

I LINGUAGGI DELLE
SCIENZE COGNITIVE

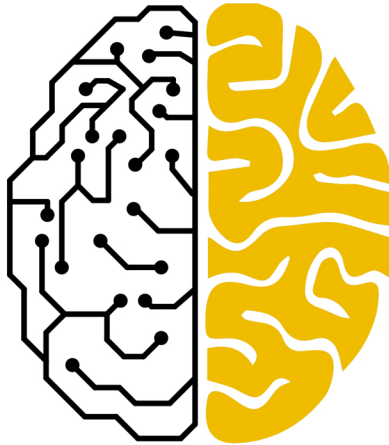
a cura di

CHRISTOPH LUMER

GIACOMO ROMANO

Dalla filosofia dell'azione alla filosofia della mente

Riflessioni in onore di Sandro Nannini



(CORISCO)

I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

I LINGUAGGI DELLE SCIENZE COGNITIVE

© 2018 .. Corisco Edizioni . Marchio Editoriale ..

Roma-Messina

Proprietà artistica e letteraria riservata.

È vietata qualsiasi riproduzione totale o parziale ai sensi
della L. N. 633 del 22/04/1941, L. N. 159 del 22/05/1993,
L. N. 248 del 18/08/00 e successive modificazioni.

ISBN: 978-88-9813-829-6

A CURA DI C. LUMER, G. ROMANO

Dalla filosofia dell'azione
alla filosofia della mente

Riflessioni in onore di Sandro Nannini

(corisco)

A CURA DI
CHRISTOPH LUMER
GIACOMO ROMANO

Dalla filosofia dell'azione
alla filosofia della mente
Riflessioni in onore di Sandro Nannini

Indice

Prefazione Christoph Lumer, Giacomo Romano	7
Realismo scientifico e ontologia naturalizzata del mentale Sandro Nannini	13
Azioni umane e analisi del mentale nel contributo scientifico di Sandro Nannini Rosaria Egidi	43
Libertà del volere – dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica. Un dialogo con Sandro Nannini Christoph Lumer	53
Il libero arbitrio non è un'illusione Mario De Caro	85
Quine su analiticità e olismo. Una valutazione critica in dialogo con Sandro Nannini Paolo Parrini	95
Rileggendo Il Fanatico e l'Arcangelo: dobbiamo accettare la legge di Hume? Claudio Pizzi	117
Sandro Nannini e la storia della filosofia Emanuela Scribano	131
Il naturalismo cognitivo e l'enciclopedismo come futuro della filosofia Sara Dellantonio	143
Sandro Nannini e i <i>qualia</i> Giuseppe Varnier	161
Quello che eliminativismo neuronale e fenomenologia hanno in comune Roberta Lanfredini	171
Naturalismo cognitivo e conoscenza di senso comune Pietro Perconti	181
Ringraziamenti e risposte Sandro Nannini	193
Bibliografia di Sandro Nannini	229

Prefazione

Christoph Lumer, Giacomo Romano

Il 18 ottobre 2016 presso l'Università degli Studi di Siena si è svolto un convegno sponsorizzato dal Dipartimento di Scienze Sociali, Politiche e Cognitive, durante il quale il lavoro filosofico di Sandro Nannini, Professore Ordinario di Filosofia Teoretica dal 1992 nella medesima Università, è stato celebrato da colleghi e amici: Nannini si è infatti ritirato dai ruoli della vita universitaria il 31 ottobre 2016, a coronamento di una vita di studio e ricerca che per quasi cinquanta anni lo ha visto parte attiva della discussione filosofica.

Alla fine degli anni Sessanta Sandro Nannini, dopo aver brevemente seguito l'insegnamento di Cesare Luporini a Firenze, sotto la guida di Sergio Landucci si è occupato di problemi di filosofia delle scienze sociali in una prospettiva molto influenzata dal marxismo; un impegno che si è concretizzato nella pubblicazione della sua prima monografia: *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss* (1981). In questo contesto proprio Landucci lo aveva orientato verso una riflessione sull'azione nel quadro delle spiegazioni teleologiche all'interno del funzionalismo antropologico e sociologico, che risentiva abbondantemente del concetto di "azione" discusso con grande vivacità nella filosofia analitica. L'attrazione per il rigore argomentativo ha portato Sandro a prendere parte attiva al dibattito sull'azione con un saggio, *Cause e ragioni* (1992), che probabilmente lo ha reso un pioniere in Italia di quella particolare area tematica, di retaggio specifico della filosofia analitica, che va sotto il nome di *teoria dell'azione*.

Alla teoria dell'azione si era affiancato un filone di ricerca nell'ambito della meta-etica che rientrava a pieno titolo nell'alveo della filosofia morale (cattedra in cui era stato chiamato ad insegnare all'Università di Urbino dal 1986 al 1992) e che Sandro ha sviluppato in una prospettiva analitica. Gli articoli che Sandro ha dedicato a questo tema sono confluiti nella collezione *Il Fanatico e l'Arcangelo* (1998).

È a partire dal suo interesse per la teoria dell'azione nelle sue varie sfaccettature che Sandro approda all'ambito di ricerca che più di tutti

l'ha reso noto all'interno del panorama di ricerca nazionale e internazionale: la filosofia della mente. L'azione umana, intesa nella sua dimensione individuale può, infatti, essere spiegata e compresa da vari punti di vista. Tuttavia, se si abbraccia senza esitazione un approccio epistemologico naturalistico (vale a dire una posizione che riconosce come primo strumento di conoscenza affidabile la scienza e che assegna alla fisica e alla biologia un ruolo fondazionale), sembra scontato dover fare riferimento ad una rete esplicativa causale che si appoggia ad una ontologia strettamente fisicalistica. Il sostrato ontologico a cui fanno riferimento gli studi naturalistici della mente è da identificarsi con il cervello e con i suoi elementi costitutivi, così come descritti dalla disciplina scientifica che per eccellenza si occupa di questi fenomeni naturali: la neurofisiologia.

Al cuore della posizione sviluppata da Sandro vi è in effetti la convinzione per cui è proprio alla neurofisiologia che bisogna guardare se si vuole raggiungere il nucleo profondo dei principali problemi ontologici ed epistemologici che investono la riflessione sul mentale. Coerentemente, da questa convinzione di fondo scaturisce l'opzione teorica per cui Sandro ha speso gran parte della propria ricerca filosofica: il *materialismo eliminativo* sostenuto, *in primis*, da Paul Churchland e da Patricia Smith Churchland. Si tratta di un programma di ricerca che fa leva sull'architettura delle reti neurali artificiali (*connectionismo*) per proporre una alternativa robusta, anche se non ancora completa, al funzionalismo computazionale-rappresentazionale che è stato fatto proprio dalle scienze cognitive classiche come quadro teorico epistemologico e ontologico privilegiato.

Per Sandro, ormai da un quarto di secolo, intenzioni, ragioni, azioni, non sono nient'altro che descrizioni alternative degli stati relazionali occorrenti tra gli eventi e i processi che si verificano in un complesso sistema nervoso che collega ingressi sensoriali ad uscite motorie. Alla luce di questo assunto, che non è il risultato di una impuntatura, ma di considerazioni metodologiche approfondite e discusse, si definiscono tutte le questioni che si diramano da una riflessione complessiva sul mentale: la coscienza, il libero volere, la percezione, ecc. Si tratta di una scelta di campo radicale, senza compromessi, a cui Sandro ha aderito con coerenza monolitica e che inevitabilmente gli ha fatto piovere addosso alcune critiche, per quanto raramente esplicite; le stesse critiche che hanno colpito le figure filosofiche di primo piano (Daniel Dennett,

ma soprattutto i coniugi Churchland) con cui, per affinità *dottrinale*, è entrato in contatto e ha stretto rapporti accademici amichevoli.

Sandro si è impegnato con convinzione a difendere la sua posizione, mai in maniera dogmatica, ma sempre con un atteggiamento aperto che lo ha portato a dialogare con tutti i diretti oppositori della sua teoria materialistica della mente. Con il medesimo atteggiamento, a Siena è stato uno dei fondatori e primo coordinatore del primo *Dottorato di Scienze Cognitive* (un dottorato inter-disciplina) in Italia, dopo esser stato il direttore del *Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali* (realtà accademiche istituzionali che oggi, dopo la recente riforma *Gelmini* dell'Università, purtroppo non ci sono più).

Nello spirito del suo materialismo eliminativo, dopo il 1992 Sandro ha pubblicato altre monografie: *L'anima e il corpo: Una introduzione storica alla filosofia della mente* (2002), che è uno dei manuali introduttivi alla filosofia della mente più letti in Italia, di cui è stata proposta anche una versione in tedesco (*Seele, Geist und Körper: Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften*) nel 2006; e *Naturalismo cognitivo: Per una teoria materialistica della mente* (2007). Nel 2008 è stato pubblicato il suo ultimo (per ora) volume, *La Nottola di Minerva: Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente: un testo di fantafilosofia*, si potrebbe definire, che purtroppo ha avuto meno fortuna e diffusione di altri suoi saggi, probabilmente perché scritto in stile umoristico e romanzato. Si tratta, invece, forse della sintesi più completa e allo stesso tempo più accessibile del suo pensiero: è un'ottima introduzione alla filosofia della mente, fruibile anche da parte di chi ne sia digiuno, che non si limita a dare una ricostruzione storica circostanziata del dibattito epistemologico attorno ai temi del mentale, ma disegna anche una chiara linea teorica che incarna la prospettiva dell'autore.

Il presente volume è dedicato alla discussione dei nodi tematici che hanno impegnato più o meno direttamente Sandro negli ultimi 25 anni. Il testo di Rosaria Egidi ricostruisce il passaggio della riflessione di Sandro dalla teoria dell'azione alla filosofia della mente. Christoph Lumer e Mario De Caro ne discutono l'ipotesi riduzionista sul *libero volere*. Paolo Parrini commenta il debito epistemologico che Sandro riconosce a Quine. Claudio Pizzi riconsidera l'adesione di Sandro alla *legge di Hume* (secondo cui è impossibile inferire dall'analisi di dati di fatto prescrizioni o valutazioni morali). Emanuela Scribano re-

spinge, almeno in parte, le critiche che Sandro rivolge, esplicitamente e implicitamente, a Cartesio. Sara Dellantonio analizza il naturalismo epistemologico di Sandro e gli contesta la sua adesione alla gerarchia piramidale delle scienze secondo il modello di Rudolph Carnap, mentre Giuseppe Varnier ritiene la critica di Sandro agli stati qualitativi fondata, ma troppo radicale (in particolare in relazione alla *ipotesi degli Zombi*). Roberta Lanfredini delinea un ardito confronto tra gli schemi del riduzionismo empirico-naturalistico di Sandro e quelli del riduzionismo logicista e intenzionalistico di Husserl. Pietro Perconti, infine, rimprovera a Sandro un eliminativismo troppo radicale che, se accolto, farebbe *tabula rasa* di ogni forma di conoscenza relativa al mentale implicita nel senso comune e nella *psicologia ingenua*.

Questi brevi cenni agli interventi di ciascuno degli autori che hanno deciso di partecipare con il loro contributo alla presente antologia (di cui a seguire si possono leggere sia gli *abstract* che i testi per esteso) possono far capire come tali saggi, benché scritti da studiosi *amici* di Sandro, non gli risparmino critiche, pure piuttosto serrate; critiche a cui, instancabile, egli puntualmente ribatte.

Una raccolta di testi del genere potrebbe far pensare ad una rassegna completa degli argomenti su cui Sandro si è impegnato negli ultimi decenni. E tuttavia la conclusione del suo percorso accademico non coincide certo con il congedo dalla pratica della riflessione filosofica. C'è un'ulteriore area tematica che al convegno del 18 ottobre del 2016 non è stata presa in considerazione, di cui Sandro si è occupato in modo progressivamente più assiduo negli ultimi tempi (cfr. Sandro 2010a e 2015). E' la riflessione dedicata al "tempo": alla percezione del tempo e alla scollatura tra la prospettiva di un "tempo oggettivo" e quella del "tempo fenomenico". Si tratta di una ricerca ancora a livello embrionale, ma molto suggestiva, secondo la quale il *gap* tra *tempo reale* e *tempo percepito* sarebbe da attribuirsi ad un difetto del cervello umano. Poiché questo è dotato di scarso potere di risoluzione temporale, compensa la propria carenza in termini strettamente computazionali rappresentando nei suoi processi di automonitoraggio la percezione del tempo nel formato di stati mentali coscienti e intenzionali che sono fenomenicamente presenti, ma effettivamente illusori.

Per lo sviluppo di questa idea Sandro attinge per un verso alla teoria della relatività einsteiniana e per un altro agli studi neuropsicologici (soprattutto quelli di E. Pöppel): si tratta di una linea di ricerca che

richiederà senz'altro un impegno considerevole e alla quale Sandro dedicherà ora il suo tempo, finalmente libero da impegni istituzionali. Sappiamo, dunque, che cosa attenderci dal suo *otium* (nell'accezione tutta latina del termine) niente affatto forzato e, forse, quale sarà l'argomento del prossimo convegno che lo vedrà ancora protagonista.

Realismo scientifico e ontologia naturalizzata del mentale

Sandro Nannini
Università degli Studi di Siena

Abstract

Scientific realism and naturalized ontology of the mental. I defend the point of view of naturalism here: the philosophy of mind and neuroscience must work together to develop a scientific concept of the mind. So I show that mental states are ontologically reducible to brain processes. I analyze a simple voluntary action: I stop my car because the traffic light is red. First of all, I distinguish three aspects of my visual perception: I see that the traffic light is red (my perception has a content, that is, it is an intentional state), I know that I see that the traffic light is red (my perception is subjective, that is, it has an intrinsic reference to me), my perception is a state of consciousness. I show that these three characteristics of my perception are functionally reducible and neurologically implementable by three higher order properties of brain dynamics. Finally, I observe that consciousness is the “format” that the brain gives to certain neuronal processes to allow their integration in order to improve sensori-motor coordination. Therefore, phenomenal consciousness is a virtual property fully implemented by properties of brain dynamics. Qualia instead (qua internal objects of perceptual acts) and the *Self* (qua content of the idealized inner representation that the brain gives about its own activity by monitoring it*Self*) are mere “ficta” without any autonomous causal power, although the perceptions of which they are an illusory content have causal power: they are real causes of behavior. Therefore, the representation that the brain spontaneously gives about it*Self* and external reality is largely misleading, but this tendency to *Self*-deception, largely determined by our genetic code, has been selected by biological evolution because it is useful to our psychic health and so to our survival as an animal species among other animal species.

1. Filosofia e neuroscienze oggi

Da più di cinquant’anni, dopo la nascita delle scienze cognitive, il confine tra le scienze della natura, da un lato, e la riflessione filosofica sull’uomo ed il suo mondo, dall’altro, è divenuto sempre più

permeabile. Domande del tipo «Che cosa è la mente? Che cosa sono la coscienza e l'io? Quale rapporto esiste tra la mente e il corpo? L'uomo possiede il libero arbitrio?», per lunghissimo tempo appannaggio esclusivo di filosofi e teologi, sono divenute sempre più di frequente oggetto di riflessione da parte di psicologi sperimentali, informatici e soprattutto, negli ultimi vent'anni, neuroscienziati. Scriveva ad esempio nel 1994 Francis Crick nel suo libro *The astonishing Hypothesis*, nella speranza di poter annunciare al mondo – lui scopritore trent'anni prima, insieme a J.D. Watson e M. Wilkins, di quella doppia elica del DNA che ha rivoluzionato la genetica e ha svelato il segreto della vita – che anche l'origine della coscienza tra breve non sarebbe più stata un mistero:

... l'ipotesi straordinaria è che proprio “Tu”, con le tue gioie e i tuoi dolori, i tuoi ricordi e le tue ambizioni, il tuo senso di identità personale e il tuo libero arbitrio, in realtà non sei altro che *il comportamento* di un vasto insieme di cellule nervose e delle molecole in esse contenute. Come avrebbe detto l'Alice di Lewis Carroll “Non sei altro che un pacchetto di neuroni”. (Crick 1994 17; corsivo dell'autore, trad. it. modificata).

A questa invasione di campo da parte di neuroscienziati, biologi e scienziati cognitivi i filosofi (e gli umanisti in genere) hanno reagito in modi vari e talvolta opposti. Molti di loro hanno visto nel tentativo di naturalizzare la mente umana – con conseguente riduzione delle attività superiori dell'intelletto (dall'arte e la poesia alla scienza) a semplici processi cerebrali spiegabili interamente in termini fisico-chimici e fisiologici – un attentato alla dignità e creatività dell'uomo ed un pericolo per quei valori morali e culturali che costituiscono la base della civiltà umana. Ma altri filosofi, chiamiamoli i naturalisti, si sono schierati invece decisamente a favore della svolta impressa dai neuroscienziati e dai biologi allo studio della mente e del mondo storico-sociale; e anzi hanno contribuito in modo decisivo a svilupparla.

In continuità con quest'ultima tendenza vorrei difendere qui il punto di vista dei naturalisti, proponendo uno schema che consenta di comprendere, sia pur a grandi linee, come, dando una soluzione eliminativistico-fisicalistica al “problema mente-corpo”, sia possibile ricondurre dal punto di vista ontologico una qualsiasi percezione co-

sciente ad un insieme di proprietà della dinamica cerebrale.¹ Estendere questo schema dalle percezioni al pensiero e al linguaggio sembra essere possibile, ma mostrare come è un compito ulteriore che qui non affronto.

2. La riduzione degli stati mentali a processi cerebrali

Basta intraprendere l'analisi della più semplice azione volontaria per imbattersi nel problema mente-corpo. Ad esempio sono in macchina,

(1) Il semaforo davanti a me è rosso, *io lo vedo* e allora premo il freno.

Nel linguaggio della vita di tutti i giorni l'enunciato (1) spiega chiaramente perché mi sono fermato: il semaforo era rosso! Tuttavia un minimo di riflessione mi è sufficiente per comprendere che a questa spiegazione della mia azione offerta dal senso comune potrei aggiungerne con altri intenti una di tipo diverso, se avessi conoscenze sufficienti in campo medico. Ad esempio potrei dire che la luce proveniente dal semaforo ha eccitato i coni della mia retina; questi, depolarizzandosi, hanno mandato un treno di segnali elettro-chimici al corpo genicolato laterale; quest'ultimo a sua volta ha eccitato l'attività dei lobi occipitali ecc. ecc. e alla fine l'attività di certi motoneuroni ha guidato il mio piede a premere il pedale del freno. In estrema sintesi si può dire, adottando certe convenzioni, che (1), riformulato in termini fisicalistici, corrisponde a (5):

(5) [SD-Rosso] → *processi neuronali* → R

(5) è un enunciato che deve essere letto nel modo seguente: lo stimolo distale [SD-Rosso], proveniente dal semaforo sotto forma di onde elettro-magnetiche aventi una certa lunghezza, causa nel mio cervello certi processi neuronali e questi a loro volta causano la risposta motoria R.

¹ Per una dettagliata disamina, da parte mia, delle soluzioni date nell'arco di 2.500 anni al problema mente-corpo mi sia consentito rinviare ad altri miei scritti, *in primis* a Nannini (2011). Naturalmente la letteratura al riguardo è sterminata e non può qui essere neppure sfiorata.

Ora, mentre il fatto che il semaforo in questo momento è rosso e il fatto che il mio piede sta premendo il pedale del freno sono eventi fisici pubblicamente osservabili, ossia conoscibili mediante i sensi oltre che da me anche da chiunque altro si trovi vicino a me, la consapevolezza che io sto avendo in questo momento una certa percezione visiva del fatto che il semaforo è rosso è invece accessibile, al pari di qualsiasi altro mio stato di coscienza, solo a me per via introspettiva. Per questo in (1) tale percezione è stata evidenziata in grigio. Anche i processi neuronali menzionati in (5) sono stati evidenziati in grigio, perché anch'essi, sebbene per ragioni diverse dai miei stati di coscienza, non sono pubblicamente osservabili a occhio nudo. In questo caso non lo sono non solo per gli altri, ma neppure per me. Per avere indirettamente delle informazioni empiriche (del resto molto approssimative) sui processi neuronali *in vivo* occorre ricorrere a sofisticate tecniche d'indagine, utilizzabili solo in strutture specializzate, come ad esempio l'elettro-encefalogramma (E.E.G.), la risonanza magnetica funzionale (fMRI) o la tomografia con emissione di positroni (P.E.T.).

Se confronto (1) con (5), salta agli occhi che esiste un innegabile *gap* fenomenologico tra gli stati di coscienza ed i loro correlati neuronali. Ma tale *gap* fenomenologico ne implica uno ontologico? I dualisti rispondono di sì, i fisicalisti invece rispondono di no. Chi, come me, voglia difendere un punto di vista eliminativo-fisicalistico deve perciò riuscire a chiarire come sia possibile ridurre gli stati mentali, inclusi gli stati di coscienza, a dei processi neuronali, sebbene i primi sembrano avere proprietà completamente diverse dai secondi.

Per risolvere questa difficoltà propongo anzitutto di distinguere il riduzionismo ontologico dal riduzionismo epistemologico. L'identità ontologica tra stati mentali e processi neuronali non implica la completa traducibilità di ogni enunciato psicologico in un enunciato neurologico. Chiarito ciò, il mio obiettivo è qui quello di formulare uno schema di riduzione ontologica degli stati mentali a processi neuronali. In tale schema si parte da (1) – ossia dalla descrizione nel linguaggio ordinario della catena di eventi che, prese le mosse da un certo fatto del mondo esterno direttamente percepibile, mette capo ad un'azione volontaria – e si giunge in (5) alla ridescrizione di tale catena di eventi nel linguaggio delle scienze naturali, introducendo,

quali passi intermedi, in (2) un'analisi logico-filosofica di (1), in (3) la riduzione funzionale di (2) in termini psicologico-funzionali e in (4) una descrizione, nel linguaggio delle neuroscienze, della dinamica complessiva del cervello emergente dai singoli processi neuronali menzionati in (5):

1. Il semaforo davanti a me è rosso, *io lo vedo* e allora premo il freno
2. $[Rosso] \rightarrow [coscientemente(Vedere(Io^*, [Rosso^*]))] \ \& \ M \rightarrow A$
3. $[SD-Rosso] \rightarrow [f-coscientemente(soggettivamente(rossamente(f-vedere)))] \ \& \ f-M \rightarrow A$
4. $[SD-Rosso] \rightarrow [nm1(nm2(nm3(d)))] \ \& \ C \rightarrow R$
5. $[SD-Rosso] \rightarrow processi\ neuronali \rightarrow R$

Nei prossimi paragrafi cercherò di illustrare i singoli passaggi che consentono di passare da (1) a (5).

3. L'analisi logico-filosofica degli stati mentali

Nello schema precedente, (2) è un enunciato che costituisce un'analisi logico-filosofica di (1) e deve essere letto nel modo seguente: il fatto che il semaforo è rosso ($[Rosso]$) causa (\rightarrow) nella mia mente la percezione cosciente che esso a me appare rosso ($[coscientemente(Vedere(Io^*, [Rosso^*]))]$); tale percezione, congiunta con un insieme M di altri miei stati mentali, coscienti o meno (ricordi, abitudini, intenzioni, desideri, emozioni ecc.), causa a sua volta l'azione A , ossia il mio premere il pedale del freno. Più in dettaglio, il mio vedere che il semaforo a me appare rosso viene qui rappresentato, utilizzando la diffusissima identificazione degli stati mentali con degli atteggiamenti proposizionali, come la relazione, espressa dal predicato diadico 'Vedere', intercorrente tra me (non come effettivamente io sono, ma come io a me appaio, ossia come Io^*) e il fatto che il semaforo a me appare rosso ($Rosso^*$).² In altre parole il fatto

² Aggiungo un asterisco (*) a tutto ciò che costituisce il contenuto di qualche mia rappresentazione mentale. Tale contenuto non è simile alla realtà esterna a cui la mia rappresentazione si riferisce ($[Rosso^*] \neq [SD-Rosso]$), anche se questa somiglianza è data invece erroneamente per scontata dal senso comune almeno nel caso delle percezioni (loro presunta trasparenza psicologica: $[Rosso^*] = [Rosso]$). (Il fatto

che il semaforo è rosso (*[Rosso]*) causa il mio vedere che esso a me appare rosso (*[Vedere(Io*,[Rosso*])]*).³ Inoltre, dato che questa mia percezione è cosciente, nell'analisi logico-filosofica è opportuno che il verbo 'Vedere' venga trasformato – applicandogli l'operatore avverbiale 'coscientemente' (esprime la comparsa della coscienza fenomenica) – nel verbo 'coscientemente(Vedere)'.

Si noti infine che in questa analisi della mia percezione cosciente io (in quanto *Io**) compaio non come agente (o soggetto) dell'atto di vedere, bensì come parte del contenuto del *Vedere* al pari del fatto che il semaforo appare essere rosso (*[Rosso*]*). Il soggetto e l'oggetto dell'atto di vedere compaiono in (2), a differenza che in (1), sullo stesso piano come i due termini della relazione *Vedere*. Tuttavia, sebbene i simboli utilizzati in (2) non facciano parte del linguaggio ordinario, (2) appartiene allo stesso ordine di discorso di (1), ossia appartiene alla *folk psychology*, perché i suoi impegni ontologici sono nella sostanza gli stessi. Sia (1) sia (2) implicano infatti l'esistenza di miei stati mentali (inclusi degli stati di coscienza), più precisamente di stati che, riassumendo,

a) sono Intenzionali⁴ nel senso brentiano del termine (vale a dire sono degli stati che sono dotati, in virtù del loro contenuto, della capacità di riferirsi ad un fatto diverso da loro),

b) sono soggettivi, in quanto si riferiscono a tale fatto non per come esso, almeno secondo il senso comune, è (ossia *[Rosso]*), ma per come esso a me appare (ossia *[Rosso*]*) in virtù di una relazione che io ho con me stesso (una relazione che anche in questo caso non è con ciò che, almeno di nuovo secondo il senso comune, io sono, bensì con ciò che a me sembra di essere (ossia *Io**)) e

c) sono coscienti.

reale esterno che il semaforo è rosso viene descritto in modo diverso nel linguaggio ordinario e nelle scienze naturali: rispettivamente *[Rosso]* e *[SD-Rosso]*.

3 Più in generale simbolizzo con '[...]' il fatto, reale o meno, a cui si riferisce l'asserzione '...' (vera o falsa che sia).

4 Adotto la convenzione usata da Dennett (1969) di scrivere Intenzione (o Intenzionale ecc.) con la lettera maiuscola quando mi riferisco alla Intenzionalità nel senso peculiare dato a questo concetto da F. Brentano.

4. La riduzione funzionale degli stati mentali

(3) viceversa, in quanto riduzione funzionale⁵ di (2) (e quindi indirettamente di (1)), appartiene all'ordine di discorso della psicologia cognitiva, branca della psicologia scientifica specializzata nello studio dei processi cognitivi, e pertanto ne condivide gli impegni ontologici, non sempre coincidenti con quelli della *folk psychology*. (3) infatti deve essere letto nel modo seguente: il fatto che il semaforo è rosso ([*Rosso*]) causa (\rightarrow) nel mio cervello dei processi neuronali che possono essere ridescritti in termini funzionali (e non neurologici) come un

[[f-coscientemente(soggettivamente(rossamente(f-Vedere)))]].

Tale “percezione funzionale” – combinata con altri stati mentali anch’essi ridescritti in termini funzionali come l’insieme $f-M$ – causa a sua volta l’azione A .

Pertanto gli stati mentali menzionati in (2) sono ridescritti in (3) come stati funzionali del cervello; ossia sono ridescritti come quegli stati tali che, quale che sia la loro implementazione neurologica, svolgono la funzione di comandare l’esecuzione di una certa azione dato un certo input sensoriale. In altre parole gli impegni ontologici di (3) sono identici a quelli delle teorie scientifiche cognitivistiche; teorie che, basandosi principalmente sulla “analogia mente-computer”, considerano i processi cognitivi come processi di elaborazione dell’informazione capaci di trasformare l’input sensoriale in un corretto output motorio. Tuttavia, mentre negli studi di psicologia cognitiva tali processi vengono ricostruiti in genere mediante complessi diagrammi di flusso o altre forme di dettagliata rappresentazione scientifica, in (3) a tali processi si fa qui riferimento in modo molto generico mediante dei semplici simboli, ipotizzandone l’esistenza anche quando la loro ricostruzione scientifica non sia completamente nota. (3) pertanto non è una effettiva riduzione funzionale di (2) e indica solo, dal punto di vista filosofico, in quale direzione e a quali condizioni tale riduzione funzionale potrebbe essere cercata (un’analogia considerazione vale

⁵ Riprendo questo concetto da Kim (1998 e 2005), ma lo adatto al mio schema, dato che non condivido la sua idea che la coscienza sia un epifenomeno.

anche, *mutatis mutandis*, per (4) e (5) riguardo rispettivamente alla dinamica complessiva del cervello e ai singoli processi neuronali).

Il passaggio da (2) a (3), implicando un passaggio dagli impegni ontologici della *folk psychology* a quelli della psicologia cognitiva, è molto più impegnativo del passaggio da (1) a (2), perché non si può mai essere sicuri di aver individuato la corretta funzione svolta da uno stato mentale se non si ha alcuna idea di come quella funzione stessa possa essere implementata dall'attività del cervello. Pertanto la co-evoluzione e cooperazione tra psicologia cognitiva e neuroscienze propugnata da eliminativisti come P.S. Churchland (2002) sembra essere l'unica via percorribile.

Ma percorrere tale via è possibile solo se anzitutto si tiene conto del fatto che le tre caratteristiche fondamentali della mia percezione cosciente che il semaforo è rosso – Intenzionalità, Io e coscienza fenomenica – mentre sono fuse nella vita di tutti i giorni in un'unica esperienza vissuta, sono implementate dall'attività cerebrale in tre modi distinti e separabili, come risulta da alcune patologie. Ad esempio gli ormai notissimi casi di *blindsight* ci dicono che dei soggetti che abbiano subito un'operazione di separazione quasi completa dei due emisferi cerebrali, pur non essendo consapevoli (a differenza dei soggetti normali) della comparsa nel loro emi-campo visivo sinistro di una barra o verticale o orizzontale, riescono a indovinare la posizione della barra stessa con una percentuale nettamente superiore al caso: prova evidente questa di una percezione “visiva” (dal punto di vista funzionale) senza coscienza (Weiskrantz 1986). All'inverso coloro che soffrono della sindrome di Anton, pur essendo ciechi, hanno l'impressione di non esserlo, ossia si sentono coscienti di percezioni che in realtà non hanno (coscienza fenomenica questa, ovviamente ingannevole, di percezioni funzionalmente in realtà inesistenti) (Prigatano, Schachter 1991). Intenzionalità e coscienza fenomenica sono dunque fenomeni neurologicamente distinti e, talvolta, separati.

In modo analogo la sindrome della “mano aliena” mostra come, per colpa di una specifica patologia neurologica, dei soggetti possano comportarsi come se le loro due mani fossero guidate da due Io diversi aventi talvolta intenzioni opposte, sebbene questo strano comportamento compaia in soggetti che in quel momento sono pienamente coscienti (svegli e attenti) in modo del tutto normale (Biran et al. 2006). In questo caso è l'Io a presentarsi come un fenomeno cerebrale almeno in parte distinto dalla coscienza fenomenica.

Pertanto, volendo andare in cerca di una riduzione funzionale di stati mentali che siano Intenzionali, soggettivi e coscienti, converrà avanzare ipotesi distinte per queste tre caratteristiche, in modo da poter trovare poi loro implementazioni neurologiche altrettanto distinte (sebbene non prive di interazioni).

5. La riduzione funzionale e l'implementazione cerebrale dell'Intenzionalità

Riprendiamo (2) e mettiamo provvisoriamente in parentesi ogni riferimento alla coscienza e all'Io e rendiamo esplicito, inoltre, che è grazie al suo contenuto (*[Rosso*]*) che la mia percezione è diretta verso (ossia ha una relazione d'intenzionalità (\Rightarrow) con) il fatto che il semaforo è rosso (*[Rosso]*):

$$[Vedere([Rosso*])] \Rightarrow [Rosso]$$

La messa in parentesi, provvisoriamente, del carattere cosciente e soggettivo della mia percezione consente di isolare in essa degli stati funzionali interni che presentano notevoli somiglianze con gli stati interni, ad esempio, del congegno che guida i prototipi sperimentali delle auto senza pilota. Queste auto, pur non essendo ovviamente né coscienti né autocoscienti, nondimeno per poter funzionare bene devono essere dotate di un sistema elettronico che consenta loro di fermarsi quando si trovino davanti ad un semaforo rosso. Il sistema, ricevuto un segnale da una telecamera puntata sul semaforo, è in grado di elaborarlo in modo tale da trasformarlo in uno stato interno che a sua volta attiverà i freni. Comunque lo si voglia chiamare e descrivere, questo stato interno del sistema che guida l'auto è dal punto di vista funzionale un vedere (ossia un *f-Vedere*) che il semaforo è rosso.

Ora, nella prospettiva riduzionistica qui adottata e limitatamente alla singola azione di fermarsi di fronte ad un semaforo rosso, non c'è alcuna differenza sostanziale tra la funzione svolta dal sistema di guida della macchina e quella svolta dal mio cervello (salvo il fatto che per ora quest'ultimo è molto più affidabile e versatile, in quanto capace di adattarsi rapidamente a situazioni ambigue o imprevedibili). In entrambi i casi la "f-percezione" che il semaforo è rosso è implementata da processi fisici (o fisico-chimici).

Ma – ecco una prima difficoltà cruciale – in che modo uno stato fisico può essere qualcosa che, avendo un contenuto, si riferisce a qualcos'altro? Qui il paragone con la macchina senza pilota può aiutarci molto. Se si prende in considerazione non il vedere in quanto atto cosciente e soggettivo, bensì solo quel vedere funzionale che è comune a me ed al sistema di guida dell'auto senza pilota, allora si può dire che qualsiasi stato fisico che sia capace di trasformare l'informazione veicolata dalle onde elettro-magnetiche emesse dal semaforo in un comando atto ad attivare i freni può essere considerato come l'implementazione di un *f-Vedere*. Pertanto, seguendo Dretske (1981 e 1995), si può dare una ridefinizione contestuale di [*Vedere*([*Rosso**)] mediante

$$[SD-Rosso] \rightarrow [f-Vedere] \& f-M \rightarrow A$$

In tal modo la relazione d'intenzionalità (\Rightarrow) scompare e viene sostituita da una sequenza di relazioni causali (\rightarrow) implementabili mediante processi fisici (o fisico-chimici).

Ma in tal modo scompare anche qualsiasi riferimento al contenuto della percezione, ossia a [*Rosso**]. E questo non va bene. Infatti l'implementazione neurologica del summenzionato *f-Vedere* deve possedere una qualche proprietà fisico-chimica che registri il suo essere stato causato in questo caso proprio da [*SD-Rosso*] e non da un qualche altro stimolo distale. È in virtù di questa proprietà fisico-chimica e solo in virtù di essa che l'implementazione di *f-Vedere* produce in questo caso proprio l'azione A di frenare e non un'altra azione (o nessuna azione). Ma come si può aggiungere a *f-Vedere* l'equivalente funzionale di questa proprietà neurologica senza riattribuirgli una qualche misteriosa relazione semantica (fisicamente non implementabile!) ad un *quale* cosciente come [*Rosso**]?

La soluzione a questo problema è offerta dalla teoria avverbiale della percezione (Sellars 1975, Tye 1984). Essendo *f-Vedere* uno stato meramente funzionale né cosciente né soggettivo, del suo contenuto si deve tener conto solo in vista della funzione che questo contenuto stesso svolge nel processo che collega causalmente lo stimolo distale [*SD-Rosso*] all'azione A. Per svolgere tale funzione non c'è bisogno che *f-Vedere* abbia un contenuto in senso proprio del quale io sia cosciente; è sufficiente che *f-Vedere* sia quel certo modo di vedere che

è causato dalla presenza di un semaforo rosso e che causa a sua volta l'azione di frenare. Pertanto, applicando la teoria avverbiale della percezione, si può sostituire '[Rosso*]' con l'operatore avverbiale '*rossamente*'. Con ciò il contenuto della percezione visiva viene sostituito da una proprietà di tale percezione, ossia da un certo modo di vedere.⁶ La riduzione funzionale della percezione che il semaforo è rosso viene così a coincidere (in riferimento sia al mio cervello sia al sistema di guida dell'auto senza pilota) con la seguente catena di cause ed effetti:

$$[SD-Rosso] \rightarrow [rossamente(f-Vedere)] \ \& \ f-M \rightarrow A$$

Sin qui ho proceduto *top-down* discendendo da (1) a (3). Seguo ora la via inversa e risalgo *bottom-up* da (5) a (4). (5) è lo schema di una descrizione dei processi neuronali che collegano lo stimolo distale [SD-Rosso] alla risposta motoria R, mentre (4) è l'enunciato che mediante delle abbreviazioni indica lo schema di una descrizione neurologica della dinamica complessiva del cervello prodotta dai singoli processi neuronali menzionati in (5). Si vedrà allora che appare abbastanza semplice mostrare come in (4) possa essere implementato nell'attività cerebrale quel modo di vedere al quale si fa riferimento in (3) in termini funzionali mediante l'operatore avverbiale '*rossamente*'. Basta a tal fine accogliere infatti l'ipotesi sviluppata da Edelman e Tononi (2000) (cfr. anche Edelman 2004 e 2006), secondo la quale la percezione di tutti i *qualia* (visivi, acustici ecc.) è implementata mediante un complesso sistema di processi di modulazione dell'attività cerebrale ottenuti grazie al rilascio in tutto il cervello, in modo appropriatamente distribuito, di neuro-modulatori prodotti dai gangli basali. In questa ottica occorre presumere che il *rossamente(Vedere)* di (3) sia implementato in (4) da *nm3(d)*, dove *d* è la dinamica cerebrale che implementa le percezioni visive e *nm3* è una modulazione neurologica di tale dinamica. Si tratta di una modulazione, ottenuta mediante il rilascio di certi neurotrasmettitori in certe sinapsi, che compare di solito

⁶ In termini linguistici secondo la teoria avverbiale il complemento oggetto dipendente da un verbo transitivo può essere sostituito (spesso inventandosi qualche neologismo che torturi opportunamente il linguaggio ordinario) da un complemento di modo del relativo verbo intransitivo (o riflessivo apparente). Ad es. 'Vedo rosso' diviene 'Vedo rossamente', mentre 'Edipo sposa Giocasta' diviene 'Edipo si sposa in modo giocastesco'.

in maniera complessa e distribuita in certe parti del cervello allorché quest'ultimo, esposto ad uno stimolo distale del tipo di [*SD-Rosso*], comanda l'esecuzione di una risposta motoria del tipo di *R*.

Il fatto che (3) e (4) descrivono in modo diverso gli stessi fatti diviene ancora più evidente quando è possibile, come lo è nel caso privilegiato della visione dei colori (Nannini 2013 117-119), rappresentare con una identica traiettoria in un iper-spazio vettoriale (Churchland 1995) tanto la catena causale di stati funzionali menzionata in (3) quanto la dinamica cerebrale a cui si fa riferimento in (4).

6. La riduzione funzionale e l'implementazione cerebrale dell'io e della coscienza fenomenica

Per completare la riduzione della percezione visiva menzionata in (1) ai processi neuronali menzionati in (5) occorre introdurre nel mio schema – accanto al carattere Intenzionale di tale percezione, come già fatto – anche il suo essere soggettiva e cosciente. Ciò è necessario, se si vuole rendere conto delle maggiori prestazioni del mio cervello rispetto al sistema di guida di un'auto senza pilota in termini di maggiore adattabilità e versatilità ai contesti più vari ed ai compiti più diversi.

In primo luogo ogni singola percezione, come quella menzionata in (1), fa sempre parte in un essere umano di quel sistema ben più complesso ed integrato di percezioni il cui contenuto costituisce la «scena unitaria» (Edelman 2004, 7) della quale un soggetto fa esperienza in un certo momento (ossia entro quella finestra temporale di circa 2-3 secondi detta, sempre da Edelman (*ivi*), il «presente ricordato»).

In secondo luogo tale scena deve essere messa in relazione con quell'altro complesso unitario ed integrato di propriocezioni che costituisce il *Self* (Edelman 2004, 48): ad esempio freno non solo perché vedo che il semaforo è rosso, ma anche perché so che sono io che mi sto avvicinando ad esso con la mia macchina e che sono io alla guida; quando non sono alla guida non freno anche se vedo che il semaforo è rosso. In altre parole il *Self* di Edelman può essere interpretato come l'insieme dei processi neuronali a cui si riferisce quella rappresentazione largamente idealizzata e semplificata che il cervello, auto-monitorandosi, dà della propria stessa attività nel corso del coordinamento senso-motorio per mettere in relazione il complesso degli stimoli propriocettivi con il complesso degli stimoli provenienti dagli organi di

senso, mentre l'*Io** può essere inteso come il contenuto idealizzato e in parte illusorio di tale rappresentazione.

Insomma, secondo questo mio modo di leggere Edelman e Tononi, io mi sento sì come colui che ha percezioni o altre rappresentazioni mentali, ma mi inganno (il mio cervello si auto-inganna): in realtà io non sono affatto l'autore delle rappresentazioni mentali che, in quanto implementate da processi neuronali, circolano nel mio cervello; io sono solo il contenuto, largamente idealizzato e quindi in parte illusorio, di una di queste rappresentazioni.

In terzo luogo è quando divengono coscienti che la scena unitaria e l'*Io** – in quanto rispettivi contenuti di due rappresentazioni mentali che funzionalmente si integrano e si completano a vicenda – mi si presentano come esperienze vissute capaci di guidare nel coordinamento senso-motorio la mia interazione con il mondo esterno. Ad esempio non posso guidare un'auto se non sono sveglio, dato che il mio cervello deve trovarsi in quello stato di coscienza funzionale descrivibile come vigilanza per poter vedere che il semaforo è rosso. Ma come posso essere sveglio se non mi sento sveglio? La coscienza funzionale richiede pertanto la coscienza fenomenica.

Ciò risulta ancora più chiaro se si fa riferimento alla notissima teoria di Baars (1988 e 1997) denominata *Global Workspace Theory*. Secondo questa teoria esiste nel cervello uno “spazio di lavoro” (ossia un modulo funzionale distribuito nella corteccia cerebrale) che elabora l'informazione veicolata da una parte dei processi neuronali, rendendola con ciò cosciente, e la invia al sistema motorio in questa forma cosciente; forma che la rende al tempo stesso sia unitaria e coerente sia ricca di distinzioni interne a grana fine.

La coscienza fenomenica perciò – secondo il mio modo di intendere la teoria di Baars, in particolare accostandola al *Dynamic Core* di Edelman (2004 58-59) – deve essere considerata semplicemente come un codice-macchina interno al cervello che, conferendo a certi processi neuronali, per così dire, un determinato “formato Intenzional-coscienziale”, li presenta al cervello stesso (ossia a me) come stati Intenzionali e coscienti. Ed è grazie a questo formato che essi hanno accesso al *Global Workspace* e quindi possono essere utilizzati per quel coordinamento senso-motorio flessibile, versatile e sensibile al contesto che è proprio degli esseri umani e, almeno in parte, di tutti quegli animali (i mammiferi e gli uccelli anzitutto) che – si presume – siano dotati di coscienza fenomenica.

Per introdurre ora, alla luce di queste ultime considerazioni, alle righe (2), (3) e (4) del mio schema il *Self* e l'Io, da un lato, e la coscienza funzionale e fenomenica, dall'altro, conviene seguire partendo da (2) il metodo già adottato per la riduzione funzionale e l'implementazione neurologica dell'Intenzionalità.

Anzitutto io compaio in (2) per come mi sento di essere e presumo di essere, ossia come *Io**, ma non è detto che l'immagine che io ho di me sia veritiera e che quindi *Io** corrisponda in modo corretto a quel *Self* a cui tale immagine implicitamente si riferisce. È anzi presumibile che il *Self*, in quanto insieme di processi neuronali che svolgono la funzione di auto-monitoraggio dell'attività cerebrale, sia reale, ma che l'*Io** viceversa a rigore non esista affatto (ossia che io stesso, a rigore, non esista affatto!). In altre parole *Io** è (ossia io sono) il contenuto idealizzato e illusorio della auto-rappresentazione che il cervello si dà del suo *Self* in formato Intenzional-coscienziale.

Io compaio perciò in (2) come *Io**, ossia come parte del contenuto del mio vedere che il semaforo è rosso (*Vedere(Io*...)*). In (3) invece *Io** viene sostituito dal *Self* funzionale, simbolicamente rappresentato (utilizzando di nuovo la teoria avverbiale della percezione) mediante l'operatore avverbiale '*soggettivamente*'. Tale *Self* funzionale viene a sua volta neurologicamente implementato in (4) mediante la neuro-modulazione *nm2*.

In modo analogo il fatto che la mia percezione del semaforo rosso sia uno stato di coscienza fenomenica viene simbolicamente rappresentato in (2) mediante '*coscientemente(Vedere)*', mentre la relativa coscienza funzionale, in quanto modificazione avverbiale di '*f-Vedere*', compare in (3) attraverso l'abbreviazione simbolica '*f-coscientemente*', che ridescrive in termini funzionali la neuromodulazione *nm1* di (4). Infine l'insieme *f-M* di stati funzionali menzionato in (3) viene sostituito in (4) dall'insieme *C* di quegli aspetti della dinamica cerebrale che lo implementano.

In tal modo la formulazione di (3) e (4) è conclusa e lo schema generale della riduzione degli stati mentali menzionati in (1) e (2) ai processi neuronali menzionati in (5) è completato (ovviamente solo in abbozzo).

7. Riduzionismo e ontologia del mentale nel realismo scientifico

Riassumendo, nello schema (1)-(5) si possono distinguere tre ordini di discorso: (1) è un enunciato della *folk psychology*, mentre (2) è una sua ricostruzione logico-filosofica che condivide con (1) i medesimi impegni ontologici; (3) appartiene alla psicologia cognitiva, (4) e (5) appartengono alla neuroscienza cognitiva. Se guardiamo a questi tre ordini di discorso alla luce di un realismo scientifico che si ispiri alla epistemologia naturalizzata di Quine (1969), si può dire che ciascuno di essi ha i propri *ontological commitments*: la *folk-psychology*, per quel tanto che è una vera e propria teoria pre-scientifica e non solo un insieme di abilità pratiche, implica l'esistenza di stati mentali (inclusi gli stati di coscienza); la psicologia cognitiva implica l'esistenza di stati funzionali del cervello; le neuroscienze implicano l'esistenza di processi neuronali e della loro dinamica complessiva.

Consideriamo anzitutto la relazione che intercorre tra stati mentali e processi neuronali. Per evitare di cadere nel dualismo cartesiano – ossia per evitare di interpretare l'insieme degli stati mentali e l'insieme dei processi neuronali come due distinti livelli di realtà capaci di interagire causalmente tra di loro – occorre che nella prospettiva fisicalistica dello schema (1)-(5) solo ai processi neuronali e alla loro dinamica cerebrale complessiva, in quanto fenomeni fisico-chimici e quindi in ultima analisi impegni ontologici della fisica, venga riconosciuta una effettiva autonoma esistenza, mentre agli stati mentali e in particolare agli stati di coscienza, in quanto processi interni di auto-monitoraggio della dinamica cerebrale nel formato, esso stesso interno al cervello, della coscienza e della Intenzionalità, conviene attribuire soltanto una esistenza relativa (ossia, per così dire, indicizzata) all'ordine di discorso della *folk psychology* a cui il loro concetto appartiene.⁷ In modo analogo anche gli stati psicologico-funzionali

⁷ Ammettendo la possibilità di introdurre nella logica dei predicati del primo ordine, accanto al consueto quantificatore esistenziale che conferisce esistenza assoluta ai valori delle variabili a cui viene applicato, anche dei quantificatori esistenziali indicizzati ai rispettivi ordini di discorso, mi allontano da Quine, per il quale – com'è noto – era ammissibile un solo quantificatore esistenziale dotato di un medesimo significato indipendentemente dal significato delle variabili a cui viene applicato (Quine 1960 296-297). Me ne allontano perché, volendo restare fedele ad un rigoroso

oggetto della psicologia scientifica godono di un'esistenza unicamente relativa, perché sono degli stati virtuali implementati dall'attività cerebrale, ossia sono delle ridescrizioni dei processi neuronali e della loro dinamica cerebrale complessiva in un linguaggio diverso da quello delle neuroscienze. In entrambi i casi gli stati mentali e gli stati psicologico-funzionali godono di un'esistenza che è solo relativa, perché essi sono stati virtuali (o, come chiarirò tra poco, addirittura fittizi) che, per esistere, devono essere implementati (completamente se sono stati virtuali, solo in parte e indirettamente se sono stati fittizi) da un'attività cerebrale che gode invece, in quanto fenomeno fisico-chimico, di esistenza assoluta.

Mediante la distinzione tra l'esistenza fisica assoluta dei processi neuronali (compresa la loro dinamica cerebrale complessiva) e l'esistenza psicologica relativa degli stati mentali è possibile perciò contrapporsi al dualismo cartesiano senza cadere né nel relativismo cognitivo né in un riduzionismo radicale non solo ontologico, ma anche epistemologico. Per un relativista cognitivo infatti gli stati mentali, da un lato, e i processi neuronali e la dinamica cerebrale, dall'altro, godono entrambi solo di una esistenza che è relativa ai rispettivi ordini di discorso, poiché secondo lui non esiste alcun ordine di discorso i cui impegni ontologici possano aspirare a godere di una realtà assoluta. Di conseguenza per il relativista cognitivo non esiste un unico mondo che sia assolutamente reale e indipendente dalle descrizioni che ne possono essere date in differenti ordini di discorso. E questo condanna le scienze ad essere auto-referenziali e a non poter aspirare alla conoscenza della verità; aspirazione che invece, contrariamente a ciò che pensa il relativista cognitivo, rimane centrale per ogni tipo di ricerca scientifica, anche se essa probabilmente non è mai pienamente realizzabile.

Il riduzionista radicale invece, togliendo agli stati mentali e agli stati funzionali del cervello (e più in generale a tutti gli impegni ontologici di ordini di discorso diversi da quelli della fisica e delle altre scienze naturali) non solo l'esistenza assoluta ma anche quella relativa, viene a sostenere che i loro rispettivi ordini di discorso – ossia la

realismo fiscalistico, mi pare plausibile ammettere che gli stati mentali possano esistere solo se vengono implementati da processi fisici, mentre l'inverso non è vero. E pertanto mi pare che l'esistenza dei primi sia relativa, mentre quella dei secondi è assoluta.

folk psychology e la psicologia cognitiva – non dispongono di alcun oggetto interno; e quindi tali ordini di discorso, dato che non si sa più di che cosa parlino, dovrebbero essere integralmente abbandonati a favore di una loro completa riformulazione nel linguaggio delle neuroscienze. Il che è praticamente impossibile.

Lo schema (1)-(5) evita entrambi questi rischi: da un lato, ammettendo la possibilità di una riduzione ontologica degli stati mentali a processi cerebrali, riconosce l'esistenza assoluta di un unico mondo reale coincidente con il mondo fisico; ma dall'altro – in attesa di una possibile (ma per ora lenta e difficile) graduale convergenza della psicologia cognitiva e delle neuroscienze – ritiene di dover ammettere, almeno provvisoriamente, che la ridescrizione della dinamica cerebrale in termini funzionali è spesso utile per poterli spiegare; e ritiene anche non solo utile, ma addirittura inevitabile continuare a parlare, nella vita di tutti i giorni, di stati mentali e di coscienza, ignorando (o comunque per ragioni pratiche trascurando) l'attività cerebrale che li implementa, sebbene tali stati siano ad essa in linea di principio ontologicamente riducibili.

Occorre riconoscere però che questa cornice teorica di tipo eliminativo-fisicalistico rende sì concepibile, in termini generali, la riduzione ontologica degli stati mentali, inclusi gli stati di coscienza, all'attività cerebrale, ma non chiarisce ancora in modo sufficiente la natura dei passaggi che nello schema sopra proposto conducono da (1) a (5). Per offrire questo ulteriore chiarimento conviene procedere questa volta *bottom-up* da (5) a (1).

8. Dai singoli processi neuronali alla dinamica complessiva del cervello

La relazione tra la dinamica complessiva del cervello a cui si riferisce (4) ed i singoli processi neuronali (compresi i fenomeni elettro-chimici che avvengono nei singoli neuroni e nelle singole sinapsi) di cui si fa menzione in (5) può essere utilmente descritta come la comparsa di un macro-fenomeno a partire da una miriade di micro-fenomeni. Per comprendere meglio che cosa sia questa relazione micro-macro si può pensare alla relazione che intercorre in un gas tra la vibrazione delle sue singole molecole e l'energia cinetica media che risulta da tali micro-movimenti (energia cinetica media poi ridescrivibile e empiricamente misurabile come tempera-

tura del gas). Se si esamina più nel dettaglio questo esempio e lo si confronta con la comparsa della dinamica cerebrale complessiva a partire dall'attività dei singoli neuroni, è facile comprendere che le relazioni micro-macro possono essere intese o come relazioni concettuali tra due modi diversi di descrivere lo stesso fatto o come relazioni di interazione causale tra due diversi livelli di realtà entro un sistema fisico complesso.⁸

Secondo la prima interpretazione, nel primo esempio, dati i movimenti delle singole molecole del gas e gli urti che esse hanno sia le une con le altre sia con le pareti del contenitore in cui si trovano ad una determinata temperatura, è data anche l'energia cinetica media del gas stesso. Tale energia in quanto proprietà del gas è solo un modo per ridescrivere in termini astratti, come un macro-fenomeno, la risultante di un certo insieme di micro-fenomeni. In modo analogo si può pensare, riguardo al secondo esempio, che anche la dinamica complessiva del cervello sia solo una ridescrizione in termini più astratti dell'insieme dei processi neuronali che la sottendono.⁹

In altre parole secondo questa prima interpretazione la dinamica cerebrale risulta essere una proprietà sistemica complessiva del cervello che, in quanto risultante da un insieme di processi neuronali, non gode di alcuna auto-sussistenza ontologica ed è perciò priva del potere di retro-agire causalmente sulla base neurologica che la realizza. (Ciò è vero quanto meno se si ritiene, seguendo D. Hume come fanno in genere oggi i naturalisti, che la causa e l'effetto debbano essere logicamente e ontologicamente indipendenti l'una dall'altro).

Tuttavia esiste un'altra interpretazione della relazione micro-macro, almeno riguardo al caso che qui ci interessa della relazione tra la dinamica cerebrale complessiva ed i singoli processi neuronali. Secondo questa interpretazione esiste una vera e propria interazione causale tra l'attività dei singoli neuroni e la loro dinamica complessiva; interazione dovuta al fatto che, se l'attività dei neuroni al tempo T_1 produce

8 Sui sistemi complessi in generale cfr. Kaplan e Glass (1995).

9 Dennett (1991a) propone in sostanza una teoria di tal genere allorché ricorre alla coppia concettuale *illatum-abstractum* per descrivere la relazione che intercorre tra stati mentali e processi neuronali; e, di conseguenza, considerando il *Self* come un «centro di gravità narrativa» dell'attività cerebrale, lo interpreta come un *abstractum* (Dennett 1991b 474).

una certa dinamica cerebrale al tempo T_2 , allora quest'ultima retro-agisce causalmente al tempo T_3 sull'attività neuronale da cui emerge e così via, finché il sistema, almeno per qualche secondo o decimo di secondo, si auto-equilibra e si stabilizza in un *loop* neuronale ricorrente. Si può dire perciò che la dinamica cerebrale descritta in (4) emerge dall'attività della rete neuronale descritta in (5) e che in un certo senso retro-agisce su di essa (Edelman, Tononi 2000 133-147). In questa seconda interpretazione si può parlare perciò di una vera e propria interazione causale tra i singoli processi neuronali e quella dinamica cerebrale complessiva che, da essi stessi generata, implementa gli stati mentali (inclusi gli stati di coscienza) menzionati in (1) e (2).¹⁰

Scegliere fra queste due interpretazioni della relazione intercorrente tra i processi neuronali e la loro dinamica cerebrale complessiva non è facile. Ma in fondo non è neppure necessario, se l'obiettivo principale è qui quello di offrire un abbozzo di ontologia del mentale che renda conto della differenza tra macro-fenomeni e micro-fenomeni senza andare incontro, come il dualismo interazionistico tra mente e corpo, alla violazione della "chiusura del mondo fisico". Infatti anche la seconda interpretazione, sebbene sostenga l'esistenza di una relazione di causa ed effetto tra i processi neuronali e la dinamica cerebrale e quindi conferisca a quest'ultima autonomia ontologica, è perfettamente compatibile con una cornice teorica fisicalistica, poiché in essa i processi neuronali interagiscono causalmente non direttamente con gli stati mentali, bensì con la dinamica cerebrale che li implementa. E pertanto, dato che sia i processi neuronali sia la dinamica cerebrale da essi generata sono fenomeni fisico-chimici, la loro interazione causale non viola in alcun modo il principio della chiusura del mondo fisico. Infatti la dinamica cerebrale complessiva ed i singoli processi neuronali da cui emerge appartengono sì a due distinti livelli di realtà causalmente interagenti, ma questi ultimi sono pur sempre entrambi impegni ontologici di un medesimo ordine di discorso, quello fisico-chimico della biologia e delle altre scienze *hard*.

10 Ciò richiede tuttavia che, abbandonato il nominalismo, si ritenga che un oggetto astratto qual è la dinamica cerebrale possa essere considerato un *illatum* delle neuroscienze. In tal caso infatti sarà possibile, applicando alla dinamica cerebrale il quantificatore esistenziale, considerarla ontologicamente auto-sussistente e quindi capace di retroagire causalmente sui singoli processi neuronali da cui pur emerge.

9. Dalla dinamica cerebrale agli stati psicologico-funzionali

Il passaggio da (4) a (3) è diverso da quello, or ora esaminato, da (5) a (4). Pensare il contrario può infatti indurre a ritenere che gli stati psicologico-funzionali di (3) siano dei macro-fenomeni causati da micro-fenomeni di tipo neuronale. Ma ciò in effetti è errato. Gli stati psicologico-funzionali di (3) godono infatti unicamente di esistenza relativa, ossia di una esistenza indicizzata all'ordine di discorso della psicologia cognitiva; e quindi, non godendo sotto quella forma di descrizione di una esistenza assoluta di tipo fisico-chimico, non possono esercitare alcuna retroazione causale sulla dinamica cerebrale che li implementa. Essi, finché vengono considerati come stati psicologico-funzionali, sono degli stati virtuali che stanno alla dinamica cerebrale complessiva da cui vengono implementati come in un computer il software sta all'hardware, non come un effetto sta alla sua causa.

Ed è un errore di origine dualistica pensare – come avviene ad esempio nel noto film *Matrix* – che il software possa avere effetti retro-attivi sull'hardware.¹¹ Ad esempio in un video-gioco un missile virtuale, destinato ad abbattere un aereo virtuale, anche se manca il bersaglio non può certo danneggiare per sbaglio qualche circuito elettrico del computer! Analogamente uno stato psicologico-funzionale, sotto quella descrizione, non può retro-agire in alcun modo sull'attività cerebrale che lo implementa.

Ciò tuttavia – si noti bene – non implica minimamente che in tal modo, per evitare il dualismo interazionistico tra mente e corpo, si cada nell'epifenomenismo e si finisca con ciò per pensare che gli stati mentali non possano avere alcun effetto sul cervello e, di conseguenza, sul comportamento. Questo effetto in realtà c'è, ma è indiretto. La sua causa risiede non negli stati mentali (o negli stati psicologico-funzionali che ne costituiscono la riduzione funzionale), bensì nella dinamica cerebrale che li implementa.

Ad esempio il mio vedere che il semaforo è rosso è sicuramente una concausa essenziale del mio premere il pedale del freno; ma lo è

¹¹ In *Matrix* infatti una persona reale muore davvero se il suo avatar viene ucciso nella realtà virtuale. Ciò implica una interazione causale tra hardware e software che sarebbe possibile solo se il secondo godesse di indipendenza ontologica rispetto al primo.

non perché la mia mente sia capace di produrre direttamente effetti nel cervello (come vogliono i dualisti con conseguente violazione della chiusura del mondo fisico), bensì perché lo stato psicologico-funzionale

[f-coscientemente(soggettivamente(rossamente(f-Vedere)))]

a cui la mia percezione che il semaforo è rosso è funzionalmente ridicibile è in realtà, in quanto stato puramente virtuale, solo una ridescrizione della dinamica cerebrale $[nm3(nm2(nm1(d)))]$ che lo implementa; ed è tale dinamica cerebrale a causare – in modo del tutto coerente con il rispetto della chiusura del mondo fisico – l’attività di certi miei motoneuroni e, di conseguenza, il movimento del mio piede.

In altre parole la riduzione ontologica degli stati psicologico-funzionali di (3) ai processi neuronali di (5) deve essere interpretata come la combinazione di due relazioni distinte. La prima da (3) a (4) è una relazione di implementazione da stato virtuale a stato reale: (3) ri-descrive in termini psicologico-funzionali la dinamica cerebrale descritta in (4) nel linguaggio delle neuroscienze. La differenza tra (3) e (4) è di natura puramente concettuale, non è di natura ontologica; e dunque la relazione tra gli impegni ontologici di (3) e quelli di (4) non può essere di natura causale. Anzi le due descrizioni – l’una psicologico-funzionale e l’altra dinamico-cerebrale – non solo si riferiscono alla medesima cosa, ma tendono a convergere verso una sua rappresentazione comune laddove la co-evoluzione della psicologia cognitiva e delle neuroscienze abbia già messo capo ad un comune *vector coding* (come nel caso sopra indicato della spiegazione della percezione dei colori).

La seconda relazione, quella da (4) a (5), che intercorre tra i singoli processi neuronali e la dinamica cerebrale complessiva è invece, come già chiarito, o una relazione da concreto a astratto o una relazione causale tra micro-fenomeni e macro-fenomeni in un sistema fisico complesso. Nessuna di queste due relazioni deve essere confusa con la relazione reale-virtuale che intercorre tra gli stati psicologico-funzionali e la dinamica cerebrale che li implementa.

Questo chiarimento ci consente di comprendere che, quando si parla dell’emergere degli stati mentali dai processi cerebrali, spesso si confonde la relazione (4)-(5) con la relazione (3)-(4), ossia si con-

fonde l'emergere della dinamica cerebrale dai processi neuronali con la relazione hardware-software (reale-virtuale) fra tale dinamica e gli stati psicologico-funzionali; stati, questi ultimi, ontologicamente identici nel loro insieme alla dinamica cerebrale che li implementa e da cui differiscono solo per il diverso linguaggio in cui sono descritti.

10. Dalla dinamica cerebrale agli stati mentali

Il passaggio diretto dalla dinamica cerebrale di (4) agli stati mentali di (2) e (1) presenta notevoli somiglianze con il passaggio sopra descritto da (4) stesso a (3), ma rivela anche importanti differenze. La somiglianza fondamentale consiste in ciò: dato che in (1) e (2) la mia percezione del fatto che il semaforo è rosso è uno stato di coscienza e la coscienza stessa è una sorta di auto-monitoraggio che il cervello esegue sulla sua stessa dinamica, come chiarito in precedenza, allora tale stato di coscienza può essere considerato come una ulteriore ridecrizione, parallela a quella offerta da (3), della dinamica cerebrale a cui si riferisce (4).

Più in generale, mentre da un punto di vista metodologico è utile discendere *top-down* dagli stati mentali di (1) e (2) alla dinamica cerebrale di (4) attraverso gli stati psicologico-funzionali di (3), è invece opportuno notare – volendo chiarire *bottom-up* le relazioni di implementazione tra gli impegni ontologici degli ordini di discorso interessati – che gli stati psicologico-funzionali di (3) e gli stati mentali di (2) e (1) sono i rispettivi oggetti di due ridescrizioni indipendenti della medesima dinamica cerebrale; ridescrizioni che dunque devono essere poste *bottom-up* non in sequenza, bensì in parallelo.

La prima ridecrizione della dinamica cerebrale (quella offerta da (3)) è formulata dagli psicologi cognitivi nel linguaggio della loro scienza; la seconda (quella offerta da (2) e (1)), che è espressa nel linguaggio della *folk psychology* o in una sua ricostruzione logico-filosofica, rispecchia invece il “codice-macchina” (o, se si vuole, il “formato Intenzional-coscienziale”) utilizzato spontaneamente dal cervello allorché monitorizza la sua stessa dinamica; un formato ovviamente non costruito consapevolmente a tavolino, bensì depositatosi nei circuiti cerebrali dell'*Homo sapiens* per selezione naturale nel corso dell'evoluzione biologica.

Tuttavia, nonostante la somiglianza tra stati mentali e stati psicologico-funzionali nell'essere entrambi ridescrizioni parallele della me-

desima dinamica cerebrale, gli stati mentali di (1) e (2), in quanto risultato di una codifica cerebrale nel formato Intenzional-coscienziale, differiscono dagli stati psicologico-funzionali di (3) su un punto essenziale. Mentre questi ultimi sono stati virtuali completamente implementati dalla dinamica cerebrale, gli stati mentali, soprattutto quando siano degli stati di coscienza, non sono funzionalmente riducibili in modo completo e, di conseguenza, non sono integralmente riducibili neppure alla dinamica cerebrale che implicitamente essi ridescrivono. Non lo sono perché né la dinamica del mio cervello né la sua ridescrizione in termini psicologico-funzionali corrisponde completamente in termini fenomenologici alle mie esperienze vissute.

Esiste infatti un indubbio e incolmabile *gap* fenomenologico tra ciò che io introspektivamente provo e ciò che accade nel mio cervello. Ad esempio posso non sapere, quando ho mal di denti, che le fibre C del mio cervello sono attive, ma non posso ignorare il dolore che sto provando! Come spiegare quel *gap* fenomenologico? Forse con l'esistenza di un *gap* ontologico tra ciò che è fisico e ciò che è mentale? Sembra risorgere qui lo *Hard Problem*. Come si può risolvere tale problema, allora, senza ricadere nel dualismo cartesiano?

La chiave della soluzione dello *Hard Problem* in termini naturalistico-fisicalistici sta nel considerare la coscienza fenomenica, in quanto distinta dalla dinamica cerebrale che la implementa, non come una sostanza non fisica o una proprietà non fisica, bensì come una modalità di presentazione di quella dinamica stessa nel formato Intenzional-coscienziale. Ad esempio, una volta codificato in quel formato (che è fisicamente implementato dalla neuro-modulazione *nm1*), *nm3(d)* (in termini psicologico-funzionali *rossamente(Vedere)*) diviene in (2) un *Vedere(Rosso*)*, mentre *nm2(d)* (in termini psicologico-funzionali *soggettivamente(Vedere)*) diviene, sempre in (2), un *Vedere(Io*)*; e questi ultimi due stati di (2) si fondono in (1), mantenendo gli stessi impegni ontologici, nel mio vedere che il semaforo è rosso.

In altre parole la dinamica cerebrale che implementa la mia percezione, quando venga neurologicamente modulata in modo opportuno, assume un formato Intenzional-coscienziale entro il quale compare – nel cervello, ad opera del cervello e per il cervello – una triplice distinzione tra l'attività del vedere, il soggetto vedente e l'oggetto visto; distinzione che è invece assente sia nel formato avverbiale della riduzione funzionale sia nel formato neurologico della implementa-

zione dinamico-cerebrale di quella percezione. In questo contesto la coscienza fenomenica stessa (simbolizzata in (2) mediante l'operatore avverbiale *'coscientemente'*) differisce dalla coscienza funzionale (simbolizzata in (3) da *'f-coscientemente'*) e dalla sua implementazione dinamico-cerebrale (simbolizzata in (4) da *'nm1'*) giustappunto perché nel formato *Intenzional-coscienziale* proprio di (2) la neuro-modulazione che la implementa, una caratteristica in realtà interna al cervello, si presenta come se fosse una "forza" ad esso esterna.¹²

In altre parole, quando una parte della dinamica cerebrale venga codificata dal cervello nel formato *Intenzional-coscienziale* per farla confluire nel *Global Workspace*, i vari modi in cui essa è neurologicamente modulata sembrano assumere, in quel formato, una consistenza ontologico-spirituale estranea al mondo fisico; consistenza che è in realtà illusoria, per quanto utile e anzi indispensabile essa possa essere nella vita di tutti i giorni.

Secondo questa soluzione dello *Hard Problem* che chiamerei di eliminativismo moderato tutti gli impegni ontologici di (2) (e quindi di (1)) godono sì di esistenza relativa nel formato *Intenzional-coscienziale* (e quindi nell'ordine di discorso della *folk-psychology*), ma alcuni di essi non sono neurologicamente implementabili e pertanto non godono, neppure indirettamente sotto altra descrizione, di esistenza assoluta. Tali impegni neurologicamente non implementabili devono essere considerati come delle finzioni, ossia come dei *ficta* dotati di esistenza relativa nel loro ordine di discorso, ma privi di correlati aventi esistenza assoluta nel mondo fisico, l'unico assolutamente reale.¹³

12 In Nannini (2015) ho cercato di mostrare che questo modo di percepire il proprio Io (cosciente di sé e dell'ambiente circostante) come un agente che, essendo distinto dal corpo, è capace di guidarlo alla stregua di un timoniere che guidi la propria nave (secondo il celebre paragone aristotelico) è una illusione dovuta al limitato potere di risoluzione temporale del cervello umano, sebbene tale illusione sia essa stessa un prodotto dell'evoluzione biologica e noi, a livello percettivo ed emotivo, non possiamo liberarcene senza perdere la nostra salute psichica e rendere anormale il nostro comportamento (cfr. in proposito il «dualismo attributivo» di Perconti (2011 75-78)).

13 Un *fictum*, pur avendo esistenza relativa nel suo ordine di discorso al pari di uno stato virtuale, a differenza di quest'ultimo non è implementabile fisicamente. Ad esempio, Han Solo, in quanto personaggio di *Guerra Stellari*, è in larga misura una entità virtuale implementata da Harrison Ford. Se Han Solo alza un braccio, è stato Harrison Ford che ha alzato un braccio durante le riprese del film. Ma ciò

Questa distinzione tra ciò che è virtuale e ciò che è fittizio ha inoltre un'importante conseguenza per quanto concerne i rapporti di causa ed effetto. Infatti, mentre è sensato parlare di cause virtuali, non lo è il credere che i *ficta* possano avere poteri causali. Lo stato virtuale *A* può essere causa virtuale dello stato virtuale *B* se (e solo se) *A* e *B* sono implementati rispettivamente dagli stati fisici *A'* e *B'* e, inoltre, *A'* è la causa fisica di *B'*. Ad esempio, quando affermo che, avendo visto un lupo, ho avuto paura e sono scappato, sto dicendo in realtà che la presenza di un lupo ha eccitato, tramite i miei occhi, certe parti del mio cervello e tale attività cerebrale ha provocato nel mio corpo un movimento di fuga. Viceversa non è sensato credere che le pratiche magiche abbiano un qualche effetto terapeutico; non lo è perché esse, essendo solo dei *ficta* privi di qualsiasi implementazione fisico-chimica, non possono avere alcun effetto sullo stato del corpo umano.

Applicando la distinzione tra stato virtuale e *fictum* alla percezione [*coscientemente(Vedere(Io**, [*Rosso**)])] menzionata in (2), è facile notare anzitutto che *Vedere*([*Rosso**]) presenta due aspetti distinti: da un lato, considerato globalmente, è uno stato virtuale, dato che è funzionalmente equivalente a *rossamente(Vedere)* e quest'ultimo è implementato completamente da *nm3(d)*; ma, dall'altro, se si analizza *Vedere*([*Rosso**]) nelle sue due componenti, *Vedere* e [*Rosso**], si nota che *Vedere*, essendo implementato completamente dalla dinamica cerebrale simbolizzata con 'd', è uno stato virtuale, mentre lo stesso non può dirsi del suo contenuto, ossia di [*Rosso**]. Infatti [*Rosso**], considerato a se stante in quanto oggetto fenomenico ontologicamente distinguibile nell'ordine di discorso della *folk-psychology* dall'atto del vedere, non è uno stato virtuale; è un *fictum* privo di implementazione neurologica. Il colore rosso, al pari di tutti gli altri *qualia*, a rigore non esiste né nella realtà fisica esterna, dove esiste [*SD-Rosso*] e non [*Rosso*], né come [*Rosso**] nella realtà fisica interna, dove esiste sì la percezione del colore rosso, ma non il colore stesso in quanto oggetto ontologicamente distinto dall'atto mentale del percepirlo.

non vale per la sua astronave, il *Millennium Falcon*, ed i suoi balzi nell'iperspazio a velocità superluminale. Quell'astronave non esiste ed i balzi nell'iperspazio non sono fisicamente possibili. La loro realtà è stata non implementata, bensì solo simulata durante la lavorazione del film ricorrendo a qualche effetto speciale. Per maggiori dettagli sulla distinzione, entro ogni ordine di discorso, tra *illata*, *abstracta* e *ficta* sia consentito rinviare a Nannini (2007 159-174).

Riassumendo, sia il fatto che il semaforo emette onde elettromagnetiche di una certa lunghezza (ossia [SD-Rosso]) sia il fatto che io vedo che esso è rosso (ossia [*Vedere*([*Io**, *Rosso**)]), in quanto stato virtuale implementato neurologicamente, svolgono un ruolo causale nella catena di cause ed effetti che va dallo stimolo distale alla risposta motoria; ma il colore rosso, in quanto mero oggetto fenomenico a rigore inesistente, è invece privo di effetti.

Considerazioni analoghe possono essere fatte riguardo a *Io**, l'altra parte del contenuto di [*Vedere*(*Io**, [*Rosso**])]. Quando, nel vedere che il semaforo è rosso, divengo consapevole del fatto che sono io a vederlo rosso, con ciò il mio cervello monitorizza e quindi rappresenta a se stesso il suo *Self* (implementato da *nm2*) come un *Io**. E dunque io, in quanto sono per il mio cervello (e dunque per me) un *Io**, sono un *factum* al pari di [*Rosso**] nel formato Intenzional-coscienziale. Infatti è sì vero che quel mio vedere che il semaforo è rosso è in termini funzionali un *soggettivamente*(*Vedere*), ossia è uno stato virtuale implementato da *nm2(d)*; ma questo aspetto della dinamica cerebrale, quando venga rappresentato dal cervello a se stesso nel formato Intenzional-coscienziale, diviene, in quanto *Io**, l'agente di un atto percettivo dotato in apparenza di autonomia ontologica rispetto all'atto stesso. Pertanto è in virtù del formato Intenzional-coscienziale che io mi sento come colui che ha quella percezione e che agisce di conseguenza, allorché premo il pedale del freno; ma in realtà io sono solo una parte del contenuto idealizzato e ingannevole della percezione stessa. Mi sento sì, per riprendere la celebre immagine aristotelica, come il timoniere del mio corpo, ma in realtà sono solo il servomeccanismo di un sofisticato timone automatico!¹⁴

In conclusione occorre ammettere, per quanto ciò sia lontano dal senso comune, che i *qualia* non esistono e che io stesso a rigore non esisto. Quando sono sveglio, mi sento esistente ovviamente; ed è questa sensazione che Cartesio sfruttò per concepire il suo celebre 'Cogito, ergo sum'. Ma si tratta in realtà di una sensazione che il mio cervello ricrea di istante in istante. Quando mi sveglio al mattino, la

14 La sensazione di *agency* (Wegner 2002) che provo ogni volta che compio un'azione volontaria è tuttavia talmente radicata nella mia normalità psichica che tale sensazione permane anche se mi convinco che è illusoria, un po' come avviene per molte illusioni ottiche. Su questo sia consentito rinviare a Nannini (2007 152-156).

mia impressione di essere lo stesso che si è addormentato la sera prima è basata solo sui ricordi presenti del mio passato. Io proverei la stessa impressione anche se fossi un robot costruito durante la notte e, durante la costruzione, fossero stati inseriti artificialmente nei circuiti del mio cervello dei falsi ricordi di una vita mai vissuta.¹⁵

Ma – obietteranno forse i cartesiani – se io a rigore non esisto, come posso essere cosciente? A chi il semaforo appare rosso se io sono solo un'illusione? E come può, in generale, apparire qualcosa se non c'è nessuno a cui quel qualcosa possa apparire? Anche se rispondere a questa obiezione non è facile, una risposta c'è, se si prende sul serio l'affermazione di W. James, citata da Edelman (2004 111), che «a pensare sono i pensieri stessi». In altre parole la coscienza non presuppone l'autocoscienza. È vero il contrario: l'*Io** compare come il contenuto della “rappresentazione” che il cervello dà a sé di quella parte della sua dinamica che costituisce funzionalmente il *Global Workspace*, quando il risultato della sua attività di auto-monitoraggio, codificato tramite la neuro-modulazione *nm1*, assume il formato Intenzional-coscienziale. La coscienza fenomenica è dunque il formato nel quale *nm2* e *nm3*, due modi di neuro-modulare la dinamica cerebrale *d*, si presentano rispettivamente come il soggetto (*Io**) e l'oggetto (*[Rosso*]*) del mio vedere che il semaforo è rosso. Pertanto, se è in quel formato e grazie a quel formato che essi sono dei *ficta*, non è possibile che quel formato stesso sia un *fictum*; altrimenti essi sarebbero delle finzioni di una finzione e tutto crollerebbe nella irrealtà!

La coscienza dunque, nella ontologia sottesa allo schema (1)-(5) non viene affatto eliminata (contrariamente a quanto di solito si rimprovera agli eliminativisti)!¹⁶ A differenza dei *qualia* e dell'*Io** essa non è affatto un *fictum*. Al contrario in quanto coscienza cerebrale, ossia *nm1*, gode di realtà assoluta, mentre, quando sia oggetto di una ridecrizione in termini psicologico-funzionali ('*f-coscienzemente*' in (3)) come coscienza funzionale o Intenzional-coscienziali ('*coscienzemente*' in (2)) come coscienza fenomenica, essa è uno stato virtuale implementato da *nm1*, non un *fictum*.

¹⁵ È questa la fantasia che, com'è noto, si trova alla base del celebre film di fantascienza *Blade Runner*.

¹⁶ Neppure i Churchland, contrariamente a quello che di solito viene loro rimproverato, intendono eliminare la coscienza (Churchland P.M., Churchland P.S. 1996).

Più precisamente la coscienza fenomenica è quella funzione di secondo grado dell'attività cerebrale che permette l'attivazione, nel cervello, di tutte quelle funzioni di primo grado (come la vista e gli altri sensi, la memoria episodica, il linguaggio ecc.) che sono attivabili, in prima approssimazione, solo quando si è svegli e attenti. La coscienza funzionale è invece la riduzione funzionale della coscienza fenomenica. Se si paragona l'operatore avverbiale '*coscientemente*' di (2), che si riferisce alla coscienza fenomenica, ad un file di applicazione con estensione '.exe', allora l'operatore '*f-coscientemente*' di (3), che si riferisce alla coscienza funzionale, deve essere visto come una ridefinizione della struttura interna del primo file quale essa appare quando, invece di usare il file stesso, lo apriamo e lo leggiamo come se fosse un file di testo avente estensione '.doc'. In altre parole la coscienza fenomenica è uno stato virtuale identificabile con la funzione di imporre agli stati mentali del mio cervello il formato della prima persona, trasformandoli così in stati di coscienza dotati di un contenuto (ossia in stati presentati nel formato Intenzional-coscientiale), mentre la coscienza funzionale descrive in terza persona quella funzione stessa. Ma in realtà l'unica coscienza veramente reale e operativa è la coscienza cerebrale, ossia nello schema (1)-(5) la neuro-modulazione *nm1*.

Riferimenti bibliografici

- Baars B. (1988), *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baars B. (1997), *In The Theater of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Biran I., Giovannetti T., Buxbaum L., Chatterjee A. (2006), *The alien hand syndrome: What makes the alien hand alien?*, in «Cognitive Neuropsychology» 23(4), 563-582.
- Churchland P.M. (1995), *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1999.
- Churchland P.M., Churchland P.S. (1996), *Do we Propose to Eliminate Consciousness?*, in McCauley R.N.(a cura di), *The Churchlands and their Critics*, Oxford, Blackwell 297-301.
- Churchland P.S. (2002), *Brain-Wise: Studies in neurophilosophy*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Crick F. (1994), *La scienza e l'anima*, trad. it. Milano, Rizzoli 1994.

- Dennett D.C. (1969), *Contenuto e coscienza*, trad. it. Bologna, Il Mulino 1992.
- Dennett D.C. (1991a), *Real patterns*, in «The Journal of Philosophy», 88(1) 27-51.
- Dennett D.C. (1991b), *Coscienza: che cosa è*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 2009.
- Dretske F.I. (1981), *Knowledge and the flow of information*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Dretske F.I. (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge MA, The MIT Press.
- Edelman G.M. (2004), *Più grande del cielo: lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, trad. it. Torino, Einaudi 2004.
- Edelman G.M. (2006), *Seconda natura: scienza del cervello e conoscenza umana*, trad. it. Milano, Cortina 2007.
- Edelman G.M., Tononi G. (2000), *Un universo di coscienza: come la materia diventa immaginazione*, trad. it. Torino, Einaudi 2000.
- Kaplan D., L. Glass (1995), *Understanding nonlinear dynamics*, New York, Springer.
- Kim J. (1998), *La mente e il mondo fisico*, trad. it. Milano, McGraw-Hill 2003.
- Kim J. (2005), *La mente ai confini del fisicalismo*, trad. it. Milano, Melquiades 2012.
- Nannini S. (2001), *L'anima e il corpo: un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Nannini S. (2007), *Naturalismo cognitivo: per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Nannini S. (2013), *La coscienza può essere naturalizzata?*, in Nannini S., Zeppi A. (a cura di), *La mente può essere naturalizzata?*, Colle di Val D'Elsa (SI), SeB Editori 2013, 117-142.
- Nannini S. (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 6(3) 458-473.
- Perconti P. (2011), *Coscienza*, Bologna, Il Mulino.
- Prigatano, G.P. Schacter, D.L (1991), *Awareness of deficit after brain injury: clinical and theoretical issues*, Oxford, Oxford University Press.
- Quine W.v.O. (1960), *Parola e oggetto*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1970.
- Quine W.v.O. (1969), *La relatività ontologica e altri saggi*, trad. it. Roma, Armando 1986.
- Sellars W. (1975), *The adverbial theory of the objects of sensation*, in «Metaphilosophy», 6 144-160.
- Tye M. (1984), *The Adverbial Theory of Visual Experience*, in «Philosophical Review», 93, 195-225.
- Weiskrantz L. (1986), *Blindsight: A case study and implications*, Oxford, Oxford University Press.
- Wegner D.M. (2002), *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MIT Press.

Azioni umane e analisi del mentale nel contributo scientifico di Sandro Nannini

Rosaria Egidi

Prof. emerita nell'Università Roma Tre

Abstract

Human actions and analysis of mental life in Sandro Nannini's scientific contribution. This paper aims at showing some connexions between the themes of human action, treated by Nannini in his early writings, and the materialistic perspective of his later work on the philosophy of mind. Special attention is aimed at some essays, belonging to the years between 1999 and 2007, which testify the argumentative strategy that links, in Nannini's thought, the causalistic interpretation of agency to the naturalistic and materialistic analysis of mental life. Nannini's criticism of the logical connexion argument, of McDowell's relation of the s.c. second nature to the physical world, as well as the proposal of a naturalisation of mind are discussed and critically evaluated.

Introduzione

Il mio primo incontro con Sandro Nannini risale ai primissimi anni Novanta quando partecipai presso l'Università di Siena alla presentazione del suo libro del 1992 *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*. Un libro di robusto impianto in cui per la prima volta in Italia veniva offerta una sistematica e critica ricostruzione delle due contrastanti prospettive che dalla prima metà del Novecento tenevano la scena nel campo delle teorie analitiche dell'azione: le teorie di stampo naturalistico rappresentate da Hempel, Nagel e dalle scuole di derivazione neoempiristica e le teorie anti-naturalistiche di derivazione wittgensteiniana di Ryle, Anscombe, von Wright, Dray, e altri.

Parallelamente alla ricostruzione, i primi due capitoli sviluppavano una serie di argomenti critici nei confronti della prospettiva anti-naturalistica e veniva manifestata un'adesione senza riserve a quella

naturalistica. Non solo: il libro recava anche un capitolo conclusivo di impegno teorico in cui si proponeva un sofisticato modello di spiegazione delle azioni altrui in termini formalizzati, alternativo a quello intenzionalistico (o motivazionale) delle teorie neowittgensteiniane. Un modello, quello di Nannini, costruito in analogia allo schema statistico-induttivo *à la* Hempel, le cui premesse sono generalizzazioni empiriche esprimenti nessi causali¹. Anche qui, in alternativa al *logical connection argument*, e dunque all'argomento della connessione logica di causa ed effetto sostenuto dagli anti-causalisti², la connessione di azioni umane e intenzioni/motivi/ragioni dell'agente è, in accordo all'analisi humiana, di carattere causale.

Da questa schematica presentazione delle tesi avanzate in *Cause e ragioni* si evidenziano già i due termini-chiave della prospettiva teorica di quello che potremmo chiamare *il primo Nannini*: naturalismo e causalismo, termini che non mancheranno di costituire una durevole presenza nel pensiero di quello che potremmo chiamare *il secondo Nannini*. È noto infatti che dopo i saggi raccolti nel volume del 1998 *Il fanatico e l'arcangelo* egli non si occuperà più, se non sporadicamente, di teorie dell'azione, e in generale di filosofia pratica, per volgersi in modo esclusivo, secondo le sue stesse dichiarazioni, a studi e ricerche di filosofia della mente, ambito nel quale produrrà, a partire dalla fine degli anni Novanta, una notevole mole di lavori, pubblicati in Italia e all'estero.

Ma si tratta davvero di una svolta radicale che giustifichi la distinzione prima evocata di un primo e di un secondo Nannini? È forse plausibile l'ipotesi che si tratti piuttosto di una estensione del campo d'indagini o comunque dell'idea che il tema dell'azione prefiguri una via di accesso alla filosofia della mente. Come vedremo, l'interesse per un'analisi dell'agire umano si ripresenta nel pensiero maturo di Nannini sotto nuove titolazioni e in relazione a nuovi contesti d'indagine. Ad esempio, la più tarda interpretazione naturalistica dell'intenzionalità, che è al centro del suo naturalismo cognitivo, altro non è che

1 Le formulazioni canoniche del modello hempeliano sono contenute in una varietà di saggi, tra i quali cfr. in particolare Hempel (1965, 245-95; 331-496).

2 Sulle posizioni degli anticausalisti e il modello *intenzionalistico* di spiegazione delle azioni, introdotto da Anscombe (1957), da Stoutland (1970, 1982) e riformulato da von Wright (1971, 1982) cfr. l'ampia disamina di Nannini (1992, 230-81).

un modo nuovo di riprendere i termini della teoria causale dell'azione «dal punto di vista di un filosofo della mente» (Nannini 2007, 199).

L'itinerario filosofico di Nannini esibisce a mio avviso uno se non l'unico tentativo di un filosofo della mente italiano di esplorare il nesso tra filosofia pratica e filosofia della mente in dialettico confronto con le alternative offerte dalla ricerca internazionale. Anche se i campioni novecenteschi di questo tipo di nesso furono – ed è superfluo ricordarlo – Davidson, Anscombe e von Wright, sia pure partendo da opposte angolature teoriche per approdare a esiti diversi, non è invece inutile osservare che esso non è stato affatto oggetto di particolare attenzione, specialmente in Italia. L'opera di Sandro Nannini costituisce una felice eccezione. Un'analisi comparativa dei punti di vista sostenuti da questi autori, nel contesto della filosofia analitica e post-analitica della mente, è stata da lui svolta con ampiezza di riferimenti in vari scritti (2002, 72-203; 2006, 125-49). Tuttavia, la sua interpretazione del nesso tra filosofia dell'azione e filosofia della mente si differenzia da quelle di Davidson, di Anscombe e di von Wright poiché egli propone un'analisi in chiave *materialistica* del mondo mentale. Anzi, azzarderei a dire che è la teoria causale dell'azione che gli suggerisce, e infine lo conduce ad abbracciare, una teoria materialistica della mente.

Non è qui il luogo per ripercorrere in modo esaustivo il lungo e complesso itinerario di Nannini, le cui tappe principali sono scandite in particolare da tre volumi che ne raccolgono gli assunti principali: *L'anima e il corpo* (2002); *Seele, Geist und Körper* (2006) e *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente* (2007). Il primo è un'introduzione storica alla filosofia della mente, che va dagli antichi ai moderni e alle scuole contemporanee d'impostazione analitica; il secondo ne è la continuazione, arricchita da un ampio esame delle scienze cognitive e in specie delle neuroscienze; il terzo è un documento abbastanza recente della prospettiva naturalistica del suo Autore.

Mi limiterò qui a mostrare alcune connessioni tra i temi dell'azione trattati in precedenza da Nannini e la prospettiva materialistica che contrassegna le successive indagini in filosofia della mente privilegiando il riferimento ad alcuni saggi che a mio avviso testimoniano la stessa strategia critica che lega l'interpretazione causalistica dell'agire alla prospettiva naturalistica e materialistica che informa la sua analisi della vita mentale.

I saggi che assumerò a filo conduttore del mio discorso esprimono in maniera sintetica ma particolarmente efficace il modo in cui Nannini ha argomentato sia la tesi secondo cui le ragioni del nostro agire sono cause efficienti delle azioni alle quali sono connesse, sia la tesi secondo cui la relazione che lega le azioni alle ragioni per le quali vengono compiute è di tipo causale, e non concettuale. I tre saggi che trascelgo come *esemplari* di tali tesi – ma senza dubbio la scelta potrebbe cadere anche su altri egualmente rappresentativi – sono: *The Logical Connection Argument Again*, del 1999; “*Seconda natura*” o “*naturalismo crudo*”. *Una critica a J. McDowell*, del 2003 e infine il capitolo conclusivo del volume *Naturalismo cognitivo*, che ritengo riassuntivo della sua intera posizione, intitolato *La teoria causale dell’azione e la naturalizzazione dell’intenzionalità* del 2007, in cui sono ripresi e rielaborati argomenti contenuti in vari saggi appena precedenti o coevi.

1. L’interpretazione del “logical connection argument”

L’argomento della connessione logica non convalida, nell’interpretazione di Nannini, l’idea di una radicale differenza tra studio dell’uomo e studio della natura, e per estensione tra scienze umane e storico-sociali e scienze naturali. Nei suoi ultimi saggi egli ammette la differenza, da un punto di vista *epistemologico*, di ciò che è sotto una descrizione fisica da ciò che lo è sotto una descrizione psicologica. Una differenza che non sussiste invece da un punto di vista metodologico, né da un punto di vista ontologico. Non sussiste da un punto di vista *metodologico* poiché quando si tratta di stabilire norme che definiscono la validità della spiegazione, il classico modello unitario delle leggi di copertura si adatta meglio alla spiegazione delle azioni umane. Secondo questo modello viene a cadere la distinzione cara agli anticausalisti di una distinzione tra *Erklären* e *Verstehen* in favore piuttosto di un monismo metodologico che riabilita l’unità di metodo di tutte le scienze e la distinzione reichenbachiana tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. Il differente approccio metodologico tra scienze naturali e scienze umano-sociali appartiene, secondo Nannini, al contesto della scoperta, ma per la introduzione di norme che definiscano la validità delle spiegazioni, le classiche leggi di copertura risultano egualmente idonee a spiegare l’agire umano

(1999, 109-10). In un appello conclusivo dello stesso saggio egli dirà: «I think that there is good reason nowadays to defend methodological monism from a philosophical point of view: the distinction between *Erklären* and *Verstehen* creates a barrier between the natural and the human or social sciences while the birth of cognitive sciences requires a cooperation. Philosophy of mind, for example, can no longer be developed only by means of conceptual analysis but requires the cooperation of human scientists with natural scientists. Philosophers, psychologists, linguists, cognitive anthropologists, etc., can no longer ignore the work of neuroscientists or artificial intelligence researchers. The necessary cooperation will be easier if philosophers show that the general criteria for theories' validity are just the same for all sciences» (ivi, 110).

La differenza non sussiste neanche da un punto di vista *ontologico* poiché la pur ammessa differenza epistemologica tra le due descrizioni non implicherebbe una distinzione tra fisico e mentale. In ultima analisi, il rifiuto del *logical connection argument* è evidentemente in linea con l'idea quiniana di una sostanziale continuità di scienza e filosofia, cardine per non dire matrice di ogni successiva teoria di stampo naturalistico (Quine 1969)³.

2. La critica al naturalismo della "seconda natura"

L'interesse del secondo articolo dedicato all'autore di *Mind and World* (1994) non sta tanto e non solo nella presa di distanza dalla prospettiva di Mc Dowell, specificamente nella critica a cui vengono sottoposti sia il ruolo che il c.d. spazio delle ragioni esercita nella costituzione della "prima natura" ovvero del mondo fisico, sia il presunto "naturalismo" della "seconda natura", ma costituisce piuttosto l'occasione per chiarire l'istanza naturalistica di fondo di considerare l'essere umano nel complesso delle sue potenzialità come parte integrante della natura e di non ritenere il naturalismo così *crudo* e unilaterale, come pensa Mc Dowell, ma di qualificarlo piuttosto per un rapporto attivo tra organismo e ambiente, rapporto che sostituisce quello di Mc Dowell tra mente e mondo. Di qui la critica all'accezione di "naturalismo della seconda natura" al quale McDowell attribuisce la

³ Sulla naturalizzazione quiniana della conoscenza cfr. Nannini (2007, 63-70).

capacità «di cambiare il corso del mondo rispetto a come esso sarebbe qualora fosse determinato unicamente dalle leggi della prima natura» (2003, 102). Ma – rileva Nannini – se «si concede all’uomo il potere di *deviare* il corso del mondo fisico mediante azioni che scaturiscono da sue proprie libere scelte, allora non è più possibile considerare l’uomo stesso come una parte della natura fisica e biologica quale quest’ultima è concepita dalla scienza moderna» (*ibid.*). In sostanza l’ammissione di McDowell del naturalismo della seconda natura contravverrebbe a uno dei principi del naturalismo *tout court*, vale a dire al principio della chiusura del mondo fisico.

Nell’alternativa di sostituire al rapporto mente-mondo quello di organismo-ambiente torna nuovamente a farsi valere il tema dell’inestricabile rapporto dell’azione umana con il mondo fisico, quasi di un intervento del fisico sul mentale e del mentale sul fisico, e si palesa la chiara influenza dell’evoluzionismo di ispirazione darwiniana che informa l’alternativa di Nannini. Una rappresentazione mentale «non è solo un effetto del mondo esterno sul cervello (percezione), ma anche una causa della conseguente risposta motoria dell’organismo (azione)» (ivi, 103). In tal senso una rappresentazione mentale è vera non perché rispecchia la realtà qual essa è, ma perché elabora le informazioni che gli vengono dall’ambiente esterno in modo da renderla capace di provocare un’azione che sia funzionale ai bisogni e scopi dell’organismo umano. Un evento mentale è dunque parte di un mondo intermedio tra il percepire e l’agire – sostiene Nannini – che riesce a guidare le interazioni dell’organismo con il mondo esterno in modo che sia funzionale alla sua sopravvivenza e agli scopi da esso perseguiti.

A questo punto mi sembra di poter osservare che il tema del rapporto tra azione umana e mondo fisico, in sostanza dell’interazione tra mente e materia, qualifichi inequivocabilmente la prospettiva naturalistica di Nannini e che in questa luce il suo progetto di una naturalizzazione della mente umana comporti ad un tempo quella che chiamerei una sorta di *duplicità di ruoli* e cioè, almeno idealmente, una umanizzazione della natura oltre che una naturalizzazione della mente umana. Non si può non ricordare in questo contesto che già Kant sosteneva un’idea del genere nella *Fondazione della metafisica dei costumi* affermando che l’uomo è “cittadino di due mondi”, del *Sinnenwelt* e del *Verstandeswelt*, del mondo intelligibile o noumenico, in cui egli è un libero agente, e del mondo fenomenico, nel quale è un corpo soggetto

a una rigida causalità. A meno di essere un idealista o spiritualista *crudo*, credo che non via sia nessuno scienziato, filosofo, strenuo anticausalista o cartesiano o perfino uomo della strada, disposto a sostenere che le azioni intenzionali non implicano un aspetto fisico. E non perché – alla maniera di Brentano – ogni intenzione sarebbe determinata dall’oggetto cui essa si riferisce, ma perché – ed è questo il punto che forse Sandro Nannini potrebbe accettare – l’aspetto fisico è intrinsecamente legato al concetto di azione umana, senza del quale non capiremmo cosa significa per noi agire, cioè di cosa parliamo quando diciamo “azione”.

3. Teoria dell’azione e naturalizzazione della intenzionalità secondo Nannini

Una *spia* di quella, per quanto inespressa, duplicità di ruoli, interna al progetto di una naturalizzazione della mente, mi sembra si riveli nel capitolo conclusivo del volume del 2007: *La teoria causale dell’azione e la naturalizzazione dell’intenzionalità*. Questo testo è un contributo molto importante per chiarire come la teoria causale dell’azione che Nannini aveva sostenuto negli scritti degli anni Novanta riceva ora, come abbiamo più sopra accennato, una nuova formulazione alla luce dei risultati conseguiti dalla cosiddetta *svolta cognitiva* e come quella teoria venga qui riformulata «come parte di una più generale filosofia della mente di stampo naturalistico» (Nannini 2007, 199). L’obiettivo perseguito è infatti la naturalizzazione dell’intenzionalità ovvero delle azioni basate su ragioni, la quale riposa su due assunti di fondo: il naturalismo cognitivo e la difesa del materialismo. Questi due assunti sono stati ripetutamente argomentati da Nannini contro la concezione della relazione tra intenzioni e azioni non riconducibile a causalità naturale in un gran numero di contributi anche più recenti e spesso con *technicalities* accessibili a specialisti. Per semplicità mi attengo a quanto sostenuto nel capitolo finale di *Naturalismo cognitivo* e in altri saggi di poco anteriori o coevi.

L’approccio naturalistico di Nannini alla teoria dell’azione viene da lui definito come *naturalismo cognitivo*, il quale costituisce per così dire il quadro teorico – o sfondo filosofico – entro cui si colloca l’impresa della naturalizzazione dell’intenzionalità, vale a dire la realizzazione dell’idea che la relazione tra intenzioni e azioni sia riconducibile alla causalità naturale o interpretata come un caso di causalità naturale. La

naturalizzazione dell'intenzionalità si configura pertanto come la nuova etichetta che designa per Nannini quella che nei suoi primi scritti era chiamata *teoria causale dell'azione*. Il cuore di questa teoria è espresso da tre principi di base: (i) la mente ovvero gli stati intenzionali (io, coscienza, autocoscienza) sono un dato naturale, parte della natura; (ii) gli stati intenzionali possono essere studiati con i metodi empirici delle scienze naturali validi per gli stati non intenzionali. Nel linguaggio di Nannini si può dire che gli stati intenzionali sono implementati da processi cerebrali e quindi riducibili a essi o descritti nei loro termini; (iii) nessun evento non fisico trova posto nel mondo fisico e nessuna causa di un evento fisico può essere un evento non fisico. Pertanto, nell'ottica di un naturalismo coerente, il mondo fisico è un sistema chiuso.

Nannini ha argomentato in grande dettaglio le differenze del suo naturalismo cognitivo in primo luogo da altre diffuse concezioni riduzioniste, in primo luogo la teoria dell'identità e il funzionalismo. Non meno ampia e dettagliata è tuttavia l'*Auseinandersetzung* da lui istituita contro le posizioni di Popper, Putnam e McDowell nella sua difesa del materialismo, una difesa che rende la sua posizione assai prossima all'eliminativismo professato dai Churchlands (Churchland P.S. 1986; Churchland P.M. 1995). Il materialismo è, come abbiamo detto, l'altra etichetta che, dopo quella del naturalismo cognitivo, caratterizza la concezione di Nannini appena definita, la quale comprende sia l'idea che la descrizione degli stati intenzionali può essere svolta in termini fisici o fisiologici, sia la risposta alle obiezioni di chi rigetta il suo naturalismo cognitivo e insieme l'idea che tale rigetto comporterebbe la violazione del principio della chiusura del mondo fisico.

4. Alcune osservazioni critiche

Il trattamento di questa ampia materia, che testimonia la lunga fedeltà di Nannini agli assunti dei suoi primi scritti – e dunque l'interna coerenza del suo progetto teorico – non pare tuttavia sfuggire ad alcune obiezioni o quantomeno alla necessità di ulteriori chiarimenti. Indico solo alcuni punti per me problematici – o forse soltanto insufficientemente compresi – presenti nella enunciazione dei tre principi del naturalismo cognitivo:

a) Nella concezione della mente come parte della natura, ovvero della mente naturalizzata, a me sembra che vi sia un residuo del “mito

del dato”, ribadito dalla più recente tesi di una differenza epistemica tra fisico e mentale che non implica tuttavia una differenza ontologica; un residuo per così dire che proviene dalla tesi germinale del naturalismo, vale a dire la riduzione quiniana dell’epistemologia a una branca della scienza naturale.

b) Nella prospettiva del naturalismo cognitivo la distinzione tradizionale tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione sembra ripresentarsi (o essere surretiziamente assunta) nella distinzione del doppio approccio: ontologico ed epistemologico all’analisi naturalistica del mentale;

c) L’accettazione del principio della chiusura del mondo fisico, senza dubbio intrinseca alla prospettiva naturalistica e alla critica ai vari tipi di dualismo, sembra contrastare con l’idea, altrettanto interna al naturalismo cognitivo, del doppio o reciproco intervento del mondo sulla mente e della mente sul mondo ovvero della mente sulla materia e della materia sul mondo. Dunque, l’incondizionata accettazione del principio della chiusura del mondo fisico rischia di essere un pesante presupposto anche per una filosofia naturalistica della mente, e in particolare per la riformulazione del rapporto mente-mondo nei termini del rapporto organismo-ambiente.

Come naturalista coerente Sandro Nannini riterrà i tre principi del suo naturalismo cognitivo assolutamente irrinunciabili e non problematici. Tuttavia, da parte mia, che sono, o vorrei essere, una umanista coerente, è altrettanto irrinunciabile venire in chiaro sui tre punti problematici cui ho accennato, e spero pertanto che Nannini voglia ancora una volta offrire delucidazioni valide a difendere, contro i detrattori, i principi di fondo del suo naturalismo cognitivo.

Riferimenti bibliografici

- Anscombe G.E.M. (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Intenzione*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce 2004.
- Churchland P.M. (1995), *The Engine of Reason, the Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge, MA, MIT Press; trad. it. *Il motore della ragione, la sede dell’anima*, Milano, Il Saggiatore 1999.
- Churchland P.S. (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Hempel C.G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the*

- Philosophy of Science*, New York-London, Free Press-Macmillan.
- McDowell J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi 1999.
- Nannini S. (1992), *Cause e ragioni. Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma, Editori Riuniti.
- Nannini S. (1998), *Il fanatico e l'arcangelo. Saggi di filosofia analitica pratica*, Siena, Protagon.
- Nannini S. (1999), *The Logical Connection Argument Again*, in R. Egidi (ed.), *In Search of a New Humanism. The Philosophy of G.H. von Wright*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 1999, 103-10.
- Nannini S. (2002), *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Nannini S. (2003), "Seconda natura" o "naturalismo crudo". Una critica a J. McDowell, in R. Egidi, M. Dell'Utri, M. De Caro (a cura di), *Normatività, fatti, valori*, Macerata, Quodlibet 2003, 97-104.
- Nannini S. (2006), *Seele, Geist und Körper. Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften*, Frankfurt a. M., P. Lang.
- Nannini S. (2007), *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Quine W. van O. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press; trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Roma, Armando 1986.
- Stoutland F. (1970), *The Logical Connection Argument*, in «American Philosophical Quarterly», 4, 117-29.
- Stoutland F. (1982), *Philosophy of Action. Davidson, von Wright and the Debate over Causation*, in G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol. 3, The Hague, Nijhoff 1982, 45-72.
- Von Wright G.H. (1971), *Explanation and Understanding*, London, Routledge & Kegan Paul; tra. it. *Spiegazione e comprensione*, Bologna, Il Mulino 1977.
- Von Wright G.H. (1982), *Explanation and Understanding of Action*, in «Revue Internationale de Philosophie», 35, 127-42. Rist. in *Philosophical Papers*, I: *Practical Reason*. Oxford, Blackwell 1983, 53-66; trad. it. *Spiegazione e comprensione dell'azione*, in *Mente, azione e libertà. Saggi 1983-2003*, Macerata, Quodlibet 2007, 43-58.

Libertà del volere – dalla filosofia teoretica alla filosofia pratica. Un dialogo con Sandro Nannini

Christoph Lumer
Università degli Studi di Siena

Abstract

Free Will – from theoretical philosophy to practical philosophy. A dialogue with Sandro Nannini. The article, first, reconstructs and criticizes Sandro Nannini's incompatibilistic concept of freedom of decision and, second, develops a compatibilistic alternative, a synthesis of a rationalistic and an autonomous approach. Nannini justifies his conception primarily from a naturalistic point of view: it reflects our sense of agency, so he says. This is criticized as empirically wrong and methodically mistaken: The theory of freedom of decision is, actually, normative; it is about good decisions; naturalism cannot establish normative claims. The alternative is based, methodically, on an idealizing hermeneutics, which tries to reconstruct the point of free decisions, and then justifies the resulting concept practically: Free decisions, conceived in this way, realize optimally our autonomous desires.

Prefazione personale

Questo saggio si situa in una lunga storia di discussioni filosofiche che Sandro Nannini ed io abbiamo compiuto a partire dal 1988, l'anno in cui ci siamo conosciuti a Osnabrück. Sandro Nannini stava lavorando al suo libro sulla teoria dell'azione («Cause e ragioni»); anch'io in quel periodo stavo lavorando intensamente su questo tema. Nel 1989 Sandro insegnò per un semestre presso la mia università di allora, ad Osnabrück; nel 1990 per un semestre sono stato suo ospite come docente nella sua università di allora, ad Urbino. Dal 1999 siamo colleghi presso l'Università di Siena. In tutto questo periodo la nostra amicizia si è consolidata e allo stesso tempo tante volte abbiamo condotto intense discussioni filosofiche, cosicché egli è una delle due persone con cui ho discusso di più in termini filosofici; l'altra è il mio amico e col-

lega dell'Università di Osnabrück Wolfgang Lenzen. Anche se queste discussioni si sono svolte in un clima amichevole, raramente Sandro ed io abbiamo avuto le stesse idee in filosofia: Sandro è un materialista, io sono un rappresentante di una ontologia dei tre mondi (che s'ispira a quella di Popper); lui è un noncognitivista morale-semantico, io sono un cognitivista semantico; lui è un incompatibilista nell'ambito della teoria della libertà, io sono un compatibilista ecc. Quello che ci ha unito filosoficamente e che ha reso le nostre discussioni fruttuose era il rigore analitico. Come l'elenco di questi argomenti suggerisce, i temi delle nostre discussioni nel corso del tempo sono cambiati – in particolare con lo spostamento dell'obiettivo scientifico di Sandro Nannini sulla filosofia della mente e del mio sull'etica, sulla teoria della razionalità pratica e ambiti connessi. Questi spostamenti hanno fatto diventare sempre più visibile un contrasto interessante tra i nostri approcci nella filosofia teoretica e nella filosofia pratica – un contrasto, che sarà preso in considerazione in seguito.

Sono lieto della mia amicizia di lunga data con Sandro e lo ringrazio per il ruolo che ha svolto nelle mie esperienze senesi, il suo sostegno permanente e il dibattito filosofico continuo da cui ho imparato molto. Non vedo l'ora di continuare questo dibattito – anche in seguito a questo mio contributo!

1. La concezione di Sandro Nannini della libertà di scelta e del suo carattere illusorio

Sandro Nannini ha scritto due articoli sul tema della libertà di scelta (Nannini 1985; 2007) – oppure «libertà di decisione», «libertà di decidere», «libertà del volere», utilizzo queste espressioni come sinonimi. Il secondo articolo, «*Esiste il libero arbitrio?*» mi sembra essere più interessante per la discussione odierna; mi pare tanto stimolante che credo valga la pena discuterne in questa sede. Il saggio è un chiaro esempio di come sia possibile fare filosofia in prospettive anche radicalmente differenti.

Nannini presenta tre condizioni, che secondo lui caratterizzano la libertà del volere:

Def-LV: Una persona *s* ha scelto liberamente solo se vale:

a) *Possibilità di agire diversamente*: *s* avrebbe potuto agire diversamente. – Il futuro deve essere «aperto» affinché *s* possa scegliere tra

azioni con esiti diversi.

b) *Intelligibilità*: *s* ha agito per delle ragioni. – Se non si opta per ragioni, ma si agisce solo a caso, allora non si è agito veramente in virtù della propria libera scelta.

c) *Paternità*: È stato *s* a decidere di agire come ha agito. – È stato *s* ad agire; e *s* sente anche che era lui ad eseguire l'azione, non qualcuno o qualcos'altro. (Nannini 2007, 136-137)¹

(In breve: $LV \leftrightarrow_{\text{def}} a \& b \& c$. (Cioè: La libertà del volere equivale per definizione al soddisfacimento delle condizioni (a), (b) e (c).))²

Le condizioni (a) e (c) vengono poi interpretate nel corso dell'articolo in una specifica direzione, cioè in maniera incompatibilistica:

1 La combinazione di queste tre condizioni è insolita, soprattutto nelle interpretazioni che Nannini ne dà in seguito: Come sarà dimostrato in seguito, con queste interpretazioni le condizioni possono essere attribuite ad approcci contrastanti con la teoria della libertà di decidere; di conseguenza le condizioni si contraddicono a vicenda (vedi sotto). Nannini non giustifica questa combinazione particolare e non cita delle fonti. Ma si trova già in Roth (2001, 430; 444), il quale la attribuisce a Kant, ma senza fornire un riferimento.

2 Nannini non cita semplicemente questa definizione, ma la *accetta*, la difende come *la* definizione e *la* concezione giusta della libertà del volere, e critica concezioni alternative. La frase con la quale queste condizioni vengono introdotte non rende esplicita la loro accettazione da parte di Nannini, ma ciò è ricavabile dal seguito della sua argomentazione. Nannini scrive: «Della libertà si può parlare infatti in almeno tre sensi diversi: [...] 3. La *libertà del volere* – Questa è la libertà che qui ci interessa. Quando sentiamo di aver agito liberamente, o meglio di nostra propria libera scelta, il nostro sentimento sembra implicare il soddisfacimento di tre condizioni» (Nannini 2007, 135-136). E poi seguono le tre condizioni citate (a), (b) e (c). L'inizio di questo passaggio è chiaro: Nannini qui intende specificare il terzo significato di “libertà”. La frase, che alla fine introduce le tre condizioni, però, al primo istante dà l'impressione che Nannini volesse avanzare una tesi psicologica sul contenuto – precisato dal filosofo – del nostro sentimento di libertà. In realtà lo fa, cioè, propone una tesi psicologica. Ma egli identifica questo contenuto – a causa di due simili approcci metodologici che assume in filosofia, l'intuizionismo metodologico e il naturalismo (vedi sotto, sez. 3) – con il significato filosoficamente corretto di “libertà del volere” o con il concetto filosofico giusto della “libertà di scelta”. Quindi Nannini critica alternativi concetti (filosofici) della libertà di decidere, in particolare quelli compatibilistici, perché sono in conflitto con la condizione (a), soprattutto però con la condizione (c) (nell'interpretazione che ne dà Nannini) (Nannini 2007, 150) e perciò con il senso comune: «Neppure il neo-compatibilismo riesce ad essere pienamente in accordo con il senso comune riguardo alla condizione (c).» (Ibid. 151.) Infine, difende le condizioni (a), (b), (c) in modo naturalistico come precisazioni del nostro senso d'agire, che è psicologicamente necessario (ibid. 151-152; (152-158)). Tutto questo verrà discusso in dettaglio più avanti; qui interessa solo il fatto, che Nannini abbraccia le tre condizioni come *definiens* del concetto filosoficamente corretto della libertà di decidere.

la *condizione (a)* (*s* avrebbe potuto agire diversamente) non è intesa esprimere il potere condizionale (di Moore) – se *s* avesse scelto diversamente, *s* avrebbe agito in modo diverso (vedi Moore 1912, 122; 127). Invece, Nannini intende esprimere con essa una possibilità metafisica, assoluta: il futuro è aperto; lo determiniamo noi con il nostro libero arbitrio. Questo, scrive Nannini, presuppone una forma di indeterminismo. (Nannini 2007, 141.) Anche la *condizione (c)* (paternità) non è semplicemente intesa come intenzionalità, cioè che la propria intenzione causa l'azione (nel modo inteso), ma come causa incausata dell'azione (che comunque considera il passato) (ibid. 142), come una kantiana causalità per libertà («Kausalität durch Freiheit») (Kant 1781/1787, B472 / A 444 (Nannini erroneamente: B474 / A446) = A.A. 308) o causalità dell'agente («agent causation») (Nannini 2007, 141).

Nannini poi critica il *libertarismo*, cioè la posizione 1. Def-LV: che questa concezione incompatibilistica della libertà di scelta sia corretta e 2. LV: che questo tipo di libertà di scelta è di solito data negli esseri umani, compresa l'indeterminatezza della decisione. Nannini ovviamente accetta la prima tesi (Def-LV); essa corrisponde alla sua definizione. La sua critica invece nega la seconda tesi: \neg LV, l'esistenza di questa libertà di decidere è in contrasto con la visione scientifica del mondo (Nannini 2007, 142; 146): 1. L'indeterminatezza necessaria per essa esiste, certo, però microscopicamente, al livello della fisica quantistica, ma non, come si potrebbe dire, al livello "miniscopico", cioè con ordini di grandezza sempre impercipienti ma molto più alti, come i neuroni e le loro attività, che invece sono determinanti per le nostre decisioni (ibid. 142) – la condizione (a), poter agire in modo diverso (e quindi a&b&c), secondo Nannini allora non è soddisfatta. 2. La condizione di paternità (c), secondo Nannini, presuppone un dualismo cartesiano – scientificamente indifendibile (ivi). Eccetera. Sorprendentemente, Nannini aggiunge a questa critica (sulla soddisfacibilità delle condizioni a&b&c) una critica, che, secondo me, di fatto è diretta contro *tutte* le concezioni incompatibilistiche della libertà stessa, cioè anche contro la sua: l'indeterminatezza della decisione, richiesta dall'incompatibilismo, non sarebbe libertà, ma solo caso (ivi).

Nannini difende invece il determinismo duro e l'eliminativismo. Il *determinismo duro* è la posizione 1. Def-LV: la definizione di "libertà del volere", introdotta da Nannini, è corretta; 2. \neg LV: ma questa libertà, e quindi la libertà di scelta in generale, semplicemente non esiste – per

le ragioni appena citate (Nannini 2007, 142; 146). L'*eliminativismo* va ancora oltre questa posizione, aggiungendo 3. Questa libertà di scelta già non esiste per la ragione che i concetti degli stati mentali, usati nella definizione, non sono scientifici (Nannini 2007, 143-146).

Ora, una lezione alternativa dalla critica del libertarismo (che la libertà – incompatibilistica – del volere non è realizzabile) potrebbe essere di cambiare la definizione di “libertà del volere” in modo da non richiedere indeterminatezza ecc., cosicché le condizioni della libertà del volere nuovamente definita siano poi empiricamente realizzabili. Questa è la via del *compatibilismo*, cioè del gruppo di posizioni che assumono che la libertà del volere ed il determinismo siano compatibili. Ma Nannini critica le teorie compatibilistiche o presunte compatibilistiche di Hume (1739-1740, II.3.2), Ayer (1954, 48) e Dennett (2003): queste fanno la cosa troppo semplice reinterpretando le condizioni (a), poter agire diversamente, e (c), paternità. La possibilità di agire diversamente viene interpretata da costoro solo in un senso condizionale (Nannini 2007, 149), che, per Nannini, è poco intuitiva. E la condizione (c), paternità, viene ridotta ad una mera causazione interna dell'azione – che, tuttavia, nelle parole di Kant (1788 A 173-174 / A.A. 97), è solo la libertà di un girarrosto, che si muove spinto da una molla interna, e quindi non vera libertà (Nannini 2007, 150). Andando oltre una mera causazione interna, ci sentiamo come iniziatori ed autori delle nostre azioni (ibid. 151). Inoltre, e soprattutto, questa reinterpretazione è in contrasto con il senso comune ed il significato ordinario di ‘libertà del volere’, il cui nucleo sono appunto le tre condizioni sopra citate (ibid. 148). A causa di questa critica del compatibilismo per Nannini la definizione di “libertà del volere” inizialmente introdotta rimane *la* definizione di “libertà del volere”. Solo verso la fine del suo saggio egli formula in maniera più cauta ed indicizza il termine ‘libertà del volere’: «la libertà che è oggetto del nostro sentirci liberi» (ibid. 152) – viene così accennato che potrebbe esistere un'altra concezione della libertà del volere, e, quindi, potrebbe essere espressa la proprio apertura ad altre concezioni. Ma nel resto del saggio normalmente non usa tanta cautela: «la libertà del volere» ed «il libero arbitrio», senza ulteriore aggiunta, per Nannini stanno per la concezione incompatibilistica della libertà di decidere.

La parte, a mio avviso, più interessante dell'articolo di Nannini, infine, è dedicata allo sviluppo di questa ultima idea: la concezione del

sensu comune della libertà di scelta, secondo Nannini, non è arbitraria e non è un prodotto culturale, ma esprime il nostro senso effettivo, psicologico della libertà. E questo senso di libertà è – secondo Gerhard Roth (2001, 446) – una condizione biologica per l'agire volontario. (Nannini 2007, 151-152.) Dal momento che il contenuto di questo sentimento è un'illusione – come ha dimostrato la critica del libertarismo –, per la nostra vita normale ed il nostro agire, secondo Nannini, è necessario, che ci sentiamo liberi in un senso che è illusorio. In breve, il nostro sentimento di libertà è illusorio; ma si tratta di un'illusione necessaria (ibid. 152). Non può sfuggire a questa illusione nemmeno l'eliminativista, proprio per la funzione biologicamente necessaria di questo sentimento, anche se l'eliminativista crede, ma non sente, che si tratti di un'illusione. Nannini poi spiega questa idea in analogia alle illusioni ottiche (ibid. 152-155).

2. Alcune critiche della teoria di Nannini

Fin qui ho esposto la teoria di Nannini. Passo ora ad alcuni dei suoi punti critici. Prima, però, faccio notare che io e Sandro abbiamo una cosa in comune: condivido un bel po' delle critiche di Nannini al libertarismo, vale a dire la sua opinione che la libertà di decidere concepita in maniera incompatibilistica è empiricamente impossibile, perché i nostri processi mentali e neurofisiologici sono determinati al livello "miniscopico" ($\neg(a\&b\&c)$), e la sua critica concettuale, per cui una libertà indeterministica del volere significherebbe solo una casualità, ma non la libertà. Ma non condivido la sua tesi principale ($\neg LV$) della non esistenza della libertà di scelta in generale.

Se si ricostruisce il ragionamento di Nannini dal punto di vista della teoria dell'argomentazione, questa tesi principale risulta come segue: per primo, in senso sistematico, egli giustifica la concezione incompatibilista della libertà del volere (Def-LV (= $LV \leftrightarrow a\&b\&c$)) (Nannini 2007, 136; 140) – e con esso la stabilisce come *la* concezione della libertà di scelta – in base a tre argomenti. Due argomenti positivi per questa concezione sono: P1: il concetto incompatibilistico della libertà di decidere (Def-LV) è il contenuto del nostro senso d'agire (Nannini 2007, 151-152) e P2: quel concetto è anche il contenuto della concezione del senso comune della libertà di decidere (ibid. 142; 148). Un argomento negativo, con il quale Nannini esclude concetti

alternativi della libertà di decidere è P3: la critica dettagliata delle concezioni compatibilistiche della libertà del volere (ibid. 146-151). Ritengo che tutti e tre gli argomenti siano sbagliati così come lo sia il concetto incompatibilistico della libertà del volere stesso giustificato con essi; qui, a mio avviso, si trova il punto debole dell'articolo. La tesi principale attuale, vale a dire l'affermazione dell'inesistenza della libertà di decidere ($\neg LV$) (ibid 142; 146), è poi dedotta da 1. la definizione incompatibilistica della libertà del volere, giustificata nella prima parte dell'argomentazione (Def-LV) (ibid 136; 140) – che qui funge come un lemma ($=L$) – e 2. una nuova premessa (P4), cioè l'affermazione della irrealizzabilità delle condizioni definite da questa incompatibilistica libertà di decidere ($\neg(a\&b\&c)$) (ibid. 152). Come ho detto: credo che la prima premessa, cioè il lemma L (Def-LV), sia sbagliata; e credo che lo sia anche la conclusione, cioè la tesi principale del saggio di Nannini, l'affermazione della inesistenza della libertà di decidere ($\neg LV$).

Schematicamente, si possono rappresentare tali rapporti di giustificazione come segue; la linea tratteggiata nello schema rappresenta una relazione di giustificazione non deduttiva; la linea continua, con il segno « \bullet » per l'inferenza, rappresenta una relazione di giustificazione deduttiva.

Schema 1: Giustificazione di Nannini della non esistenza della libertà del volere:

P1: La concezione incompatibilistica della libertà del volere (Def-LV) è il concetto del senso comune (Nannini 2007, 142; 148).

P2: Il nostro senso d'agire (senso di *agency*) implica la concezione incompatibilistica (Def-LV) della libertà di volere (ibid. 151-152).

P3: Le concezioni compatibilistiche della libertà del volere (Def LVc) sono sbagliate, perché non colgono correttamente il poter agire diversamente e la paternità (ibid. 146-151).

L1: Def-LV ($LV \leftrightarrow a\&b\&c$): "Libertà di scelta" è definito tramite le condizioni $a\&b\&c$ «quindi in maniera incompatibilistica» (ibid. 136; 140). [Implica: La definizione incompatibilistica di "libertà del volere" (Def-LV) è la concezione giusta della libertà del volere.]

P4: $\neg(a\&b\&c)$: La libertà del volere incompatibilistica (LV) non esiste / è un'illusione (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 152).



T: -LV: Eliminativismo: non c'è libertà di scelta (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 142; 146).

Vorrei iniziare la valutazione di quest'argomentazione con una discussione della tesi chiave intermedia, cioè della concezione incompatibilistica della libertà del volere (L1: Def-LV). Consideriamo le singole condizioni punto per punto.

Def-LV, condizione (a): Poter agire diversamente: Effettivamente, la libertà di scelta presuppone una capacità di agire diversamente – ma nel senso condizionale di Moore: se l'agente avesse scelto *b*, invece di *a*, avrebbe fatto *b* - e non *a* (cfr. Moore 1912, 122; 127). Questa è la libertà *d'agire*. La libertà d'agire di fare *a* consiste nel poter fare *a*, quindi: si fa (automaticamente) *a* quando si è scelto *a*; la libertà d'agire di fare *b* consiste nel poter fare *b*, cioè: si fa (automaticamente) *b* quando si è scelto *b*. E lo spettro potrebbe essere anche più grande: poter fare *c*, *d*, *e* ecc. Con il numero (e, naturalmente, con il valore) delle azioni che possiamo fare, aumenta la nostra libertà d'agire ('libertà d'agire' qui, quando viene utilizzata senza ulteriore argomento 'di fare *x*', è intesa come concetto vagamente quantificante: "grande libertà d'agire", "libertà d'agire limitata" ecc.). La libertà d'agire condizionale significa che dipende solo dalla decisione dell'agente, se viene eseguita *a* o *b* o un'altra alternativa. Il senso di questa condizione è che essa garantisce che c'è qualcosa da decidere (nel senso del potere pratico della decisione). Perché, se è soddisfatta, la decisione stessa per un'alternativa *a* ecc. causa proprio l'esecuzione di quest'alternativa *a* ecc. Che questa sia una condizione necessaria della libertà di scelta, dovrebbe essere relativamente incontestato. (Presumibilmente anche Nannini la accetta.)

Nannini insiste però, come ho già detto, sull'ulteriore aspetto *metafisico, assoluto* del poter diversamente o, come scrive: sul poter agire diversamente in un senso *categorico* e non solo ipotetico (Nannini 2007, 149); e questo, appunto, implica l'indeterminatezza della decisione (ibid. 141). Questa condizione è ora tutt'altro che incontestata, e nella discussione non è neutrale. Leibniz ha sviluppato una definizione neutrale di "libertà di decidere": *La libertà di decidere* è la capacità di volere o di decidere come si deve («*comme il faut*») (Leibniz 1704/1765, II, xxi, 8). Le varie teorie poi possono inserire per

il «si deve» quello che pensano sia giusto e importante. Il metafisico poter agire diversamente, così come le altre due condizioni proposte da Nannini, risale poi a teorie specifiche della libertà di scegliere, vale a dire (a) (assoluto poter agire diversamente) ad una teoria incompatibilistica della libertà dell'indifferenza indeterminata o del volontarismo, cioè la condizione in base alla quale con la stessa situazione di partenza è possibile decidere così o diversamente, (b) (intelligibilità, decisione per ragioni) a teorie razionaliste della libertà di decidere e (c) (paternità non causata) ad una teoria della responsabilità e decisione ultima.

Ma restiamo sulla condizione (a) nell'interpretazione incompatibilistica. 1. Il suo primo problema è che il valore positivo di una decisione indeterminata, dell'assoluto poter agire diversamente, non è chiaro – a differenza del poter agire condizionale –; non ha benefici (Leibniz 1704/1765, II,xxi,15; 50; Schlick 1930, 160). Leibniz scrive: Nessuno vorrebbe davvero l'indeterminatezza; chi la richiede, non sa cosa vuole (Leibniz 1704/1765, II,xxi,48). Anche Nannini non fornisce alcuna reale giustificazione per il poter agire diversamente nel senso indeterministico, assoluto, ma solo un argomento di autorità, una asserzione di Austin (Austin 1956; citata da Nannini: Nannini 2007, 149). E apparentemente ha notato che la situazione giustificativa per questa condizione è piuttosto debole, cosicché al termine della discussione della condizione (a) Nannini scrive: Il compatibilista forse non fallisce per la condizione (a), ma al più per la condizione (c) (Nannini 2007, 150). 2. Le decisioni indeterminate potrebbero essere attribuite solo al caso, ma non ad una persona; perché non possono essere in correlazione causale con caratteristiche permanenti della persona. L'indeterminatezza impedisce così il rispetto della condizione (c), la paternità, e quindi anche la possibilità della responsabilità. A questo punto, la concezione delle tre condizioni è quindi contraddittoria in sé. 3. L'indeterminatezza renderebbe anche impossibile la responsabilità retrospettiva in un sistema di deterrenza tramite minaccia di punizione; poiché la responsabilità così concepita presuppone proprio l'influenzabilità causale della nostra volontà da parte di premi, punizioni e minacce di esse. (Schlick 1930, 164-165.) 4. Infine, l'indeterminatezza, tramite la disconnessione della scelta dal riconoscimento del bene e delle ragioni razionali, renderebbe impossibile la razionalità delle nostre scelte per certe azioni. Poiché questa influenza

razionale sulle nostre decisioni opera per il riconoscimento di certi schemi – per es. la vantaggiosità personale o morale (o lo svantaggio) di un certo modo d’agire –, *causa* rispettive inclinazioni nella decisione; e il riconoscimento dell’ottimalità di una azione (propria e sotto aggiudicazione) causa l’esecuzione di questa azione. Così l’indeterminatezza contraddice anche la condizione (b) di Nannini: intelligibilità, agire per ragioni. Che l’indeterminatezza impedisca la determinazione della decisione dalla razionalità, è un riconoscimento assai antico. Per questa ragione già Leibniz criticò concezioni incompatibilistiche della libertà: esse ci degradano al di sotto del livello degli animali (Leibniz 1704/1765, II,xxi,15). Locke si esprimeva ancora più drasticamente: «Se sfuggire alla condotta della ragione e mancare delle restrizioni dell’esame e del giudizio, che ci proteggono dallo scegliere e dal fare il peggio, fosse libertà, vera libertà, allora gli unici uomini liberi sarebbero i pazzi e gli stolti. Tuttavia credo che nessuno sceglierebbe di essere pazzo per amore di una tale libertà, se non chi è già pazzo.» (Locke 1689, II, xxi, 50)

Def-LV, condizione (b): intelligibilità, agire per ragioni: Intelligibilità è un’esigenza della libertà di scelta, perché solo l’intelligibilità crea un rapporto tra una decisione e un valore, che può essere realizzato con la decisione: la decisione viene legata in maniera causale alle ragioni soggettive (mentalmente rappresentate), che a loro volta mirano al miglioramento del mondo, cosicché anche la decisione stessa mira a questo miglioramento del mondo. Tuttavia questo orientamento basato su ragioni presuppone – nel caso migliore – una determinazione causale della decisione da parte delle ragioni soggettive; eventuali elementi casuali nella decisione forse non impediscono l’orientamento basato su ragioni, ma almeno lo limitano nella forma di inesattezze nella decisione – come un volante con qualche gioco. I componenti casuali riducono qui, in media, il valore della decisione; più grandi sono, più lo riducono. In questo senso, l’intelligibilità è in contrasto con la condizione (a) nell’interpretazione incompatibilistica.

Per inciso, “orientamento basato su ragioni” non dice nulla circa il contenuto di tali ragioni; in questo rispetto questa condizione richiede ancora un supplemento. Con il supplemento giusto, l’orientamento basato su ragioni fa parte di una concezione razionalistica della libertà del volere secondo la quale certe credenze e desideri (che eventual-

mente devono essere veri) causano il nostre agire. Questa concezione sarà ulteriormente sviluppata in seguito.

Def-LV, condizione (c): La condizione (c), paternità, da Nannini viene interpretata come causalità non causata, come la causalità per libertà, come causalità dell'agente (Nannini 2007, 141-142). "Causalità incausata" concettualmente non è difficile da capire: Un evento spontaneo, non causato – in questo caso la decisione – accade e poi ha conseguenze causali. Ma l'evento spontaneo scatenante non è altro che un evento casuale, che è in totale contrasto con la condizione della paternità: il soggetto decide, sì (questo sarebbe l'evento spontaneo), e agisce in maniera corrispondente (questa è la conseguenza dell'evento spontaneo), ma la decisione non è collegata con il soggetto, non esprime i suoi desideri o addirittura il suo carattere o cose simili. Paternità, secondo la concezione di Nannini, deve andar oltre una decisione incausata: La decisione dovrebbe, anche se non causata, essere consapevole del passato, deve essere causalità per libertà, causalità dell'agente. Tuttavia, tutte queste aggiunte che vanno oltre la causalità non causata, non sono comprensibili. Come dovrebbe una decisione non causata considerare allo stesso modo il passato?! E gli altri due concetti – "causalità per libertà" e "causalità dell'agente" – sono ancora meno chiari. Sono tutti postulati, sintesi solo di formule, per le quali non viene spiegato come funzionano e che già al livello concettuale non possono funzionare: se vogliamo che l'agente si esprima nella decisione, allora la decisione deve essere collegata causalmente con le caratteristiche essenziali, le preferenze ecc. dell'agente. Il concetto della "causalità dell'agente" (*agent causality*) ora è inteso rappresentare proprio questo: l'agente – non un insieme limitato di eventi mentali o neurofisiologici – causa la decisione (o direttamente l'azione).³ Ma finora nessuno è riuscito a spiegare cosa deve significare che la causalità dell'agente sia da intendersi come irriducibile alla causalità di eventi. Ad esempio, l'esistenza dell'agente si estende nel tempo, e considerevolmente; come può un essere così prolungato nel tempo causare qualcosa in un certo momento (come ho già detto, se non di nuovo la causa sono alcuni *eventi* in questo essere)?! Cioè il momento dell'azione non sarebbe stabilito e l'azione potrebbe avvenire in un

³ Per una concezione di "paternità" in termini di causalità di *eventi* invece si veda: Lumer 2013, sez. 2 (pp. 515-517).

qualsiasi momento fra la nascita e la morte dell'agente. E come si può riconoscere, vale a dire, quali sono i criteri, per determinare che proprio l'*agente* era in realtà la causa, e non di nuovo un insieme di certi eventi nell'agente?!⁴

La conclusione di questa discussione della definizione di Nannini di "libertà di volere" (Def-LV) equivale a quanto segue: le tre condizioni nell'interpretazione che ne offre si contraddicono a vicenda; la condizione (a) è senza valore, rende impossibile responsabilità e razionalità; la condizione (c) è incomprensibile ecc. In breve: la definizione è priva di alcuna utilità. Se Nannini stesso critica fortemente le condizioni della sua definizione di "libertà del volere", tra l'altro, di essere condizioni irrealizzabili, perché continua ad insistere su questa definizione – poco sensata? Consideriamo allora la giustificazione di Nannini della sua concezione della libertà di scelta! Nannini fornisce (in aggiunta alla negativa, P3) due ragioni positive: P1: Questa concezione è (una elaborazione del) concetto del senso comune; P2: esprime il nostro senso empirico di libertà, il nostro senso di agire, un senso che è biologicamente necessario (cfr. lo schema 1, sopra).

Ad P1: Che le condizioni (a), poter agire diversamente, e (c), paternità, nel senso incompatibilistico, sono parte del senso comune, mi sembra empiricamente falso: *Ad (a):* Se decidiamo *spontaneamente* e scegliamo la, a nostro avviso, alternativa migliore, allora di solito possiamo addurre le ragioni per questo avviso; e consideriamo queste ragioni come quello che ha determinato la nostra decisione. Questo è ancor più così, se la nostra decisione nasce *da una deliberazione*: in questo caso le considerazioni dei pro e dei contro, i nostri desideri ed opinioni sono ciò che ha determinato la nostra decisione. Quindi non assumiamo che la nostra decisione sorga in maniera non causata dal nulla e che con la stessa composizione delle ragioni soggettive semplicemente avremmo potuto decidere diversamente. Le ragioni soggettive determinano infatti la nostra decisione. Di fatto, allora, la decisione viene vista come determinata da ragioni. (Anche la condizione (b) richiede questa determinazione; ma (b), a causa della causalità implicata, è in contrasto con le condizioni incompatibilistiche (a) e (c).) *Ad (c):* Anche la condizione (c), paternità nel senso della (irriducibile)

4 Ulteriori critiche della concezione della causalità dell'agente: Keil 2000, 359-363; Mele 2009.

causalità dell'agente, della causalità per libertà, della causazione in-causata, non corrisponde all'idea del senso comune della libertà di decidere. Nella vita di tutti i giorni a volte usiamo anche locuzioni di causalità dell'agente, si: «Io ho generato questo movimento», «io sono l'autore di questo movimento». Ma questo non deve essere inteso nel senso ristretto della causalità dell'agente. Assumiamo invece, come appena esposto, che le nostre ragioni soggettive ci hanno portato ad avere l'intenzione, e che questa intenzione ha a sua volta causato l'azione; questa è una riduzione della causalità dell'agente a quella degli eventi. No, l'idea della libertà di scelta come una causalità quasi divina dell'agente, come causazione non causata delle nostre azioni non proviene dal senso comune, ma è di origine teologica – dove questa teologia certamente è stata e viene creduta da alcune persone. Questa idea è un tentativo – inidoneo – di risolvere una variante del problema della teodicea, cioè come *noi* possiamo essere responsabili delle nostre azioni, e non l'onnipotente e onnisciente (ed in più benevolente) Dio, che ci ha creato in un certo modo, sapendo benissimo, come agiremo:⁵ la causazione non causata dovrebbe quindi sospendere la catena causale messa in moto da Dio, in tal modo togliendoGli la responsabilità dell'ulteriore percorso. (A proposito, questo, naturalmente, non risolve il problema della responsabilità di Dio, perché un Dio onnisciente ovviamente saprebbe prima degli atti spontanei; e come onnipotente potrebbe anche impedire questi atti e sostituirli con atti migliori.)

Ad P2: Anche l'altra ragione positiva di Nannini per la definizione incompatibilistica di “libertà di decidere” – che esprime il nostro senso empirico di libertà, il nostro «senso di *agency*», che è biologicamente necessario (Nannini 2007, 151) – mi pare empiricamente sbagliato. Nannini qui si basa su una spiegazione – di cui non definisce i dettagli – di Roth. Tuttavia quello che Roth spiega nel passo corrispondente, è «il senso della nostra causazione del nostro movimento nell'atto di

⁵ La consapevolezza di e sensibilità per questo problema dimostra per es. il seguente rilievo di Erasmo: supponiamo (come ha fatto San Agostino) che «Dio opera in noi il bene e il male e in tal modo rimunerà in noi le sue stesse azioni buone così come punisce, parimenti in noi, le sue cattive. [...] Chi potrebbe [allora] arrivare ad amare con tutto il cuore un Dio che avesse creato l'inferno e il suo fuoco eterno solo per farvi scontare dentro a dei poveri disgraziati le sue personali colpe, quasi prendesse piacere alle sofferenze umane?» (Erasmus 1524, lib. Arb. Ia10; cfr. anche IV13.)

volontà» («das Gefühl der Selbstveranlassung unserer Bewegungen im Willensakt») (Roth 2001, 446), cioè che l'azione è stata causata da noi stessi tramite un atto di volontà e non da un riflesso o da una stimolazione esterna; in breve: il senso di *agency*. Questo sentire, secondo Roth, è il segno, che i centri esecutivi della corteccia cerebrale insieme al sistema limbico si sono sufficientemente occupati dell'azione (ivi).⁶ Penso, effettivamente, che un tale senso dell'agire esista. (Se lavora fisiologicamente nel modo in cui Roth spiega, se è biologicamente necessario e se è presente in ogni azione, tuttavia, è un'altra questione, che qui lascio aperta.) Ma questo non è altro che il senso di *agency* nella sua accezione usuale, vale a dire la *percepita intenzionalità dell'azione*, cioè il sentimento o la credenza, che la condotta è stata causata (nel modo giusto) da una corrispondente intenzione. Il contenuto di questo sentimento o di questa credenza non ha nulla a che fare con la libertà di scelta, cioè il modo del *sorgere* dell'intenzione. In altre parole: la libertà di scelta riguarda l'origine dell'intenzione, cioè, la fase che termina con il completamento dell'intenzione; il senso di *agency* si riferisce alla fase seguente, la transizione dall'intenzione all'azione. E le componenti metafisiche della definizione di Nannini della libertà di decidere, cioè la libertà dell'indifferenza e l'auto-causazione o causazione incausata, appartengono ancora di meno al senso dell'agire – in contrasto con l'affermazione di Nannini (Nannini 2007, 151). (Per inciso, nell'edizione riveduta del 2003 del libro di Roth, la spiegazione del senso di agire appena esplicitata è cancellata). In breve: la fondazione di Nannini della sua premessa P2, che il nostro senso d'agire è biologicamente necessario ed include una concezione incompatibilistica della libertà di decidere, si basa su una interpretazione errata dell'esposizione di Roth.

La conclusione, quindi, è che tutte e due le giustificazioni positive, che Nannini fornisce per la sua definizione della libertà di decidere, non sono valide.

⁶ Roth scrive sulla preparazione fisiologica all'azione: «La sensazione del *fiat!*, del *lo voglio ora* è perciò la segnalazione cosciente di questo processo neurofisiologico. [...] Se invece è attiva solo la corteccia motoria, senza precedenti attività del pre-SMA e SMA, questo significa per il cervello, che *non* si è verificato l'occuparsi in maniera affermativa del sistema limbico. Il cervello non poteva aver voluto i movimenti!» Penfield (1958) ha mostrato questo con esperimenti di stimolazione della corteccia motoria. (Roth 2001, 446.)

Che dire della giustificazione negativa P3 di Nannini della sua definizione della libertà del volere? Forse la definizione compatibilistica è (anche) peggiore di quella incompatibilistica – questa era almeno l'argomento di Nannini. La sua critica principale della concezione compatibilistica era che non si può definire la libertà di decidere, in particolare la paternità, solo tramite la causazione interna del comportamento – concetto chiave: “libertà del girarrosto”. D'accordo. Ma vi è anche un solo compatibilista che difende questo criterio? Non conosco nessuno, e Nannini non menziona nessuno. Fin qui la critica del compatibilismo è quindi una *testa di turco*.

Ma la battuta di Kant sulla libertà del girarrosto è solo il punto finale di una critica più dettagliata specialmente di versioni molto più sofisticate del compatibilismo, in particolare della concezione di Leibniz di una determinazione razionale delle nostre scelte da una rispettiva deliberazione causalmente determinante. La concezione compatibilistica, razionalistica di Leibniz (Leibniz 1704/1765, II, xxi) è ancora di grande attualità e la critica che ne fa Kant – e il suo fallimento – istruttiva. Kant critica Leibniz: sebbene la decisione derivi da una causalità interna (cioè psicologica) della ragione, non c'è alcuna reale, vale a dire trascendentale, libertà di scelta con l'indipendenza da tutto quello che è empirico e dalla natura in generale (Kant 1788, A172-174 / A.A. 96-97). La libertà è pratica solamente a priori, risulta da una legge morale (ibid. A173 / A.A. 97). La determinazione da cause interne, anche se razionali, è infatti una determinazione causale dal passato. Le cause, che determinano l'azione, – alla fine – poi non sono più sotto il controllo del soggetto. (Ibid. A173 / A.A. 96.) Anche una macchina spirituale, pertanto, non è libera, rimane un automa (ibid. A174 / A.A. 97).

Il bersaglio di questa critica Kantiana non è più un compatibilismo semplicistico, secondo cui la libertà consiste nel sorgere della condotta da una qualsiasi causa interna, ma una forma molto più sviluppata, appunto un compatibilismo razionalista, secondo cui la libertà di decidere consiste nel fatto che una deliberazione razionale determina causalmente la decisione (che a sua volta provoca l'azione corrispondente). Un tale «automa spirituale» non è più un girarrosto meccanico (e neanche un robot come «una “bomba intelligente” [che] sa dirigersi sul bersaglio evitando gli ostacoli imprevisi» (Nannini 2007, 151)). Analizzando in maniera più precisa, Kant critica in realtà *due* cose in questa concezione

della libertà di decidere: 1. Dal punto di vista *contenutistico*, la decisione non è a priori, indipendente da qualsiasi cosa empirica; non sorge dalla legge morale. 2. Dal punto di vista *del modo di controllo* (rispetto alla paternità) la decisione è determinata da cause sempre più lontane nel passato che, andando a ritroso, almeno da un certo momento in poi (per esempio, la nascita o pure il concepimento) non potevano essere controllate dal soggetto agente. Kant confonde queste due critiche. Pensando alle loro implicazioni, capiamo che esse puntano in direzioni molto diverse – di cui Kant sembra non essersi reso conto. E Kant non vede che nessuno dei due obiettivi ha qualcosa a che fare con l'indeterminatezza, cioè non richiedono un incompatibilismo.

Ad 1: La critica contenutistica punta a decisioni che sono corrette secondo certi criteri, in particolare alle decisioni secondo la legge morale. Tali decisioni consistono nell'indagare se varie alternative per agire soddisfano certi criteri, e quindi nel selezionare quella che li soddisfa. Tuttavia, un tale esame in base a criteri, in linea di principio, è possibile *meccanicamente* ed è possibile solo per una macchina semantica, dal funzionamento causale, i cui risultati poi devono determinare la decisione: vengono identificate delle proprietà rilevanti di un corso d'azione e confrontate con le condizioni stabilite nel criterio; se un corso d'azione non soddisfa per es. una condizione morale necessaria, allora questa alternativa viene bloccata, cioè non ammessa all'esecuzione ed esclusa dall'ulteriore esame; se invece l'alternativa soddisfa la condizione necessaria, poi il rispetto delle altre condizioni viene controllato, ecc. (Si può dubitare che l'Imperativo Categorico formuli condizioni sufficientemente chiare e che sia moralmente adeguato. Ma questa questione qui è irrilevante.) I margini di vaghezza di un criterio pongono un problema a sé stante; ma una macchina semantica deterministica può reagire anche su di essi, ad esempio accettando per il momento la realizzazione al limite di una determinata condizione necessaria, ma ricordandosi di questo fatto. Invece una reazione indeterminata della decisione su un chiaro soddisfacimento o non soddisfacimento delle condizioni del criterio razionale o morale di decisione non sarebbe più una decisione sulla base di certi criteri. Il nostro risultato intermedio è di conseguenza che l'obiettivo contenutistico di Kant viene realizzato solo da una causale, deterministica macchina semantica, appunto il soggetto razionale. Kant qui si fa delle idee sbagliate su come la decisione ed il pensiero morale richieste da lui stesso funzionino in realtà.

Ad 2: L'osservazione di Kant rispetto alle possibilità del controllo – che in un mondo deterministico, anche se la decisione fosse determinata da criteri razionali, da un certo punto in poi le condizioni che determinano la decisione non sarebbero più controllate dal soggetto agente – è completamente vera. (Questa osservazione è stata ripresa e affinata in tempi più recenti (ad esempio da: van Inwagen 1975; 1983; Strawson 1994).) Da questa osservazione, però, non risulta una critica concludente della concezione compatibilistica, razionalistica della libertà di decidere. 1. Se Kant considera il fatto osservato come una critica della concezione razionalistica della libertà di decidere, allora aspira implicitamente a una forma di controllo ultimo: il soggetto avrebbe dovuto stabilire e poi realizzare le condizioni iniziali della sua ultima decisione in una penultima decisione pienamente razionale, in cui il soggetto avrebbe dovuto stabilire e poi realizzare in maniera pienamente razionale le condizioni di questa penultima decisione a sua volta in una decisione pre-penultima, e questa ancora in una decisione pre-pre-penultima ecc. La desiderata forma del controllo ultimo porta quindi ad un regresso infinito, che soggetti finiti non possono sciogliere in un mondo finito. In breve, ciò che Kant nella sua critica richiede implicitamente, questa forma di responsabilità ultima e controllo ultimo, non è possibile per esseri finiti, in particolare non è possibile per gli esseri umani. Lamentarsi che la concezione compatibilistica della libertà di scelta non sia in grado di realizzare l'impossibile, non è una forma di critica sensata. 2. Questa forma di controllo ultimo naturalmente non può essere realizzata tramite qualche elemento indeterminato ossia casuale. Al contrario: tali elementi casuali impediscono appunto la paternità desiderata o almeno la restringono (vedi sopra). L'alternativa (incompatibilistica), che Kant si immagina, quindi è ancora peggio della criticata concezione razionalista, compatibilistica della libertà di decisione. In altre parole: l'ideale del controllo ultimo ricercato (anche) da Kant non ha nulla a che fare con l'indeterminatezza – la conclusione indeterministica che ne trae è confusa –; aspira piuttosto ad un controllo determinato, razionale, ma appunto infinito. 3. Forse un ultimo controllo, se fosse possibile, sarebbe di alto valore. Che alternative concezioni, in particolare realistiche, e perciò più contenute, della libertà di decidere e della paternità non realizzino questo valore irraggiungibile, tuttavia, non significa ancora che esse non abbiano alcun valore e che le decisioni che soddisfano i loro

criteri non siano libere, o che il loro soggetto non sia responsabile e autore delle sue decisioni ed azioni.

La conclusione della discussione finora è – vedasi lo schema riassuntivo 2 –: Le giustificazioni, premesse P1, P2, P3, della definizione incompatibilistica di Nannini di “libertà del volere” sono false; e questa definizione stessa (L1: Def-LV ($LV \leftrightarrow a \& b \& c$)) di sopra è stata criticata come contraddittoria, irrealizzabile e mancata; in questo senso, quindi anche essa è falsa. Così, però, la premessa centrale della giustificazione di Nannini della sua tesi principale, eliminativistica (T: $\neg LV$) è sbagliata; e, quindi, questa giustificazione non è valida. Ma con questa valutazione della giustificazione, la tesi principale stessa (T: $\neg LV$), cioè che non c’è libertà di scelta, non è ancora confutata. Forse è ugualmente vera. Per essere vera non devono esistere buone concezioni alternative della libertà di decidere, le cui condizioni sono soddisfatte da tante decisioni. Di seguito vorrei dimostrare, tra l’altro, che la tesi principale di Nannini è falsa, perché ci sono buone definizioni alternative della libertà di decidere, le cui condizioni sono soddisfatte da molte scelte. C’è un’abbondanza di teorie compatibilistiche della libertà di decidere, che interpretano proprio la condizione di paternità in un senso esigente, per esempio, come autenticità o come autonomia e così vanno oltre la semplice riduzione di Ayer della libertà di decidere alla libertà d’agire. Nannini non ne menziona nessuna. Così la sua critica del compatibilismo fa la cosa troppo facile. Tra parentesi, anche Roth, Wolf, Singer, Libet, Wegner ed altri avvocati non-filosofici del determinismo duro o eliminativismo non menzionano tali teorie ed autori compatibilistici. Questa è una ragione a sostegno anche delle seguenti considerazioni più generali sull’approccio filosofico al tema della libertà di scelta (sez. 3).

Schema 2: Valutazione della giustificazione di Nannini della non esistenza della libertà del volere:

P1: La concezione incompatibilistica della libertà del volere (Def-LV) è il concetto del senso comune (Nannini 2007, 142; 148).

[Falso]

P2: Il nostro senso d’agire (senso di agency) implica la concezione incompatibilistica (Def-LV) della libertà del volere (ibid. 151-152).

[Falso]

P3: Le concezioni compatibilistiche della libertà del volere

(Def-LVc) sono sbagliate, perché non colgono correttamente il poter agire diversamente e la paternità (ibid 146-151). [Falso]

— [Invalido]

L1: Def-LV (LV \leftrightarrow a&b&c): “Libertà di scelta” è definito tramite le condizioni a&b&c <quindi in maniera incompatibilistica> (ibid. 136; 140). [Implica: La definizione incompatibilistica di “libertà del volere” (Def-LV) è la concezione giusta della libertà del volere.] [Falso]

P4: \neg (a&b&c): La libertà del volere incompatibilistica (LV) non esiste / è un’illusione (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 152). [Vero]

∴ ————— [Conclusivo]

T: \neg LV: Eliminativismo: Non c’è libertà di scelta (perché è in contrasto con la visione scientifica del mondo) (ibid. 142; 146). [Falso]

3. La teoria della libertà di scelta, che tipo di teoria è?

Autori compatibilistici si trovano principalmente fra i filosofi pratici, mentre gli incompatibilistici deterministi duri spesso sono filosofi teoretici. Tra tanti di questi ultimi ci sono anche differenze di approccio, più precisamente nel tipo della teoria cercata. In più c’è tanta disinformazione sulle teorie e sugli approcci degli altri, dei compatibilisti. Vorrei ora approfondire questo argomento metafilosofico.

Il primo tentativo di Nannini di giustificare la definizione di “libertà del volere” si basa sul senso comune. Questo, per gli odierni standard metafilosofici, è una forma di intuizionismo metodologico: si cerca di ricostruire le intuizioni di persone normali rispetto alle domande filosofiche; la filosofia sperimentale fa davvero così, pure con l’ausilio di metodi empirici. Penso che l’intuizionismo metodologico non sia un approccio metodologico utile: 1. pure se una definizione come quella di “libertà di scelta” riportasse il senso comune di un certo termine, questo fatto non avrebbe alcun particolare significato filosofico: definizioni e significati possono essere cambiati. Il fattore decisivo relativo alla possibilità che si debba o no fare qualcosa sono le ragioni in favore di un tale cambiamento. Il significato di fatto introdotto nel linguaggio ordinario o nel senso comune può rappresentare solamente una ragione molto debole. 2. Le opinioni, intese come semplici intuizioni, non sono giustificate per niente. Molti intuizionisti puntano su determinazioni profonde ed inalterabili nel senso comune.

La storia della filosofia dimostra, tuttavia, che questo non può essere vero: Ci sono tante e troppe posizioni diverse, in particolare nel dibattito sulla libertà. 3. I filosofi hanno riflettuto molto sulle diverse teorie da loro discusse, per esempio quella della libertà di scelta, e spesso hanno addotto buoni argomenti per una soluzione. E perché questi dibattiti dovrebbero essere decisi semplicemente con riferimento al senso comune?! La stragrande maggioranza delle persone che contribuiscono a determinare il senso comune non hanno alcuna idea in merito alle questioni filosofiche dietro alle teorie o create dalle teorie. Se si fa dipendere l'esito del dibattito filosofico dal senso comune, ugualmente bene si potrebbe decidere fra teorie concorrenti in base ad una lotteria. – Insomma: L'intuizionismo metodologico è un approccio sbagliato. (Lumer 2011, 46-47.)

Il secondo approccio di Nannini, per lui il più importante, alla giustificazione della definizione di “libertà del volere” (P2), invece, è naturalistico: “Libertà di volere” (così come “senso d'agire”), secondo questa concezione, è una nozione della psicologia empirica dell'azione, in particolare della teoria empirica dell'autopercezione durante l'azione. Sopra ho già spiegato perché questa ipotesi a mio avviso è empiricamente falsa; ma, qualora questa tesi fosse vera, allora ci si potrebbe chiedere se con ciò il concetto filosofico della libertà di scelta sarebbe determinato in maniera metodologicamente corretta. Anche su questo vi sono dubbi: forse i filosofi in 2000 anni di discussione filosofica (e teologica) si sono interessati alla corretta psicologia empirica dell'azione? No, era in gioco qualcosa di *normativo* (in senso lato), ossia il concetto di qualcosa che per noi è prezioso e desiderabile. (Questo naturalmente non esclude che i filosofi abbiano poi empiricamente studiato se si tratta di qualcosa di prezioso che esiste effettivamente.) Ma tali domande di valore non possono essere risolte con un approccio naturalistico, che è puramente descrittivo (Lumer 2011, 46.) Ritorno a questo punto di sotto. – A causa del fallimento dei due approcci utilizzati da Nannini per la giustificazione della sua definizione del criterio filosofico della libertà di decidere, nello schema 2 ho inserito il commento «invalido» (alla fine della linea tratteggiata) accanto al simbolo dell'inferenza (cioè la linea tratteggiata) dalle premesse P1 (il senso comune di “libertà del volere”) e P2 (la tesi psicologica sul contenuto del senso dell'agire) alla definizione di “libertà del volere” (L1).

Vorrei prima presentare tre approcci metodologici in filosofia che – a differenza dell'intuizionismo metodologico e di un naturalismo ristretto (cioè inteso come esclusivo) – aspirano a teorie filosofiche molto utili. (Per la seguente esposizione mi baso su Lumer 2011. Lì si trova anche un'ampia elaborazione e teorizzazione di questi tre tipi di teorie.)

1. *Le teorie descrittivo-nomologiche* identificano strutture fondamentali, caratteristiche nomologiche e regolarità dell'uomo e del mondo. C'è una transizione continua dalle teorie descrittivo-nomologiche nella filosofia alle teorie psicologiche, sociologiche e scientifiche. Tali teorie possono essere distinte dalle scienze empiriche per la loro finalità e la natura delle leggi che intendono trovare: mentre, per es., le scienze naturali – se si vuole mettere in luce solo un loro aspetto essenziale – mirano, tra l'altro con un intento tecnico, alla scoperta di leggi elementari della natura con le quali tutti gli eventi possano essere spiegati; le teorie descrittivo-nomologiche della filosofia invece, con un intento di (auto)chiarimento e di orientamento, mirano alla conoscenza delle condizioni prestabilite ed invarianti della nostra esistenza, ossia per così dire, al quadro in cui ci muoviamo. A tale scopo spesso è sufficiente, considerando gli standard scientifici di oggi, una conoscenza sommaria di una determinata area di leggi o una conoscenza delle leggi molecolari. Queste cognizioni in gran parte vengono utilizzate negli altri due tipi di teorie filosofiche, teorie che hanno bisogno di specifiche informazioni empiriche. Le discipline con teorie descrittivo-nomologiche comprendono, tra l'altro, l'antropologia filosofica, la teoria generale dell'azione, la filosofia della mente, la teoria della cognizione preverbale, la cosmologia, ma anche alcune parti della filosofia sociale, dello stato e del diritto, nella misura in cui determinano le leggi dei fenomeni naturali e delle strutture sociali studiati da loro.

2. *Le teorie idealizzanti-ermeneutiche* aspirano a fornire un'autochiarificazione del senso pratico di specifici generi di azioni, di prodotti dell'azione, di regole dell'azione e decisionali, di sistemi concettuali, di modelli conoscitivi, di costrutti ontologici, ecc., ossia di oggetti che gli esseri umani possono influenzare e formare direttamente. Mentre le teorie descrittivo-nomologiche si propongono di fornire un'autochiarificazione nomologica della cornice generale in cui ci muoviamo e dei margini di agibilità esistenti al suo interno, le teorie idealizzanti-ermeneutiche ci dicono qualcosa sul modo in cui

ci muoviamo all'interno di quelle cornici e sul modo in cui utilizziamo i margini, empiricamente predeterminati, a nostra disposizione. Sebbene questa autochiarificazione filosofica contempra componenti empiriche, non la si deve intendere come un'autochiarificazione puramente empirica, psicologica o sociologica. Essa mira piuttosto, per un verso, a fornire una migliore comprensione di quelle nostre intenzioni e di quei nostri fini che sono *giustificati bene*; mira a una migliore comprensione di ciò che *davvero* si vuole realizzare con gli oggetti studiati (cioè azioni, prodotti dell'azione, regole ecc., vedi sopra), in maniera tale, tra l'altro, da poter perseguire in modo più mirato ed efficace quegli scopi che si rivelano realmente meritevoli di essere perseguiti. Per altro verso, questa autochiarificazione serve a selezionare i mezzi *ideali*, di cui di fatto già si fa uso, sulla scorta dei quali tali scopi possono essere conseguiti. Dunque dai fini e mezzi reali e compresi si costruisce un ideale, che nel migliore dei casi era già stato posto – anche solo in parte – alla base di quanto da noi effettivamente plasmato. Le teorie *idealizzanti-ermeneutiche*, per un verso, sono dunque ampiamente *empiriche*, poiché si sforzano di spiegare la prassi effettiva, i mezzi effettivamente adottati, ecc. Per altro verso, esse sono, in senso lato, *normative*, o più precisamente: hanno valenza valutativa e consultiva, poiché scelgono dal materiale a loro disposizione solo il meglio, impiegandolo per costruire in questo modo un ideale. Teorie idealizzanti-ermeneutiche vengono sviluppate, tra l'altro, nelle seguenti discipline filosofiche: nell'etica, nella teoria della scienza, nell'estetica, nella filosofia del linguaggio, nella teoria della conoscenza (perlomeno laddove questa fa riferimento a modelli conoscitivi pre-linguistici e a conoscenze linguistiche), in ontologia, in logica, nella teoria dell'argomentazione, ma anche nelle teorie dell'azione interessate a indagare nozioni quali libertà e responsabilità.

3. *Le teorie tecnico-costruttive* nella filosofia mirano a sviluppare strumenti buoni, impiegabili in maniera versatile. Spesso si allacciano in maniera diretta ai risultati delle teorie idealizzanti-ermeneutiche. L'ermeneutica idealizzante in ampia parte già prefigura (più o meno) i fini e gli *outputs* standard per gli strumenti da sviluppare. Le teorie tecnico-costruttive poi esaminano criticamente in che misura è possibile incorporare direttamente anche gli altri risultati dell'ermeneutica idealizzante, o in che misura invece questi possiedono solo valenza euristica riguardo la propria attività di costruzione. In quest'ultimo

caso le teorie tecnico-costruttive fissano – sulla scorta delle teorie idealizzanti-ermeneutiche – certi *outputs* standard buoni per modelli cognitivi, azioni, esiti pratici delle azioni, ecc., e successivamente sviluppano descrizioni generali (regole, criteri) per forme di conoscenza, per le strutture delle azioni e dei loro esiti, che realizzano gli *outputs* standard nel modo migliore, definendo per esempio calcoli logici, regole dell'argomentazione, norme morali, regole scientifiche, descrizioni di strutture linguistiche, criteri di razionalità. Nello sviluppo di questi oggetti le teorie tecnico-costruttive possono fare leva in particolare sulle conoscenze prodottesi nell'ambito delle teorie descrittivo-nomologiche per identificare i margini e le conseguenze degli strumenti da sviluppare. Le strutture oggetto di descrizione sono tecniche ben costruite o strumenti grazie a cui è possibile conseguire, in caso di bisogno, tutta una serie di obiettivi – quali i criteri per la conoscenza o per argomentazioni valide –; oppure le descrizioni rappresentano regole d'azione che devono essere sempre rispettate – come per esempio nel caso dei criteri di razionalità e di moralità. Dal momento che anche le migliori strutture effettivamente rinvenute sono di norma suscettibili di ulteriori miglioramenti, tutte le discipline filosofiche con teorie idealizzanti-ermeneutiche prevedono anche teorie tecnico-costruttive.

La seconda giustificazione di Nannini della sua definizione di “libertà del volere”, che si basa sulle condizioni biologicamente necessarie dell'agire (P2), forse va nella direzione di una teoria descrittivo-nomologica del funzionamento di azioni. E infatti, il concetto di un senso d'agire, che semplicemente ci informa che noi stessi, o, più precisamente, le nostre intenzioni, sono la causa di questo movimento, forse appartiene a una tale teoria, perché con questo termine un elemento chiave dell'esecuzione dell'azione e dell'ulteriore progettazione viene chiarito. Ma questo senso d'agire, come indicato sopra, non coglie altro che il senso di intenzionalità, ma non la libertà di scelta. Come dimostrano la disputa sul contenuto della libertà di decidere e la definizione neutrale di Leibniz della “libertà di decidere” (decidere «*comme il faut*»), quello che interessa in questo concetto è più il valore delle decisioni, sono le caratteristiche di decisioni buone – qualcosa che non è dato dalla natura ed empiricamente fisso, ma qualcosa che possiamo plasmare, raggiungere o mancare. Allo stesso tempo, il valore esatto di tali decisioni buone non sembra essere così

chiaro – altrimenti non ci sarebbe la lunga controversia di principi su di esso. Queste due caratteristiche (ricerca di criteri per decisioni buone, lunga discussione e mancanza di chiarezza circa il valore delle decisioni buone) contraddistinguono la teoria della libertà di decisione chiaramente come, inizialmente, idealizzante-ermeneutica. In una fase successiva di sviluppo poi può essere aggiunta una teoria tecnico-costruttiva. Poiché l'obiettivo è una teoria normativa (in senso lato) delle *decisioni* come posizione centrale di comando per l'agire, una tale teoria della libertà di decidere appartiene chiaramente non alla filosofia teoretica, ma alla filosofia pratica, o più precisamente: alla teoria normativa delle decisioni.

4. Una teoria idealizzante-ermeneutica della libertà di decidere

Sistematicamente il primo compito di teorie idealizzanti-ermeneutiche è quello di chiarire il senso, lo scopo o la funzione standard dell'oggetto esaminato. La cosa sorprendente nella teoria della libertà della decisione è che, rispetto a questo, ci sono punti di vista completamente disparati, pure nel campo compatibilistico. 1. In primo luogo, ci sono *teorie razionaliste (profane) della libertà di decidere*, per es. di Locke (1690), Leibniz (1704/1765) o oggi: di Dennett (1984), Tugendhat (1987), John Martin Fischer (1994), Susan Wolf (1990; 2005), secondo cui una decisione libera è una decisione in gran parte razionale secondo ragioni. Il senso della decisione libera è che abbiamo scelto quello che è effettivamente buono, il che poi è il presupposto per fare anche la cosa veramente buona. Attraverso un processo decisionale razionale ci sono più probabilità di trovare l'azione per noi migliore che tramite una decisione sconsiderata; di conseguenza agiremo in media in modo migliore rispetto ad azioni sconsiderate o guidati da emozioni. Inoltre, una concezione razionalista della libertà rende possibile la responsabilità morale, penale e del diritto civile o nei comuni rapporti umani. Questo vale perché un decisore razionale è, per es., certamente sensibile nel modo desiderato a promesse di premi e minacce di punizione. 2. Una seconda concezione della libertà di decidere, che viene rappresentata per es. da Kant (1781/1787; 1785/1786; 1788), Frankfurt (1971; 1982; 1987; 1993; 1994; 1999a; 1999b), Bergmann (1977) o Pauen (2001; 2004), mira all'*autonomia*:

Noi, ciò che costituisce la nostra essenza, il nostro nucleo, ciò con cui ci possiamo identificare, dovremmo decidere sull'azione e quindi modellare il mondo secondo le direttive di questo nucleo. Questo assicura che l'azione in seguito eseguita è davvero conforme alle nostre intenzioni più profonde, è determinato da noi, realizza i nostri interessi e non risale al caso o alla volontà di qualcun altro. 3. Una terza concezione della libertà di scelta è quella dell'*autenticità* – rappresentata per es. da Guignon (2004) o Leder (1999). Essa richiede che le nostre decisioni ed azioni non siano sotto un'influenza estranea, ma esprimano ciò che costituisce il nostro essere, indipendentemente da che cosa si ottiene del resto con l'azione. Ma in fondo le teorie di autenticità della libertà di decidere sottolineano solo un aspetto particolare dell'autonomia; quindi non rappresentano un approccio teorico indipendente.

Che i valori e gli obiettivi che stanno dietro l'idea della libertà di decidere divergano così è non solo sorprendente, ma anche un problema per la teoria della libertà, perché sembra richiedere uno sviluppo in due direzioni completamente diverse. Tuttavia, in quanto segue voglio mostrare che le idee ed i valori alla base di questi due approcci nella teoria della libertà di decidere sono solo due aspetti dello stesso obiettivo, che è ancora da formulare in modo più chiaro:⁷ le due idee si completano a vicenda e l'una senza l'altra è incompleta.

Da un lato, la teoria della razionalità pratica deve essere integrata – dalla teoria dell'autonomia. Secondo la concezione più diffusa, ma, filosoficamente, molto limitata della razionalità pratica, cioè la teoria delle decisioni razionali, viene massimizzata l'utilità; ma questa utilità viene definita semplicemente tramite desideri *coerenti*, senza chiedere o garantire la loro autonomia. In caso di dubbio, ottimizziamo, se ci affidiamo esclusivamente agli strumenti della teoria della decisione razionale, solo la realizzazione di desideri che non sono veramente autonomi. A questo punto una teoria dell'autonomia dovrebbe dire, in aggiunta, cosa sono le preferenze autonome, tramite le quali poi viene definito il “vero bene”.

D'altra parte, anche la teoria dell'autonomia deve essere integrata – dalla teoria della razionalità pratica. Una teoria dell'autonomia ci dice inizialmente al meglio qualcosa su che cosa sono i nostri desideri

⁷ Ho sviluppato in maniera più approfondita la concezione abbozzata nel seguente in: Lumer 2002.

autonomi, i valori o le strutture che stanno dietro alle nostre decisioni. Ma non ci dice come quantificare questi desideri e realizzarli in maniera ottimale. Darci delle risposte a queste domande, invece, è la specialità della teoria delle decisioni razionali.

Queste brevi considerazioni dimostrano che l'approccio razionalista e quello autonomista devono complementarsi. Andando oltre a questa idea di base, allora, la domanda successiva, costruttiva, è *come* una tale sintesi possa essere effettuata. Di seguito vorrei darne un esempio. La sintesi stessa della teoria dell'autonomia e della razionalità inoltre è una teoria della razionalità prudentiale. Dunque l'obiettivo della libertà di decidere è la razionalità prudentiale; e il *criterio della libertà di scelta* è: quanto più una decisione è conforme ai requisiti di una tale teoria più la decisione soddisfa i criteri, più liberamente si è deciso.

Ma consideriamo l'esempio annunciato!⁸ La teoria dell'autonomia deve trovare e determinare tra i vari possibili modi ed elementi delle decisioni, quali sono autonome. Un parametro essenziale e una base delle decisioni, nel quale i tipi di deliberazione differiscono, è il cosiddetto *criterio di valutazione intrinseca*: le azioni sono scelte in vista delle loro conseguenze, che a loro volta vengono valutate; la base di queste valutazioni sono *valutazioni intrinseche*, cioè valutazioni di stati di cose per essi stessi e non di nuovo per delle loro conseguenze. Ora, valutazioni intrinseche non vengono fatte arbitrariamente, in maniera particolaristica, da caso a caso. Ma rispettano certi criteri, che in ultima istanza sono radicati biologicamente, come per es. il criterio edonistico, che le cose piacevoli (in prima istanza) sono intrinsecamente buone – il che non esclude che un certo stato piacevole sia considerato tutto sommato negativo per le sue conseguenze gravemente cattive. I criteri alla base delle valutazioni intrinseche ora, nonostante la loro base biologica, non sono completamente inalterabili. Uno dei meccanismi del loro cambiamento è l'*autonomizzarsi delle funzioni di valutazione secondarie*. Un esempio: un decisore libero, chiamiamolo «Liberio», di una età di circa venti anni, è stato educato da genitori molto ambiziosi, che gli hanno fatto capire sia diret-

⁸ Il seguente esempio così come l'idea di scegliere tra vari modi fattibili di decidere sono esposti ed elaborati fino ad una ampia teoria della desiderabilità prudentiale in: Lumer 2000, 241-427; 521-548.

tamente che indirettamente che le persone sono tanto migliori quanto migliore è la loro *performance*. Non ha mai saputo perché dovrebbe essere così, ma comunque dietro questo criterio stava l'autorità genitoriale. Questo criterio di valutazione è diventato per lui tanto naturale quanto lo stabilire se un cibo gli piace o no. Liberio quindi ha sempre cercato di avere degli amici che soddisfano questo criterio e ha disprezzato i compagni di scuola che prendevano cattivi voti. Il processo appena descritto è l'*autonomizzarsi di una funzione di valutazione secondaria, estrinseca fino a divenire una funzione intrinseca*: Liberio valuta positivamente persone di buona *performance* e valuta positivamente il frequentarle, senza conoscere ed essere in grado di dare ragioni per la sua valutazione (questa infondatezza rende la valutazione intrinseca); e questa valutazione co-determina anche le sue decisioni. Ma la storia continua: a 20 anni Liberio, in lunghe discussioni con una amica, che era infastidita da questa sua limitatezza, ha riconosciuto che con questo tipo di valutazioni egli si chiude nei confronti di altre dimensioni umane, ha ammesso che nelle relazioni personali la *performance* degli altri gli serve a poco e che per il suo modo di valutare è stata determinante l'influenza dei suoi genitori ambiziosi. Da allora in poi egli ha cercato di considerare nella sua valutazione delle altre persone anche altre dimensioni e di prestare attenzione alla *performance* solo in contesti strettamente legati alla *performance* stessa. Dopo un anno e molte indicazioni da parte della sua amica finalmente si è liberato dalla funzione di valutazione autonomizzata: la precedente funzione di valutazione, risultato di un processo di autonomizzazione, è ora dissolta come funzione *intrinseca*, soprattutto a causa del fatto che Liberio ha compreso di aver assunto questa funzione di valutazione semplicemente dai suoi genitori. Questa dissoluzione come funzione di valutazione intrinseca non esclude che Liberio valuti positivamente un'alta *performance*, ma ora lo fa perché essa ha certe conseguenze, in ultima analisi, intrinsecamente positive – per esempio, perché lui stesso tramite questa *performance* può raggiungere certi obiettivi, che sono importanti per lui, o che l'alta *performance* di amici benevoli a volte può aiutarlo a raggiungere certi obiettivi altrimenti difficili o quasi impossibili da realizzare. In tal modo, dalla positiva valutazione intrinseca (autonomizzata) dell'alta *performance* è diventata una valutazione estrinseca, strumentale. E questo ha anche conseguenze estensionali: la compagnia di persone di alta *performance*, non è di per sé sempre

buona, spesso non ha buone conseguenze, a volte anche cattive.

La lezione per la *teoria dell'azione* da questo esempio è che le funzioni di valutazione intrinseca basate su un'autonomizzazione non sono *stabili rispetto a nuove informazioni*: in particolare, la ricognizione dell'origine della propria funzione di valutazione (autonomizzatasi), intrinseca in Liberio, ha provocato la sua dissoluzione come funzione di valutazione intrinseca. Solo funzioni di valutazione *originalmente* intrinseche, come quella edonica, secondo la quale sensazioni piacevoli sono intrinsecamente buone, sono stabili rispetto a nuove informazioni. (Qui con "originalmente intrinseco" non è intesa una originalità temporale, ma in un certo senso una originalità logica, vale a dire che la funzione di valutazione intrinseca non si basa su un processo cognitivo della creazione come l'autonomizzazione). La valutazione dell'esempio dal punto di vista della *teoria della libertà* è che la deposizione di Liberio della funzione di valutazione autonomizzatasi è un passo verso la libertà di decidere. Più in generale, questo giudizio può essere formulato così: Alla base di decisioni libere possono esserci solo funzioni di valutazione intrinseca stabili rispetto a nuove informazioni. Ora questo è sia un requisito della razionalità pratica sia dell'autonomia: la *razionalità pratica* richiede, in primo luogo, che non si adottino valori *qualsiasi* e ci si impegni per loro, valori che in seguito però vengono scartati; questo sarebbe almeno antieconomico. La razionalità pratica richiede in più un certo grado di razionalità epistemica e di informazione; ma dal punto di vista epistemico, le funzioni di valutazione intrinseca, che non sono originalmente intrinseche, sono carenti: si basano su una *dimenticanza* di informazioni. L'*autonomia*, a sua volta, richiede che la decisione derivi dal nucleo stabile di noi stessi, quello con il quale ci identifichiamo. Che una funzione di valutazione intrinseca non sia stabile rispetto a nuove informazioni implica che in determinate condizioni informative non ci identifichiamo più con essa, rispettivamente che non la accettiamo più per noi e che non la utilizziamo più come base delle nostre decisioni; inoltre una funzione di valutazione che si è autonomizzata, fin dall'inizio è secondaria, emersa in modo contorto, e quindi non fa parte del nucleo del nostro meccanismo decisionale.

L'esempio dimostra come si può procedere in una teoria costruttiva della libertà di decisione, che combina autonomia e razionalità: in particolare identificando criteri e parti stabili delle nostre decisioni. E

si può chiaramente vedere che cosa interessa in una tale teoria, vale a dire le basi autonome delle decisioni, in particolare valori autonomi e loro attuazione ottimale. Questa teoria razionalista prudentiale della libertà di decidere è, naturalmente, compatibilistica: la decisione deve sorgere dal nucleo (o cuore) della persona, deve essere determinata dalle strutture decisionali della persona, che sono stabili rispetto a nuove informazioni. Questa teoria va oltre le teorie incompatibilistiche con forti condizioni metafisiche, il cui senso non è riconoscibile. Ma fornisce anche, paragonata a semplici esaltazioni a favore dell'autonomia o razionalità, un potenziale fertile per un ulteriore sviluppo e la specificazione di criteri chiari per la libertà di decidere. Sviluppare costruttivamente questo potenziale è un progetto all'interno della filosofia *pratica*, che, tra l'altro, è interessata ai criteri di buone decisioni. E questa competenza della filosofia pratica, quando si tratta di decisioni «*comme il faut*» (Leibniz) e quando noi abbiamo a disposizione diversi modi di decidere, cosicché possiamo sceglierne il migliore, dovrebbe anche essere evidente: quello che interessa nei criteri per la libertà di decidere è una questione pratica; in quale modo, con quali criteri dovremmo decidere al meglio?

Riferimenti bibliografici

- Austin J.L. (1956), *Ifs and Cans*, in Idem, *Philosophical Papers*, Oxford 1961.
- Ayer A.J. (1954), *Freedom and Necessity*, in Idem, *Philosophical Essays*, London & Basingstoke, MacMillan 1954, 271-284. – Trad. it.: *Libertà e necessità*, in M. De Caro (a cura di), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi 2002, 41-54.
- Bergmann F. (1977), *On Being Free*, Notre Dame & London, University of Notre Dame Pr. 1977.
- Dennett D.C. (1984), *Elbow-Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, Clarendon.
- Dennett D.C. (2003), *Freedom Evolves*, London, Penguin.
- Erasmus Roterodamus (1524), *De libero arbitrio diatriba sive collatio*. – Trad. it.: Erasmo da Rotterdam; Martin Lutero: *Libero arbitrio*, <M. Lutero:>, *Servo arbitrio*, Torino, Claudiana 2004.
- Fischer J.M. (1994), *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Oxford, Blackwell.
- Frankfurt H.G. (1971), *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «The Journal of Philosophy», 68, 5-20.

- Frankfurt H.G. (1982), *The importance of what we care about*, in Idem, *The importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge U.P. 1988, 80-94.
- Frankfurt H.G. (1987), *Identification and Wholeheartedness*, in Idem, *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge U.P. 1988, 159-176.
- Frankfurt H.G. (1993), *On the Necessity of Ideals*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 108-116.
- Frankfurt H.G. (1994), *Autonomy, Necessity, and Love*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 129-141.
- Frankfurt H.G. (1999a), *On Caring*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 155-180.
- Frankfurt H.G. (1999b), *The Faintest Passion*, in Idem, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge, Cambridge U.P. 1999, 95-108.
- Guignon Ch. (2004), *On Being Authentic*, London & New York, Routledge.
- Hume D. (1739-40), *A Treatise of Human Nature, ed., with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 2nd ed. with text revised and variant readings by P. H. Nidditch*, Oxford, Clarendon 1888; ²1978. – Trad. it.: *Trattato sulla natura umana*, in Idem, *Opere filosofiche*, A cura di Eugenio Lecaldano, Roma, Bari, Laterza 1987, ¹2004.
- Inwagen P. van (1975), *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, in «Philosophical Studies» 27, 185-199. – Trad. it.: *L'incompatibilità fra libero arbitrio e determinismo*, in: M. De Caro (a cura di.), *La logica della libertà*, Roma, Meltemi 2002, 135-156.
- Inwagen P. van (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon.
- Kant I. (1781/1787), *Kritik der reinen Vernunft*, in Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1904/11, vol. III, 1-552. – Trad. it.: *Critica della ragion pura*, Tradotto di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Roma, Bari, Laterza 1993; ²1995.
- Kant I. (1785/1786), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903/11, vol. IV, 385-464.
- Kant I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Idem, *Kants gesammelte Schriften*, a cura di: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1908, vol. V, 1-163. – Trad. it.: *Critica della ragion pratica: Testo tedesco a fronte*, Milano, Bompiani 2004.
- Keil G. (2000), *Handeln und Verursachen*, Frankfurt (Main), Klostermann.
- Leder M. (1999), *Was heißt es, eine Person zu sein?: Eine Untersuchung über Freiheit, Rationalität und das sich selbst schaffende Selbst*, Paderborn, Mentis.

- Leibniz G.W. (1704/1765), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, trad. it.: *Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori*, in Idem, *Scritti Filosofici*, a cura di: Massimo Mugnai ed Enrico Pasini, Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese 2000, Vol 2, 21-524.
- Locke J. (1690), *An Essay concerning human understanding*, trad. it., *Saggio sull'intelletto umano*, Traduzione di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, Milano, Bompiani 2004.
- Lumer Ch. (2000), *Rationaler Altruismus: Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*, Seconda, ampliata ed., Paderborn, Mentis 2009.
- Lumer Ch. (2002) *Entscheidungsfreiheit*, in W. Hogebe (a cura di), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 23.-27. September 2002 in Bonn: Sektionsbeiträge*, Bonn, Sinclair Press 2002, 197-207.
- Lumer Ch. (2011), *Tre tipi di teorie filosofiche*, in R. Davies (a cura di), *Analisi: Annuario e Bollettino della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA) 2011*, Milano, Udine, Mimesis 2011, 45-75.
- Lumer Ch. (2013), *The Volitive and the Executive Function of Intentions*, in «Philosophical Studies» 166(3), 511-527.
- Lumer Ch. (2014), *The Effectiveness of Intentions: A Critique of Wegner*, in Ch. Lumer (a cura di), *Morality in Times of Naturalising the Mind*, Boston, Berlin, de Gruyter 2014, 105-124.
- Mele A.R. (2009), *Causation, Action, and Free Will*, in H. Beebe, Ch. Hitchcock, P. Menzies (a cura di), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford, Oxford U.P. 2012, 554-574.
- Moore G.E. (1912), *Ethics*, London, Oxford U.P. 1966. – Trad. it.: *Etica: Edizione italiana a cura di Maria Vittoria Predaval Magrini*, Milano, F. Angeli 1982.
- Nannini S. (1985), *Determinismo e libero arbitrio: I tentativi di dissoluzione del problema mediante l'analisi del linguaggio comune*, in «Teoria» 5, 119-151.
- Nannini S. (2007), *Esiste il libero arbitrio?*, in Idem, *Naturalismo cognitivo: Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet 2007, 135-158.
- Pauen M. (2001), *Freiheit und Verantwortung: Wille, Determinismus und der Begriff der Person*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 26, 23-44.
- Pauen M. (2004), *Self-Determination: Free Will and Determinism*, in R. Bluhm, Ch. Nimtz (a cura di), *Selected Papers Contributed to the Sections of GAP.5, Fifth International Congress of the Society for Analytical Philosophy, Bielefeld, 22-26 September 2003*, (CD-ROM), Paderborn, Mentis 2004, 435-446.

- Penfield R. (1958), *The Excitable Cortex in Conscious Man*, Springfield, Ill., Liverpool U.P.
- Roth G. (2001), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt (Main), Suhrkamp.
- Roth G. (2003), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert: Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe*, Frankfurt (Main), Suhrkamp.
- Schlick M. (1930), *Fragen der Ethik*, a cura di e introdotto da R. Hegselmann, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1984.
- Strawson G. (1994), *The Impossibility of Moral Responsibility*, in «Philosophical Studies» 75, 5-24.
- Tugendhat E. (1987), *Der Begriff der Willensfreiheit*, in K. Cramer [et al.] (a cura di), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1987, 373-393. – Ristampa in E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main), Suhrkamp 1992, 334-351.
- Wolf S. (1990), *Freedom Within Reason*, Oxford, Oxford U.P.
- Wolf S. (2005), *Freedom within reason*, in J.St. Taylor (a cura di), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P. ¹2005; ²2008.

Il libero arbitrio non è un'illusione

Mario De Caro

Università Roma3

Abstract

Free will is not an illusion. In recent years, skepticism regarding free will (and, relatedely, that concerning the connected notions of moral responsibility, legal responsibility, and retribution) has gained much favor, especially thanks to the results coming from cognitive science. Two views, in particular, are popular in this respect: eliminationism and epiphenomenalism. For a long time, Sandro Nannini has been defending skepticism regarding free will, with abundance of arguments and philosophical passion. However, in this article I claim that the enthusiasm of free will skeptics' may be unjustified.

Negli ultimi decenni, numerosi risultati arrivati dalle scienze cognitive e dalle neuroscienze hanno portato non pochi autori a sviluppare due tesi che possono alimentare lo scetticismo sulla realtà del libero arbitrio: una tesi per cui Sandro Nanni ha sempre simpatizzato (non liberamente, dal suo punto di vista, questo è ovvio - cfr. per es. Nannini 2007).

La prima tesi è l'*eliminazionismo*. Questa dottrina prende le mosse dall'idea che la comprensione ordinaria del mentale è resa possibile non già da un accesso introspettivo diretto alle operazioni interne della mente bensì da una teoria o, per meglio dire, una proto-teoria che sorge spontaneamente in tutti noi. Qui il termine 'teoria' designa un insieme di generalizzazioni che vengono formulate in base a un vasto repertorio di fenomeni mentali. Questi ultimi sono concepiti come entità teoriche incluse nei principi costitutivi e nelle generalizzazioni della teoria psicologica *ingenua* (o *di senso comune*) al fine di descrivere, spiegare e prevedere il comportamento proprio e altrui.

Prendiamo ad esempio una semplicissima spiegazione del comportamento basata sull'attribuzione di stati mentali intenzionali. L'aggettivo 'intenzionale' designa la proprietà di alcuni stati mentali (paradigmaticamente: credenze e desideri) di essere *valutabili semanticamente*: essi rappresentano il mondo, e lo fanno in modo corretto o scorretto. Per

esempio, la mia credenza che Trieste sia ad ovest di Napoli rappresenta il mondo in un certo modo, e dunque la mia credenza è vera se e solo se il mondo è in quel certo modo – tale stato di cose è la *condizione di verità* della mia credenza. I desideri rappresentano il mondo come colui che desidera vorrebbe che fosse: il mio desiderio di avere una pizza per cena viene soddisfatto se e solo se avrò effettivamente una pizza per cena – tale stato di cose è la condizione di soddisfacimento del mio desiderio. Di norma, le condizioni di verità e di soddisfacimento sono denominate il *contenuto* delle credenze e dei desideri che le possiedono, mentre il possesso di una condizione di verità o di soddisfacimento è una *proprietà intenzionale* o *semantica*.

Supponiamo allora di osservare un certo comportamento: per esempio, Paolo è uscito di casa portando con sé l'ombrello. Una tipica spiegazione intenzionale potrebbe essere: Paolo è uscito portando con sé l'ombrello perché *credeva* che stesse piovendo, *desiderava* non bagnarsi, ed era *convinto* di poter soddisfare tale desiderio utilizzando un ombrello. Si noti l'espressione 'perché': essa sta a indicare che la *causa* del comportamento di Paolo viene ricondotta al *contenuto* dei suoi atteggiamenti di credenza e desiderio. Ossia: gli stati intenzionali postulati dalla psicologia del senso comune sono *efficaci causalmente*. O più precisamente, la teoria psicologica ingenua contiene generalizzazioni che specificano le cause e gli effetti di stati intenzionali; in tali generalizzazioni il contenuto rappresentazionale svolge un ruolo nevralgico (se Paolo non desiderasse evitare di bagnarsi o non credesse che stia piovendo, la nostra spiegazione non starebbe più in piedi). Si noti, inoltre, che la spiegazione intenzionale è sottoposta al vincolo di vari principi di *razionalità*: vale a dire, l'attribuzione psicologico-ingenua di stati intenzionali viene fatta in base all'assunto che l'agente a cui vengono attribuiti sia razionale. Per esempio, Paolo è uscito portando con sé l'ombrello perché ha giudicato tale azione il modo *migliore* per raggiungere lo scopo di non bagnarsi.

Secondo i fautori dell'eliminazionismo, però, la psicologia del senso comune è una teoria della mente del tutto inadeguata e per questo il suo destino è di scomparire (in tutto o in parte) dalla psicologia scientifica – in modo simile a quanto è avvenuto in passato, quando l'evoluzione della scienza ha portato all'abbandono della teoria popolare della stregoneria o delle teorie protoscientifiche del flogisto e del calorico.

La seconda tesi giudicata inconciliabile con la realtà del libero arbitrio è l'*epifenomenismo*. Secondo questa teoria gli stati mentali coscienti non svolgono alcun ruolo causale nel nostro comportamento perché tutte le nostre scelte e azioni sono causate da fattori completamente inconsci come gli stati neuronali.

Pertanto, nella misura in cui l'efficacia causale dei nostri stati mentali coscienti è considerata un presupposto dell'agire libero e responsabile, l'eliminazionismo e l'epifenomenismo ne decretano l'impossibilità sulla base dei dati che arrivano dalla scienza. In proposito è importante notare due cose. Innanzitutto, l'eliminazionismo e l'epifenomenismo sono visti come una minaccia tanto dai sostenitori della teoria compatibilista che dagli incompatibilisti libertari se la volontà cosciente è illusoria, o se l'epifenomenismo è vero, tutte le maggiori teorie del libero arbitrio falliscono.

In secondo luogo, queste due forme di scetticismo nei confronti del libero arbitrio sono concettualmente indipendenti dalla questione del determinismo. L'eliminazionismo e l'epifenomenismo, infatti, potrebbero essere veri anche in un universo indeterministico. Invece, almeno dal punto di vista del compatibilismo, di per sé l'eventuale verità del determinismo non minerebbe la realtà e l'efficacia causale degli stati mentali. In una prospettiva compatibilistica, infatti, gli stati psicologici, sia coscienti che inconsci, potrebbero esistere ed essere causalmente efficaci anche se le loro relazioni causali fossero riconducibili a leggi deterministiche. Questo è un punto importante da rilevare giacché talvolta il problema del determinismo viene spesso confuso con altri tipi di obiezioni al libero arbitrio – come, per l'appunto, l'eliminazionismo e l'epifenomenismo.

Molti dati sperimentali che danno sostegno all'ipotesi eliminazionistica e a quella epifenomenistica, in effetti, ridimensionano drasticamente il ruolo causale svolto dagli stati coscienti nella generazione delle azioni oppure perché mettono in discussione il ruolo e la stessa esistenza di capacità cognitive indispensabili perché un agente possa controllare razionalmente le azioni che compie (come la capacità di scegliere tra corsi di azione alternativi e quella di operare la scelta sulla base di ragioni).

È importante notare, però, che in alcuni casi giudicheremmo che un'azione è libera anche se non è causata da una scelta consapevole: un agente può aver infatti sviluppato principi generali per l'azione (o

tratti del carattere) che lo conducono ad agire senza riflessione cosciente oppure, più semplicemente, può essere distratto quando finalmente compie un'azione che aveva deliberato razionalmente di compiere. Inoltre, un'azione può essere libera anche se non è compiuta in base alle ragioni migliori che un agente avrebbe per agire (come quando si decide consapevolmente di bere un altro bicchiere di vino quando si è già un po' alticci).

Prendiamo dunque in esame una serie di risultati delle scienze della mente e del cervello che, a parere di molti studiosi, danno corpo alle minacce eliminazionista ed epifenomenista riguardo alle idee di libertà e responsabilità. Nel 1985 Benjamin Libet, un neuroscienziato californiano divenuto poi celebre iniziò ad applicare metodi di indagine neurofisiologica per studiare la relazione tra l'attività cerebrale e l'intenzione cosciente di eseguire un determinato movimento volontario (Libet 2004). Nei suoi esperimenti, Libet invitava i partecipanti a muovere il polso della mano destra quando avessero voluto (*liberamente e a proprio piacimento*), ovvero nel momento in cui avvertivano l'impulso a farlo, e, contemporaneamente, a riferire il momento preciso in cui avevano avuto l'impressione di aver deciso di avviare il movimento. L'obiettivo era infatti quello di indagare il rapporto tra la *coscienza* dell'inizio di un atto e la dinamica neurofisiologica sottostante.

Al fine di stabilire il momento in cui il soggetto diveniva cosciente della volontà di effettuare il movimento, Libet ideò un artificio sperimentale costituito da un quadrante d'orologio circolare con un cursore luminoso che si muoveva velocemente ai suoi margini e impiegava 2,56 secondi a rotazione. Questo particolare orologio aveva lo scopo di permettere una precisa collocazione temporale del momento in cui i partecipanti all'esperimento percepivano di aver deciso di piegare il polso: lo sperimentatore chiedeva infatti loro di indicare in quale posizione si trovava il cursore quando avevano preso tale decisione. In questo modo, era possibile stimare il momento della consapevolezza rispetto all'inizio del movimento, misurato tramite un elettromiogramma (che registra la contrazione muscolare). Durante l'esecuzione del compito, veniva registrata l'attività elettrica cerebrale tramite elettrodi posti sullo scalpo al fine di determinare il profilo temporale dei potenziali cerebrali associati al movimento.

L'attenzione era focalizzata su uno specifico potenziale elettrico cerebrale, il cosiddetto *potenziale di prontezza motoria* (PPM). Questo

potenziale elettrico è visibile nel segnale dell'elettroencefalogramma come un'onda lenta che comincia un secondo (o poco più) prima di ogni movimento volontario, rilevato bilateralmente in corrispondenza delle regioni pre-centrali e post-centrali dello scalpo. Il PPM – che si dimostra fortemente correlato al pensiero, allo sforzo e all'attenzione richiesti dall'azione – viene generato dall'area motoria supplementare, che è la regione cerebrale coinvolta nella preparazione dei movimenti; esso è invece assente o fortemente ridotto prima dei movimenti involontari o compiuti in modo automatico. Perciò questo potenziale è considerato un indicatore della preparazione motoria cerebrale dei movimenti volontari.

Il risultato controintuitivo degli esperimenti di Libet emerge dalla comparazione del tempo soggettivo della decisione con quello neurale: si rileva infatti che il PPM, che culmina nell'esecuzione del movimento, comincia nelle aree motorie prefrontali del cervello molto prima del momento in cui al soggetto sembra di aver preso la decisione. I soggetti, infatti, diventavano consapevoli della loro intenzione di agire circa 350 millisecondi (ms) *dopo* l'instaurarsi del PPM di tipo II (tipico delle azioni non pianificate e più spontanee) e 500-800 ms *dopo* l'instaurarsi del PPM di tipo I (tipico delle azioni pianificate e *consapevolmente* preparate). Il processo volitivo sembrava quindi prendere avvio da stati neurocognitivi inconsci, in quanto il cervello si preparava all'azione molto prima che il soggetto divenisse consapevole di aver deciso di compiere il movimento.

I risultati degli esperimenti di Libet paiono indicare che i nostri atti (o almeno la classe di azioni oggetto di queste indagini) vengono causati da una attività *preconscia* del cervello, che entra nella coscienza dell'individuo soltanto in un momento successivo, in media soltanto 206 ms prima che l'azione sia compiuta per quanto riguarda l'intenzione (il cosiddetto *giudizio W*, da *will*, volontà), e 86 ms prima per quanto riguarda l'azione vera e propria (il cosiddetto *giudizio M*, da *movement*). Da ciò, molti deducono che le intenzioni coscienti non sono all'origine del nostro comportamento volontario, perché esse seguono cronologicamente l'attività cerebrale di preparazione motoria – che è inaccessibile alla coscienza per un determinato intervallo temporale –, facendo la loro comparsa solo quando il processo che porta al movimento è già stato innescato. In questa luce, secondo alcuni interpreti gli esperimenti di Libet mostrerebbero che le intenzioni non

sono cause genuine delle nostre azioni, perché sono determinate da processi neurocognitivi del tutto inconsci che le precedono ampiamente nel tempo. Questo però è un punto molto controverso, come si vedrà più sotto.

Recentemente, Soon *et al.* (2008) hanno utilizzato una sofisticata tecnica statistica (la *pattern recognition*) per indagare l'attività cerebrale associata con una scelta, apparentemente libera, operata dai soggetti sperimentali. All'inizio dell'articolo, gli autori menzionano la tradizione illusionistica, secondo la quale «l'esperienza soggettiva della libertà non è nulla più di un'illusione e [...] le nostre azioni sono iniziate da processi mentali inconsci molto prima che noi diveniamo consapevoli della nostra intenzione di agire» (543). Che le loro simpatie vadano in questa direzione è chiaro già dall'abstract dell'articolo, che mostra le ambizioni riduzionistiche che animano questo progetto:

«C'è stata una lunga controversia concernente la possibilità che le decisioni soggettivamente “libere” siano determinate da attività cerebrali che le precedono. Noi abbiamo verificato che il risultato di una decisione può essere codificato nell'attività cerebrale della corteccia prefrontale e parietale sino a 10 secondi prima *che* esso raggiunga la consapevolezza. Questo ritardo presumibilmente riflette l'operazione di una rete di aree di controllo di alto livello che cominciano a preparare una decisione imminente ben prima che essa raggiunga la consapevolezza» (*ibid.*).

La conclusione degli autori è che la nostra decisione conscia e solo apparentemente libera di compiere un'azione (si noti il termine 'libere' posto tra virgolette nell'abstract!) possa essere preceduta di ben dieci secondi da eventi cerebrali che determinano causalmente quell'azione (con un intervallo temporale, dunque, di più di trenta volte maggiore di quello ipotizzato da Libet). L'esperimento che gli autori apportano a sostegno della loro tesi richiedeva ai soggetti sperimentali di rilassarsi mentre tenevano il dito indice e quello medio poggiati su due pulsanti e fissavano il centro di uno schermo sul quale scorreva una serie di lettere dell'alfabeto. Veniva poi richiesto loro di scegliere liberamente – quando avvertivano un impulso in tal senso – se premere il pulsante destro o quello sinistro, verificando quale lettera appariva in quel momento sullo schermo; nel frattempo gli sperimentatori, per mezzo di

una risonanza magnetica funzionale (fMRI), misuravano la risposta emodinamica del cervello dei soggetti. Il sorprendente risultato è stato che gli sperimentatori erano in grado di prevedere, con un anticipo di 7-10 secondi, se la decisione dei soggetti sperimentali sarebbe stata quella di premere il bottone destro o il sinistro.

Questo esperimento è certamente assai interessante e da vari punti di vista rappresenta un'evoluzione rispetto agli esperimenti di Libet. E ciò sia perché dal punto di vista tecnologico è più avanzato (utilizza la risonanza magnetica funzionale invece dell'elettroencefalogramma) sia perché evita un'obiezione importante a cui Libet non poteva rispondere: nel caso degli esperimenti di Libet, infatti, la catena causale rilevante per la decisione veniva fatta arbitrariamente iniziare con l'attivazione del potenziale di prontezza e non, piuttosto, con la previa decisione consapevole da parte del soggetto di aderire alla richiesta dello sperimentatore di prestarsi all'esperimento (e su *quella* decisione gli esperimenti di Libet non dicevano nulla). Soon e i suoi colleghi evitano questa obiezione perché al momento dell'assegnazione del compito sperimentale i soggetti devono solo limitarsi ad accettare di compiere la scelta in un momento successivo, quando il soggetto sarà monitorato sperimentalmente.

In generale, secondo parecchi autori gli esperimenti di Libet mostrano che la coscienza si limiti a ratificare una decisione già determinata dall'attività cerebrale inconscia (su cui noi non possiamo ovviamente esercitare alcun controllo razionale). E ciò proverebbe che le decisioni libere non esistono affatto e che, dunque, il libero arbitrio è una mera illusione. In realtà, però, varie ragioni dovrebbero invece portarci a ritenere che gli esperimenti della tradizione di Libet, per quanto interessanti e degni di analisi, non hanno conseguenze così rilevanti rispetto al libero arbitrio. In primo luogo, va notato che un sostenitore del compatibilismo non avrebbe difficoltà ad accettare l'idea che le nostre decisioni siano in realtà totalmente determinate da fattori al di là del nostro controllo: perché questa è esattamente ciò che il determinismo implica. E dunque almeno una concezione classica del libero arbitrio resterebbe in piedi anche se la tesi principale di questo articolo fosse dimostrata. Diverso naturalmente sarebbe il caso se questi esperimenti dimostrassero che la nostra volontà cosciente, oltre ad essere determinata da fattori inconsci, non abbia alcuna efficacia causale nella generazione dell'azione in questione (cioè se mo-

strasse che la mente è epifenomenica). Sembra però che le cose non stiano così: infatti la volontà cosciente, seppure in ritardo rispetto ai fattori causali inconsci, sembra giocare un ruolo causale decisivo nella causazione dell'azione: senza quella decisione, infatti, l'azione non verrebbe compiuta.

Ma contro la tesi che gli esperimenti di Libet dimostrino l'illusorietà del libero arbitrio si possono muovere anche critiche più specifiche. Come notato da Bennett e Hacker (2003), per esempio, l'esperimento di Libet si incentra sul momento in cui nel soggetto insorge la consapevolezza dell'impulso a piegare il proprio dito: in realtà, tuttavia, il darsi di tale impulso non è né condizione necessaria né condizione sufficiente di una decisione che noi considereremmo libera. Non è condizione necessaria (e dunque possono esserci azioni volontarie senza l'impulso a compierle) perché spesso quando compiamo volontariamente un'azione non avvertiamo alcun impulso a compierla: si pensi a quando, guidando, sterziamo per curvare o a quando, mangiando portiamo una posata verso la bocca o, ancora, a quando pronunciamo intenzionalmente una frase durante una normale conversazione. D'altra parte, la presenza dell'impulso ad agire non è nemmeno sufficiente per agire volontariamente: spesso, infatti, un tale impulso precede azioni non volontarie, come quando ci viene da starnutire o quando sbadigliamo di fronte a un interlocutore poco brillante.

Ma c'è di più. Non solo il tipo di situazione sperimentale studiata da Soon *et al.* non è tipico di una decisione *libera*, ma *non* è nemmeno di una *decisione* genuina. Il problema è che non è giustificato richiamare il concetto di decisione quando l'alternativa posta ai soggetti sperimentali si riduce semplicemente e banalmente a una scelta di questo tipo. Come postulato dalla teoria delle decisioni (che su questo peraltro si muove in accordo con il senso comune), la nozione di decisione è infatti concettualmente correlata a quella di preferenza: ogni decisione presuppone una gerarchia di preferenze in base alla quale il soggetto valuta i vari corsi d'azione che gli si presentano. Se al ristorante devo scegliere se prendere frutta o insalata, valuto i pro e i contro delle due opzioni, e giudico in base a essi: è per questo che penso di aver preso una decisione. Se invece al supermercato devo scegliere se prendere il carrello di sinistra o quello di destra, la cosa mi è del tutto indifferente e agisco con un automatismo (se mi chiedessero perché ho preso un carrello invece che l'altro, risponderei che non lo so, oppure

che la cosa era del tutto irrilevante e ho scelto a caso). Ora, la presunta *decisione* cui l'articolo di Soon fa riferimento – premere il pulsante destro o quello sinistro – è del tutto irrilevante per i soggetti sperimentali: essi non hanno preferenze in un senso o nell'altro che possano essere poste in gerarchia per operare la scelta. Dunque non si tratta di una scelta genuina.

Infine, va sottolineato che questo esperimento mostra come un determinato *pattern* neurologico predica con un 60% di accuratezza se la decisione che i soggetti prenderanno sarà quella di premere il bottone destro o il sinistro. Questo risultato è evidentemente significativo, dal punto di vista statistico; tuttavia, esso non sarebbe di per sé in grado di compromettere l'idea di libertà, persino se i risultati di questo esperimento si potessero applicare a *tutte* le decisioni umane (il che, naturalmente, è tutto da dimostrare). Non vi è infatti alcuna ragione di credere (né mai alcun filosofo lo ha fatto) che gli esseri umani siano integralmente liberi né che tutte le scelte che essi compiono possano dirsi libere. Ma, tutt'al più, l'esperimento mostra che nel 60% dei casi i soggetti sono determinati nelle loro decisioni; resta dunque un 40% di indeterminazione: una percentuale comunque rilevante della quale chi voglia continuare a difendere l'idea della libertà può tranquillamente accontentarsi

Gli esperimenti della tradizione di Libet, dunque, non sembrano contribuire molto alla discussione sul libero arbitrio, perché tutt'al più (e pur ignorando tutte le obiezioni viste sopra) essi possono arrivare a mostrare che le nostre scelte sono determinate: ma questo, come abbiamo visto, non è un problema per i fautori del libero arbitrio che simpatizzano per il compatibilismo.

Più in generale, *pace* Sandro, non c'è oggi alcuna evidenza scientifica che suggerisca che il libero arbitrio sia – in generale, e inteso nelle sue definizioni filosoficamente più sofisticate – un'illusione.

Riferimenti bibliografici

- Libet, B. (2004), *Mind time: The Temporal Factor in Consciousness. Perspectives in Cognitive Neuroscience*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Nannini, S. (2007), *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet Studio.

Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H.-J., Haynes, J. D. (2008), “Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain”, «Nature Neuroscience», 11 (5), pp. 543-545.

Quine su analiticità e olismo. Una valutazione critica in dialogo con Sandro Nannini

Paolo Parrini
Università di Firenze

Abstract

Quine on Analyticity and Holism. A Critical Appraisal in Dialogue with Sandro Nannini. The first four sections evaluate Quine's thesis that the two dogmas of empiricism (analyticity and reductionism) are at root identical. In particular, a full compatibility is maintained between epistemological, anti-reductionist holism and both the analytic/synthetic and *a priori/a posteriori* distinctions. According to the view here defended, the understanding of the relationships between theory and experience requires not the rebuttal of such distinctions but their relativisation. In the fifth and final section the importance of such distinctions is shown regarding the epistemological analysis and the discussion of the relationship between science and philosophy.

1. Olismo e *a priori*

Sono particolarmente lieto di partecipare a questa iniziativa in onore di Sandro, sia per l'amicizia che ci lega, sia perché la nostra amicizia si è spesso nutrita di appassionate e vivaci discussioni filosofiche.

Queste discussioni hanno riguardato soprattutto due temi: realismo e naturalismo. Di esse esistono già alcune tracce scritte, e quindi non tornerò a trattarne. Sandro è a favore di un realismo che ai miei occhi si qualifica come metafisico, mentre io sono a favore di un realismo empirico¹. Sandro difende un naturalismo di esplicita derivazione quiniiana,

¹ Vedi Nannini e Parrini in Lanfredini, Peruzzi (2013-2016), rispettivamente vol. 1, 113-127, vol. 2, 61-88, in particolare, 75-77. Devo aggiungere che le ragioni per cui Sandro non condivide la mia posizione sul realismo non hanno nulla a che vedere con alcune singolari valutazioni di cui recentemente essa è stata fatta oggetto. A

mentre io nutro alcune diffidenze di tipo, per così dire, metodologico, prima ancora che sul naturalismo, sulla stessa piega presa negli ultimi decenni dal dibattito sul *mind-body problem*². Quanto specificamente al naturalismo, pur non avendo obiezioni di principio contro i programmi di naturalizzazione, resto dell'idea che l'epistemologia e la fenomenologia pongano problemi che, almeno allo stato attuale della ricerca, non paiono essere dissolti, o soddisfacentemente risolti, da concezioni naturaliste che sconfinino nel fisicalismo (Nannini 2015, Parrini 2015).

Oggi invece vorrei parlare di un terzo tema rimasto finora sullo sfondo sebbene, probabilmente, sia all'origine della diversa posizione che io e Sandro abbiamo assunto tanto sul realismo quanto sul naturalismo. Mi riferisco al nostro atteggiamento nei confronti del modo in cui Quine ha sviluppato l'olismo rifiutando la distinzione analitico/sintetico e la distinzione per lui, come già per gli empiristi logici, ad essa coestensiva, fra *a priori* e *a posteriori*. Devo aggiungere che la prima avvisaglia di questa divergenza si trova proprio in un libro di Sandro del 2008 pensato in forma di dialogo: *La Nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*.

Nella dedica con cui me ne ha fatto dono Sandro ha scritto che uno dei personaggi dialoganti, e più precisamente AF6, ossia L'Analitico Primo, che sembra rispecchiare soprattutto la concezione neoempirista standard, mi «deve molto». Ora a me pare che la mia posizione epistemologica complessiva, di cui sono parti essenziali la teoria interattiva della conoscenza, il modello reticolare, un'idea della razionalità a tessitura aperta e la negazione di principi trascendentali della conoscenza di tipo kantiano, sia una concezione di stampo neurathiano, post-neoempirista e post-quiniano, per certi versi assai più vicina alle prospettive difese da un altro personaggio del libro, Lo Straniero, che non a quelle del vecchio empirismo logico. E siccome molte delle tesi sostenute da Lo Straniero sono assai care a Sandro, ciò significa che, questioni del realismo e del naturalismo a parte, fra me e lui vi è un'amplissima area di convergenza.

mio parere certi apprezzamenti non tengono conto dei molteplici aspetti che sono in gioco nella *Realismusfrage*. Per ragioni non dissimili anche alcune critiche un po' più elaborate che mi sono state rivolte si basano, mi sembra, su grossolani fraintendimenti o si riducono a forme abbastanza plateali di *begging the question* (v. sotto n. 3).

2 Su questo punto condivido molte osservazioni sviluppate in Westphal 2016.

Non che, naturalmente, Sandro abbia visto male nel segnalare un legame tra me e L'Analitico Primo; si tratta però di un legame parziale che coglie il fatto che, sebbene in un modo e in un contesto profondamente modificati, io ho cercato di conservare un ruolo ad alcune idee neoempiriste cadute sotto la scure della critica di Quine. In particolare, pur non accettando più un principio neopositivistico fondamentale come il principio di verificaione, ho certamente difeso una versione modificata delle distinzioni *a priori/a posteriori* e analitico/sintetico che facevano parte del bagaglio neoempirista. E appunto di questo vorrei discutere oggi mostrando come tali distinzioni possano convivere con un'adesione parimenti convinta ad una concezione olistica del rapporto teoria/esperienza quale quella che Quine ha patrocinato sia pure con una singolare oscillazione di cui dirò tra breve. Cercherò così di esplicitare: primo, le ragioni per cui ritengo che l'olismo richieda, più che un rifiuto, una relativizzazione delle distinzioni analitico/sintetico e *a priori/a posteriori* con annessa negazione debole, anziché forte, del sintetico *a priori* kantiano; secondo, le ragioni per cui credo che queste distinzioni siano filosoficamente rilevanti per dare una risposta alle problematiche dell'oggettività, della verità e del realismo³.

Tuttavia, per evitare equivoci, vorrei precisare fin da subito che quando, nel successivo paragrafo 5, chiarirò la mia posizione rispetto alle affermazioni che nella *Nottola di Minerva* vengono messe in bocca a Lo Straniero e a La Psicologa non intendo affatto contrappormi esplicitamente a Sandro, di cui non conosco le convinzioni circa

3 La complessità della questione del realismo cui faccio cenno nella precedente n. 1 dipende proprio da questo: le risposte ai problemi dell'oggettività, della realtà e della verità devono tener conto di una molteplicità di fattori contrastanti, tra i quali due rivestono un particolare valore: da un lato, il tipo di realismo *incapsulato* nella concezione comune della verità come corrispondenza alla base anche della nota definizione tarskiana, dall'altro il coerentismo, o il semicoerentismo, che caratterizza la giustificazione epistemica e quindi il criterio della verità. Solo trascurando tensioni concettuali come quelle appena citate si possono difendere risposte tanto lineari all'apparenza quanto manchevoli nella sostanza sotto uno o più rispetti. Io credo che risposte capaci di rimuovere tali tensioni possano essere date solo *ascendendo* al piano dell'esplicazione concettuale. Ne consegue che anche le critiche a risposte di tipo dichiaratamente e espressamente esplicativo quali appunto la mia dovrebbero tener conto di questa loro natura se, come già dicevo, non vogliono ridursi a casi più o meno grossolani di *begging the question*.

il rapporto tra olismo e *a priori*. Mi servo del dialogo e dei personaggi da lui immaginati soltanto perché Sandro, pur non accettando completamente quello che chiama «il realismo scientifico classico di origine quiniana» (Nannini 2013, 120), si mostra vicino a un tipo di epistemologia naturalizzata quel tanto che basta per credere «nel crollo della distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici» (Nannini 2013, 123). È per questo che sono giunto a nutrire il sospetto che alcune espressioni dello Straniero e della Psicologa possano costituire l'indizio di una certa divergenza fra di noi anche sul tema che oggi ho scelto di affrontare oltre che su quelli del realismo e del naturalismo. Insomma, come non vorrei si pensasse che con gli interventi dell'Analitico Primo Sandro abbia voluto dare una rappresentazione fedele delle mie idee, allo stesso modo vorrei evitare che si credesse che per me le parole e gli atteggiamenti dello Straniero e della Psicologa coincidano perfettamente, almeno allo stato delle cose, con il pensiero di Sandro.

2. L'accidentato percorso di Quine. *Two Dogmas in Retrospect*

Nel corso della sua lunga attività Quine ha dato diverse motivazioni per il suo rifiuto dell'analiticità. Nel complesso, si può dire che egli abbia avanzato soprattutto due tipi di critiche: critiche di ordine semantico-pragmatico tese a mostrare come non sia possibile spiegare l'analiticità in termini di disposizioni al comportamento verbale osservabile; e critiche di ordine epistemologico legate a una duplice considerazione: e cioè che né si danno asserzioni le quali, come le pretese asserzioni analitiche, siano prive di contenuto empirico (olismo antiriduzionistico e antifenomenistico), né si danno asserzioni le quali possano essere considerate vere qualunque cosa accada; infatti, secondo Quine, per ripristinare l'accordo tra il complesso delle nostre credenze e l'esperienza si può intervenire revisionando il valore di verità di qualunque asserzione, anche delle pretese asserzioni analitiche (*revision argument*).

Di fatto, però, con il passare degli anni Quine non ha riconosciuto a questi due ordini di critiche il medesimo valore motivazionale. Non dispongo del tempo necessario per dar conto dei mutamenti interve-

nuti nella sua posizione⁴. Se all'inizio hanno contato molto gli scrupoli nominalistici ed estensionalistici contro l'ammissione di entità astratte quali i significati e l'accusa alle entità intensionali (e poi anche intenzionali) di essere *creatures of darkness* (Quine 1956, 188) perché prive di criteri di identità specificabili in termini estensionali e comportamentistici, in seguito sono prevalse le motivazioni epistemologiche. A dire il vero questa prevalenza aveva già fatto capolino negli anni Cinquanta nel corso di una discussione con Peter Frederick Strawson, quando Quine aveva indicato in una concezione riduzionistico-fenomenista del rapporto teoria/esperienza la principale fonte di plausibilità della distinzione fra l'analitico e il sintetico, ragion per cui, a suo avviso, l'abbandono del riduzionismo avrebbe indirettamente mostrato anche l'infondatezza epistemologica di tale dicotomia (Quine 1953, 138 s.). Ma dopo la dimostrazione da parte di Strawson e Herbert Paul Grice (1956) che sarebbe stato possibile rinunciare al riduzionismo e al fenomenismo senza per questo dover rinunciare alla sinonimia e attraverso di essa all'analiticità, Quine ha posto l'accento sul carattere empiricamente spurio delle nozioni intensionali e intenzionali in quanto non ricostruibili scientificamente sulla base del comportamento verbale osservabile⁵.

Tale motivazione, però, è andata progressivamente perdendo vigore man mano che sono emerse con sempre maggior chiarezza due pecche della posizione di Quine: primo, che egli faceva dipendere il suo rifiuto dell'analiticità da una concezione del linguaggio quantomeno assai discutibile e forse insostenibile, ossia da una concezione comportamentistica, naturalistica e in ultima analisi fisicalista; e, secondo, che – come Jerrold J. Katz aveva mostrato – era possibile elaborare un test empirico che collegava l'analiticità a certi tratti del comportamento linguistico dei parlanti (v. Parrini 1976, I/6). Non per niente è stato proprio nel rispondere a Katz che Quine è tornato a spostare l'accento sulle motivazioni epistemologiche del suo rifiuto.

4 Ciò che dirò sulla critica di Quine all'analiticità e alle nozioni intensionali (e intenzionali) riflette quanto ho sostenuto fin da un saggio del 1973 ristampato con modifiche e aggiunte in *Linguaggio e teoria* (Parrini 1976, I). Proprio sulla scorta delle idee delineate in tale saggio mi sento di condividere oggi la sostanza del generale ripensamento della tradizione analitica condotto in Westphal 2015.

5 Già in Quine 1951 si parlava della distinzione analitico/sintetico come di «un dogma non empirico degli empiristi, un metafisico articolo di fede» (p. 54).

Egli ha sostenuto, infatti, che in base al test operativo proposto da Katz – un test teso a distinguere tra le verità ovvie di tipo fattuale e le verità ovvie basate sui significati – «nessun enunciato varrebbe come analitico» proprio in quei campi in cui i filosofi incontrano le maggiori difficoltà e incertezze nel separare gli enunciati analitici da quelli sintetici, ossia nei campi «realmente interessanti» delle teorie scientifiche). In questo modo – concludeva Quine – «andrebbe largamente perduta tutta quella importanza che un tempo si riteneva che l'analiticità possedesse per la filosofia della scienza» (Quine 1967, 53 s.).

Questa risposta mi è sempre parsa un po' bizzarra (v. Parrini 1976, I/6). Infatti, fin dall'inizio alcuni epistemologi (e segnatamente gli empiristi logici) avevano invocato la nozione di analiticità o di verità basata sui significati proprio per dirimere questioni controverse riguardanti lo statuto epistemologico di certe asserzioni appartenenti agli ambiti della logica, della matematica e delle scienze empiriche. E la tesi di Quine, adombrata nel germinale *Truth by Convention* (1936), sembrava essere che il ricorso a tale nozione non poteva recare alcun vantaggio esplicativo a causa del carattere spurio delle presunte distinzioni tracciate o illustrate in base ad essa. Nella risposta a Katz, invece, egli dice che se anche si riuscisse a legittimare empiricamente il concetto di analiticità e le distinzioni basate su di essa, tale concetto non potrebbe comunque risultare utile alla filosofia della scienza perché lo statuto epistemologico dei principi epistemologicamente interessanti è di natura incerta e quindi tale che, attraverso un test empirico alla Katz, essi non potrebbero venir classificati a colpo d'occhio tra gli analitici o tra i sintetici. Ma questa è una cosa che si è sempre saputa, visto che fin dall'inizio si è discusso sullo statuto epistemologico di principi come, per esempio, gli assiomi della geometria euclidea, il principio di causalità o i principi della meccanica newtoniana, proprio perché essi erano di difficile classificazione. Il problema era appunto quello di sapere se si poteva chiarire questa questione ricorrendo a una nozione – quella di analiticità – la cui applicazione ad altri tipi di enunciati appariva non problematica.

Ad ogni modo, la conclusione di Quine nella risposta a Katz – bizzarra o no che la si voglia considerare – è che la nozione di analiticità è priva di rilevanza epistemologica. Pare dunque si debba ritenere che proprio in tale tesi egli abbia alla fine fatto consistere il motivo più profondo e qualificante della sua critica alle distinzioni analitico/sin-

tetico e *a priori*/a *posteriori*. Ed è proprio questa interpretazione a trovare una puntuale conferma nella risposta che nel 1986 Quine ha dato a Geoffrey Hellman nel volume della *Library of Living Philosophers* a lui dedicato. Scrive infatti Quine:

«Ora mi rendo conto che il problema filosoficamente importante riguardo l'analiticità e la dottrina linguistica della verità logica non è come esplicitarla; è piuttosto il problema della loro rilevanza epistemologica. Il secondo dogma dell'empirismo, secondo il quale ciascun enunciato empiricamente provvisto di significato ha un suo specifico contenuto empirico, veniva citato in *Two Dogmas* semplicemente come un incoraggiamento a prestare una fiducia erronea alla nozione di analiticità; ma ora aggiungerei che il secondo dogma fa nascere un bisogno di analiticità come nozione chiave dell'epistemologia, e che tale bisogno viene meno quando diamo ascolto a Duhem e mettiamo da parte il secondo dogma.» (Quine 1986, 207).

Sembra quindi che Quine abbia finito per tornare alla posizione degli anni Cinquanta secondo la quale la ragione fondamentale del suo rifiuto dell'analiticità andrebbe vista nella concezione olistica del controllo sperimentale, ossia nel rifiuto del dogma costituito dal riduzionismo anche attenuato. Sarebbe infatti l'insostenibilità del riduzionismo a rendere epistemologicamente vacuo parlare di asserti privi di contenuto empirico e non rivedibili alla luce dell'esperienza, come dovrebbero essere i presunti enunciati analitici. E con ciò si potrebbe chiudere la questione del rapporto fra olismo e analiticità in Quine se non fosse per il fatto che cinque anni dopo la pubblicazione della risposta a Hellman, ossia nel 1991, Quine è tornato sull'argomento in un intervento svolto in occasione del quarantennale di *Two Dogmas of Empiricism*. L'intervento, intitolato *Two Dogmas in Retrospect*, è dedicato appunto ad una valutazione retrospettiva delle tesi avanzate nel saggio del 1951.

L'aspetto sorprendente di questo saggio è che in esso Quine sembra introdurre una limitazione proprio alla validità dell'olismo, ossia proprio alla ragione per cui la nozione di analiticità andrebbe considerata epistemologicamente irrilevante. Quine dice infatti di pentirsi della sua «inutilmente forte affermazione dell'olismo» contenuta in *Two Dogmas* secondo la quale «l'unità di significanza empirica è la scienza nella sua interezza [...] Qualunque asserzione può essere considerata vera [qualunque cosa accada], se facciamo aggiustamenti abbastanza

drastici in un'altra parte del sistema. [...] Inversamente, e per gli stessi motivi, nessuna asserzione è immune da revisione» (cfr. Quine 1951, 60 s.). E indica il motivo di questo rammarico nel fatto che quella iniziale formulazione «svia l'attenzione da ciò che più conta: i diversi gradi di vicinanza all'osservazione, l'esempio della casa di mattoni in Elm Street». «In scritti successivi – egli aggiunge – ho chiamato in causa non la scienza nella sua interezza, ma pezzi di essa, grappoli di enunciati, giusto comprensivi quanto basta per avere una massa semantica critica. Con ciò intendo un grappolo sufficiente a implicare un effetto osservabile di una condizione sperimentale osservabile» (Quine 1991, 268).

Queste affermazioni del '91 sembrano in palese contraddizione con quanto asserito in *Two Dogmas*. L'idea che vi siano non solo «diversi gradi di vicinanza all'osservazione» – una tesi che Quine ha sempre sostenuto – ma anche che si possa parlare di «grappoli di enunciati comprensivi quanto basta per avere una massa semantica critica» suona come una vera e propria ritrattazione dell'olismo difeso nel saggio del '51 nel quale si asseriva *apertis verbis*, che «l'unità di *significanza empirica* è la scienza nella sua interezza» (cfr. Quine 1951, 60, corsivo aggiunto); e pare che non vi sia più olismo se si sostiene che vi sono gruppi più o meno ampi di enunciati i quali godono di un qualche grado di autonomia semantica rispetto alla totalità delle nostre credenze. Tuttavia, proprio nel momento in cui Quine fa la sua palinodia, anzi proprio per introdurre tale palinodia, egli dichiara che i pronunciamenti olistici di *Two Dogmas* da cui sta prendendo le distanze vanno nondimeno considerati «veri quanto basta in a *legalistic sort of way*». Il che significa che Quine, almeno in a *legalistic sort of way*, non ha inteso fare alcuna marcia indietro rispetto alla sua affermazione del '51 che «Un conflitto con l'esperienza in periferia provoca riaggiustamenti all'interno del campo» (cfr. Quine 1951, 60) in modi tali che, a causa delle interconnessioni logiche e d'altro tipo fra gli enunciati, non vi sono parti del campo che di principio (ossia *in a legalistic sort of way*) non possano essere coinvolte nel cambiamento. In questo senso per lui resta ancora vero – almeno *in a legalistic sort of way*, ovvero in linea di principio – che è sempre tutto il nostro «sistema del mondo» – un'espressione usata dallo stesso Quine in *Philosophy of Logic* (1970, 157) con esplicito riferimento a Newton – ad essere soggetto al cimento dell'esperienza.

3. Olismo semantico e olismo epistemologico

Quale posizione assumere di fronte a queste un po' sconcertanti affermazioni di Quine? Senza nulla togliere all'importanza storica del suo pensiero, io ritengo che nel tornare a riflettere sulla componente epistemologica di *Two Dogmas* sarebbe stato opportuno non tanto attenuare in modo poco chiaro la concezione olistica, quanto piuttosto abbandonare le formulazioni che avevano collegato l'olismo alla versione riduzionistica del principio di verifica provocando indebite sovrapposizioni (per non dire confusioni) fra olismo linguistico e olismo epistemologico⁶ e fra linguaggio e teoria, e quindi oscurando la distinzione – come noterà Noam Chomsky (1969) – fra il sistema linguistico di un parlante e il complesso delle sue credenze.

Intendo cioè suggerire che forse sarebbe stato opportuno fare autocritica sull'idea che i due dogmi dell'empirismo siano *at root identical* (cfr. Quine 1951, 59)⁷, e dunque ammettere che dal punto di vista epistemologico è possibile far convivere l'accettazione dell'analiticità sia con l'antiriduzionismo – come Grice e Strawson avevano chiaramente mostrato nel già citato saggio del 1956 *In Defense of a Dogma* – sia con il *revision argument*, come sostenuto da Carnap fin dai tempi della *Logische Syntax der Sprache* (v. Parrini 2006, 192-194, 198-

6 Ritengo che la confusione/sovrapposizione fra olismo linguistico e olismo epistemologico (sulla quale mi soffermavo già in vari luoghi di Parrini 1976) sia una delle più insostenibili eredità della cosiddetta *svolta linguistica della filosofia* sia nella sua generalità sia nella specifica versione neoempirista caratterizzata dalle due dottrine interconnesse del principio di verifica e della teoria linguistica dell'*a priori*. Oggi tanto la svolta linguistica quanto la sua versione neoempirista sono nella sostanza accantonate. Ma anche dopo la fine dell'empirismo logico, avvenuta verso la metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, forme subdole di quella confusione/sovrapposizione hanno continuato a far sentire i loro effetti per esempio nella critica di Donald Davidson (1984) al cosiddetto "terzo dogma" dell'empirismo (ossia il dogma della distinzione fra schema e contenuto), o nella discussione dell'olismo quiniano sviluppata da Michael Dummett e nella sua riformulazione semantica del contrasto realismo/antirealismo (v. Parrini 1995/1998, xv-xvii, 50 s.). Su alcuni riflessi italiani dell'impostazione dummettiana ci si sofferma criticamente in Corvi 2010, 189-192.

7 A proposito di quest'affermazione quiniana mi si consenta di ricordare un singolare episodio svoltosi a Costanza nel 1992 durante il convegno per il centenario della nascita di Carnap e Reichenbach. Quine era tra i presenti e quando io richiamai le parole in questione per contestarle egli negò di aver mai sostenuto una simile tesi. Lo stupore fu grande, ma gli altri ascoltatori mi dettero coralmemente ragione.

203). Carnap infatti ha ripetutamente fatto notare che se “analitico” significa vero in virtù del linguaggio, si può rimuovere l’apparente incompatibilità tra il *revision argument* e l’ammissione di enunciati analitici distinguendo tra i cambiamenti che non comportano un mutamento di linguaggio e i cambiamenti che possono essere classificati come mutamenti delle regole semantiche dell’apparato linguistico di riferimento (v. Carnap 1963, 899 s., nonché Parrini 2006 e 2002, capp. 4, 6, 10). Quello che invece pare impossibile fare è sostenere la tesi olistica nella sua veste semantica legata al principio di verificaione, secondo la quale, come si ricorderà, l’unità di significanza empirica è la scienza nella sua interezza, e al tempo stesso parlare di enunciati che hanno una «massa semantica critica» tale da renderli empiricamente autosufficienti. Se vi sono enunciati di tal fatta, non si può più dire che l’unità di significanza empirica è la totalità delle nostre affermazioni intorno al mondo!

Del resto è stato proprio Quine a caratterizzare una volta l’olismo epistemologico senza mettere in mezzo la teoria verificazionale del significato, e quindi la nozione di significato. È quanto si può evincere da un passo di *Word and Object*, ossia di un’opera in cui, per ironia della sorte, egli, per altri versi, ha portato al culmine l’insostenibile sovrapposizione tra epistemologia e semantica. Egli vi scrive infatti:

«Ciò che deriva dall’associazione di enunciati con enunciati è una vasta struttura verbale che, in primo luogo come totalità, è multiformemente vincolata a stimolazioni non-verbali. [...]. In maniera ovvia questa struttura di enunciati interconnessi è un singolo tessuto connesso che include tutte le scienze, e in verità tutto ciò che mai diciamo intorno al mondo; poiché almeno le verità logiche, e senza dubbio anche un gran numero di enunciati banali, sono pertinenti a tutti gli argomenti e forniscono in tal modo le connessioni. Comunque, qualche frammento di teoria, di media taglia, incorporerà di solito tutte le connessioni che probabilmente influenzano la nostra valutazione di un dato enunciato» (Quine 1960, 21 s.).

4. Le due dimensioni dell’olismo epistemologico e l’apriori sintetico relativizzato

Per quanto mi riguarda, alle “verità logiche” e agli “enunciati banali” aggiungerei espressamente sia le asserzioni matematiche sia

gli enunciati che di solito consideriamo analitici nel senso di dipendenti solo dal comune uso linguistico per quanto incerto, vago e sfumato esso possa essere. Ma riprendendo il filo del discorso, direi che nel caso dell'olismo come anche in altri (in particolare in quello della verità e dell'opzione tra pragmatismo e realismo) Quine, per un difetto di approfondimento epistemologico, non ha saputo tener distinte due questioni diverse: la valutazione dell'olismo dal punto di vista logico-epistemologico e la valutazione dell'olismo dal punto di vista pratico-operativo.

Dal punto di vista logico-epistemologico, quello che conta è la presa di posizione di tipo *legalistic* secondo cui in punto di diritto è tutto il complesso (il *web*) delle nostre credenze che, a causa delle interconnessioni che legano queste credenze fra di loro, affronta «il tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente, ma soltanto come un corpo unico» (Quine 1951, 59). Dal punto di vista pratico-operativo, invece, quello che conta è la considerazione che, nei fatti, ciò a cui si mira nei singoli, effettivi contesti di ricerca è la valutazione empirica di gruppi ristretti e omogenei di ipotesi, e in molti casi addirittura di ipotesi singolarmente prese, spesso vagliate in rapporto a un'altra ipotesi singola vista come l'unica alternativa plausibile da tenere sotto osservazione. E si noti che entrambe le dimensioni erano già implicitamente presenti nel modo in cui Duhem aveva presentato l'olismo sia pure facendo esplicito riferimento alla sola *théorie physique*. Infatti Duhem (1906-1914, II/6) criticava la possibilità degli *experimenta crucis* e il loro valore conclusivo non proponendo metodi di controllo empirico diversi da quelli usuali, ma richiamandosi proprio all'*impossibilità logica* di escludere tutte le possibili ipotesi esplicative alternative a quella accettata, perché a rigor di logica esse sono di numero potenzialmente infinito. Ed era altrettanto netto nel sostenere che non si dà un criterio logico in base a cui determinare quali siano le ipotesi coinvolte in un concreto, specifico controllo sperimentale e quale sia l'ipotesi da accettare o da rifiutare in base all'esito di quell'esperimento. In tali scelte e decisioni è il buon senso (*bon sens*), non la logica, a farla da padrone.

Se si accetta questo modo di impostare le cose, diviene chiaro che il riconoscimento della validità di principio dell'olismo non contrasta con il fatto che sul piano pratico-operativo noi mettiamo alla prova dell'esperienza raggruppamenti di ipotesi ed asserzioni di 'taglia' più

o meno grande, e in molti casi addirittura ipotesi ed asserzioni singole. Per essere mantenuto in piedi, l'olismo non richiede che si sconfessi questo modo di procedere, che lo si dichiari illegittimo o privo di ogni valore, e neanche che si debba andare alla ricerca di un fantomatico e presumibilmente irrealizzabile procedimento alternativo che investa il sistema delle nostre credenze nella sua globalità. Il vaglio sperimentale è sempre selettivo, è sempre caratterizzato da un grado di maggiore o minore specificità, determinato, direi, da quel medesimo buon senso che Duhem invocava per la scelta dell'ipotesi da considerare confermata o sconfermata. La tesi olistica secondo la quale di diritto (ossia *in a legalistic sort of way*) ad essere in gioco è tutto il complesso delle nostre credenze è dunque pienamente valida, e va tenuta presente come un memento del fatto che il 'taglio' che effettuiamo in maniera esplicita o tacita per condurre la ricerca empirico-sperimentale è un taglio di valore ipotetico che potrebbe rivelarsi sbagliato. Questo taglio, infatti, è il frutto di una selezione che riposa su ipotesi (dipendenti da convinzioni sedimentatesi nel buon senso e nella cosiddetta conoscenza di sfondo) le quali delimitano ciò che al momento supponiamo rilevante negli specifici contesti sperimentali dati.

La concezione olistica ci dice quindi che la conclusione cui perveniamo va considerata ipotetica, provvisoria e rivedibile non solo perché si basa su enunciati protocollari che potrebbero a loro volta essere sottoposti a controllo e rivelarsi inattendibili (si pensi alla metafora neurathiana dei marinai), ma anche perché essa poggia su un certo modo di estrapolare dal sistema complessivo delle nostre credenze il sottosistema di quelle che, in un determinato contesto, riteniamo coinvolte nel controllo empirico effettuato – e di questa modalità di estrapolazione non si vede come si possa dare una fondazione di tipo assoluto. Noi, infatti, non possiamo mai essere certi di aver selezionato correttamente il sottosistema di ipotesi coinvolto nell'esperimento, e neanche di aver individuato tutte le ipotesi effettivamente rilevanti. Come la storia della scienza ci ha insegnato, le ipotesi più insidiose e problematiche sono le ipotesi che hanno agito a lungo in maniera tacita, che non si è stati in grado di portare a piena consapevolezza e di annoverare esplicitamente tra quelle da considerare coinvolte nelle nostre procedure sperimentali (si pensi al caso della teoria della relatività ristretta e all'analisi einsteiniana della simultaneità). D'altronde, non si può nemmeno invocare il fatto che in certi contesti né un'ipo-

tesi né le sue possibili rivali possono essere empiricamente controllate se non dando per ammessi uno o più presupposti comuni rispetto ai quali non riusciamo a scorgere alternative. Ciò, infatti, non confuta la tesi olistica dell'impossibilità *logica* di sottoporre a controllo un'ipotesi singola, mostra solo il fatto che non sempre siamo in grado di concepire assunzioni diverse da quelle al momento presupposte (si pensi ai principi sintetici *a priori* di kantiana memoria e in particolare al caso della geometria euclidea prima della creazione delle geometrie non-euclidee; cfr. Parrini 1976, 192).

Nonostante sia vero – come molti amano puntualizzare – che Duhem ha limitato la propria attenzione al caso della fisica, l'olismo nella sua forma radicale non è che la naturale estensione dell'idea duhemiana che quando uno scienziato decreta la falsificazione di una ipotesi alla luce di un risultato sperimentale può fare ciò solo dando per scontata – in modo implicito o esplicito – la validità di tutte le asserzioni che entrano in gioco nel suo ragionamento o nella sua argomentazione. E sebbene Duhem non esprima chiaramente questa conseguenza, *in a legalistic sort of way* non si può negare che tra tali asserzioni siano compresi anche quei principi di carattere generalissimo, comuni a tutti i vari campi disciplinari, ai quali farà riferimento Quine per sostenere la validità dell'olismo da un punto di vista logico, ossia dal punto di vista da cui non si può prescindere quando si svolge un discorso di tipo epistemologico; e ciò anche quando si ritenga – come io ritengo (Parrini 2018, § 5) – che l'epistemologia non possa essere esautorata dalla logica.

Come ho già fatto trapelare poco fa, nel caso delle assunzioni presupposizionali il rimando in prima istanza è a quei famosi principi sintetici *a priori* apoditticamente certi di kantiana memoria che non riscuotono più molto favore nell'epistemologia contemporanea. Alcuni epistemologi, però, sono tornati, sebbene in vario modo, a rivalutare l'idea che il processo di giustificazione epistemica (di cui il controllo empirico è parte integrante) richieda l'ammissione proprio di tali assunzioni, sia pure in una forma modificata rispetto al kantismo che tenga conto del carattere ipotetico e rivedibile di ogni componente della nostra conoscenza. Infatti, per capire come si struttura il rapporto fra le nostre credenze (in particolare quelle scientifiche) e l'esperienza, non basta distinguere semplicisticamente fra l'analitico e il sintetico con l'analitico inteso come comprensivo delle verità lo-

gico-matematiche. Non soltanto bisogna anche valutare se e in quale misura le asserzioni analitiche intese come verità in virtù del significato possano includere le verità logiche e quelle matematiche; bisogna pure, e soprattutto, tener conto del fatto che nella conoscenza scientifica, ma anche in quella di senso comune, giocano un ruolo fondamentale principi presupposizionali la cui validità, pur non essendo del tutto indipendente dall'esperienza, dipende non da singole specifiche esperienze, ma dall'esperienza nella sua globalità. Sono questi principi presupposizionali a rendere possibile la conoscenza empirica, in quanto solo attraverso la mediazione di essi diviene possibile agganciare asserzioni singole a esperienze specifiche e quindi procedere agli usuali tentativi di controllo empirico. Questo aspetto della questione, già implicito nella critica di Duhem al convenzionalismo ad inflessione linguistica di Poincaré⁸, ha cominciato ad emergere con la riflessione schlickiana e reichenbachiana sul significato filosofico della teoria della relatività e la connessa dottrina dei principi di coordinazione, si è ripresentato con le cosiddette "proposizioni paradigmatiche" di Kuhn e si è condensato, infine, nella proposta di un *a priori* relativizzato legata per alcuni alla dottrina carnapiana delle *linguistic frameworks* e per altri alla concezione di un *a priori* relativizzato di tipo sintetico.

5. Scienza e filosofia

A mio parere le critiche quiniane d'ordine epistemologico prese da sole (ossia prescindendo dalle critiche di tipo semantico-pragmatico) non erano tali da invalidare le distinzioni analitico/sintetico e *a priori/a posteriori*. Tenuto conto della strutturazione della giustificazione epistemica soprattutto nel caso del rapporto teoria/esperienza, esse avrebbero dovuto portare non al rifiuto di tali distinzioni, ma al recupero di una versione funzionale e relativizzata di esse che accanto all'analitico *a priori* e al sintetico *a posteriori* riconoscesse un ruolo

8 Per motivi di spazio non posso soffermarmi su questo punto. Esso si connette alle ragioni che, nell'itinerario concettuale che va dal convenzionalismo a inflessione linguistica di Poincaré alle concezioni semantico-epistemologiche degli empiristi logici, hanno condotto alla citata, dannosa sovrapposizione dell'olismo semantico con l'olismo epistemologico. In parte ho già trattato tale argomento in Parrini 1983, 86-90, 96-99, 109-112.

anche ad un sintetico relativamente *a priori*. Ma non voglio tornare a parlare di questa questione che ho affrontato in molti lavori precedenti⁹, né voglio soffermarmi sulla possibilità di inserire l'*a priori* sintetico relativizzato entro un modello di giustificazione epistemica che – come era nei *desiderata* di Carnap non meno che di Quine – permetta di fare a meno del problematico concetto di intuizione (v. Parrini 2002, cap. 10, in particolare § 3). Proseguendo il mio dialogo

9 La mia concezione di un *a priori* sintetico relativizzato o contestualizzato risale al 1976 (Parrini 1976, 153-290, in particolare, 264-290). Alcuni decenni dopo un'idea simile è stata avanzata da Michael Friedman sulla base di una "intellectual" o "historical narrative" (Friedman 2012, 51 n. 18) incentrata sugli sviluppi che hanno condotto dalla fisica newtoniana alla fisica relativista. Rispetto all'impostazione friedmaniana Noretta Koertge (2010, 511 ss.) si è richiamata a Ernan McMullin per osservare che «la meccanica non costituisce l'unico esempio – e forse neppure il migliore – a cui guardare per studiare la struttura della scienza»; e altre pertinenti osservazioni critiche su tale approccio si possono trovare in Thomas Mormann (2010). Sul piano della fattualità storica va comunque osservato che la concezione di Friedman – la quale ha preso il posto di una sua precedente visione della filosofia dello spazio e del tempo di stampo realista – inizialmente ha assunto la forma di un recupero dell'idea carnapiana delle *linguistic frameworks*. In seguito Friedman ha oscillato, attraverso una serie di «twists and turns» (v. Uebel 2012, 7-17, nonché Friedman 2012, 53 n. 24), sul modo d'intendere il *relativised a priori* pur restando ancorato a un impianto narrativo di tipo storico venato di connotazioni necessitaristiche di sapore vagamente hegeliano. Queste connotazioni si accentuano in Robert DiSalle, il quale per altro si pronuncia, sia pure senza addurre specifiche motivazioni, per un *a priori* sintetico relativizzato (2010, 524 s. 545). Per quanto mi riguarda, invece, ho sostenuto fin dall'inizio la necessità di ammettere, accanto a un *a priori* relativizzato di tipo analitico, un *a priori* relativizzato di tipo sintetico ricollegandomi alla posizione difesa da Reichenbach nei primi anni Venti. Inoltre ho collocato questa idea all'interno di una concezione della razionalità scientifica che aspira ad essere coerente sia con ciò che sappiamo dello sviluppo storico del pensiero filosofico e scientifico quando esso venga considerato in tutta la varietà dei suoi aspetti e diramazioni, sia con la decisa affermazione del carattere storicamente contingente di ogni *a priori*, ossia del carattere contingente della sintesi conoscitiva (v. Parrini 2002, cap. 9; per una generale valutazione della questione rinvio alla mia successiva rivisitazione del convenzionalismo geocronometrico in Parrini 2011, cap. 3). Aggiungo che la concezione dell'*a priori* sintetico relativizzato che sostengo è anche legata al modo in cui ho giustificato, contro Quine, la distinzione *a priori/a posteriori* e alla mia posizione sul tema della verità, dell'esternalismo e del realismo. Su tutto ciò v. Parrini in Ferrini 2015, e Westphal sempre in Ferrini 2015, 70-72, 78-79; v. inoltre Westphal in corso di pubblicazione-a-b-c: mi pare che in questi saggi Westphal abbia ben colto le ragioni per cui ritengo che l'*a priori* relativizzato non possa essere puramente linguistico, come sostiene Thomas Uebel (2012, 15-16), ma neppure metalinguistico.

con Sandro, vorrei invece mostrare le ragioni per le quali mi pare che il riscatto di queste e di altre nozioni epistemologiche sia un obiettivo meritevole di essere perseguito. Proprio un tale problema viene sollevato da un personaggio della *Nottola di Minerva*¹⁰.

A un certo punto del libro, Lo Straniero discute il problema della definizione del mentale sostenendo che almeno per il momento egli terrebbe distinta tale definizione da altre questioni empiriche riguardanti la medesima nozione. Ciò offre lo spunto all'Analitico Primo per domandargli («con aria ironica») se, introducendo questa dicotomia fra definizioni e questioni empiriche, egli non finisca per reintrodurre «la distinzione fra giudizi analitici e giudizi sintetici». Al che Lo Straniero risponde («con aria un po' annoiata»), «No, no! In ultima analisi anche le definizioni sono ipotesi empiriche ovviamente. Ma solo in ultima analisi!». Come se ciò non bastasse, Sandro rende ancora più chiaro il perché del tono annoiato dello Straniero con l'intervento immediatamente successivo della Psicologa, un intervento che, a differenza di quello dell'Analitico Primo, intende affrontare il nocciolo specificamente scientifico della questione. La Psicologa, infatti, espone il proprio punto di vista «con un'espressione del volto che tradisce il suo disinteresse per [...] [i] battibecchi epistemologici» con evidente riferimento allo scambio di battute appena intercorso tra gli altri due interlocutori (Nannini 2008, 73).

Ho richiamato l'attenzione su questo momento del dialogo perché credo che qui Sandro abbia messo il dito su un problema importante in un duplice senso, particolare e generale. In senso particolare, l'atteggiamento della Psicologa dà veste plastica a una ben precisa tesi di Quine, ossia all'idea che, nel corso di una discussione scientifica, per gli scienziati in ultima analisi contano le cose che si affermano o si negano, indipendentemente dal fatto di stabilire, a un livello di chiarificazione storico-epistemologica, se si sta discutendo di definizioni o di ipotesi. Quello che importa realmente è solo la validità scientifica del risultato che si cerca di stabilire¹¹. Ora riguardo a questo punto

10 Ma sul mio uso delle tesi e degli atteggiamenti espressi dai personaggi del *Dialogo*, v. sopra il *caveat* del capoverso alla fine del § 1.

11 Si consideri il seguente passo di *Word and Object*: «così succede che nella scienza teorica, a meno che non venga rimodellata da appassionati della semantica, sono raramente percepite o affermate distinzioni fra sinonimie ed equivalenze fattuali.

anche io sono convinto, al pari di Quine, che nel caso di molte dispute scientifiche le considerazioni epistemologiche possano risultare oziose o non pertinenti perché le cose procedono benissimo senza di esse. Come pure sono convinto che molte idee filosofiche abbiano scarsa o nulla rilevanza scientifica perché in realtà sono mal concepite teoricamente ed empiricamente (da questo punto di vista, neppure i filosofi della mente e i metafisici di matrice analitica se la passano sempre bene). Aggiungo solo, però, che una posizione di questo genere potrebbe essere condivisa pure dall'Analitico Primo se con questo personaggio si è inteso dare voce ad un sostenitore delle idee neoempiriste vecchia maniera.

Passando, infine, al senso generale del problema sollevato da Sandro, ossia al fatto che gli scienziati spesso reputano, per così dire di principio, le dispute filosofiche e epistemologiche sterili e ininfluenti sul loro lavoro, vorrei indicare almeno due ragioni per pensare che atteggiamenti quale quello della Psicologa non siano del tutto giustificati e possano risultare culturalmente controproducenti.

Prima di tutto, resta il fatto, storicamente documentabile, che non di rado il seguire intenti di chiarificazione prettamente filosofica – intenti che quando si credeva ancora nella ricerca dei fondamenti venivano

«Persino l'identità storicamente introdotta nella meccanica definendo “quantità di moto” come “massa per velocità” occupa il proprio posto nella rete di collegamenti sullo stesso piano del resto; se un fisico in seguito rivede la meccanica in modo tale che la quantità di moto non è più proporzionale alla velocità, il cambiamento sarà probabilmente considerato un cambiamento di teoria e non peculiarmente di significato» (Quine 1960, 75 – con lieve modifica della traduzione). Dal punto di vista del mutamento scientifico la tesi di Quine sembra difficilmente impugnabile. Ma se guardiamo alla struttura logica della giustificazione epistemica e in particolare alla struttura logica del controllo empirico, risulta altrettanto chiaro che esse comportano una distinzione funzionale fra i vari tipi di asserzioni in gioco e che tra queste distinzioni compaiono anche quelle tra l'analitico e il sintetico e tra l'*a priori* relativizzato di tipo analitico e l'*a priori* relativizzato di tipo sintetico. Gli studi sul controllo empirico hanno infatti mostrato in varie maniere che il solo modo di separare dal complesso delle nostre credenze dei sottosistemi aventi una massa *empirica* (non *semantica*) critica è riconoscere un ruolo funzionale a tali distinzioni, in particolare a quella fra asserzioni o principi cui viene riconosciuto un contenuto empirico indiretto e asserzioni cui viene riconosciuto un contenuto empirico diretto. E come abbiamo visto lo stesso Quine alla fine ha dovuto ammettere che c'era qualcosa che non andava nel modo in cui aveva teorizzato l'olismo anche se non ha visto, a mio parere, quale fosse il vero punto debole della sua concezione.

considerati di tipo fondazionale – può risultare utile per lo sviluppo della conoscenza scientifica. I dibattiti sulla natura dello spazio e del tempo o sullo statuto epistemologico della geometria e della meccanica che hanno accompagnato la nascita del convenzionalismo e della fisica relativista ne sono la prova più eclatante. Tali dibattiti hanno favorito il sorgere della teoria della relatività e continuano a fare sentire ancora oggi i loro effetti per una migliore comprensione sia di quella teoria sia dei suoi rapporti con altre costruzioni teoriche come la meccanica quantistica. Questo punto di vista è stato sostenuto dallo stesso Einstein, che più volte ha riconosciuto il ruolo dei dibattiti epistemologici nella nascita della teoria della relatività, che ha contribuito egli stesso a quelle discussioni e ha scritto una volta che «il rapporto reciproco tra epistemologia e scienza è molto importante», perché l'epistemologia «senza contatto con la scienza diventa uno schema vuoto» e la scienza «senza epistemologia – se pure si può concepirla – è primitiva e informe»¹². Per me ciò significa che a quella collaborazione tra scienza e filosofia che sta tanto a cuore allo Straniero (e a Sandro) può ben affiancarsi l'opera del filosofo che prosegua primariamente intenti di chiarificazione epistemologica.

La seconda ragione lueggia un tratto caratteristico della filosofia come essa è stata tradizionalmente concepita e praticata, ed è un tratto al quale io credo sarebbe pericoloso rinunciare limitandosi al pur indispensabile momento analitico dell'indagine filosofica.

La scienza è una parte fondamentale del nostro sistema culturale, ed una parte che per scopi e metodi mira a distinguersi da altre parti rilevanti di esso come le varie forme di espressione artistica o le credenze di tipo religioso. Il punto saliente su cui questa distinzione riposa è l'alto valore conoscitivo, non dico esclusivo, come pretenderebbe uno scienziata dogmatico, che almeno *prima facie* viene riconosciuto alla scienza rispetto ad altri ambiti del sistema cultura. Ma noi tutti, filosofi e non filosofi, sappiamo bene che tale valore, il valore conoscitivo della scienza, è tutt'altro che pacifico e che può essere contestato sia *in toto* sia in parte con i più diversi argomenti e per le più diverse ragioni.

12 V., per esempio, Einstein 1949; le citazioni sono tratte da p. 629. Einstein ha dato inoltre un contributo fondamentale alla discussione del rapporto geometria/esperienza, una discussione che riveste un significato epistemologico così generale e autonomo che neppure oggi può venire trascurato.

Ora, piaccia o non piaccia riconoscerlo, in questa discussione la parola passa anche alla filosofia che non può certo affrontarla senza un'adeguata conoscenza dell'oggetto di cui si parla – la scienza – ma che al tempo stesso, ancora oggi, non può discuterne senza fare riferimento ai problemi che sono stati tradizionalmente sollevati circa la possibilità del conoscere, problemi quindi squisitamente filosofici.

Per quanto certi 'battibecchi' epistemologici possano apparire artificiosi o irrilevanti agli scienziati che lavorano sul campo, questi stessi battibecchi potrebbero svolgere (e spesso hanno svolto) una funzione essenziale per dirimere controversie rilevanti. Basti pensare al ruolo cruciale giocato dalla nozione di oggettività nelle discussioni fra relativisti e antirelativisti, pragmatisti e realisti metafisici, trascendentalisti e empiristi costruttivi¹³. È difficile pensare che si possa prendere posizione su questioni che coinvolgono il carattere paradigmaticamente conoscitivo dell'attività scientifica, e la stessa affidabilità dei risultati delle ricerche scientificamente condotte rispetto ad affermazioni di altro genere (per esempio a fondamento religioso o mitologico) senza fare riferimento a tematiche epistemologiche riguardanti il valore conoscitivo delle affermazioni, delle ipotesi e delle teorie scientifiche, per quanto irrilevanti tali tematiche possano apparire dal punto di vista delle specifiche problematiche scientifiche affrontate sul piano empirico-sperimentale e/o sul piano teorico e logico-matematico.

Una delle esigenze che continua a far parte integrante del mondo culturale di oggi, e alla quale la filosofia è per prima chiamata a far fronte, è proprio una visione complessiva che possa fungere da punto di riferimento per le risposte da dare a problemi come l'attendibilità e la valenza conoscitiva della scienza. Che la filosofia debba assolvere a questo compito in modo scientificamente informato e concettualmente chiaro e organizzato mi pare fuori discussione; che debba rinunciarci solo per non provocare manifestazioni di disinteresse e di noia, per non dire di fastidio, negli scienziati (e perfino in alcuni filosofi), mi sembra che significherebbe soltanto una rinuncia a se stessa.

13 A mio parere, per esempio, uno dei punti più deboli della difesa dell'oggettività tentata da Paul Boghossian (2006) in *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism* è proprio l'insufficiente attenzione dedicata agli sviluppi più significativi del dibattito sulla struttura logica del controllo empirico cui hanno contribuito, dopo gli empiristi logici, alcuni dei maggiori epistemologi post-popperiani e post-kuhniani.

Riferimenti bibliografici

- Boghossian P. (2006), *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford, Oxford University Press.
- Carnap R. (1963), *Intellectual Autobiography & The Philosopher Replies*, in P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Library of Living Philosophers, La Salle (Ill.), Open Court; trad. it., *La filosofia di R. Carnap*, Milano, il Saggiatore 1974, 1-85, 833-994.
- Chomsky N. (1969), *Quine's Empirical Assumptions*, in D. Davidson, J. Hintikka (a cura di), *Words and Objections. Essays on the Work of W. V. Quine*, Dordrecht, Reidel, 55-68.
- Corvi R. (2010), *Dall'olismo epistemologico al pensiero sistemico: un percorso possibile?*, in L. Urbani Ulivi (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, Bologna, il Mulino, 175-195.
- Davidson D. (1984), *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, in D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 183-198.
- DiSalle R. (2010), *Synthesis, the Synthetic A priori, and the Origins of Modern Space-Time Theory*, in Domski, Dickson (a cura di) 2010, 523-551.
- Domski M., M. Dickson (a cura di) (2010), *Discourse on a New Method. Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Chicago & La Salle (Ill.), Open Court.
- Duhem P. (1906-1914), *La Théorie physique. Son objet – sa structure*, Paris, Rivière 1906, sec. ediz. ampliata 1914.
- Einstein A. (1949), *Autobiographical Notes & Remarks on the Essays Appearing in this Collective Volume*, in P. A. Schilpp (a cura di), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, The Library of Living Philosophers, sec. ediz., 1951; trad. it., *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi (Boringhieri) 1958, 3-49, 609-635.
- Grice H. P., P. F. Strawson (1956), *In Defense of a Dogma*, in "Philosophical Review", 65(2), 141-158.
- Ferrini C. (a cura di) (2015), *Approaching Contemporary Philosophical Problems Historically: On Idealisms, Realisms, and Pragmatisms* (Proceedings of the Workshop "Kenneth R. Westphal & Paolo Parrini: A Real Dialogue on an Ideal Topic"), in "Esercizi filosofici", 10(1), 1-96. <http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/11908>.
- Friedman M. (2012), *Reconsidering the Dynamics of Reason*, in Suárez (a cura di) (2012), 47-53.
- Koertge N. (2010), *How Should We Describe Scientific Change? Or: A Neo-Popperian Reads Friedman*, in Domski, Dickson (a cura di) 2010, 511-522.
- Lanfredini R., Peruzzi A. (a cura di) (2013-2016), *A Plea for Balance in*

- Philosophy. Essays in Honour of Paolo Parrini*, vol. 1 (2013), vol. 2: *New Contributions and Replies* (2016), Pisa, ETS.
- Mormann T. (2012), *A Place for Pragmatism in the Dynamics of Reason?*, in Suárez (a cura di) (2012), 27-37.
- Nannini S. (2008), *La Nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Milano, Mimesis.
- Nannini S. (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism & Replies to Parrini*, Di Francesco & Tomasetta, Maleeh & Stephan, Hoerzer, and Roth, in “Rivista internazionale di filosofia e psicologia”, 6(3) (<http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/issue/view/18>), 458-473, 504-513.
- Parrini P. (1976), *Linguaggio e teoria. Due saggi di analisi filosofica*, Firenze, La Nuova Italia.
- Parrini P. (1983), *L'empirismo logico e il convenzionalismo di Poincaré*, in P. Parrini, *Empirismo logico e convenzionalismo. Saggio di storia della filosofia della scienza*, Milano, Angeli, 45-118.
- Parrini P. (1995/1998), *Knowledge and Reality. An Essay in Positive Philosophy* (ediz. ingl. riv. di *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Bari, Laterza 1995), The Western Ontario Series in Philosophy of Science, Dordrecht, Kluwer Academic Press (1998).
- Parrini P. (2002), *L'empirismo logico. Aspetti storici e prospettive teoriche*, Roma, Carocci.
- Parrini P. (2006), *Analiticità e olismo epistemologico: alternative praghesi*, in R. M. Calcaterra (a cura di), *Le ragioni del conoscere e dell'agire. Scritti in onore di Rosaria Egidi*, Milano, Angeli, 190-204.
- Parrini P. (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism*, in “Rivista internazionale di filosofia e psicologia”, 6(3) (<http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/issue/view/18>), 474-479.
- Parrini P. (2018), *Logical Empiricism: an Austro-Viennese Movement?, or an Unsolved Entanglement Among Semantics, Metaphysics and Epistemology*, in “Paradigmi”, 36(1), 77-94.
- Quine W. V. (1951), *Two Dogmas of Empiricism* (in “Philosophical Review”, 60); rist. con modifiche e aggiunte in W. V. Quine 1953, 35-65.
- Quine W. V. (1953), *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., Harvard University Press; ediz. riv. 1961); trad. it., *Da un punto di vista logico*, Milano, Cortina 2004.
- Quine W. V. (1953), *Mr. Strawson on Logical Theory* (in “Mind”, 62) in W. V. Quine (1966), 137-157.
- Quine W. V. (1956), *Quantifiers and Propositional Attitudes* (in “Journal of Philosophy” 53), in W. V. Quine (1966), 185-196.
- Quine W. V. (1960), *Word and Object* (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1960); trad. it. *Parola e oggetto*, Milano, il Saggiatore 1970.

- Quine W. V. (1966), *The Ways of Paradox and Other Essays*, ediz. riv. e ampliata, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1976.
- Quine W. V. (1967), *On a Suggestion of Katz*, in “Journal of Philosophy” 64(2), 52-54.
- Quine W. V. (1970), *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall 1970); trad. it., *Logica e grammatica*, Milano, il Saggiatore 1981.
- Quine W. V. (1986), *Reply to Geoffrey Hellman*, in L. E. Hahn, P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of W. V. Quine*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Ill., Open Court, 206-208.
- Quine W. V. (1991), *Two Dogmas in Retrospect*, in “Canadian Journal of Philosophy”, 21(3), 265-274.
- Suárez M. (a cura di) (2012), *Science, Philosophy and the A priori*, in “Studies in History and Philosophy of Science”, 43(1), 1-53.
- Uebel T. (2012), *De-synthesizing the Relative A priori*, in Suárez (a cura di) (2012), 7-17.
- Westphal K. R. (2015), *Conventionalism and the Impoverishment of the Space of Reasons: Carnap, Quine & Sellars*, in “Journal for the History of Analytical Philosophy”, 3(8), 1-57.
- Westphal K. R. (2016), *Mind, Language & Behaviour: Kant's Critical Cautions contra Contemporary Internalism & Naturalism*, in Babür S. (a cura di), *Felsefede Yöntem/Method in Philosophy*, Yeditepe Üniversitesi Yayinevi, 109-149.
- Westphal K. R. (in corso di pubblicazione-a), *Elective Empiricism or Parsimonious Pyrrhonism? Vetting van Fraassen's Voluntarism*, in Romão R., Tunhas P. (a cura di), *Pyrrhonizing Scepticism?*, Porto.
- Westphal K. R. (in corso di pubblicazione-b), *Wilfrid Sellars, Philosophical Semantics and Synthetic Necessary Truths*, in S. Brandt, A. Breunig (a cura di), *Sellar's Place in Twentieth Century Philosophy*, London, Routledge.
- Westphal K. R. (in corso di pubblicazione-c), *Empiricism, Pragmatic Realism & the A priori in “Mind and the World Order”*, in C. Sachs, P. Olen (a cura di), *Contemporary Perspectives on C. I. Lewis: Pragmatism in Transition*, London, Palgrave Macmillan.

Rileggendo Il Fanatico e l'Arcangelo: dobbiamo accettare la legge di Hume?

Claudio Pizzi

Università degli Studi di Siena

Abstract

*Reading again "Il Fanatico e l'Arcangelo": must we accept Hume's law? Hume's law has a central position in Nannini's philosophy as both a metaethical and metalogical principle. After a short illustration of this point, in the paper attention is called on the debate which took place in Italy in the Seventies about the so-called *is-ought question*. Special focus is given on the treatment of such question in the framework of axiomatic deontic systems and on the important developments provided by some recent investigations due to G. Schurz. In section 3 it is argued that the so-called Great Division should be usefully discussed inside the wider domain of what might be called the *is-ought-is question*. This extended context gives room also to the well-known problem of the inference of *can* from *ought*. It is stressed that the skepticism about the universal validity of the *ought-can* inference may be justified in various ways, one of which relies on introducing relevance criteria in the basic non-modal inferential apparatus, so essentially on a deviation from standard logic.*

1. La Grande Divisione nella prospettiva di Sandro Nannini

Nel libro di Sandro Nannini *Il Fanatico e l'Arcangelo* (1998) il tema della cosiddetta Grande Divisione, e più in particolare del *gap* logico che secondo Hume separa le descrizioni dei fatti da qualsiasi valutazione normativa degli stessi, non è solo un filo conduttore che collega vari saggi della raccolta, ma un elemento portante della visione filosofica complessiva di Nannini. Al centro di questa sta infatti un dichiarato non-cognitivismo, che a giudizio di Nannini implica il relativismo metaetico (14-15). Questo consiste nell'idea che «per quanto ci

spingiamo oltre il processo di giustificazione, resterà sempre un principio supremo non giustificato, che dobbiamo assumere in modo arbitrario», e tale assunzione può chiaramente dipendere solo da una scelta personale. Si evidenzia qui la differenza tra questo modo di pensare e il non-cognitivismo teorizzato da Hare, che invece costituisce una premessa per conclusioni utilitaristiche e antirelativistiche. A p. 56, in un paragrafo intitolato *Una violazione della legge di Hume*, Nannini argomenta che il punto critico cruciale della metaetica di Hare è che il principio che ne sta a fondamento comporta una palese violazione della legge di Hume. Per restare nell'esempio proposto nel testo, Hare difende, grazie a tale principio, la validità di un ragionamento come questo: «se a ritiene che x debba mandare y in carcere nel caso y sia debitore insolvente di x , allora a ha l'obbligo di preferire il fatto che, se y è debitore insolvente di x , allora x mandi in carcere y ». Qui non deve ingannare il fatto che nell'antecedente del condizionale il verbo di dovere compare nel campo di azione dell'operatore epistemico 'ritenere': qualunque sia l'oggetto del ritenere, che a ritenga qualcosa è in sé un fatto e non una prescrizione.

La legge di Hume si può considerare a sua volta un principio metaetico, ma secondo Nannini il suo rapporto con il relativismo metaetico non è logico ma semplicemente psicologico. È semplicemente un dato di fatto che chi accetta la legge di Hume è incline alla tolleranza, non essendoci nessuna contraddizione logica nell'accettare la legge di Hume ed essere intollerante. E diversamente non potrebbe essere, stante che la legge di Hume in quanto tale non implica alcuna specifica norma morale.

Nannini considera dunque un errore in sé, oltre che una fonte di gravi distorsioni, qualsiasi violazione della legge di Hume. Nel breve commento che segue cercherò di far vedere come, una volta che si cerchi di formulare con precisione nel linguaggio della logica deontica formalizzata la legge di Hume, questa mostra contorni meno netti di quanto si dia normalmente per scontato nel dibattito filosofico. Ciò non implica affatto che essa sia priva di fondamento, ma solo che accettarla esige un processo non banale di giustificazione, nel corso della quale ha senso anche chiedersi qual è il senso del termine 'legge' per il quale la *legge di Hume* sarebbe, per l'appunto, una legge.

2. Pro e contro la legge di Hume

In Italia il dibattito sulla *is-ought question* è maturato con uno scontato ritardo rispetto all'area anglosassone, ma ha avuto sviluppi di particolare interesse. Un riferimento obbligato al proposito è un convegno tenutosi a Torino il 2-3 Maggio 1975 per iniziativa del Centro Studi Metodologici Torino, sul tema 'La questione dei rapporti logici tra proposizioni descrittive e direttive'. Gli atti dell'incontro furono poi raccolti in un fascicolo speciale della 'Rivista di Filosofia' del febbraio 1976, curato da Uberto Scarpelli. Nell'articolo introduttivo Scarpelli elencava le strategie impiegabili per criticare il divisionismo dando rilievo a un tipo di implicazione, che lui chiamava pragmatica, non codificabile nella logica formale («piove ma non ci credo», per esempio è una *logical oddity* ma non una contraddizione formale). Questo ampliamento dei confini della logica consentiva a Gaetano Carcaterra, in una delle due relazioni portanti del convegno, di proporre la validità del seguente schema di inferenza: «Se l'azione A ha il valore morale V per chiunque compia valutazioni etiche allora A è eticamente dotata del valore morale V» (p.50), di cui si noterà l'affinità con il principio di Hare sopra discusso e criticato. La tesi basilare di Carcaterra era che l'esistenza di leggi morali transculturali, rispettate in quanto hanno un valore morale per chiunque compia valutazioni etiche, comporta una valutazione morale positiva nei loro confronti.

Lecaldano nella seconda relazione portante del convegno metteva al centro della sua analisi la peculiarità di asserti descrittivi performativi come «Rossi promette di darmi 100 euro», riprendendo un ben noto esempio proposto da John Searle (1967). Dall'emissione di un enunciato come questo discende per Rossi l'obbligo di darmi 100 euro in virtù del gioco linguistico che governa il termine 'promettere'. L'idea secondo la quale ci sono tipi di inferenza irriducibili che sono propri delle argomentazioni etiche e che rendono possibile infrangere la barriera tra *is* e *ought* era stata difesa con forza alla fine degli anni '50 da un filosofo di formazione wittgensteiniana a cui Lecaldano fa frequente riferimento nella sua relazione, Stephen Toulmin.

Negli anni in cui si svolgeva il convegno di Torino era in incubazione in Italia quella che sarebbe stata chiamata 'svolta relativistica', un cambiamento di paradigma epistemologico che nel giro di pochi anni avrebbe plasmato il modo di pensare delle generazioni più gio-

vani. Nella prospettiva post-positivista (e in effetti anti-positivista) la critica corrosiva che Quine aveva opposto alla dicotomia analitico-sintetico veniva estesa ad altre opposizioni che si davano per scontate, si direbbe per una loro supposta autoevidenza, nell'epistemologia di ispirazione neoempirista: la dicotomia tra contesto della giustificazione e contesto della scoperta, quella tra linguaggio osservativo e linguaggio teorico, e - ultima ma non minore - quella tra linguaggio descrittivo e linguaggio prescrittivo. Negando l'esistenza di una barriera inferenziale rigida tra fatti e norme, Carcaterra e Lecaldano anticipavano dunque un modo di sentire che sarebbe diventato dominante negli anni successivi. A ciò si aggiunga che, in quegli anni di forte tensione sociale, in Italia era molto avvertito il tema della vera o presunta avalutatività delle teorie scientifiche, che offriva spesso lo spunto per una critica politica della cosiddetta neutralità della scienza.

Negli atti del convegno di Torino compariva anche una mia comunicazione, nella quale cercavo di valutare il problema dell'inferenza da *is* a *ought* nel quadro delle logiche deontiche proposizionali bivalenti monomodali, cioè dotate di un solo operatore modale indefinito nel linguaggio. Usando le procedure di decisione derivate dalla semantica di Kripke – allora di recente importazione in Italia – diventava un facile esercizio provare che nei sistemi deontici forti (e quindi *a fortiori* in quelli più deboli) è impossibile derivare un enunciato della forma 'è obbligatorio A' da un qualsivoglia enunciato privo di operatori deontici purché quest'ultimo sia anfotero, cioè non sia nè una contraddizione nè una tautologia. Si concludeva dunque che la c.d. *ghigliottina di Hume* risulta una verità metalogica ineccepibile se riferita ai sistemi presi in considerazione e al linguaggio deontico minimalista in cui vengono formulati. In questa prospettiva i controesempi 'alla Searle' risultano speciosi perché possono essere ricostruiti come entimemi, cioè come argomenti logici ellittici, in cui la premessa soppressa è quello che Searle chiama un fatto istituzionale (il fatto, p. es., per cui chi pronuncia una certa sequenza di fonemi contrae un certo impegno).

Nella nota concludevo dicendo che non si può *a priori* escludere che qualche sistema scritto in linguaggio più ricco di quello deontico proposizionale - che contenga, per esempio, operatori epistemici o temporali - renda in qualche caso possibile inferire un enunciato deontico da uno non deontico. È certo che in questa ammissione si annida un certo tipo di relativismo che si direbbe relativismo sistemico, che

poi è solo una naturale estensione del relativismo linguistico applicato ai linguaggi formalizzati ed è alla lontana riconducibile al principio di tolleranza carnapiano. In questo approccio formalistico al problema non si può dunque, in linea di principio, dare una risposta inappellabile alla domanda sull'inferenza *is-ought*. Certo questa mancanza di assolutezza fa rimpiangere l'epoca del monismo logico, in cui le domande filosofiche venivano formulate entro l'unica logica di cui si conosceva e ammetteva l'esistenza, quella dei *Principia Mathematica*. Non bisogna tuttavia drammatizzare la difficoltà. Se il problema dell'inferenza *is-ought* si può ridiscutere in sistemi di sempre maggiore complessità linguistica, il ripresentarsi di risposte negative ha l'effetto di dare forza crescente alla tesi per cui è implausibile qualsiasi tentativo di costruire un argomento della forma *is-ought*.

Un'analisi molto impegnativa della questione *is-ought* nei sistemi formali deontici è stata proposta recentemente in un poderoso libro di Gerhard Schurz del 1997, che ha costituito una pietra miliare nella discussione del problema. I linguaggi impiegati da Schurz contengono, oltre agli operatori deontici, operatori modali non deontici, quantificatori e identità. Tra i vari meriti della trattazione di Schurz va messo in primo piano l'aver discusso in dettaglio quella che dovrebbe essere una corretta formulazione del problema *is-ought* entro un sistema formale deontico: impresa non facile perchè esistono enunciati - che Schurz chiama enunciati-ponte - i quali non sono facilmente classificabili come descrittivi o come prescrittivi essendo combinazioni di enunciati non-deontici ed enunciati deontici (per esempio «*p* oppure *Op*», dove *O* è il simbolo per l'operatore deontico per 'obbligatorio'). Secondo Schurz qualsiasi sistema preso in considerazione per testare l'inferenza *is-ought* deve escludere dai suoi assiomi qualsiasi enunciato-ponte.

Il problema costituito dagli enunciati-ponte e dalla corretta formulazione dell'inferenza era stato visto acutamente da Prior già in un articolo del 1960. Supponiamo che la forma standard dell'inferenza *is-ought* sia data così:

(IO) Se $A_1 \dots A_n$ congiuntamente implicano logicamente *C* e *C* è una proposizione prescrittiva, allora anche una delle premesse $A_1 \dots A_n$ deve essere prescrittiva.

(IO) è equivalente per contrapposizione a questa formulazione:

(IOc) Se $A_1 \dots A_n$ congiuntamente implicano logicamente *C* e *C*

tutte le premesse $A_1 \dots A_n$ sono non-prescrittive allora C deve essere non - prescrittiva.

Ma tutto ciò ha conseguenze indesiderate per i divisionisti. L'argomento di Prior è questo. Sia p prescrittiva, mentre n e non- n sono ambedue non-prescrittive. La disgiunzione ' p o n ' è prescrittiva o no? Ci sono due risposte possibili: Se ' p o n ' è prescrittiva allora la legge logica ' $n \supset (p \text{ o } n)$ ' è un controesempio alla legge di Hume. Se invece ' p o n ' non è prescrittiva allora dalle congiunzione delle due premesse non-prescrittive 'non- n ' e ' p o n ' si deriva p (per sillogismo disgiuntivo): quindi, nuovamente, da un insieme di proposizioni non prescrittive si deriva una proposizione prescrittiva.

Secondo Campbell Brown (2014) la difficoltà evidenziata da Prior si risolve osservando che la legge di Hume non va formulata come sopra ma in modo da evitare una pluralità di premesse nella derivazione, e cioè più semplicemente in questo modo:

(IO-) Se A implica logicamente B e B è prescrittiva anche A è prescrittiva.

È dubbio che questa proposta sia risolutiva, ma più recentemente lo stesso Campbell Brown (2014) ha difeso quella che lui chiama NOFI (*no ought from is*) con nuovi argomenti più raffinati. Altri modi per superare l'*impasse* comunque sono disponibili: per esempio si può osservare che n implica non solo ' m o n ' ma anche ' $\text{non-}m$ o n ', per cui il disgiunto m , lasciando invariata la validità dell'inferenza dopo la sua sostituzione con non- m , è, per usare il linguaggio di Schurz, *ought*-irrilevante. Schurz conclude che quando un'inferenza *is-ought* sembra lecita, la conclusione contiene elementi *ought*-irrilevanti, quindi è di fatto inutilizzabile nel discorso ordinario e scientifico. Schurz dà quindi una risposta sostanzialmente negativa all'ipotesi dell'inferibilità *is-ought* entro tutti i sistemi considerati, ma al prezzo di introdurre una nozione di inferenza rilevante, che deriva da quella standard mediante restrizioni che non sono rappresentabili entro il linguaggio-oggetto. Questa conclusione rientra in una precisa linea di pensiero sviluppata coerentemente da Schurz nell'ultimo trentennio. Secondo Schurz (1991) le restrizioni operate nel corpo delle verità logiche classiche per eliminare i casi di irrilevanza sono anche la chiave per la risoluzione dei più fastidiosi paradossi che si incontrano nella ricostruzione logica del linguaggio scientifico e ordinario, ivi compresi i paradossi deontici.

3. La 'is-ought-is question'

Nella prospettiva dell'empirismo stretto quella che è stata chiamata 'ghigliottina di Hume' ha dunque la funzione di decapitare ogni tentativo di passaggio logico dalla sfera descrittiva alla sfera prescrittiva. Il *non sequitur* che così viene denunciato non è però l'unico che il padre dell'empirismo moderno ha identificato come una pericolosa fonte di fallacie. C'è infatti un altro tipo di inferenza che Hume riteneva illegittima, cioè quella che sta all'origine del ben noto 'problema di Hume': nessuna legge logica consente di inferire da un insieme finito di fatti F, anche se regolarmente associati nell'esperienza, un qualsiasi altro fatto non appartenente all'insieme F, anche se dello stesso tipo di quelli appartenenti a F. A maggior ragione, nessuna logica consente di derivare dall'insieme finito F una proposizione infinitaria che si riferisca alle entità nominate in F, quale può essere per esempio una qualsiasi legge fisica vertente su F.

Nel ragionamento induttivo c'è dunque, secondo gli humeani, un salto logico ingiustificato, che in quanto tale è paragonabile al salto logico dall'essere al dover essere. Dal fatto che l'omicidio è sempre stato riprovato non segue logicamente che è vietato uccidere; parimenti, dal fatto che l'omicidio è sempre stato riprovato non segue che tale riprovazione si riscontri in tutte le situazioni possibili passate, presenti e future. Derogando a questo divieto, in ambedue i casi da una proposizione contingente vera si salta a una conclusione con caratteristiche di necessità: nel caso del ragionamento induttivo a una proposizione fisicamente necessaria, nel caso *is-ought* a una deonticamente necessaria. E il parallelismo si nota anche nel fatto che in ambedue i casi, quando il salto si ritiene legittimo, si può ovviare al gap trasformando il ragionamento in un entimema. Nel caso induttivo la premessa soppressa è qualche principio come quello dell'Uniformità della Natura o della Varietà Limitata Indipendente, il cui status e il cui valore di verità sono peraltro controversi¹. Nel caso *is-ought* la premessa soppressa, come

¹ Questo non è l'unico modo per convertire un ragionamento induttivo in un ragionamento deduttivo. Nelle logiche induttive di Carnap il rapporto logico tra antecedente e conseguente si ottiene non completando l'antecedente con una premessa soppressa, ma completando il conseguente con una specificazione del grado di probabilità.

già sappiamo, consiste nell'esistenza di un codice morale accettato o di un fatto istituzionale.

Le affinità riscontrate tra i due tipi di vere o presunte fallacie non ci impediscono di notare, però, almeno un' importante differenza. Questa riguarda il fatto che, nonostante le inferenze induttive siano logicamente errate, sono imprescindibili in qualsiasi comportamento razionale o ragionevole. Solo uno squilibrato o un fanatico religioso può pensare che il sole non sorgerà domani, anche se ciò non segue logicamente dal fatto che il sole è sempre sorto. Questo è talmente ovvio che alcuni wittgensteiniani dissolvono il problema dell'induzione semplicemente osservando che, in base agli usi linguistici, un soggetto si dice ragionevole quando, e solo quando, ha delle credenze il cui grado di forza è proporzionale all'evidenza². Si può dire qualcosa del genere sull'inferenza da *is* a *ought*? Può capitare che un comportamento illecito sia largamente diffuso in una certa cultura - per esempio, in Italia, il fatto che il pedone passi con il rosso quando la strada è sgombra - ma nessuno ritiene che ci sia un obbligo a fare qualcosa del genere. È però piuttosto comune la convinzione che un comportamento trasgressivo comunemente diffuso, se non è soggetto a sanzioni efficaci, sia da considerarsi moralmente lecito. Ora classificare un comportamento come lecito significa darne una valutazione morale, per cui ci si chiede: è giustificata logicamente un'inferenza del genere, in cui si passa da un'affermazione circa fatti a un'affermazione circa norme, anche se tali norme non sono né obblighi né divieti?

Possiamo cercare di rispondere alla domanda guardando alla questione in altro modo. Una caratteristica della necessità fisica, che la accomuna alla cosiddetta necessità aletica o logica, è data dal fatto che dall'asserto che certe premesse sono fisicamente necessarie si possono derivare enunciati descrittivi non modali: per esempio da «Necessariamente i cani del mio vicino hanno la coda» segue «I cani del mio vicino hanno la coda». Vale quindi una regola di eliminazione della necessità fisica e della necessità aletica, che fa il paio con la regola di eliminazione del quantificatore universale nella logica standard. Ma un'analoga regola di eliminazione non vale per la neces-

2 Cfr. p. es. Strawson (1961) «E' una proposizione analitica che è ragionevole credere a un'asserzione in grado proporzionale alla forza dell'evidenza in suo favore » (p.330-331)

sità deontica. Dal fatto che è obbligatorio che i cani del mio vicino vengano tenuti al guinzaglio per strada non segue che i cani del mio vicino vengono di fatto tenuti al guinzaglio per strada. Ciò che appare dunque, almeno a prima vista, è che la ghigliottina di Hume agisce in due direzioni, da *is* a *ought* e da *ought* a *is*: non a caso, forse, si parla di Grande Divisione per indicare una barriera che, a differenza di altre, ha un doppio versante.

Ora è facile dimostrare che la regola di eliminazione dell'operatore di necessità equivale al ben noto principio *ab esse ad posse valet consequentia*³. Tradotta in linguaggio deontico, questa regola asserisce che se una proposizione descrive fatti reali allora tali fatti sono deonticamente possibili, e cioè permessi⁴. È ovviamente assurdo ritenere che valga universalmente una regola di inferenza di questo genere, che asserisce la liceità di tutto ciò che di fatto accade. Ma il problema è sapere se c'è qualche caso speciale in cui è possibile inferire *is permitted* da *is* o – che è lo stesso – inferire *is* da *ought*. Dunque la *is-ought* question è in realtà più articolata di quanto appare nella sua formulazione originaria: proponiamo di parlarne come di una *is-ought-is question*.

Nella letteratura specializzata viene citato frequentemente come controesempio all'inderivabilità *ought-is* il caso dell'inferenza *ought-can*. A favore di questa inferenza c'è l'immensa autorità di Kant, che nella *Critica della Ragion Pura* (ed. Kemp Smith 1933, 473) asserisce «L'azione a cui si applica il 'si deve' deve essere possibile con riguardo alle condizioni naturali». In parole diverse, ogni obbligo di compiere un'azione comporta la possibilità materiale di compierla: per converso, se un'azione è materialmente impossibile non c'è nessun

3 Infatti, usando \square e \diamond come simboli per la necessità e per la possibilità rispettivamente, « $\square A$ implica A » per contrapposizione equivale a «non- A implica non- $\square A$ ». Ma «non- $\square A$ » è la stessa cosa di « \diamond non- A »: per cui, per ogni A , vale la legge logica «non- A implica \diamond non- A ». Ma per la regola di sostituzione uniforme non- A si può sostituire ad A e, dal momento che «non-non- A » equivale ad A , si ottiene la legge logica « A implica $\diamond A$ ».

4 Non intendiamo soffermarci sul fatto che parlare di proposizioni permesse, obbligatorie e vietate a rigore è improprio, perché sono solo le azioni umane che godono in senso proprio di questa caratteristica. Questa è una difficoltà ben nota della logica deontica e ha offerto validi motivi per gli sviluppi della cosiddetta logica deontica dell'azione.

obbligo di compierla, come recita il vecchio brocardo *ad impossibilia nemo tenetur*.

La prima domanda da porsi circa questa presunta inferenza dall'impossibilità di un'azione all'assenza di obblighi è se rientra effettivamente nel dominio della *is-ought-is question*. Affermare l'impossibilità di qualcosa sicuramente non è fare un'affermazione prescrittiva, ma a rigore non è neppure una descrittiva perché non descrive qualche fatto presente nel mondo: consiste infatti solo nell'affermare che non ci sono situazioni fisicamente possibili nelle quali un certo fatto si realizza. Questo risulta chiaro dal fatto che la formalizzazione del principio *ought-can* di fatto esige un linguaggio bimodale, cioè uno in cui tra i primitivi compare, oltre all'operatore deontico, uno di possibilità fisica o di 'ability'.

Ma supponiamo pure che gli enunciati - *can* siano classificabili come enunciati descrittivi, usando questa qualifica in un'accezione estesa. Ci si chiede se veramente il principio ha una sorta di autoevidenza intuitiva, tale da suggerire l'idea che si potrebbe collocare tra gli assiomi di una logica deontica bimodale. Come accertare tale presunta intuitività? A questo scopo possono risultare utili le ricerche di psicologica empirica, miranti a stabilire come di fatto ragionano i parlanti a prescindere da ogni considerazione normativa.

È interessante, per il caso che ci riguarda, un test eseguito di recente (cfr. Chituc et al. 2016) chiedendo ai soggetti di considerare la seguente situazione immaginaria. Tizio ha un appuntamento con Caio alle 13.00. Per raggiungere Tizio, Caio impiega trenta minuti di macchina. Vengono proposti due scenari possibili. 1) Caio ha un incidente d'auto e non può presentarsi. 2) Caio decide di non andare perché non ne ha voglia. In ambedue i casi si realizza una situazione che si descrive in questo modo: 15 minuti prima dell'appuntamento, alle 12.45, Caio è ancora in casa e quindi non può andare all'appuntamento. Domanda rivolta ai soggetti: alle 12.45 per Caio c'è l'obbligo di presentarsi all'appuntamento? Risposta generale riscontrata: se lo scenario reale è il primo gli interpellati rispondono no, se è il secondo gli interpellati rispondono sì.

Tutti e due sono casi di impossibilità, ma con un'importante differenza: l'impossibilità nel primo caso è indipendente dalla volontà del soggetto, nel secondo invece dipendente da questa. In ogni caso, ciò che conta è che il risultato del test, in cui si riscontra l'unanimità delle

risposte, è che ci sono alcuni casi in cui si ritiene che l'impossibilità elimini l'obbligo, mentre in altri casi questo viene negato. In conclusione, non si può dire quindi che in generale il pubblico dei parlanti riconosca lecita l'inferenza da *ought* a *can*. Questo dato di fatto va considerato alla luce di un contributo di Paul Saka (2000), in cui si nega, per ragioni strettamente logiche, che l'inferenza *ought-can* sia legittima.

L'argomento di Saka fa perno sull'impiego di una coppia di operatori modali interpretati in senso epistemico, da aggiungere come primitivi a quelli deontici: \diamond sia letto in senso epistemico come 'non è escluso che', mentre il suo duale \square sia letto 'è noto che' o 'si sa che'. Ora si dimostra in qualsiasi sistema modale normale che, per ogni a ed A , se vale (i) $\diamond (a \text{ può fare } A \text{ e } a \text{ fa } A)$ e anche (ii) $\square (a \text{ deve fare } A \supset a \text{ può fare } A)$ ne segue $\diamond (a \text{ deve fare } A \supset a \text{ fa } A)$. Quindi non è escluso che, se a deve fare una qualsivoglia azione A , a la compia effettivamente. Ma si sa, per fare un esempio, che un certo importante uomo politico a deve dire la verità e tuttavia non la dice, e cioè che vale $\square (a \text{ deve fare } A \text{ e } a \text{ non fa } A)$: asserto che è la negazione della conclusione precedente.

Quindi le due premesse (i) e (ii) implicano congiuntamente una conclusione falsa. E dal momento che (i) è vera, vuol dire che la seconda è falsa, e cioè non è noto che (a deve fare $A \supset a$ può fare A), e cioè non è noto che, per a , *ought* implica *can*. A fortiori, questa implicazione non può essere una verità necessaria. Varianti di questo argomento sono presentate da Saka nello stesso articolo anche per interpretazioni non epistemiche di \square e \diamond .

Per completare questa breve panoramica, si può suggerire l'idea che un altro controesempio proponibile contro l'inferenza *ought-is* si possa costruire chiamando in causa le cosiddette presupposizioni di esistenza. Per trattare la questione in linguaggi formalizzati occorre ovviamente almeno un quantificatore esistenziale o un predicato di esistenza reale definibile in termini del primo. In via informale, è lecito asserire che se è obbligatorio che sussista una certa relazione aRb , vuol dire che esiste realmente tanto a che b , o almeno uno di questi due enti. Gli esempi che si possono fare sono innumerevoli. È obbligatorio che ogni soggetto x di un certo paese P tenga un certo tipo di comportamento nei parchi nazionali. Questo implica che esistono i parchi nazionali nel paese P in cui sussiste tale obbligo. Se in

un certo paese P però non esistono parchi nazionali, segue che non c'è l'obbligo di tenere in P quel certo tipo di comportamento, quindi, per l'interdefinibilità di obbligo e permesso, vuol dire che è permesso non tenere tale comportamento.

Questo tipo di argomento si può estendere in modo tale da costruire dei controesempi anche al principio '*no ought from is*', cioè alla stessa legge di Hume. Infatti un'analoga presupposizione di esistenza vale non solo per gli obblighi ma per i permessi: se in un certo paese P è permesso mangiare carne il venerdì, questo significa che in P esiste carne da mangiare il venerdì, altrimenti il permesso non avrebbe senso. Per contrapposizione, se in P non esiste carne da mangiare il venerdì vuol dire che non vale questo permesso, quindi che c'è il divieto di mangiare carne il venerdì.

Ora ambedue gli argomenti appena proposti suonano inattendibili o per lo meno sospetti per il senso comune, anche se la loro ricostruzione entro un sistema formale risulta del tutto corretta. In realtà, se in un certo paese non esiste affatto carne da mangiare, nessuno dice che è (moralmente o legalmente) vietato mangiare carne in quel paese, ma piuttosto che in quel paese tale divieto è inapplicabile o semplicemente insensato. Esempi come questi ci danno la misura della povertà del linguaggio deontico proposizionale bivalente e dell'ambiguità costituita dalla negazione di un operatore deontico. La prima risposta che si può tentare di dare dunque è che occorre abbandonare la bivalenza stretta o ricostruire questi argomenti entro una logica deontica più aderente al senso comune, quale può essere la logica deontica dell'azione.

Nella fattispecie del problema sopra esposto, però, le considerazioni da fare potrebbero essere anche più semplici. Si può osservare che l'esistenza di un certo oggetto *y* è implicata non solo da 'Obbligatorio A' ma anche da 'Obbligatorio non-A', da 'Permesso A' e da 'Permesso non-A'. L'esistenza di carne commestibile è implicata tanto dall'obbligo di mangiare carne quanto dal divieto di mangiarla, dal permesso di mangiarla e da quello di non-mangiarla. Questo è naturale, ma è chiaro che una relazione consequenziale per la quale tanto *p* che non-*p* implicano *r* o trasforma *r* in una verità necessaria (e nell'esempio *r* non è tale) o fa cadere qualsiasi nesso di rilevanza tra ciascuna di queste due premesse e la conclusione. Viene così in una certa misurata valorizzata l'idea di Schurz secondo cui il problema dell'inferenza *is-ought* si può trattare solo dopo avere espulso dal repertorio inferenziale le relazioni consequenziali in cui il nesso di ri-

levanza non sussiste.

Da quanto precede risulta che la questione che abbiamo chiamato *is-ought-is* ha ricevuto in complesso approfondimenti notevoli grazie all'impiego di linguaggi formalizzati e di sistemi formali decidibili. Nello stesso tempo, ai fini della costruzione di una teoria filosofica come quella di Nannini, l'impiego di formalismi con diversi gradi di complessità può risultare non un punto di forza ma di debolezza, in quanto apre varie possibilità di costruire controesempi più o meno plausibili. È peraltro vero che, come si è visto, la discussione dei controesempi può offrire lo spunto per la revisione dei formalismi stessi, dando origine a uno stimolante circolo virtuoso.

Si può concludere dicendo che la c.d. legge di Hume, quando viene trattata come oggetto di analisi formale, non si può dire né un dogma intoccabile né una legge metalogica valida indistintamente per tutti i sistemi di riferimento. Volendo fare un'analogia, il suo *status* è paragonabile a quello della c.d. tesi di Church-Turing, cioè a una congettura tale che i controesempi che si possono costruire sono talmente anomali da non intaccare la sostanza del suo nucleo concettuale⁵. Il parallelismo così proposto, comunque lo si voglia giudicare, ha forse il merito di evidenziare che sfortunatamente termini come 'legge', 'principio', 'tesi', 'postulato', 'massima' sono usati con una certa irriparabilità nel linguaggio filosofico e nel linguaggio scientifico: cosicché una auspicabile riapertura del dibattito sulla legge di Hume potrebbe offrire l'occasione per procedere a una loro riconnotazione precisa.

Riferimenti bibliografici

- Campbell Brown T. (2014), *Minding the Is-ought Gap*, in «Journal of Philosophical Logic» 43(1), 53-69.
- Carcatera G. (1976), *La 'Grande Divisione', sì e no*, in «Rivista di Filosofia», 48(1), 26-73.
- Chituc V., Henne P., Sinnott-Armstrong W., De Brigard F. (2016), *Blame, not ability, impacts moral 'Ought' judgments for impossible actions: toward an empirical refutation of 'Ought' implies 'Can'*, in «Cognition» 150, 20-25.
- Kant I. (1933), *Critique of Pure Reason*, trad. inglese di Norman Kemp Smith,

⁵ Nel caso di controesempi altamente anomali a una certa tesi si applica il metodo che Lakatos chiama *monster barring*, che consiste nell'eliminare l'apparente controesempio assegnandolo alla classe delle mostruosità.

- MacMillan, Londra.
- Lecaldano E. (1976), 'Grande Divisione', 'legge di Hume' e ragionamento in morale, in «Rivista di Filosofia», 48 (1), 74-100.
- Nannini S. (1998), *Il Fanatico e l'Arcangelo. Saggi di filosofia analitica pratica*, Siena, Protagon Editori Toscani.
- Pizzi C. (1976), *Essere e dover essere: una nota sulla logica deontica*, in «Rivista di Filosofia», 48 (1), 181-198.
- Prior. A. N. (1960), *The autonomy of Ethics*, in «Australasian Journal of Philosophy» 38 (3), 199 – 206.
- Saka P. (2000), *Ought does not imply can*, in «American Philosophical Quarterly», 37(2), 93-103.
- Searle, John R. (1964), *How to Derive 'Ought' From 'Is'*, in «The Philosophical Review», 73 (1) 43-58
- Scarpelli U. (1976), *Etica, linguaggio e ragione*, in «Rivista di Filosofia», 48(1), 3-25.
- Schurz G. (1991), *Relevant Deduction*, in «Erkenntnis», 35, 391-437.
- Schurz G. (1997), *The Is-ought problem: An Investigation in Philosophical Logic*, Dordrecht, Kluwer.
- Strawson P.F. (1961), *Introduzione alla teoria logica*, trad.it. Einaudi, Torino.
- Toulmin S. (1970), *Ragione ed etica*, trad.it, Ubaldini, Roma.

Sandro Nannini e la storia della filosofia

Emanuela Scribano
Università Ca' Foscari Venezia

Abstract

Sandro Nannini and the History of Philosophy. Sandro Nannini's work in the history of philosophy poses some important questions: are there answers to philosophical problems that can be considered definitive? Are there at least theoretical events that can be considered as fundamental benchmarks for evolving a problem? The possible answer to these questions is illustrated by the case of Kant's criticism of the proofs of God's existence and of Descartes' rejection of finalism.

1. Il filosofo e la storia della filosofia

Posso dire di aver condiviso con Sandro Nannini la parte più lunga e più importante della mia carriera accademica. Sandro aveva impostato il suo lavoro di tesi di laurea con Cesare Luporini ma, a causa del pensionamento del suo maestro, aveva poi iniziato la carriera di precario accademico con Sergio Landucci, con il quale io mi laureavo nel 1972. Così ci siamo trovati insieme con le prime borse di studio, i primi contratti, fino alla vittoria del concorso che ci ha separati per dieci anni per poi ritrovarci nuovamente a Siena, dove Sandro mi ha voluto chiamare nel 1996 e dove sono rimasta fino al 2011. Ricordo questi dati biografici perché credo che la vicenda accademica di Sandro e mia spieghi molto sia della nostra diversità sia del nostro dialogo. Soprattutto della fecondità del nostro dialogo. La comune formazione fiorentina ha fatto di me una storica della filosofia e di Sandro un filosofo aperto e curioso della storia del pensiero filosofico del passato. Al contrario di gran parte degli intellettuali italiani che si propongono come teorici attenti solo alla contemporaneità, Sandro, malgrado il suo interesse precipuo rivolto alle neuroscienze e alla filosofia analitica, ha sempre mostrato interesse non occasionale nei confronti della storia della filosofia. Dichiaratamente di

impianto storico è il suo testo *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Sandro, in quella occasione, ha ritenuto di dover motivare il suo impegno di storico delle teorie sul rapporto mente-corpo, prevedendo una certa sorpresa del lettore: «Può sembrare strano che l'introduzione ad una disciplina filosofica che affonda le proprie radici nel pensiero analitico, tradizionalmente ostile alla metafisica e *indifferente* alla storia della filosofia, dedichi uno spazio non irrilevante a entrambe.»¹ Le motivazioni portate da Sandro per lo spazio accordato alla storia della filosofia in un testo dedicato ad un tema caro alla filosofia analitica sono due, tra loro connesse: in primo luogo, nel passato si sono discusse questioni analoghe o identiche a quelle che sono al centro dell'attenzione della riflessione filosofica contemporanea e, in secondo luogo, la conoscenza di quel che nel passato si è pensato sui temi oggetto di indagine filosofica attuale aiuta a non ripercorrere *vicoli ciechi* che il pensiero umano ha già esplorato in passato. C'è poi un ulteriore vantaggio che dovrebbe indurre il filosofo contemporaneo a interessarsi a quel che nel passato si è pensato sul proprio tema di ricerca, ed è la capacità, che solo la conoscenza del passato può fornire, di individuare con maggior chiarezza i presupposti metafisici che sottendono, spesso inconsapevolmente, alle proprie teorie e assumersene quindi la piena responsabilità, nell'argomentare a favore di quelle teorie. Questo pericolo è particolarmente minaccioso quando si trattano temi incrostati di metafisica, teologia e religiosità, come quello dell' 'anima', termine peraltro utilizzato da Sandro nel titolo, invece del più laico 'mente'. La storia della filosofia, poi, circola nemmeno troppo sotterranea in uno dei testi più simpatici di Sandro, nel quale al divertimento dell'autore nello scrivere fa eco il sorriso di chi legge, ovvero il romanzo di fanta-filosofia *La nottola di Minerva*. Su questi testi intendo ora brevemente intervenire, cercando di dialogare con Sandro su alcuni aspetti della storia della filosofia che, consapevolmente o meno, emergono dai suoi lavori.

2. La storia della filosofia risponde alle domande della filosofia?

In primo luogo, dalla lettura della *Nottola*, emerge quello che a me sembra un nodo centrale dell'interesse di Sandro per la storia della filo-

¹ Nannini, 2011, VIII. Corsivo mio.

sofia, che va al di là di quelli esplicitati nella introduzione all'*Anima e il corpo*, sopra citata. Dalla *Nottola*, almeno in un luogo tutt'altro che marginale, emerge la convinzione che argomenti filosofici elaborati nel passato possano continuare ad essere legittimamente utilizzati nel presente. La storia della filosofia non è solo una catena indefinita di disparate risposte a domande per loro natura filosofiche. Secondo Sandro questa catena giunge talvolta a risultati che dovrebbero interromperla. Se questo non succede è per la miopia di chi non riconosce che una domanda filosofica secolare ha avuto una risposta definitiva; tale quindi da rendere velleitario riproporla. In altre parole, ci sono argomentazioni prodotte nel corso della storia del pensiero filosofico che sono vincenti e definitive. E' il caso dell'uso che Sandro fa di Kant per eliminare lo scoglio metafisico più ingombrante per il naturalismo, quello di un Dio artefice della natura, al quale conduce il classico argomento del disegno intelligente che trasparirebbe dall'ordine della natura. Non si tratta di un punto marginale nel contesto del romanzo fanta-filosofico di Sandro. Infatti, l'eliminazione del finalismo nella natura è la premessa indispensabile per aprire il campo alla spiegazione evolutiva del cosiddetto *ordine* naturale e della nascita del vivente. Non è un caso se, quando si arriva a discutere questo punto, il dialogo non si svolge tra la Storica e il Metafisico ma tra lo Straniero (portatore di argomenti filosofici e portavoce di Sandro) e il Metafisico. Al Metafisico, che ammette la fallacia dell'argomento ontologico, ma pretende che esistano altri argomenti e ben altrimenti validi per dimostrare l'esistenza di Dio, lo Straniero replica: ogni prova dell'esistenza di una causa prima incausata –eventualmente chiamata *Dio*– deve necessariamente far proprio l'argomento ontologico. Per evitare il regresso all'infinito, e quindi per evitare la pertinenza della domanda sulla causa dell'esistenza di Dio, si deve infatti necessariamente asserire che la causa prima è causa di se stessa, ovvero che l'esistenza è implicata nella sua natura, esattamente come pretende l'argomento ontologico. Se questo è riconosciuto fallace, non esiste più alcun argomento praticabile per dimostrare che Dio esiste. Insomma, quel che aveva detto Kant nella *Dialettica trascendentale* non è solo lavoro per storici, ma acquisizione definitiva per la filosofia. Si tratta di uno spunto importante offerto da Sandro agli storici della filosofia, chiamati a considerare le loro competenze anche come riserve di argomenti definitivi verso il riaprirsi indefinito di domande che, eventualmente, abbiano già ottenuto una risposta soddisfacente.

3. Il caso del finalismo: Cartesio prima di Darwin?

Eliminare il problema dell'esistenza di Dio dall'orizzonte filosofico del mondo non è un piccolo passo nella direzione di una spiegazione naturalistica del vivente e della mente. Superato questo ostacolo, rimane comunque l'onere di una spiegazione alternativa a quella finalistica e teologica. Anche in questo caso Sandro riconosce un punto fermo, un'acquisizione definitiva del pensiero, ovvero la teoria evoluzionista di Darwin. A questo proposito Sandro apre un capitolo importante, attraverso un plesso di nozioni centrali nel pensiero filosofico, come "macchina", "organismo", "finalità". Su questo plesso di nozioni vorrei intervenire perché Sandro evoca, a mezza strada tra il finalismo premoderno e l'evoluzione darwiniana, la figura a me molto cara di Cartesio. Credo che discutere del ruolo di Cartesio nella evoluzione di queste nozioni possa portare qualche elemento nella direzione di uno degli argomenti avanzati da Sandro a favore della storia della filosofia, ovvero il contributo che questa può portare a illuminare la formazione dei presupposti inconsapevoli del nostro lessico filosofico. Mi muoverò qui in una direzione che già Sandro ha percorso, quando ha riconosciuto a Cartesio il merito di aver sostituito nel lessico filosofico la parola 'mente' a quella intrisa di pensiero religioso di 'anima', e cercherò di mostrare che Cartesio è anche all'origine dell'uso che Sandro fa del paragone tra il vivente e la macchina, un uso segnato da una cesura tra il nostro orizzonte filosofico e il pensiero pre-cartesiano. Anche in questo caso, credo, Cartesio è stato determinante nella formazione dei nostri pregiudizi inconsapevoli depositati nell'uso delle parole.

Sandro ricorda che Cartesio ha proposto una fisica senza finalismo, e che il cammino è stato completato da Darwin per il vivente.² In questo, Sandro si schiera dalla parte di un importante storico della scienza, Georges Canguilhem. Secondo Canguilhem, l'anti-finalismo cartesiano nello studio della natura doveva considerarsi limitato alla cosmologia. In biologia, invece, l'antifinalismo cartesiano si limiterebbe allo studio del funzionamento del vivente, mentre per l'origine del vivente Cartesio rimarrebbe finalista. Lo testimonierebbe il *Traité de l'Homme*, dove Cartesio evoca esplicitamente la mano di

2 Nannini, 2007, 61.

Dio nella costruzione della macchina del corpo umano (e animale): «Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla il più possibile a noi somigliante...»³ Nell'ottica di Canguilhem, il vivente avrebbe rappresentato una sfida insormontabile persino per il meccanicista Cartesio che, in biologia, avrebbe bensì utilizzato una spiegazione meccanica per il funzionamento del corpo, ma, come la maggior parte dei suoi predecessori, avrebbe dovuto far ricorso alla mano di Dio, e quindi al finalismo, nella formazione dell'organismo vivente.

Ancor più della esplicita evocazione della mano di Dio, la spia del ricorso al finalismo si nasconderebbe nello stesso paragone tra il corpo vivente e la macchina. La macchina, infatti, e nella fattispecie l'orologio al quale nel *Discours de la méthode* sono paragonati gli animali, è la spia dell'assimilazione della natura all'arte, in questo caso divina. E se il corpo vivente è una macchina, questa è impensabile senza un artefice intelligente che l'abbia progettata in funzione delle prestazioni che questa macchina avrebbe dovuto svolgere. Artificialismo e finalismo, insomma, sarebbero componenti intrinseche dell'analogia con la macchina, e quindi chiavi esplicative utilizzate da Cartesio per la formazione del vivente.

Per noi moderni, e per Sandro quando la usa, la nozione di macchina sembra invece aver perso del tutto questa connotazione. Quando Sandro parla degli animali-macchina di Cartesio, lo fa pensando all'elemento più sconvolgente della teoria cartesiana sugli animali, ovvero l'esclusione della sensibilità: «Gli animali, al pari degli orologi, non provano né piaceri né dolori»;⁴ «la tradizione cartesiana che vuole ridurre gli animali a semplici automi privi di coscienza».⁵ E' molto significativo che parlando degli animali-macchina di Cartesio, a Sandro non venga in mente di evocare il costruttore della macchina, ma piuttosto l'assenza di sensibilità. E così l'uso che Sandro fa della parola 'macchina' per paragonarla al vivente presenta un interessante paradosso: da un lato Sandro può condividere l'assunto di Canguilhem sul fatto che la biologia pone un limite all'anti-finalismo cartesiano nello studio della natura, e dall'altro utilizza la nozione di macchina dissociandola

³ Descartes AT XI, 120. Sottolineatura mia; Cfr. Canguilhem, 1971, ch. IV.

⁴ Nannini, 2007, 24.

⁵ Ivi, 70.

dal collegamento con l'artefice che, nell'ottica di Canguilhem, sosteneva proprio l'assunzione del finalismo in biologia. Ora, come vorrei mostrare, la dissociazione tra la macchina e l'artefice ormai ovvia nel paragone corrente tra il vivente e la macchina, è dovuta proprio al gesto cartesiano, un gesto rimasto nascosto a Canguilhem, con il quale Cartesio ha separato la macchina dall'artigiano.⁶

Stupirà forse anche molti studiosi di storia della filosofia apprendere che il paragone tra gli animali e gli orologi, ovvero tra gli animali e le macchine, non è inventato da Cartesio ma si trova già in Tommaso d'Aquino, e precisamente nella *Summa theologiae*, all'interno dell'assimilazione dei prodotti della natura alle opere dell'arte. Tommaso si serve di questo paragone per dimostrare che, come le opere dell'arte rivelano la presenza di un artefice, lo stesso accade nelle opere della natura, e utilizza questo paragone accanto al suo preferito, quando si tratta di assimilare la natura all'arte: la freccia lanciata dall'arciere. Come la freccia, che, priva di ragione, non potrebbe indirizzarsi a niente spontaneamente, e tuttavia coglie il bersaglio grazie all'intenzione dell'arciere, così la natura, priva di ragione, perviene ad uno scopo grazie all'intenzione del suo architetto, cioè di Dio:

«in tutto quel che è mosso da ragione, si manifesta l'ordine della ragione che muove, anche se queste cose non hanno ragione: così infatti la freccia tende direttamente al bersaglio per il moto che le è impresso dall'arciere, come se essa avesse una ragione che la dirige. E lo stesso accade nel movimento degli orologi, e di tutti i prodotti dell'ingegno umano, che sono fatti dall'arte. Come le cose artificiali sono riferite all'arte umana, così tutte le cose naturali sono riferite all'arte divina. ... Questa è la ragione per la quale nelle opere degli animali bruti si manifesta l'ingegnosità, perché hanno una inclinazione naturale ad alcuni processi sommamente ordinati, in quanto ordinati dall'arte somma. Ed è per questo che alcuni animali sono detti prudenti o ingegnosi: non perché in loro ci sia una quale razionalità o scelta. Il che risulta dal fatto che tutti gli individui di una stessa natura agiscono in modo simile.»⁷

6 Ho trattato più ampiamente questo tema in *Les animaux et les horloges. Descartes contre les "esprits faibles"* in Bianchi L.; Gengoux N., Paganini G. (a cura di), *Philosophie et libre pensée, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion, 137-156.

7 Tommaso d'Aquino, ST, I,II, qu.I, a.2, ad 3. Corsivo mio.

È la prima volta, a mia conoscenza, che gli animali sono paragonati a macchine sofisticate, gli orologi. Il paragone si basa su due elementi: 1. il comportamento degli animali, come quello degli orologi, manifesta la direzione di una ragione, perché è «sommamente ordinato». 2. La ragione che è rivelata dal comportamento animale non appartiene agli animali stessi dal momento che essi compiono tutti la stessa cosa, come accade in una macchina. Ne segue che, come le opere d'arte più raffinate – gli orologi, appunto – gli animali manifestano la presenza di una mente esterna che li ha prodotti. Se ne ricava il criterio in base al quale Tommaso stabilisce che un ente è una macchina: è una macchina un ente che opera sempre allo stesso modo, ma che, al contempo, manifesta ingegnosità nel suo comportamento.

La presenza della vita e della sensibilità non sono interessanti per Tommaso per decidere se siamo di fronte ad una macchina. Gli animali, infatti, sono viventi e hanno sensibilità, e tuttavia sono orologi o addirittura fiamme che si muovono verso l'alto, perché le azioni istintive degli animali possiedono le caratteristiche essenziali per definire un ente una macchina: «appena attraverso il senso e l'immaginazione si rappresentano qualcosa al quale il loro appetito li spinge naturalmente, si muovono verso quel qualcosa senza scelta. Proprio come il fuoco si muove verso l'alto e non verso il basso senza scelta.»⁸

Il paragone tra gli animali e gli orologi risale dunque almeno a Tommaso. Ora Cartesio, nel *Discours*, utilizza il paragone tra l'animale e l'orologio nello stesso senso di Tommaso, ossia unicamente per dimostrare che gli animali sono sprovvisti di ragione, e per le stesse ragioni: l'uniformità del loro comportamento, cui si aggiunge, secondo quanto già detto da Aristotele, la mancanza del linguaggio. Queste caratteristiche dimostrano che gli animali «non agiscono per conoscenza, ma solo per la disposizione dei loro organi.»⁹

Il *Discours*, forse il testo più ambiguo e compromissorio di Cartesio, si iscrive così perfettamente nella linea di Tommaso d'Aquino. Questa vicinanza rende ancor più evidente un'assenza: nemmeno una parola sul fatto che il comportamento animale dimostrerebbe la presenza di una mente divina, il che costituiva invece lo scopo dell'argomentazione di Tommaso. Al posto dell'intelligenza divina Cartesio

⁸ Tommaso d'Aquino, ST, I,II, qu.13, a.2 ad 2.

⁹ Descartes, AT VI, 57.

rimanda alla ‘natura’, un termine generico dietro il quale potrebbe nascondersi qualunque cosa: l’intelligenza della stessa natura, o l’intelligenza di Dio, o l’operazione cieca delle leggi di natura. Cartesio, per la prima volta, evoca l’orologio senza nominare l’orologiaio.¹⁰ Persino la premessa che consentiva di risalire dall’orologio all’orologiaio è assente: Cartesio utilizza tutti gli argomenti elaborati da Tommaso per negare la ragione agli animali, ma, contrariamente a quel che aveva fatto Tommaso, non afferma né allude al fatto che l’istinto degli animali dimostrerebbe la presenza di un’intelligenza qualunque. E così accadrà tutte le volte che, nelle lettere, Cartesio ripeterà il paragone tra gli animali e le macchine. Malgrado le apparenze, e la quasi calligrafica vicinanza dei due testi, qualcosa è profondamente cambiato dalla *Summa* di Tommaso al *Discours* di Cartesio, e non si tratta di cosa di poco conto: si tratta niente meno che della dissociazione dell’orologio dall’orologiaio, e dunque del vivente dalla mano di Dio.

Per capire il senso del fragoroso silenzio cartesiano, sarà opportuno tornare sul testo dal quale, seguendo Canguilhem, eravamo partiti: il *Traité de l’Homme*. La frase che sembrava legittimare una lettura finalista della formazione del vivente si trovava subito dopo la cosmogonia del *Monde* che, al contrario, respingeva esplicitamente il finalismo e il riferimento al progetto divino nella spiegazione della natura. La “favola del mondo” dispiegata nel *Monde* proponeva una descrizione ipotetica della formazione dell’ordine dell’universo¹¹. Il mondo avrebbe potuto assumere l’assetto attuale attraverso i soli urti di materia regolati da leggi, senza alcun intervento di un progetto intelligente e quindi di un fine. Nel caso della formazione dell’universo, l’ipotesi evoluzionista rendeva superfluo il ricorso al finalismo e questa stessa ipotesi impediva di trasformare la fisica in una premessa della teologia. Al contrario, quando descriveva il vivente, Cartesio non evocava mai l’ipotesi evoluzionista. Al suo posto, e in direzione opposta, il paragone del corpo vivente alla macchina e dell’artefice a Dio andava nella direzione dell’assimilazione del vivente all’opera dell’arte.

¹⁰ Per la persistenza del paragone tra gli animali e gli orologi e per il rinvio all’orologiaio, si veda, alle spalle di Cartesio, il testo dell’ amico e corrispondente Jean de Silhon, 1634, 472-73.

¹¹ Descartes, AT XI, 34-5.

Nella quinta parte del *Discours*, Descartes riassumeva l'ipotesi evoluzionista per la formazione dell'universo.¹² E proseguiva, introducendo la descrizione del corpo umano, con questa notazione: «Ma siccome non ne avevo ancora sufficienti conoscenze per parlarne con lo stesso stile del resto, ossia dimostrando gli effetti attraverso le cause, e facendo vedere da quali elementi, e in che modo, la natura deve produrli, mi accontentavo (je me contentai) di supporre che Dio formasse il corpo di un uomo, interamente simile al nostro...»¹³

L'assunzione del vivente come di un qualcosa di già formato dalla mano divina, come avveniva nel *Traité de l'Homme* è presentato esplicitamente nel *Discours* come una ipotesi di ripiego, in mancanza di conoscenze sufficienti per produrre una teoria della formazione del vivente analoga a quella elaborata per la formazione del cosmo: «je me contentai». Cartesio rimpiange di non essere riuscito a sviluppare questa teoria in tempo per la redazione de *L'Homme*. Il silenzio nel *Discours* sull'intelligenza divina che trasparirebbe dal comportamento dell'animale-orologio non è dunque un caso, ma la spia della speranza di poter raggiungere una perfetta analogia tra la spiegazione evoluzionista della formazione del mondo e quella della nascita del vivente, e quindi di poter fare a meno del finalismo in biologia come in fisica.

Di questo tentativo dà testimonianza la *Digression dans laquelle il est traité de la formation de l'Animal*, che costituisce la quarta e quinta parte del *Second Traité* della *Description du corps humain*, dove Cartesio tentava una ricostruzione genetica degli organi degli animali.¹⁴ Nel 1648 Cartesio è convinto di aver portato a termine il suo progetto. Ne parla a Burman, dicendosi convinto di essere riuscito a spiegare la formazione del corpo animale in modo da mostrare che “naturam rerum ex suis principiis ita constitutam esse, ut aliter non posset.”¹⁵ La stessa necessità che presiede alla formazione del mondo si ritrova tutta intera nel campo della biologia. In una lettera senza destinatario né data che Adam e Tannery datano al 1648 o 1649, Cartesio afferma di non aver voluto terminare la redazione de *L'Homme*, e si è piuttosto ripromesso di scrivere un'opera interamente nuova sullo

12 Descartes, AT VI, 45.

13 Ibid.

14 AT XI, 252-86.

15 AT V, pp. 170-71.

stesso tema, essendosi ormai convinto di aver trovato una spiegazione convincente della formazione del vivente, una spiegazione che, evidentemente, gli mancava all'epoca della redazione de *L'Homme*:

«Mi ero proposto di limitarmi a ripulire quel che pensavo di conoscere di più certo sulle funzioni dell'animale, perché avevo quasi perso la speranza di trovare le cause della sua formazione; ma, meditando sopra, ho scoperto talmente nuovi orizzonti, che non dubito affatto di poter portare a termine tutta la fisica secondo i miei voti, se avrò la calma e l'agio di fare qualche esperimento.»¹⁶

La prospettiva era dunque quella di pubblicare *L'Homme* interamente rivisto, privo dell'ipotesi creazionista, sostituita dalla spiegazione scientifica della formazione del vivente dalla materia, in perfetta analogia con la formazione dell'universo. Così la spiegazione di ripiego utilizzata nel *Discours* –niente meno che Dio- avrebbe potuto essere definitivamente abbandonata.

3. Le antiche domande

Dunque, quando, assieme a Sandro, noi tutti diciamo che per Cartesio gli animali sono come orologi intendendo *solo* che sono privi di ragione e che il loro comportamento è spiegabile solo con strumenti materiali ereditiamo una rivoluzione che è stata impostata da Cartesio stesso e che non ha consistito solo o tanto nella sottrazione agli animali della coscienza, ma nel tentativo di sottrarre gli orologi viventi alla mano di Dio, un tentativo nel cui solco metterei chi è giustamente riconosciuto da Sandro come colui che ha aperto la strada al naturalismo, ossia Darwin. Senza voler sottovalutare l'assenza del concetto di evoluzione e selezione naturali, credo sia meritevole di sottolineatura lo strappo operato da Cartesio nel suo paragone tra l'animale, il corpo vivente e l'orologio.

In effetti, gli accenni di Sandro agli animali macchina o alla macchina del vivente hanno perso ogni implicazione finalistica che invece era loro intrinseca prima dell'intervento cartesiano. Animale-macchina vuol dire forse ancora quello che voleva dire per Tommaso: comporta-

16 Descartes à ***, 1648 ou 1649 (?), AT V, p. 261.

mento automatico, ma se ha perso il suo scopo iniziale, questo è stato per l'uso che Cartesio ha fatto del paragone, sottraendo il vivente alla mano di Dio. Si dovrà allora riconoscere che l'impronta di Cartesio è ormai ben presente nei pregiudizi inconsapevoli che ci permettono di evocare la macchina del vivente dissociandola dalla mano di Dio.

La separazione tra macchina-finalismo-artefice, ossia il lavoro prima di tutto cartesiano è stato però così efficace che Sandro non sembra temere di sfidare il passato. I simpatici androidi della *Nottola di Minerva* sono artefatti costruiti in laboratorio da bioingegneri con l'assemblaggio di tessuti organici. Potrebbero essere macchine che rimandano a un artefice, che ha utilizzato l'uomo vero come prototipo, esattamente come il Dio di Cartesio nell'*Homme*. E se non esistessero uomini veri da imitare? Se tutti gli organismi viventi fossero costruzioni di laboratorio? Ci potrebbe essere un grande artefice che li ha costruiti? Non sempre la storia della filosofia ha previsto la nuova veste con la quale le vecchie domande si sarebbero nuovamente presentate, proprio quando la stessa storia della filosofia sembrava averci resi immuni da queste preoccupazioni e lasciati liberi di ipotizzare orologi con la mente senza temere il riemergere dell'orologiaio.

Riferimenti bibliografici

- Canguilhem G. (1971), *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin.
Descartes R. (AT), *Oeuvres*, Ch. Adam et P. Tannery eds, Paris, Vrin.
Nannini S. (2008), *La nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Milano, Mimesis.
Nannini S. (2011), *L'anima e il corpo. Una introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.²
Silhon, J. de (1634), *De l'immortalité de l'ame*, Paris, chez Pierre Billaine.
Tommaso d'Aquino (ST), *Summa theologiae*.

Il naturalismo cognitivo e l'enciclopedismo come futuro della filosofia

Sara Dellantonio
Università degli Studi di Trento

Abstract

Cognitive naturalism and encyclopedism as the future of philosophy. The natural sciences are the best means we have to acquire reliable knowledge and thus to address all kinds of philosophical issues. So, why not settle for science and give up on philosophy? Here I discuss Nannini's answer to this question. He suggests that philosophy should be preserved, but only on condition that it becomes a form of encyclopedism in the sense meant by logical empiricism. I agree with his perspective, but try to show that the proposed encyclopedic unification of the sciences can be conceptualized as following either a pyramidal or mosaic pattern. While Nannini argues for the former arrangement, I defend the latter.

Introduzione

In senso molto generale, l'epistemologia è la disciplina che si occupa di studiare la conoscenza e le condizioni alle quali si può dire che una conoscenza sia giustificata (Steup, 2016). Tradizionalmente l'epistemologia è sempre stata considerata una disciplina di carattere specificatamente filosofico. Tuttavia, quantomeno a partire dal famoso scritto di Quine *Epistemologia naturalizzata* (1969) la questione del suo statuto viene messa in discussione e si aprono le porte all'idea che lo studio della conoscenza e delle sue condizioni di giustificazione non possa essere (quantomeno non unicamente) ad appannaggio della filosofia, ma debba fare affidamento su una scienza empirica, la psicologia, che si occupa di studiare la stimolazione sensoriale e la sua relazione con lo sviluppo di conoscenza e di significati linguistici. Come recita la famosa citazione di Quine:

La stimolazione dei propri recettori sensoriali è tutta l'evidenza su cui chiunque si è dovuto basare in definitiva per arrivare alla sua visione del mondo. Perché non limitarsi a vedere come procede realmente questa costruzione? Perché non accontentarsi della psicologia? Tale abbandono del fardello epistemologico alla psicologia è una mossa che veniva rifiutata nei tempi passati come ragionamento circolare. Se la meta dell'epistemologo è la convalidazione dei fondamenti della scienza empirica, egli fa fallire il suo scopo usando la psicologia o un'altra scienza empirica nella convalidazione. Tuttavia tali scrupoli nei confronti della circolarità hanno poca importanza una volta che abbiamo smesso di sognare di dedurre la scienza dalle osservazioni. Se il nostro compito è semplicemente quello di comprendere il legame tra l'osservazione e la scienza, siamo giudiziosi a usare qualunque informazione disponibile, inclusa quella fornita da quella stessa scienza il cui legame con l'osservazione stiamo cercando di comprendere. (Quine [1969] 1986, p. 100)

L'ideale del naturalismo cognitivo promosso da Nannini si pone sulla scia dell'epistemologia naturalizzata di Quine e suggerisce che l'epistemologia – quantomeno l'epistemologia descrittiva che si occupa di investigare l'origine e lo sviluppo di conoscenza e linguaggio – «debba scomparire a vantaggio di una scienza naturale (o quantomeno empirica) dei processi cognitivi» (Nannini 2007, 64 sgg; sulla tensione fra epistemologia naturalizzata e tradizionale in Quine cfr. p.es. anche Zanet 2007, 39 sgg). Di dominio filosofico restano le questioni inerenti alla giustificazione della conoscenza e le condizioni alle quali questa può dirsi valida.

Questa opzione circa la necessità di rivolgersi alle scienze cognitive per rintracciare nuove risposte a tradizionali domande di epistemologia descrittiva non dice di per sé a quale genere di spiegazione cognitiva dovremmo ricorrere. All'interno delle scienze cognitive vi sono infatti teorie (empiriche) diverse per spiegare la relazione fra stimolazione e conoscenza: alcune di queste (generalmente più forti e di più ampio respiro) si limitano ad un piano di spiegazione funzionale, altre si sforzano di dare spiegazioni (meno ampie ed esaustive, ma di più basso livello) di carattere neurofisiologico. La scelta circa quali di queste siano più adeguate per adempiere alle funzioni di una epistemologia naturalizzata dipende da una opzione metafisica di base

relativa al rapporto mente/corpo e alla possibilità di studiare la mente indipendentemente dal cervello quale organo che la implementa. A questo proposito Nannini non ha dubbi e sulla scorta delle riflessioni che hanno guidato una vita di ricerca (cfr. p.es. Nannini 2004; Nannini 2007, cap. 1 e 2; Nannini 2011a; Nannini 2011b; Nannini 2015;), propende per la strada riduzionista.

Al di là di questa opzione (sulla quale dovremo tuttavia tornare in sede conclusiva), ciò che preme sottolineare qui è un aspetto corollario del naturalismo cognitivo di Nannini, ossia l'idea di una continuità fra filosofia e scienza che tuttavia erode sensibilmente lo spazio della filosofia a favore di quello della scienza. Secondo Nannini nessun problema filosofico può essere discusso sensatamente «senza tenere al massimo conto le teorie scientifiche e i dati empirici a disposizione» (Nannini 2007, p. 12), laddove è la scienza a *guidare* la filosofia e non viceversa. La domanda che si pone rispetto a questo ideale concerne evidentemente gli spazi e le funzioni specifiche che restano alla filosofia all'interno di questa difficile continuità che per molti aspetti assume la forma di un rimpiazzo.

In questo testo ripercorrerò brevemente la posizione di Nannini a questo riguardo a partire soprattutto dal suo suggerimento per cui i filosofi dovrebbero riconvertirsi in enciclopedisti (nel senso inteso dall'empirismo logico) e assumersi il compito di coordinare il sapere scientifico al fine di perseguire l'ideale di una sua unificazione. Cercherò di mostrare come ci siano molti modi in cui l'ideale dell'enciclopedia e dell'unità della scienza possono essere pensati e come – anche volendo per certi aspetti e con qualche cautela seguire la strada dell'enciclopedismo – il riduzionismo costituisce solo una delle opzioni possibili.

1. L'evoluzione della scienza e la marginalizzazione della filosofia

La concezione della filosofia promossa da Nannini emerge con particolare chiarezza da una sua opera dal carattere apparentemente leggero, *La Nottola di Minerva* (Nannini, 2008), in cui si dipingono tuttavia a chiari tratti i contorni di un possibile (o plausibile) futuro della filosofia. *La Nottola di Minerva* è un romanzo filosofico fantascientifico che – ricalcando una tradizione autorevole di scritti filosofici che

ambiscono a rivolgersi a un pubblico quanto più ampio possibile e che fanno leva su tecniche di persuasione socratiche – si articola in forma dialogica e racconta di un futuro felice e opulento del genere umano che segue ad una fase storica (la nostra!) di grave degrado e retrocessione economica e culturale. Come si legge nel romanzo:

«[Gli inizi del XXI secolo furono anni difficili] che oggi i nostri libri di storia definiscono il periodo del Nuovo Basso Impero, scossi da guerre, crisi economiche, dalla estrema povertà di $\frac{3}{4}$ dell'umanità, da movimenti terroristici fanatici e oscurantisti, dal successo di governanti corrotti e dal rischio di una catastrofe ecologica dovuta all'uso dissennato del petrolio e di altre sostanze inquinanti. In una situazione simile ben pochi si prendevano cura dello sviluppo della cultura e della scienza. Inoltre, una forte spinta sociale alla scolarizzazione di massa, peraltro comprensibile e in sé giusta in una società che andava democratizzandosi, finì però per privilegiare troppo le discipline immediatamente professionalizzanti a scapito di quelle formative. [...] La filosofia fu tra le materie più colpite dalla generale decadenza degli studi.» (Nannini 2008, pp. 15-16)

Affinché questa fase di decadenza non culminasse con la fine della filosofia – questa la storia di cui si narra nel libro – fu creata una Confraternita laica che (riecheggiando il paragone hegeliano della filosofia con un animale notturno, la civetta, che esce dal nido solo sul far della sera) venne denominata *La Nottola di Minerva*: «La confraternita nacque in un momento difficile con lo scopo di salvare il salvabile, arroccandosi a difesa di un sapere tradizionale ormai al crepuscolo» (Nannini 2008, 16). Nella prospettiva positiva disegnata dal racconto, alla crisi del XXI secolo segue una fase di prosperità economica planetaria e di risveglio intellettuale e morale che dà vita ad un periodo di governo pacifico e democratico denominato Neo-illuminismo. Tuttavia, il rigoglio economico e culturale non porta al recupero della filosofia alla quale non è restituita alcuna funzione attiva all'interno di questa società futurista. Questa sopravvive infatti solo sotto forma di archivio di un sapere passato – come storia della filosofia – relegata nelle cantine del fiorente grattacielo delle scienze.

Nella trama del racconto le ragioni per cui la filosofia non rinasce nella fase del Neo-illuminismo e le strategie possibili per farle recuperare una funzione viva e attiva sono discusse attraverso il dialogo fra

due personaggi: un androide del tutto identico agli esseri umani di nome Socrate e un umano extraterrestre, nato su un pianeta di nome Elea e in visita sulla Terra per tenere delle conferenze presso la Confraternita. La posizione di Socrate è tendenzialmente pessimista: «accettiamo con rassegnazione e svolgiamo con diligenza il compito che ci siamo dati di essere i testimoni di un grande passato oramai senza futuro». (Nannini 2008, 18). E tuttavia proprio Socrate ha invitato lo Straniero di Elea presso la Confraternita per mostrare ai colleghi androide-filosofi (ciascuno dei quali ha memorizzato una parte della tradizione filosofica e rappresenta una specifica corrente di pensiero del passato) un modo diverso di fare filosofia, praticato su Elea, che – seppure ha portato ad una radicale riforma di questa disciplina – le ha permesso di mantenersi viva e di non perdere il suo ruolo centrale all'interno delle scienze e della società. Come dice lo Straniero: «Il sapere filosofico può essere salvato dal suo declino solo se viene rinnegato nella sua forma tradizionale e trasformato in un punto d'incontro interdisciplinare per tutte le scienze naturali e cognitive» (Nannini 2013, 258)¹. E ancora: «Da noi [...] la filosofia non è affatto morta, sebbene come filosofia pura non esista più da tanto tempo. L'abbiamo salvata proprio convertendola in qualcosa d'altro: in una sorta di coordinamento e di coscienza critica delle scienze» (Nannini 2008, 18).

A Elea il mestiere di filosofo non esiste più. Esiste tuttavia il mestiere dell'enciclopedista: ciò che l'enciclopedista fa è «collaborare con linguisti, psicologi, informatici, biologi, medici, fisici, chimici e scienziati sociali per costruire una concezione scientifica unificata del mondo» (Nannini 2008, 11). In effetti, lo Straniero di Elea è un *Enciclopedista* e la sua funzione è segnalata da uno speciale logo sulla cravatta: una nave riparata mentre è ancora in navigazione. L'enciclopedismo implica un sacrificio della filosofia tradizionale che va a favore della sua più stretta collaborazione con la scienza: scienza e filosofia diventano complementari nel senso che la filosofia si fa strumento della scienza e del suo ideale di unità del sapere. La scienza produce dei risultati e la filosofia ha il compito di svelare i presupposti epistemologici e ontologici di quei risultati al fine di renderli espliciti, di omogeneizzarli con quelli di altre scienze

¹ Questo passo non è tratto da *La nottola di Minerva*, ma da un racconto dal titolo *Assassinio a Neurolandia* che rappresenta il suo *sequel noir*.

oppure di criticarli laddove questo lavoro di omogeneizzazione non si riveli possibile.

L'ideale dell'enciclopedia come sapere unificato assume varie forme nella tradizione filosofica: si pensi – per citare solo alcuni dei principali modi in cui questo si è declinato – all'*Arbor Scientiae* di Raimondo Lullo (1295/1296) – ripresa poi p. es. da Cartesio – che descrive l'unità del sapere attraverso la metafora dell'albero nella quale le varie discipline costituiscono i rami che si dipartono da un tronco unitario, il quale a sua volta è poggiato su radici che descrivono principi trascendenti e relativi all'arte (metafisici e metodologici, potremmo forse dire oggi). Per Cartesio le radici dell'albero costituiscono in effetti la metafisica, il tronco è la fisica e i rami tutte le altre discipline. Un diverso progetto enciclopedico è quello settecentesco della *Encyclopédie* che critica l'*esprit de système*, caratteristico delle grandi metafisiche seicentesche, che pretende di procedere deduttivamente dai principi generali per ricostruire la totalità del sapere. A questo contrappone invece uno *esprit systématique*, ossia l'idea che i risultati empirici ottenuti dai vari ambiti della ricerca debbano essere soggetti ad una organizzazione sistematica e che debbano essere identificati i principi generali di ciascuna disciplina e i loro punti di intersezione. Oppure, in tempi più recenti, si pensi a Joachim Ritter e al suo progetto della *Begriffsgeschichte* che ispira l'architettura del suo dizionario filosofico (*Das Historische Wörterbuch der Philosophie*) e dei progetti enciclopedici portati avanti dai suoi allievi (cfr. Sandkühler 1999; 2010). In questo caso l'enciclopedia persegue una unità del sapere solamente nel senso che ne fornisce una mappa storico-descrittiva, una cartografia regionale. Ogni regione è trattata dal punto di vista della sua storia e della sua coerenza interna; solo in minima parte questa cartografia si interessa della coerenza esterna che un ambito ha rispetto ad altri. Ciò che questo modello enciclopedico non persegue è un'organizzazione sistematica del sapere sulla base di una visione condivisa. Ciascun modello di enciclopedia suggerisce un tipo specifico di organizzazione del sapere e fornisce una propria risposta a interrogativi relativi al ruolo della storia rispetto alla costruzione di un sapere enciclopedico, al rapporto che le scienze devono intrattenere fra loro e al ruolo della filosofia rispetto alle scienze.

Nessuno dei modelli menzionati, tuttavia, è quello a cui si ispira l'enciclopedismo promosso da Nannini attraverso la figura dello stra-

niero di Elea. Quello che Nannini ha in mente è piuttosto un progetto enciclopedico più recente che è stato spesso oggetto di critiche eccessivamente severe. Si tratta, come già menzionato in sede introduttiva, del progetto neopositivista della *International encyclopedia of unified science* (Neurath, Carnap e Morris, 1938/62). La peculiarità della *Encyclopedia* neopositivista è tuttavia quella di cercare una concreta unificazione delle scienze – delle loro leggi, dei loro metodi e del loro apparato concettuale – che porti ad un monismo non solo ontologico, ma anche epistemologico. È questo il tratto che la rende, agli occhi di Nannini, il modello adeguato per cominciare a ripensare il ruolo della filosofia rispetto alla scienza.

2. Filosofia come enciclopedismo

L' *International encyclopedia of unified science* è il frutto di un progetto ideato primariamente da Neurath, Carnap e Morris e si compone di una serie di volumi pubblicati dal 1938 al 1962 il cui scopo è quello di identificare una base epistemologica di carattere fisicalista comune a tutte le scienze che le unifichi anzitutto sul piano concettuale. Come afferma p. es. Neurath nel primo capitolo del primo volume dell'enciclopedia dal titolo *La scienza unificata*: «La tendenza storica del movimento dell'unità della scienza è diretta verso una scienza unificata classificata in scienze particolari» (Neurath [1938] 1958, p. 44). Idealmente, una scienza unificata dovrebbe mostrare come le leggi particolari delle varie discipline scientifiche derivano da leggi fondamentali di carattere fisicalista.

Come specifica ancora Neurath ([1938] 1958, p. 19): nella sua «tendenza a sistematizzare e sintetizzare ovunque sia possibile [...] continua il lavoro della famosa *Encyclopédie* francese.» Secondo il progetto originale di Neurath l'enciclopedia doveva essere organizzata in sezioni, ciascuna delle quali doveva comporsi di più volumi formati a loro volta da monografie (dieci a volume). Le sezioni dovevano essere dedicate al progetto di fondazione dell'unità della scienza stesso, ai problemi metodologici inerenti alle varie scienze e alla loro sistematizzazione oltre che allo stato attuale di tale sistematizzazione (cfr. Morris 1960). Già solo questa architettura rivela aspetti rilevanti del progetto quali la consapevolezza della sua difficoltà, della sua contingenza (storicità), nonché dei problemi metodologici che questo porta con sé

dovuti alla pluralità dei metodi adottati dalle varie discipline scientifiche. Per l'empirismo logico la pluralità dei metodi costituisce uno dei maggiori problemi della scienza che deve essere superato attraverso l'estensione del metodo di osservazione adottato dalla fisica a tutte le scienze e attraverso l'abolizione di tutti i metodi che non rispettano i criteri di intersoggettività e ripetibilità sanciti da questo.

Una medesima riflessione si applica alle entità che fanno parte delle teorie scientifiche o, detto diversamente, all'apparato descrittivo di tali teorie (al loro linguaggio) il quale deve ammettere unicamente termini il cui riferimento sia intersoggettivamente controllabile e il cui comportamento sia verificabile osservativamente (a questo proposito si veda p. es. il manifesto del Circolo di Vienna redatto dalla Associazione Ernst Mach ([1929] 2012). L'idea alla base di questo modello è quella di costruire un sistema che analizzi il contenuto conoscitivo di asseriti scientifici attraverso la chiarificazione delle loro condizioni di verità ed in particolare attraverso la determinazione dei significati delle parole (dei concetti) in essi contenuti. Tale chiarificazione passa attraverso un sistema di riduzione basato sulla logica il cui compito è derivare enunciati (e concetti) di più alto livello (non direttamente osservabili) da enunciati (e concetti) di basso livello che possono essere invece oggetto di osservazione attraverso i sensi. Secondo questa prospettiva la scienza è costituita da un insieme di enunciati basati in ultima istanza sull'esperienza. Non tutti gli enunciati scientifici possono essere provati empiricamente, ma solo un sottoinsieme di questi che sono denominati 'enunciati protocollari' poiché consistono in descrizioni puntuali e non interpretate (protocollari, appunto) di stati di fatto o sensazioni così come sono direttamente percepiti. Si tratta di enunciati per loro natura intersoggettivi che sostituiscono per quanto possibile ogni determinazione qualitativa con determinazioni quantitative e che assumono una dimensione universale perché, nella loro neutralità, forniscono una base osservativa comune ad ogni disciplina scientifica (Carnap 1931; a proposito degli enunciati protocollari si vedano anche Schlick 1930/1931; Schlick 1934; Carnap 1932/1933; Neurath 1931a; Neurath 1932/1933; per un resoconto sistematico del dibattito cfr. Uebel 2007).

Dato che gli asseriti protocollari descrivono stati di cose concreti intersoggettivamente verificabili, essi devono essere espressi in un linguaggio fattuale affine a quello della fisica che per questo è denomi-

nato *fisicalista*. Tuttavia, poiché questi enunciati devono anche essere universali, ossia valere per tutte le discipline scientifiche presenti e future, non possono essere espressi nel linguaggio tecnico e teorico proprio della scienza fisica del momento, ma devono restare maggiormente legati all'esperienza quotidiana e quindi al suo linguaggio (Carnap 1931). Si tratterà dunque di enunciati espressi in un linguaggio naturale reso più rigoroso, concreto, liberato delle sue naturali ambiguità e purificato da termini metafisici che non abbiano un riferimento empiricamente osservabile (cfr. p. es. Neurath 1932/1933). Come precisa p. es. Francesco Barone: «Questo linguaggio è certo caratteristico della scienza fisica (di qui il termine 'fisicalismo'); ma in realtà esso è null'altro che uno sviluppo naturale della lingua effettiva che gli uomini usano quotidianamente e che viene storicamente tramandata. [...] Da questa "historische Trivialsprache", di cui abbondano termini confusi ed imprecisi, si vanno via via elaborando la lingua comune fisicalista (la "physikalische Trivialsprache") e con un continuo perfezionamento, la lingua fisicalista schiettamente scientifica (la "physikalistische hochwissenschaftliche Sprache")» (Barone 1977, p. 26-27).

La definizione di un tale linguaggio protocollare, dal quale fare derivare ogni altro linguaggio delle scienze, ha plurimi vantaggi. Da una parte risponde al tradizionale bisogno epistemologico di garantire il sapere umano attraverso la definizione di fondamenta assolutamente certe (Schlick 1934): la riduzione ad asserti protocollari permette la verifica o la falsificazione immediata di ogni tipo di enunciato; tutti gli enunciati che non sono riducibili ad altri protocollari devono essere esclusi dal dominio della scienza in quanto privi di significato. In secondo luogo, costituisce il presupposto per la costituzione di un linguaggio universale sulla base del quale formare una scienza unificata (dotata di un comune oggetto di indagine e di un solo metodo per investigarlo) di cui tutte le scienze sono ambiti particolari (Carnap 1931). In terzo luogo, l'idea che si possano derivare le condizioni di verità di enunciati di più alto livello (i cui termini descrivono concetti teorici che non hanno un riferimento osservabile) da enunciati protocollari immediatamente verificabili (i cui termini descrivono concetti concreti che hanno un riferimento immediatamente osservabile) dà la possibilità di scansare le tradizionali questioni legate all'ontologia delle scienze o quantomeno al grado di affidabilità dei loro oggetti teorici e liberarsi così della metafisica *tout court* (Carnap 1931/32).

Poiché questo apparato di derivazione dall'alto della teoria al basso degli enunciati protocollari è lo strumento che, quantomeno all'inizio, la corrente dell'empirismo logico propone di utilizzare per portare a termine l'unificazione della scienza, questo costituisce certamente un tassello importante del progetto della *International encyclopedia of unified science*. Non appare tuttavia essere questo l'elemento che assomiglia l'enciclopedismo neopositivista a quello futurista disegnato da Nannini. Per Nannini ogni teoria scientifica presuppone l'esistenza di una cornice teorica entro la quale interpretare i dati, formulare ipotesi, costruire strumenti e esperimenti. D'altro canto questa cornice teorica disegna necessariamente una ontologia e quindi una metafisica. Questo implica che la filosofia, come la ricerca scientifica, non possa fare a meno della metafisica intesa come ontologia. Inoltre, poiché gli enunciati che descrivono queste cornici teoriche sono metafisici, essi sono anche inverificabili. Pertanto per Nannini non è solo impossibile liberarsi della metafisica, ma la presenza di questa dentro le teorie scientifiche rende anche impossibile aderire al principio di verifica neopositivista per cui un enunciato è scientifico se e solo se è in linea di principio verificabile (2008, 44 sgg).

Questa importante differenza dell'impostazione di Nannini rispetto a quella dell'empirismo logico ha rilevanti conseguenze rispetto al modo di concepire il rapporto fra filosofia e scienza. Come nel caso dell'empirismo logico, anche nella concezione di Nannini la filosofia svolge una funzione ancillare rispetto alla scienza. Tuttavia questa non si risolve nel progetto di ridurre enunciati teorici a enunciati immediatamente verificabili e nel compito di chiarificazione concettuale in senso anti-metafisico che ad esso è presupposto, ma ha piuttosto a che fare con un lavoro di coordinazione delle varie *ontologie scientifiche*. Nel modello di enciclopedia proposto da Nannini la metafisica rientra a pieno titolo, presentandosi quale problema ineliminabile e inscindibilmente legato all'apparato teorico delle scienze. Al recupero della metafisica si accompagnano istruzioni rigorose su come maneggiarla. L'idea è, anzitutto, che sia la scienza a guidare la filosofia e non viceversa: «la scienza moderna, lungi dal richiedere una fondazione e un controllo da parte della filosofia, è il motore stesso di ogni sapere critico e quindi del progresso del sapere filosofico stesso» (Nannini 2008, p. 35).

È la scienza a determinare la propria ontologia, non è la filosofia

che impone alle scienze una propria metafisica preventivamente concordata a tavolino sulla base di qualsivoglia esigenza epistemologica. Un atteggiamento di questo tipo è ben esemplificato dall'epistemologia naturalizzata così come questa è presentata nella citazione proposta nell'introduzione a questo saggio. Una volta dismesso il sogno di una scienza libera dalla metafisica che deduce i propri asserti direttamente dall'osservazione – questo è il senso del passo quineano – il migliore strumento che ci rimane per fondare la scienza è la scienza stessa, non la filosofia. Se il problema è quello di capire come costruiamo la nostra visione del mondo, la scienza a cui guardare è la psicologia, poiché è la psicologia che ci chiarisce come avviene il passaggio dalla stimolazione delle terminazioni nervose alle credenze e ai significati. Da questo punto di vista la psicologia è una scienza fondamentale proprio perché ad essa è affidato il compito della fondazione epistemologica. Tuttavia, si applica a tutte le discipline l'idea per cui ogni scienza decide da sé la propria ontologia sulla base dei propri strumenti teorici ed empirici. Il compito che rimane alla filosofia in questo contesto è – per Nannini quanto per Quine – quello di valutare i rapporti fra le scienze e soprattutto la compatibilità e la coerenza esterna fra i sistemi metafisici delle varie scienze. Sottolinea Nannini che fra i compiti della filosofia vi è anche quello di chiarificare e rendere espliciti i presupposti ontologici delle teorie scientifiche che altrimenti resterebbero per lo più occulti e compresi solo confusamente, se non addirittura erroneamente (Nannini 2008, p. 35).

Per tornare alla questione da cui siamo partiti, da questa riflessione si evince come non sia certo l'antimetafisica a rendere attraente agli occhi di Nannini il progetto dell'enciclopedia. Sono altri gli aspetti che a suo avviso lo rendono un punto di riferimento adeguato per discutere il ruolo che la filosofia in futuro avrà rispetto alla scienza. Questi riguardano prettamente (i) l'enciclopedismo come tipo di approccio alla scienza e (ii) più di tutto l'impianto riduzionista che lo caratterizza, almeno al suo sorgere, nonché l'idea che la fisica sia la scienza a cui orientarsi per operare questa riduzione (cfr. Carnap 1931, 465).

(i) L'enciclopedismo è prima di tutto un approccio teso all'integrazione *a posteriori* dei saperi, piuttosto che alla sua sistematizzazione secondo qualche schema rigido e preconcelto. Come dice Neurath ([1938] 1958, 44-45): «L'enciclopedismo può essere considerato come uno speciale atteggiamento. [...] Un'enciclopedia e non un si-

stema è il modello genuino dell'intera scienza. Una integrazione enciclopedica di affermazioni scientifiche con tutte le sue discrepanze e le difficoltà che presenta è il massimo dell'integrazione cui possiamo arrivare. È contro il principio dell'enciclopedismo immaginare che si 'potrebbero' eliminare tutte queste difficoltà. [...] Questa è l'idea del sistema, in contrasto con l'idea dell'enciclopedia; la completezza anticipata del sistema si oppone alla accentuata incompletezza della enciclopedia.» La discussione sulla scienza quale guida di se stessa e fautrice della propria ontologia condotta precedentemente è un esempio di questo modo di procedere che non parte da un sistema preconstituito al fine di riadattare tutta l'evidenza disponibile, ma procede secondo la linea opposta: dall'evidenza alla coordinazione più opportuna delle parti (a questo proposito si veda anche cosa lo straniero di Elea risponde all'androide-metafisico quando questo suggerisce che la metafisica corrisponde alle radici dell'albero della scienza, Nannini 2008, 28 sgg.).

(ii) In secondo luogo, l'enciclopedia si presenta come un progetto che si sforza di unificare *dal basso e a posteriori* tutte le scienze sulla base di un linguaggio neutrale e universale di carattere fiscalista al quale tutti gli enunciati di più alto livello devono essere ridotti. Visto che questo linguaggio non è quello della fisica, ma si tratta di un linguaggio naturale *emendato*, di per sé questo progetto non implica che la fisica sia la scienza di base a cui le altre devono essere ricondotte. E tuttavia, l'idea che la fisica debba avere questo ruolo percorre sotterraneamente il progetto della riconduzione di tutti i linguaggi scientifici a enunciati protocollari comuni. È Neurath a sottolineare per esempio come – dato che gli enunciati fiscalisti fanno sempre riferimento ad un ordine spazio-temporale di tipo fisico – essi sono sempre riconducibili al linguaggio della fisica e permettono così di dialogare con la fisica quale disciplina preferenziale (cfr. Neurath 1931b). Il carattere preferenziale della fisica è sottolineato in maniera anche più esplicita da Carnap laddove dice p. es.: «Secondo la nostra concezione la diversità che sussiste fra gli ambiti della scienza è dovuta unicamente all'utilizzo di definizioni diverse, dunque di diverse forme linguistiche, di diverse sintesi, nonostante gli enunciati e le parole che descrivono gli stati di fatto e gli oggetti *dei diversi ambiti scientifici siano fondamentalmente dello stesso tipo*; pertanto *tutti gli ambiti sono parti della scienza unificata ossia della fisica.*» (Carnap 1931, 465 trad. it. mia,

corsivo nell'originale).

Quantomeno al suo inizio la visione dell'unità della scienza implicita al progetto dell'enciclopedia era – come suggerisce questo passo – di carattere verticale o, secondo la definizione di Carnap, *piramidale* (Neurath 1937b; Neurath [1939]1976): le scienze erano concepite come legate l'una con l'altra da un linguaggio comune fiscalista in continuità con la fisica e pertanto come riducibili alla fisica.² A partire dagli anni '30 tuttavia la concezione che in particolare Neurath propone dell'unità della scienza comincia a cambiare e a diventare prettamente orizzontale: secondo la metafora di Neurath, a *mosaico* (Neurath 1937b; Neurath [1939] 1976). La preoccupazione principale non sembra più quella di dedurre e ridurre, ma piuttosto quella di trovare elementi trasversali di coerenza esterna e continuità (a questo proposito cfr. anche Neurath [1938] 1996). Per Neurath l'enciclopedismo è un modo di congiungere le discipline scientifiche avvicinandole e cucendole le une alle altre. Questo fa leva su un continuo sforzo teso ad esaminare le loro relazioni logiche reciproche, a crearne di nuove, a stabilire connessioni trasversali di ogni tipo, a dare vita a un linguaggio (“gergo”) quanto più possibile universale e a incorporare man mano nuove scoperte scientifiche all'interno del mosaico così ottenuto. Mentre l'attenzione, p. es. di Carnap, rimane diretta anche in fasi più avanzate al problema di ordinare gerarchicamente i linguaggi teorici delle scienze, quella di Neurath si rivolge piuttosto al problema di porre in connessione le varie discipline, anche per quanto concerne le predizioni che queste fanno, le quali devono diventare quanto più possibili convergenti. In questo modo le discipline scientifiche non sarebbero autonome e indipendenti, ma intrecciate fra loro in maniera non fondazionale, formando un complesso tendenzialmente coerente. Questa mancanza di fondamento e questa interconnessione delle discipline scientifiche è peraltro alla base della famosa metafora della nave di Neurath che deve essere ristrutturata pezzo per pezzo in mare aperto senza potere trovare riparo in un porto sicuro. Non esiste una base assoluta e immutabile per la scienza (Neurath 1937a).

Il modello della piramide e quello del mosaico disegnano programmi di unificazione profondamente diversi e incompatibili nello

² Per uno sguardo critico circa il fatto che il programma dei Viennesi fosse non solo riduzionista ma anche fondazionalista cfr. p.es. Uebel 2016, §3.3.

loro architettura. Anche alla luce delle posizioni filosofiche che hanno accompagnato tutta la carriera di filosofo della mente di Sandro Nannini e che rientrano nell'ambito del materialismo eliminativista e del riduzionismo ontologico (inteso nei termini della tesi per cui le teorie psicologiche possono e devono essere ridotte a teorie neurofisiologiche le quali devono a loro volta fare leva su forme di causalità di carattere fisico, visto che in ultima istanza l'universo è fisico e le sue parti interagiscono sulla base di principi causali di carattere fisico: per un saggio di queste posizioni cfr. p. es. Nannini 2007; Nannini 2011a, Nannini 2015) è chiaro che solo uno dei due modelli – quello piramidale – può a suo avviso adeguatamente rappresentare un possibile, nobile futuro enciclopedista della filosofia.

Queste riflessioni aprono due domande principali rispetto alla prospettiva di una filosofia per così dire enciclopedista il cui compito è quello di assistere la scienza e lavorare ad un progetto di unificazione scientifica: un riduzionismo di questo tipo è l'unica strada possibile per l'enciclopedismo? Se non lo fosse: un riduzionismo di questo tipo è necessariamente la ricetta di enciclopedismo più coerente e propizia?

Per quanto riguarda il primo degli interrogativi proposti, la soluzione a mosaico suggerita da Neurath costituisce già di per se stessa una alternativa rispetto al modello a piramide. In esso la fisica non occupa un posto speciale, ma le scienze hanno tutte uguale status e – come nella metafora della nave – tutte contribuiscono al reciproco riaggiustamento in un'ottica di coerenza e di stabilità del sistema. Data l'esistenza di questi diversi modelli di enciclopedismo, perché dovremmo ritenere che quello piramidale sia necessariamente preferibile a quello a mosaico rispetto alla realizzazione del compito assegnato alla filosofia nel progetto di unità della scienza?

Prima di affrontare questo ulteriore interrogativo va specificato, anzitutto, che la concezione della fisica che Nannini porta avanti non è quella di una scienza consolidata e immutabile che – nella sua forma presente – può fungere da fondamento per le scienze future. Su questo va tuttavia precisato anche che Nannini non lascia del tutto ai posteri l'ardua sentenza di decidere quale sarà il futuro della fisica, ma si sbilancia su alcune previsioni importanti circa il fatto che alcune leggi fisiche del presente resteranno invariate nel tempo. In particolare, ciò su cui Nannini pare certo è che gli sviluppi futuri non cambieranno il principio di chiusura causale del mondo fisico secondo il quale in un

mondo materiale non possono esserci cause non materiali. In effetti è la certezza della validità ora e per sempre di questo principio che ispira la sua teoria della mente e la sua adesione indiscussa al riduzionismo epistemologico (oltre che ontologico) e al materialismo eliminativista.

Al di là di questo scantonamento (peraltro consapevole) dalle sue stesse indicazioni circa la storicità della fisica, che la fisica sia la scienza prediletta – la scienza base da cui partire per la revisione di tutte le altre – resta un punto fermo della riflessione di Nannini. È la fisica che impone alle altre scienze la propria ontologia dando anche all'unificazione delle scienze una struttura univocamente verticale. Ma ecco un'obiezione a questa struttura verticale. L'enciclopedismo – si è detto – non vuole essere un sistema costruito utilizzando principi (in prima istanza metafisici) scelti a priori ed imposti alla realtà per organizzarla. L'enciclopedismo è un atteggiamento volto alla unificazione delle scienze secondo criteri sviluppati a posteriori e dettati dall'evolvere stesso delle scienze (tant'è che lo Straniero di Elea ha sulla cravatta il simbolo della nave di Neurath). Se lo spirito dell'enciclopedia è quello di respingere metafisiche preconcepite e lasciare piuttosto spazio a quelle che emergono spontaneamente dalle cornici teoriche delle scienze nel loro farsi, allora il modello di unificazione da privilegiare è – quantomeno nelle fasi iniziali – certamente quello a mosaico che non presuppone alcun tipo di sistema e non ha una concezione precostituita né del primato della fisica né della cornice teorica sulla quale poggerà la fisica del futuro.

4. Conclusioni

Il futuro della filosofia è accanto alla scienza, il suo compito è quello di capire la scienza meglio degli scienziati, quantomeno dal punto di vista della sua struttura, della sua ontologia e del rapporto che una teoria o un ramo della scienza intrattengono rispetto ad altri. Nella sistematizzazione c'è perfino spazio per l'ideazione – per la formulazione di ipotesi da affidare alla ricerca empirica. Questo è il messaggio positivo e forte che Nannini ci comunica ne *La Nottola di Minerva*.

Più che portare argomenti a favore di questa prospettiva, è forse utile in questo caso chiedersi quale può essere l'alternativa: quali forme di sapere potrebbe produrre la filosofia come disciplina autonoma e sconnessa dalle scienze, disinformata e autarchica? La fi-

losofia è prima di tutto un metodo e una struttura di problemi e di risposte stratificatisi lungo la sua storia; in assenza di un contenuto resterebbe pensiero vuoto, e questo contenuto non può essere – se non in alcuni casi e per scopi specifici – semplicemente il sapere di senso comune e le intuizioni più o meno ingenue che ciascuno di noi ha circa ciò che lo circonda.

Nel suo *plaidoyer* alla causa dell'enciclopedia, Morris sottolinea come la scienza abbia una eccessiva tendenza alla specializzazione dannosa per la costruzione di un sapere unitario: «The extreme specialization within science demands as its corrective an interest in the scientific edifice in its *entirety*. This is especially necessary if science is to satisfy its inherent urge for the systematization of its results and methods and if science is to perform adequately its educational role in the modern world.» (Morris 1937, citato da Reisch 1994)³. Poiché il cammino della scienza da allora ha continuato a battere inesorabilmente la stessa strada portando ancor più la ricerca scientifica verso la frammentazione, queste parole scritte nel 1937 suonano oggi più che mai attuali e incalzanti.

Per questo, ben venga che i filosofi del presente comincino la strada dell'enciclopedismo partendo dal proprio specialismo e lavorino al progetto del mosaico, fiduciosi che i modi in cui si svilupperà l'unità della scienza saranno dettati dagli equilibri del mosaico stesso: da come saranno concretamente realizzate le forme migliori possibili di congruenza, convergenza e coerenza esterna fra le discipline. In effetti c'è un pericolo dietro l'angolo nell'intraprendere questo progetto dal quale bisogna guardarsi con la massima attenzione. Il rischio è quello di perdersi nella scienza che diventa oggetto del proprio specialismo: è quello di smettere di fare filosofia (di lavorare sulle teorie scientifiche e alle loro cornici) e mettersi piuttosto a fare giornalismo scientifico o divulgazione, limitandosi a raccontare – in modo abile o maldestro non importa – il lavoro, gli esperimenti e i risultati delle altre discipline.

Riferimenti bibliografici

Associazione Ernst Mach (a cura di). [1929](2012). *La concezione scientifica*

³ Questa citazione è parte di un testo che Morris scrive su un prospetto informativo inviato per posta nel 1936 dall'università di Chicago per pubblicizzare l'International Encyclopedia e raccogliere abbonamenti.

- del mondo*, Wien, Springer, pp. 207-227.
- Barone, F. (1977), *Introduzione*. In: Neurath, O., *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, Roma, Armando, p. 26-27.
- Carnap R. (1931), *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in «Erkenntnis», 2, pp. 432-465.
- Carnap, R. (1931/32), *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis», 2, pp. 219-241.
- Carnap, R. (1932/1933), *Über Protokollsätze*, in «Erkenntnis», 3, pp. 215-228.
- Morris, C. (1960), *On the history of the international encyclopedia of unified science*, in «Synthese», 12(4), 517-521.
- Nannini S. (2004). *Mental Causation and Intentionality in a Mind Naturalising Theory*, in A. Peruzzi (a cura di), *Mind and Causality*, Amsterdam/Philadelphia, Benjamin, pp. 69-95.
- Nannini, S. (2007), *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialista della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Nannini, S (2008), *La Nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*. Milano: Mimesis.
- Nannini, S. (2011a), *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Bari: Laterza.
- Nannini, S. (2011b), *La naturalizzazione delle rappresentazioni mentali*, in «Sistemi Intelligenti» 23, pp. 41-58.
- Nannini, S. (2013), *Assassinio a Neurolandia*, in S. Nannini, A. Zeppi (a cura di), *La mente può essere naturalizzata?* Siena, SeB editori, pp. 257-291.
- Nannini, S. (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia» 6(3), pp. 458-473.
- Neurath O. (1931a), *Physikalismus*, in «Scientia», 25(50). Traduzione inglese: Neurath, O. (1983), *Physicalism*, in R. S. Cohen & M. Neurath (a cura di), *Otto Neurath. Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, pp. 52-57.
- Neurath, O. (1931b), *Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle*, in «The Monist», 41(4), pp. 618-623.
- Neurath, O. (1932/1933), *Protokollsätze*, in «Erkenntnis», 3, pp. 204-214.
- Neurath, O. (1935), *Einheit der Wissenschaft als Aufgabe*, in «Erkenntnis», 5, pp. 16-22
- Neurath, O. (1937a), *Unified science and its encyclopaedia*, in «Philosophy of Science», 4(2), pp. 265-277
- Neurath, O. (1937b), *The departmentalization of unified science*, in «Erkenntnis», 7(1), pp. 240-246.
- Neurath, O. [1938](1958), *La scienza unificata*, trad. it. in E. Paci (a cura di), *Neopositivismo e unità della scienza*, Bompiani, Milano.
- Neurath, O. [1938](1996), *Unified science as encyclopedic integration*, in M.

- Schlick, R. Carnap, O. Neurath & S. Sarkar (eds.), *Logical Empiricism at its Peak: Schlick, Carnap, and Neurath*. Garland Pub: Harvard, pp. 309-336.
- Neurath, O. [1939](1976), *The Social Sciences and Unified Science*, in «Erkenntnis», 8(1), pp. 430-433.
- Quine, W.V.O., (1969), *Epistemology Naturalized*, in W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, pp. 69–90. Trad it: (1986). *La relatività ontologica e altri saggi*. Roma: Armando Editore.
- Reisch, G.A. (1994), *Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of the Unified Science*, in «The British Journal for the History of Science», 27, 153-175.
- Sandkühler, H.J. (1999) (a cura di), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Meiner Felix Verlag.
- Sandkühler, H.J. (2010) (a cura di), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Meiner Felix Verlag.
- Schlick, M. (1930/1931). *Die Wende der Philosophie*, in «Erkenntnis», 1, pp. 4-11.
- Schlick, M. (1934), *Über das Fundament der Erkenntnis*, in «Erkenntnis», 4, pp. 79-99.
- Steup, M. (2016), *Epistemology*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>>.
- Uebel, T. (2007). *Empiricism at the Crossroads: The Vienna Circle's Protocol-Sentence Debate Revisited*, Chicago, Open Court.
- Uebel, T. (2016), *Vienna Circle*, in E. N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/vienna-circle/>>.
- Zanet, G. (2007), *Le radici del naturalismo. W.V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*, Quodlibet, Macerata.

Sandro Nannini e i *qualia*

Giuseppe Varnier
Università degli Studi di Siena

Abstract

Sandro Nannini and Qualia. In this brief assessment of the philosophy of Sandro Nannini I refer to how he aims at solving the hard problem of consciousness, namely qualia and phenomenal consciousness, within a physicalist perspective. Nannini does not take a loose evolutionary approach; rather, he challenges directly the main theorists of qualia, such as Jackson, Nagel and Chalmers, on their own ground; he maintains his materialist attitude, yet he intends to reduce the qualitative features of consciousness. Here I want to focus on Nannini's special reductionist attempt.

Introduzione

Nei suoi libri e nei suoi saggi¹, Sandro Nannini si confronta anche con quello che si chiama lo *hard problem* della coscienza: i *qualia* e la coscienza fenomenica stessa, in opposizione ai meri stati psicologici definibili in termini comportamentali o funzionalmente. Non sceglie, giustamente (anche se le conseguenze potrebbero forse essere interessanti), la via *lasca*, evolutiva. Sceglie il confronto diretto - che seguiremo anche noi - con i grandi teorizzatori dei *qualia*, come Jackson, Nagel e Chalmers. Questa nota è appunto dedicata a tale confronto.

1. Sandro Nannini e il mondo degli *Zombies*

In quanto segue, userò “MZ” per “mondo di *zombies*”. Chiamerò concepibile ecc. nel senso di una possibilità essenzialmente soggettiva ciò che sembra intuitivamente possibile, ad es. MZ - con il susseguente dubbio che qualcosa di *reale* (attuale), appunto i *qualia*, rimanga sempre fuori dalla descrizione scientifica, o comunque esatta, del mondo (che per definizione descrive un mondo senza *qualia* in

¹ Prenderò soprattutto in considerazione Nannini 2002, 2007, 2008.

senso stretto). Chiamerò possibile quello che è oggettivamente (ad es. scientificamente) possibile: MZ potrebbe essere, pur essendo concepibile, impossibile, ovvero potrebbe essere necessario che il nostro mondo non sia MZ. (Se non fosse così, il dualismo sarebbe ovvio, e non è certo così!). Stiamo parlando di possibilità e necessità a posteriori, nel senso di Saul Kripke. La *tesi del materialista* è appunto che MZ sia impossibile in questo senso. A me pare, almeno, che la tesi del materialista debba essere questa. Si tenga presente che essa implica che il mondo attuale, descritto ad es. dalla scienza, non sia, non possa essere MZ. *Quindi*, per il materialista, seguirebbe, come si desidera, che la scienza (tipicamente) descrive tutto quello che c'è realmente da descrivere di realmente esistente. I *qualia* sarebbero nient'altro che - in senso ben *diverso* da Nagel, Jackson, Chalmers ecc. - *esperienze non essenzialmente soggettive* di cui si può dare una descrizione di terza persona, e che *non aggiungono niente* alla descrizione scientifica del mondo. In altre parole, i *qualia* non esisterebbero veramente. Uso in senso più generale l'espressione di Dennett: i *qualia* sarebbero "quinati"; più rozzamente: eliminati (Dennett 1988).

Può poi chiarire la tesi del materialista trasporla nei termini del modello che ancora si usa per determinare un agente patogeno, i postulati di Koch. Un agente patogeno definito deve poter essere estratto da una cavia malata, isolato, e iniettato in un'altra cavia, che deve sviluppare la stessa malattia. Analogamente, per il materialista (nel senso generale che uso qui) quelle che passano per esperienze essenzialmente soggettive devono essere suscettibili di una descrizione di terza persona, e devono potere essere fatte oggetto di un'esperienza, che *riproduce* in prima persona in altri soggetti gli stessi effetti. A questo punto, un elemento di realtà descrivibile oggettivamente (scientificamente) è isolato e può prendere il luogo di quelli che, soggettivisticamente, sono chiamati *qualia*. In modi diversi, ad es W. G. Lycan e P. Carruthers hanno sviluppato descrizioni di questo genere *di terza persona* delle esperienze mentali. È chiaro che vi si adatta bene uno sfondo come quello fornito da D. Dennett, secondo cui, detto in modo rozzo, noi ci inganniamo sistematicamente pensando che nella mente vi sia molto più di quanto vi è in realtà (a partire da esperienze soggettive irriducibili, fino ad un sé centrale, come una CPU).

Nannini parte, opportunamente, da Kripke e dalla sua critica alla tesi dell'identità:

«[...] se gli stati mentali fossero identici a stati cerebrali (nel mondo reale), questa identità varrebbe in tutti i mondi possibili, sarebbe cioè logicamente necessaria: e quindi il dualismo sarebbe non solo falso, ma logicamente impossibile e inconcepibile. Poiché, per ammissione dei materialisti stessi, è palesemente falso che il dualismo sia inconcepibile, per evitare questa inaccettabile conclusione è necessario rinunciare alla premessa da cui discende: la teoria dell'identità è falsa». (Nannini 2007, 97).

Qui Nannini rinuncia anche troppo generosamente ad una obiezione a Kripke che a me, che non sono un riduzionista, pure sembra possa essere fatta. Si tratta di negare il passo (5), «ossia rifiutarsi di considerare come logicamente possibili dei mondi cartesiani dove gli stati mentali sono ontologicamente distinti dagli stati cerebrali», che non è negato semplicemente in base al fatto che i teorici stessi dell'identità sottolineano il carattere contingente dell'identità tra mente e cervello. (cfr. *ibid.*).

Il punto e la strategia di Nannini sono sottili. (Egli si serve ad es., nel suo eliminativismo, della teoria avverbiale della percezione, il che serve all'eliminazione dei *qualia* come dati ontologici *sostanziali*.) Ma sono anche potenti. Afferma che la fede nel dualismo, come nel *self* e nel libero arbitrio, è in ultima analisi un portato non di una visione universale ed intuitiva del mondo, bensì di una concezione occidentale, e cristiana, che oppone lo spirituale al corporeo, e trasforma il dualismo in una necessità. Tuttavia, non si ferma a questa constatazione. Sembra infatti pensare che tale modo di comprendere la mente, come opposta alla materia, possa essere in gran parte, se non del tutto, superato, tramite la semipenetrabilità cognitiva - per così dire - dei reali sostrati neurofisiologici dei presunti eventi mentali e dei presunti *qualia*. Da un lato, quindi, c'è la critica dell'ideologia, basata sulla storia del pensiero. Da un altro lato, c'è la fiducia che il maggior sviluppo delle scienze cognitive ci abituerà ad abbandonare o limitare la *folk psychology*:

«[...] qualora la teoria scientifica che spiega la correlazione costante tra certi processi neurologici [ricordiamo che Nannini critica anche il monismo anomalo, *ibid.*, 72] e una certa esperienza soggettiva fosse così ben confermata che riduce i fulmini a scariche elettriche, chi si preoccuperebbe più di mantenere a tutti i costi, in

quel caso, una distinzione tra mente e cervello, logicamente possibile sì (almeno al livello del senso comune), ma scientificamente superflua?» (ibid., 120).

«È anzi del tutto ragionevole presumere che, se mai incontrassimo un extraterrestre capace di attività intelligenti al pari degli uomini, esso sarebbe dotato di un cervello simile al nostro. Pensare altrimenti non è più plausibile di quanto lo sarebbe credere che possano esistere davvero dei mondi dove i fulmini non sono scariche elettriche». (Nannini 2002, 120 segg.).

Dove il «livello del senso comune» è considerato, giustamente, come insufficiente per sostenere un'intuizione circa la natura della realtà, così che i *qualia* sono derubricati a questione empirica, e il paragone con i «patiti di Zeus» di *Naturalismo cognitivo* diviene giustificato.

Infine, Nannini è comunque aperto alla proposta più moderata di Dennett², per cui l'uso del senso comune può dover essere preservato, anche se non vi è un corrispondente oggettivo del *quale rosso* (mentre può esservi del processo di *vedere in modo rosso*, espresso in un *format* della mente cosciente). L'idea complessiva, e sottile, è che l'apparente possibilità logica (ma non naturalistica o metafisica) di MZ sia da restringersi ad un modo di pensare popolare ed ascientifico, ad una teoria falsa, quindi. Una tale *teoria* non è, così, di per sé adatta, pensa Nannini, a sostenere le intuizioni di Chalmers a favore di *leggi psicofisiche*. Nannini, in breve, è un eliminativista che brillantemente evita una richiesta pesante, a cui forse potrebbero essere condotti i Churchland: che alla fine i nostri stati neurocerebrali possano e debbano essere cognitivamente penetrabili quanto i, e al posto dei, percetti strettamente e solipsisticamente endopsichici cui fanno riferimento i dualisti.

Tuttavia, a me alcune delle proposte (non quelle finali, *quantistiche*, del suo libro maggiore) di Chalmers continuano a sembrare sensate³. Inoltre, mi sembra anche che Chalmers sia in fondo colui che, pur nel fronte dei dualisti o quasi-dualisti, ha con la posizione di Nannini la maggiore affinità, o almeno non-lontananza. Se si accentua

2 *Naturalismo cognitivo*, cit., p. 115, per il seguito p. 120.

3 D. J. Chalmers, *La mente cosciente*, orig. 1996, Milano, McGraw-Hill 1999

la propensione (negata) di Chalmers verso una forma di epifenomenismo (Nannini 2002, 142), le affinità diventano ancora più interessanti, anche tenendo conto dell'insistenza di Nannini sulla chiusura del mondo fisico (il principio di conservazione dell'energia), e sulla opportunità di non moltiplicare gli enti oltre il necessario. Per questo dirò alcune cose sulla posizione di Chalmers: per proseguire il dialogo fatto di reciproche confutazioni tra il dualista (moderato, delle proprietà) e l'eliminativista (egualmente ben temperato). Si vedrà che questo permette addirittura di aggiungere nuovi argomenti a favore della posizione di Nannini: il confronto è tutt'altro che a senso unico. Iniziamo con un riassunto efficace, dovuto a S. Yablo, del libro di Chalmers, riassunto che ne mette in luce le debolezze su cui ritorneremo alla fine del discorso:

«Almost everything in *The Conscious Mind* turns on a single claim. The claim is that there can be zombie worlds: worlds physically like our own but devoid of consciousness. Zombie worlds provide a counterexample to psychophysical supervenience; which refutes physicalism; which sets the stage for Chalmers's "naturalistic dualism" with its contingent correlational laws; which comes scarily close to casting consciousness as an epiphenomenal by-product of its physical basis; which startles us into a measure of open-mindedness about Chalmers's "way out," in which the by-product role is abandoned for a powerful new position as the physical's intrinsic realizer; which sets up the panpsychic speculations of the final chapters. Zombie worlds are possible because they seem possible.» (Yablo 1999, 455).

E vediamo quale può essere l'andamento del dibattito, fatto di sfide e risposte:

1 - Un buon argomento a favore di Chalmers, o del Dualista in genere (ma in particolare di quello delle proprietà), è che se si accettano le proprietà fenomeniche soltanto nella prospettiva (di ognuno) di prima persona, *ergo* segue lo scetticismo circa le altre menti, e da questo addirittura il solipsismo e lo scetticismo su di sé, come Nagel sa bene.

1' - L'ovvia risposta del Materialista è che ha cominciato il Dualista: non bisognava neanche ammettere proprietà fenomeniche accessibili (solo) in prima persona. In realtà sembrerebbe più obiettivo e più

onesto dire che vi è forse un elemento *oggettivo* (in quale ambito di realtà?) che è associato alla mia attuale esperienza e che io considero, ora e contingentemente, un elemento solipsisticamente soggettivo, non per una certezza a priori ma per qualche tipo di scelta metafisica.

2 - (Il passo decisivo) Concepebilità di MZ: La concepebilità (che in effetti è anche l'attendibilità di un'ipotesi da un punto di vista culturale, ha ragione Nannini) è anche possibilità *logica*. Un MZ è una possibilità logica, e quindi, SE E' NOTA, anche una possibilità metafisica.

Per Chalmers, quindi, la sopravvenienza della coscienza, come puramente esperienziale e soggettiva, sulla semplice *awareness* (di Crick, o di Edelman) è non logica, ma naturale. Della coscienza siamo solo noi spettatori in prima persona; la concepebilità è possibilità *logica*. La sopravvenienza non è quindi logica, ma naturale (cfr. *Ibid.*, 155).

2' - (il Materialista contro Chalmers) Poichè sono sotto l'illusione di possibilità di MZ come mondo possibile, non attuale, interpreto (intuitivamente ma scorrettamente) le mie esperienze psicologiche attuali come (anche) fenomeniche. Mi inganno come fanno tutti, quando non ragiono da filosofo. Siamo di fronte all'assunzione pregiudiziale di una visione del tutto *cartesiana* della mente. (cfr. *Ivi*).

3 - (Chalmers contro il Materialista) Poichè suppongo che, almeno per tutti gli altri, il mondo attuale (quindi possibile) potrebbe essere MZ, e io sento di non essere uno *zombie*, interpreto correttamente le mie esperienze psicologiche attuali come (anche) fenomeniche: per analogia, il mondo attuale non è MZ per nessun soggetto abbastanza complesso.

Questo (3) significa in effetti riportare alla sua base ed origine cartesiana tutta l'argomentazione di D. J. Chalmers e quella differente di Th. Nagel (o anche quella di F. Jackson, su Mary). C'è una giustificazione per questo? Il materialista sembra forse mettere il carro davanti ai buoi, *dando per scontato* che la realtà fenomenica non esiste come tale, e/o che MZ è logicamente impossibile. Qualche volta può essere utile, in questo caso dopotutto si insinua che *siamo* in MZ, ma in un senso positivo; tuttavia sempre di mettere il carro davanti ai buoi si tratta. Il Dualista (prima l'ho chiamato "Chalmers" per la specificità di alcune delle tesi che riferivo) afferma di contro che c'è una *corretta* intuizione di possibilità, e che le nostre intuizioni di prima persona (estendibili poi a tutti) provano che non siamo in MZ, quindi esiste la realtà fenomenica. Il Materialista chiude lo scambio dichiarando che c'è un'illusione (in sostanza, un'idea non sostenuta dalla scienza), e

che il Dualista, come uno psicofisico dell'Ottocento, popola solo il mondo reale di (inutili) ectoplasmi. Il Materialista si guarderà però dall'insinuare che siamo in MZ, per non porgere al Dualista l'esca per la sua argomentazione. Analogamente, il Dualista si asterrà dall'insistere sulla natura *cartesiana*, quindi sospetta, del suo stesso punto di partenza (è questa l'ottima idea di Chalmers, la sua strategia generale). Il Materialista parte da mondi possibili, il Dualista da quello reale.

Forse, quindi, anche il Dualista mette il carro davanti ai buoi: parte sistematicamente da un'evidenza di prima persona nel mondo reale, anche se poi sarebbe un'esperienza ricavabile, dati opportuni test, da qualunque individuo. Tuttavia, anche concedendo questo a quanto sostengo, le argomentazioni mobilitabili da parte del materialista sono coincidenti con tutto l'andamento riduzionista e fisicalistica del pensiero scientifico moderno. Così al massimo siamo ad una patta.

'Metafisico' è specialmente qui un termine ambiguo, e tanto più se diventa opportuno, come pare, qui interpretarlo in base al sospetto che l'*intuizione* di possibilità metafisica sia collegata ad una particolare, caduca, *Weltanschauung* religiosa e morale. Questo sospetto di Nannini acquisisce in tale contesto una nuova efficacia argomentativa. Nannini non usa invece, mi pare, l'argomentazione principale di Yablo contro Chalmers: la concepibilità, *pace* Wittgenstein, non è immediatamente possibilità logica o metafisica. Certe cose concepibili forse sono impossibili. Nannini si serve però (chiamiamola 3') dell'osservazione implicita ma chiara che se - per mutamenti culturali del nostro modo di vedere le cose - non avessimo più una illusione di concepibilità, *allora* ogni discorso circa la sua possibilità logica spirebbe - come nel caso dei fulmini, che non concepiamo più affatto come saette di Zeus.

Per concludere, la posizione di Nannini appare estremamente robusta rispetto a quella del dualista delle proprietà, a meno che non si dia di questo dualismo una interpretazione estremamente debole e *rinunciataria*.

2. Fisicalismo e stati qualitativi

Pochi filosofi più di Sandro Nannini hanno posto in luce, prodigandosi anche nel favorire la ricerca dei loro allievi e cercando anche così un collegamento con i risultati scientifici più attuali, la seria possibi-

lità che i misteri della coscienza siano appunto *misteri solo* per modo di dire, e che la scienza considerata naturalisticamente e *fisicalisticamente* possa dire l'ultima parola, una parola comprensibile e rivelativa, sulla loro essenza - o forse meglio mancanza di vera essenza: come l'essenza dei fulmini non è per noi certo (più) l'essere i dardi di Zeus. Ora, io ho obiezioni, perché la lacuna esplicativa, epistemica, tra stati qualitativi e non, non mi sembra superabile per un processo storico-cognitivo, né fenomenologicamente equiparabile agli oggetti di un simile processo. O meglio: perché io non riesco ad immaginare bene come ciò possa avvenire⁴.

Sarebbe poi interessante sapere che cosa Nannini pensi di un'altra teoria, che pretende di essere scientifica e di salvare i *qualia* per così dire *matematicamente*: quella dell'*informazione integrata* di Giulio Tononi. Approssimativamente, i suoi fautori sostengono che - nelle parole di Christof Koch - «La teoria postula due proprietà dell'universo che non si possono ridurre l'una all'altra, le proprietà mentali e quelle fisiche: sono connesse da una legge semplice benché raffinata,

4 Koch 2013, p. 177. Si veda anche Tononi 2014. - La mia personale proposta, o meglio rozzo approccio ad una proposta, è la seguente, espressa nel modo più ingenuo. 1) i contenuti delle attitudini proposizionali sono “gratis”: uno materiale (della consapevolezza, nella terminologia di Chalmers) o uno non fisicalisticamente definibile (della coscienza esperienziale, nella stessa terminologia) pari sono dal punto di vista, tra l'altro della chiusura causale del mondo fisico; 2) Le attitudini proposizionali sono gli stessi enunciati in cui esprimiamo la possibilità della coscienza; 3) Contenuti coscienziali in senso stretto possono essere oggetto di acquaintance, nel senso suggerito da 1), e che richiama quel che dice Russell, almeno della accessibilità del sé, il referente di “io”, almeno dal 1912 al 1917, quando cambiò - in modo qui non direttamente influente - le sue idee; 4) come i numeri e le relazioni per Russell, realtà fenomeniche della coscienza potrebbero fare parte - di nuovo, “gratis” -, di giudizi asseribili in quanto enti assimilabili ad enti matematici o logici. - Una idea del genere, non nel presente contesto, ma riferibile a 4), è presente in George Bealer, e naturalmente dà sostanza al punto 1). Non so se questa idea possa essere sviluppabile, se non in termini molto complessi di analisi delle proposizioni. Sicuramente ha come precedenti vaghi alcune idee di Chalmers. Nannini direbbe, credo (comunicazione personale) che questo aprirebbe lo scenario di un epifenomenalismo (o epifenomenismo), superfluo in base al rasoio di Ockam, e comunque travalicherebbe il naturalismo. (Ho dato suggerimenti in di questo genere in “Autocoscienza e Linguaggio I. Naturalismo cognitivo senza riduzionismo”, in *La mente può essere naturalizzata?*, a cura di S. Nannini e A. Zeppi, Colle Val D'Elsa, Salvietti e Barabuffi 2013, pp. 181-204. Cfr. George Bealer, *The Logical Status of Mind*, in «Midwest Studies In Philosophy, 10, 1986, pp. 231-274.)

la matematica dell'informazione integrata. Il cristallo [che specifica l'informazione integrata, la quantità e la qualità di coscienza esperienziale] è il sistema visto dall'interno. È la voce, la luce della mente. È tutto quello che mai conosceremo del mondo. È la nostra unica realtà, la quiddità dell'esperienza.» (Koch 2013, 177). Parole che suonano appunto meno ambiziose di quelle analoghe di Chalmers.

Comunque, quella della concepibilità di un radicale mutamento culturale è *au fond* la mia più forte obiezione, ma so bene che (a parte il fatto che è di nuovo un'osservazione personale di concepibilità) Nannini potrebbe obiettare con argomenti potenti, come la confutazione della distinzione analitico-sintetico e la visione di Duhem-Quine delle teorie, per nominarne solo due. La sua visione è molto ben coesa nel suo naturalismo senza compromessi, e questa è la sua forza. Posso solo ricordare che anche autori non sospetti di non essere fisicalisti, in senso ben preciso, che anzi sono riduzionisti, possono avere una visione *in parte* simile alla mia, senza tirare in ballo neo-misterianisti alla Colin McGinn (e forse anche alla Chomsky). Cito Steven Weinberg:

«Potrebbero invece risultare insufficienti le nostre risorse intellettuali [...] Oppure potremmo imbatterci in fenomeni che in linea di principio non possano essere ricondotti in una struttura unitaria di tutta la scienza. Per esempio, anche se è senz'altro possibile che arriviamo a capire i processi cerebrali responsabili della coscienza, è difficile immaginare come potremo mai descrivere in termini fisici le sensazioni coscienti stesse.» (Weinberg 2017, 289).

Riferimenti bibliografici

- Bealer G. 1986, *The Logical Status of Mind*, in «Midwest Studies In Philosophy», vol. 10, pp. 231–274.
- Chalmers, D. 1996, *The conscious mind. In search of a fundamental theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Dennett D. (1988), *Quining Qualia*, in Marcel e Bisiach (a cura di), *Consciousness in Contemporary Science*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 42-77.
- Koch C. (2013), *Una coscienza. Confessioni di uno scienziato romantico*, trad. it. Torino, Codice.
- Nannini S. (2002), *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia*

- della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Nannini S. (2007), *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Nannini S. (2008), *La Nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Milano, Mimesis.
- Russell B. (1914), *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago and London: Open Court Publishing.
- Tononi G. (2014), *ϕ un viaggio dal cervello all'anima*, trad. it. Torino, Codice.
- Weinberg, S. (2017) *Spiegare il mondo. La scoperta della scienza moderna*, trad. it. Milano, Mondadori.
- Yablo S. (1999), *Review: Concepts and Consciousness* [di *La mente cosciente*], in «Philosophy and Phenomenological Research», 59(2), pp. 455-463.

Quello che eliminativismo neuronale e fenomenologia hanno in comune

Roberta Lanfredini
Università di Firenze

Abstract

What neural eliminativism and phenomenology share. Neural eliminativism and reflexive phenomenology, seemingly opposing, seems to share the same scheme. The objective of this essay is to probe the profound similarities between both points of view, by comparing Sandro's philosophy of mind with some Husserl's theoretical positions.

1. Nannini fenomenologo?

La domanda è ovviamente provocatoria. Perché tutti noi sappiamo che Sandro Nannini non è un fenomenologo; né, forse, ha una spiccata simpatia per la fenomenologia. Esiste quindi una risposta rapida alla domanda «Nannini può dirsi un fenomenologo?» che suona semplicemente: no, senz'altro non lo è. Nessuna indulgenza per quelli che Sandro Nannini chiamerebbe «patiti di Zeus» (Nannini 2008). Credo tuttavia esista una risposta un po' meno rapida e meno semplice. Ed è su questa strada che mi incamminerò, tentando di mostrare una sorta di complementarità fra la prospettiva di Sandro e quella, apparentemente antitetica, di un fenomenologo classico. Lo farò a partire dalle considerazioni fortemente critiche di Sandro nei confronti dell'impostazione fenomenologica relativa al problema mente-corpo.

Cominciamo dalla più importante. Laddove Husserl scorge una priorità non solo epistemologica ma anche, e soprattutto, ontologica dello stato di coscienza, Sandro, come sappiamo, sostiene la priorità ontologica dello stato cerebrale. A dire il vero, la posizione di Sandro è ancora più forte: se Husserl non è un eliminativista (in questo risiede, ad esempio, la sua differenza rispetto a Berkeley), Sandro è un eliminativista, sia pure sofisticato. Ovviamente gli eliminativismi a cui stiamo facendo riferimento sono complementari: a base coscienziale

il primo, a base fisico-neuronale il secondo. La posizione di Husserl è un delicato equilibrio fra la negazione della cosa in sé e la negazione della tesi (rintracciabile in tutto l'empirismo classico, ad esempio nella nozione "idea") stando alla quale l'oggetto sarebbe contenuto effettivamente e realmente (nel senso di *reell*) nel vissuto di coscienza. Per Husserl, fare riferimento a un mondo *fuori* dal nostro mondo, quindi alla cosa in sé, è una completa assurdità. Parlare di assurdità non comporta tuttavia, in questo caso, la violazione della legge ontologico materiale secondo la quale due generi che nell'esperienza si fondano reciprocamente risultano separati (come nel caso del colore e dell'estensione), e nemmeno la violazione della legge ontologico formale stando alla quale due specie disgiunte non possono convivere all'interno della stessa singolarità (come nel caso del quadrato e del rotondo). Nel caso della cosa in sé, si assiste infatti alla violazione di una legge ulteriore, se è possibile ancor più fondamentale: la legge secondo cui la nozione di cosa contiene necessariamente il rimando a un vissuto d'esperienza. Se concepiamo i due concetti di oggetto e di vissuto come generi disgiunti legati da un rapporto di fondazione unilaterale, allora possiamo dire che la nozione di cosa in sé rappresenta quest'ultimo tipo di contro-senso. Si noti: la cosa non contiene necessariamente il vissuto d'esperienza, ma il rimando a un vissuto di esperienza. Rimando, quindi, e non appartenenza: il rosso non contiene infatti la sensazione del rosso e viceversa, la sensazione di rosso non contiene il rosso come sua parte costitutiva; ma il rosso contiene necessariamente il rimando alla sensazione di rosso, così come la casa rossa contiene necessariamente il rimando alla percezione della casa rossa o all'immaginazione della casa rossa. Il contro-senso ontologico-materiale (colore senza estensione) e il contro-senso ontologico-formale (quadrato-rotondo) fanno riferimento alla legalità che vige fra le parti non-indipendenti della cosa: inclusione nel primo caso (due specie incluse nello stesso genere nel concreto devono essere disgiunte) e fondazione nel secondo (colore e estensione sono generi che si fondano reciprocamente). L'espressione 'cosa in sé' esprime a sua volta un contro-senso che potremmo definire *costitutivo-formale* (Lanfredini 2015). Si tratta di un tipo di contro-senso, cioè, che non fa più appello alle parti o proprietà della cosa ma, in senso generale, alla sua costituzione: la cosa in sé è contro-senso perché si riferisce nello stesso momento a qualcosa che contiene il rimando a una funzione

costitutiva e al tempo stesso se ne sottrae. Se a questa aggiungiamo l'osservazione che non è possibile parlare di cosa senza rimandare in modo necessario a un vissuto, diventa comprensibile in che senso non sia assolutamente lecito, per motivi costitutivo-formali, riferirsi coerentemente a una cosa in sé, semplicemente perché la cosa in sé non è *qualcosa*. Afferma Husserl:

Dal punto di vista 'logico', l'ipotesi di una realtà fuori di questo mondo è certo possibile, in quanto essa non implica una contraddizione formale. Ma se ci interroghiamo sulle condizioni essenziali della sua validità, se ci interroghiamo sul tipo di legittimazione richiesta dal suo senso (...) dovremo riconoscere che una simile realtà deve necessariamente poter essere *esperita*, e non soltanto da parte di un soggetto concepito come una vuota possibilità logica, ma da parte di un io; questa realtà deve poter essere esperita come un'unità che può essere esibita nelle connessioni d'esperienza di questo io. (...) Riflettendo su tutto questo ci si persuade che la possibilità logico-formale di altre realtà fuori dal mondo, fuori dall'unico mondo spazio-temporale, che è *fissato* dalla nostra esperienza *attuale*, è concretamente un'assurdità (Husserl 1913/2002, 118-19).

Con questa posizione Husserl manifesta senz'altro un anti-riduzionismo radicale ma, allo stesso tempo, un forse altrettanto radicale anti-eliminativismo: il mondo, sia quello fenomenico che quello fisico, non è affatto eliminabile a favore di entità mentali; ma soltanto, per sua stessa costituzione ontica potremmo dire, riconducibile a esse.

2. Alcune specularità

Alla domanda «come può un'esperienza soggettiva essere identica a un processo fisico dell'organismo, come può ad esempio la visione di un colore coincidere con un processo cerebrale?», si potrebbe constatare come nessun processo fisico abbia nulla di seppur lontanamente simile a quella che si presenta come la proprietà essenziale di tutte le esperienze soggettive; cioè che in esse realtà e apparenza risultano indistinguibili. Questa constatazione dallo spiccato sapore cartesiano (posso sbagliarmi su ciò che vedo ma non sul fatto che a me, comunque, sembra di vederlo), spesso utilizzata dai filosofi della mente anti-riduzionisti di prima generazione (ad esempio Kripke,

Nagel, Chalmers), potrebbe essere oggetto di critica sia da parte di Husserl che da parte di Sandro Nannini, anche se con motivazioni complementari. Per Husserl, infatti, non è affatto vero che gli *oggetti fisici* contemplino una distinzione fra ciò che è e ciò che appare. Fra apparenza fenomenica e cosiddetto oggetto fisico, infatti, il nesso più che di tipo causale è di tipo *motivazionale* (è l'esperienza che punta verso le cose fisiche mediante una catena di rimandi motivazionali). Afferma Husserl:

La cosa dei fisici non è estranea a ciò che si manifesta sensibilmente in carne ed ossa; essa si annuncia invece in ciò che si manifesta e (per insopprimibili motivi aprioristici) si annuncia originalmente soltanto in ciò che si manifesta (Husserl 1913/2002, 125).

Fra l'altro, è anche in virtù della imprescindibilità di un nesso motivazionale che lega secondo linee d'ordine l'esperienza, che è possibile ancora una volta sottolineare la assurdità della cosa in sé. In questo senso, è lecito contrapporre il nesso genetico-motivazionale al nesso causale («è quindi contraddittorio connettere *causalmente* le cose dei sensi e quelle della fisica» *ibid.*, 132); ma senza che ciò significhi negare la rilevanza del principio causale per una fenomenologia dell'esperienza. La "*physikalisches Ding*" presente in *Ideen II* (Husserl 1952/2002) emerge infatti come un'identità non solo al variare prospettico degli atti percettivi, ma anche (per potersi distinguere da *fantasmi* come l'arcobaleno e avere la capacità di interazione causale con l'ambiente) come identità al variare delle sue possibilità di agire o di reagire, in modo che sia possibile qualificarla non solo come verde, o liscia, o sonora, ma anche come solida, rigida, elastica, friabile, fragile, e così via. Le equazioni della fisica esprimono, per Husserl, esattamente il permanere di questa identità stabile al variare di decorsi percettivi sempre più complessi e ramificati, quali i decorsi che definiremo *causali*.

Esiste tuttavia un motivo ulteriore (rispetto all'insensatezza e al controsenso) che permette di sancire la radicale impossibilità della cosa in sé. La cosa in sé, l'oggetto che in linea di principio non è oggetto di intenzione, è una piena assurdità in quanto non sancisce (e non di fatto bensì in linea di principio) alcun legame di *motivazione* con una originaria esperienza attuale del soggetto. Bisogna sempre

tener presente *che ciò che le cose sono* — le uniche cose su cui possiamo pronunciare giudizi, sui cui essere o non essere, sull'essere così o sull'essere diversamente noi possiamo disputare o decidere razionalmente — *lo sono in quanto cose dell'esperienza*» (Husserl 1913/2002, 116).

Non si tratta quindi di negare le *cose della fisica*, bensì di sancirne, per così dire, la natura fenomenologica: l'oggetto teorico, concettuale è connesso mediante nessi che Husserl definisce *motivazionali* alla cosa fenomenica. In altri termini, affinché un oggetto si dia, esso deve esibire un radicamento nella esperienza, quindi, in ultima analisi, in una percezione attuale (Lanfredini 2004). Per Sandro, in modo speculare, non è vero che le *esperienze soggettive* prevedano una totale identificazione fra ciò che è e ciò che appare. La loro realtà coincide infatti, semplicemente, con il loro essere entità fisiche. I teorici dell'identità di scuola australiana hanno insistito, com'è noto, sul carattere contingente e empirico dell'identità mente-corpo (la riprova sta nel fatto che possiamo descrivere le nostre sensazioni senza sapere che esistono stati cerebrali; così come si può affermare in modo non contraddittorio che qualcuno ha uno stato mentale e simultaneamente negare che abbia uno stato cerebrale). Il dualismo è di fatto falso, ma non logicamente impossibile. Questa tesi (che genera, fra l'altro, l'argomento anti-riduzionistico di Kripke), secondo Sandro Nannini può essere messa in discussione. Gli stati mentali *sono* stati fisici, esattamente come il calore è l'energia cinetica media delle molecole, il fulmine è la scarica elettrica, l'acqua è H₂O, ecc. L'argomento di Kripke suona così: l'illusione che l'identità fra calore e energia cinetica media sia contingente e non necessaria è generata dal fatto che scambiamo indebitamente il calore inteso come designatore rigido con le proprietà fenomeniche con le quali esso si rivela agli esseri umani (quindi con la descrizione definita relativa a ciò che sentiamo come caldo). Ora, questo stesso argomento viene rivolto da Sandro contro lo stesso Kripke (Nannini 2002). Per Kripke il dolore, a differenza del calore che si può distinguere dalle proprietà fenomeniche con cui si manifesta, è essenzialmente la proprietà fenomenica di provare dolore. Il fatto che il dolore coincida con il *provare dolore* è esattamente ciò che lo rende *logicamente* distinguibile dallo stato cerebrale. L'identità fra mente e corpo, se sussistesse nel mondo reale, dovrebbe essere comunque contingente e il dualismo, in ogni caso, logicamente possibile.

Ora, è sì vero – afferma Nannini – che questa premessa viene concessa dai sostenitori stessi della teoria dell'identità (e quindi, contro di loro, se si accetta la logica dei mondi possibili, l'obiezione di Kripke è efficace); ma essa in sé è molto dubbia, perché riposa unicamente sull'intuizione che noi abbiamo che il dualismo sia logicamente possibile. E questa intuizione a sua volta, lungi dall'essere universale e necessaria, deriva interamente da un concetto di mente (e di anima) che è il sedimento, nel senso comune, di una particolare tradizione storica: quella dualistica di origine cristiana e cartesiana. Essa deriva perciò da un concetto di mente che potrebbe mutare (o meglio che sta già mutando) alla luce dell'insegnamento delle neuroscienze (Nannini 2002, 19).

È, questa, una posizione teorica centrale e costante di Sandro Nannini. L'idea (condivisa da Kripke, da Chalmers ma anche dai teorici dell'identità) che il dualismo sia logicamente possibile deriva interamente da un concetto di mente (e di anima) che è in realtà il sedimento, nel senso comune, di una lunga tradizione storica, caratterizzata da una forte componente teologica, la quale potrebbe mutare alla luce di ciò che le neuroscienze ci stanno già dicendo e ci diranno in futuro. Così, se al fisico di oggi appare inconcepibile (e non solo falso) che il fulmine non sia una scarica elettrica, al neuro-scienziato di domani potrà apparire inconcepibile (e non solo falso) che lo stato mentale non sia uno stato cerebrale.

Ora, un'idea altrettanto forte e pervasiva relativa al concetto di *sedimento* si trova, in modo speculare e complementare, anche in Husserl (Husserl 1959/1961). Per Husserl non solo il fatto che uno stato mentale sia uno stato cerebrale, ma anche il fatto che il fulmine sia una scarica elettrica è il sedimento di una tradizione storica con una forte componente teologica; una tradizione che, in quanto soggetta a mutamento, non è affatto una verità logicamente necessaria. Per Husserl l'idea stessa di designatore rigido è una forzatura filosofica. Egli sarebbe quindi del tutto d'accordo con Sandro che i mondi possibili sono «costrutti teorici, la cui possibilità dipende dal sistema concettuale, storicamente variabile, che adottiamo» (ibid: 21). Tuttavia per Husserl è proprio *in virtù* di questa affermazione che è possibile considerare tutte le affermazioni scientifiche come contingenti e non necessarie (compresa la tanto decantata chiusura causale del mondo fisico). In questo senso, Husserl concorderebbe con Smart che «un contadino analfabeta

potrebbe benissimo riuscire a parlare delle sue sensazioni senza sapere nulla dei suoi processi cerebrali, proprio come può parlare del lampo senza sapere nulla di elettricità» (Smart 1959/2005, 79).

Potremmo fargli notare, e sono certa che Sandro lo farebbe, come egli finisca tuttavia per ipostatizzare il regno del mentale (o del coscienziale). In realtà è così solo in parte. Husserl, l'ho già detto, non è un eliminativista a favore degli stati coscienziali. Il suo anti-riduzionismo, sia pure radicale, è speculare non tanto all'eliminativismo ontologico dei Churchland (verso il quale Sandro si orienta) quanto all'eliminativismo conoscitivo o epistemologico di Schlick (1938/1987), il quale non nega che vi siano colori, suoni, odori, ecc. ma solo che di quei colori, suoni, odori ecc. si possa dare una qualche conoscenza. Rispondendo idealmente a Schlick, Husserl ribatterebbe che qualsiasi cosa (colori, odori, suoni ma anche scariche elettriche, particelle, sinapsi, stati cerebrali) contiene analiticamente non un vissuto bensì il *rimando* a un vissuto. Nel modello fenomenologico, inoltre, la constatazione di irriducibilità coinvolge tanto i dati soggettivi e puramente immanenti quanto i dati oggettuali; tanto le componenti reali, effettive (*reell*) del vissuto, quanto le proprietà reali (*real*) dell'oggetto: non solo, ad esempio, la sensazione del rosso ma anche il rosso sentito, non solo la percezione di una melodia ma anche la melodia ascoltata. Nel modello fenomenologico si ha quindi l'ineliminabilità (in senso cartesiano) del vissuto sottostante, accompagnata (a differenza che in Cartesio) dall'indubitabilità del fenomeno che si dà alla coscienza. In questo senso, Husserl ritiene che la nozione di "stato cerebrale in sé" cada, analogamente alla nozione di "realtà in sé" (due nozioni, queste, che anche in Sandro Nannini sembrano alimentarsi a vicenda), non tanto in una impossibilità formale e nemmeno in una impossibilità (o contro-senso) materiale quanto in quel paradosso che abbiamo definito *costitutivo*. Il concetto di stato cerebrale in sé, al pari del concetto di realtà in sé, sembra infatti sottintendere, per poi sottrarsene, il rimando a un'intenzione. Qualsiasi cosa, per Husserl, in quanto cosa, sottintende il rimando a un'intenzione. La nozione di stato cerebrale non fa eccezione.

La lista delle tesi che possiamo leggere come complementari potrebbe continuare. Ad esempio la distinzione, spesso proposta da Sandro Nannini (Nannini 2007), fra *illata* (oggetti che esistono indipendentemente da qualsiasi teoria o descrizione – es. gli elettroni); *ab-*

stracta (proprietà di illata o relazioni fra illata entro una qualche teoria – es. baricentro) e *ficta* (fantasie, idealizzazioni – es. Amleto, Giove, valori morali, numeri). Per Sandro la coscienza fenomenica intesa come effetto di risonanza fra gruppi neuronali sarebbe un *illatum*; la coscienza d'accesso intesa come una certa funzione di auto-monitoraggio del cervello sarebbe un *abstractum*; i *qualia* come esperienze soggettive sarebbero *ficta*. La proposta di Husserl si presenta identica e capovolta come in un gioco di specchi: la coscienza intesa come flusso primario e indipendente potrebbe esser considerata un *illatum*; il vissuto, e in particolare quello riflessivo, con funzione di auto-monitoraggio della coscienza potrebbe esser letto come un *abstractum*; gli oggetti fisici intesi come separati dai vissuti che li intendono potrebbero essere letti come *ficta*.

3. Conclusione

In conclusione, sembra sia concettualmente plausibile leggere l'eliminativismo di Sandro come formalmente speculari all'impianto fenomenologico di Husserl, fatta eccezione per un punto essenziale: Sandro pone la questione della identità fra stati mentali e stati neuronali in termini di possibilità o impossibilità logica; Husserl pone la questione dell'identità fra vissuti e stati cerebrali in sé in termini di paradosso costitutivo. Ora, tutte le specularità, o complementarità, sottintendono una struttura comune. E questo caso non sembra fare eccezione. Si può infatti sostenere che, nonostante le moltissime apparenze contrarie, le due impostazioni condividono molto, pur essendo (o meglio sarebbe dire *proprio in quanto*) complementari. Quindi, in conclusione. Nannini non è certo fenomenologo. Però condivide con la fenomenologia alcuni assunti meta-teorici importanti. Se per Sandro Nannini è il cervello il motore di tutto, per Husserl il motore è la coscienza; se per Sandro Nannini la funzione cerebrale fondamentale (potremmo dire definitoria) è quella rappresentazionale (e ciò per fini evolutivi), per Husserl la funzione fondamentale della coscienza è l'intenzionalità; se per Nannini i *qualia* possono essere concepiti come un residuo; per Husserl è l'aspetto materiale a costituire un residuo. Sandro fa spesso riferimento, citando Armstrong, a un materialismo dello stato centrale. Mi sembra che, in modo analogo, in Husserl si possa parlare di un immaterialismo dello stato centrale. Il fatto che

il primo collochi mente, coscienza e intenzionalità in un orizzonte naturalistico, mentre il secondo no, non solo non esclude ma anzi conferma l'esistenza di un impianto comune, un impianto che potremmo definire, in entrambi i casi, di tipo *riduttivo*. Il naturalismo riduzionistico (sia esso di tipo ontologico, cioè di enti o fenomeni; epistemologico, cioè di discipline o teorie; oppure metodologico, cioè di metodo o analisi), sottintende un atteggiamento di conversione o riconduzione di qualcosa a qualcosa di altro; da elementi (ontologici, epistemologici, metodologici) non naturalizzati a elementi naturalizzati (entità scientifiche, teorie scientifiche, metodi scientifici). La fenomenologia riduzionistica di Husserl applica anch'essa un atteggiamento di conversione o riconduzione (mediante il meccanismo metodologico della riduzione fenomenologica) di qualcosa a qualcosa di altro: in questo caso da elementi (ontologici, epistemologici, metodologici) naturali o naturalizzati a elementi non naturalizzati.

Ora, è esattamente questo modello, che potremo definire di tipo proiettivo-rappresentazionale, che è stato storicamente messo in crisi da un lato, in filosofia della mente, dalle teorie dell'*embodiment*, dell'enattivismo, dell'anti rappresentazionalismo; dall'altro, in fenomenologia, dalle teorie della carne, del chiasma, della priorità della dimensione iletica sulla dimensione intenzionale. In entrambi i casi quello che viene suggerito e sostenuto è un modello interattivo, o integrato, il quale solo permette di trasformare in profondità quello "schema riduttivo" che sembra apparentemente separare, ma in realtà accomunare, eliminativismo cognitivo e fenomenologia riflessiva.

Riferimenti bibliografici

- Husserl E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro primo, Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Torino, Einaudi 2002.
- Husserl E. (1952), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, Libro secondo, Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Torino, Einaudi 2002.
- Husserl E. (1959), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore 1961.
- Lanfredini R. (2004), *Tre livelli di impossibilità fenomenologica*, in Lanfredini R. (a cura di) (2004), *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, Milano, Guerini, 155-175.

- Lanfredini R. (2015), *La nozione di cosa*, in Lecis P.L., Busacchi V. e Salis P. (a cura di) *Realtà, verità, rappresentazione*, Milano, Franco Angeli, 327-340.
- Nannini S. (2002), *I “qualia” nella filosofia della mente. Riflessioni preliminari*, in Lanfredini R. (a cura di), *Forma e contenuto*, Milano, Led, 13-31.
- Nannini S. (2002a), *La naturalizzazione dei qualia. Un progetto di ricerca*, in Parrini P. (a cura di), *Conoscenza e cognizione. Tra filosofia e scienza cognitiva*, Milano, Guerini.
- Nannini S. (2003), *Atti mentali e processi cerebrali: una difesa del materialismo*, in Lanfredini R. (a cura di), *Mente e corpo. La soggettività fra scienza e filosofia*, Milano, Guerini.
- Nannini S. (2007), *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Macerata Quodilbet.
- Nannini S. (2008), *La nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Milano, Mimesis.
- Nannini S. (2011), *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Nannini S. (2010), *Cognitive naturalism and cognitive neuroscience: A defence of eliminativism and a discussion with G. Roth*, in De Caro M. e Egidi R. (eds), *The Architecture of Knowledge: Epistemology, Agency, and Science*, Roma, Carocci, 35-56.
- Nannini S. (2013), *Realismo scientifico e naturalismo cognitivo*, in Lanfredini R. e Peruzzi A. (eds.), *A Plea for Balance in philosophy: essays in honour of Paolo Parrini*, Pisa, Edizioni ETS, 113-127.
- Schlick M. (1938), *Forma e contenuto*, trad. it., Torino, Boringhieri 1987.
- Smart J.J.C. (1959), *Sensazioni e processi cerebrali*, in Salucci M. (a cura di) (2005), *La teoria dell'identità*, Mondadori, Milano.

Naturalismo cognitivo e conoscenza di senso comune

Pietro Perconti
Università di Messina

Abstract

Cognitive Naturalism and knowledge of common sense. Sandro Nannini has a theoretical attitude towards the major issues discussed in the philosophy of mind that is inspired to a kind of materialism; he has named his version of materialism as ‘cognitive naturalism’. The main advantage of this attitude is in that it makes compatible the explanations of mental phenomena with the scientific image of the world, complying with the causal closure of the physical world. Nannini claims that his version of naturalism is a form of ontological reductionism, although it is not a form of epistemological reductionism. However, as I will argue in my discussion, sometimes the ontology of Nannini is prescriptive, also with respect to epistemological questions and to the knowledge of common sense. I intend to show that Nannini’s position meets two problems. First, common sense is essentialist relatively to social facts; therefore it is not reductionist. Second, I claim that there are natural reasons, which fall under the approach that I have labelled ‘Attributional Dualism’, opposing reductionism of the common sense to the vocabulary of cognitive science, as proposed by Nannini.

1. Essere materialisti

L’influenza del lavoro di Sandro Nannini nella filosofia italiana è profonda e significativa. Tra gli studiosi della sua generazione, Nannini è stato tra i primi a diffondere in Italia la tradizione analitica della filosofia della mente. Facendo un po’ il verso alla moda di usare parole della lingua inglese nel discorso filosofico italiano, potremmo dire che Nannini è uno studioso nello stesso tempo *updated* e *old fashioned*. È *updated* non soltanto per la sua competenza e originalità teorica, riconosciuta anche fuori dal nostro Paese, ma anche per la radicalità delle tesi che ha via via sostenuto, più diffuse nella scienza cognitiva e nella filosofia della mente anglo-americana contemporanee che negli

ambienti filosofici europei più tradizionali. È, però, anche uno studioso *old fashioned*: si è formato con la tipica attenzione italiana alla storia dei problemi filosofici e, anche grazie ai suoi studi nel campo delle scienze sociali e dello strutturalismo, promuove una considerazione dei classici temi della filosofia della mente arricchita da uno sguardo, per così dire, *contaminato* rispetto alla sola tradizione analitica. Tale specificità, fatta di consapevolezza storica dei problemi e di contaminazione tra diverse tradizioni di ricerca, che in Nannini è il frutto della sua particolare storia intellettuale, è probabilmente anche la cifra del contributo che i filosofi della mente italiani possono offrire al dibattito internazionale. Nel complesso, l'orientamento di Nannini riguardo le principali questioni discusse nel dibattito della filosofia della mente è improntato al materialismo. Il vantaggio principale del materialismo è che esso garantisce che le spiegazioni dei fenomeni mentali siano compatibili con l'immagine scientifica del mondo. Rivolte all'ambito della filosofia della scienza cognitiva, il materialismo di Nannini dà luogo ad una posizione chiamata *naturalismo cognitivo* (Nannini 2007). Si tratta di una tesi che parte dall'idea che i fenomeni mentali, inclusi quelli più evanescenti, come la coscienza, vadano genuinamente considerati come parte del mondo naturale e che, come tali, siano conoscibili soltanto dalle scienze sperimentali. La scienza cognitiva, ossia una scienza sperimentale della mente, è pertanto considerata come l'ap-prodo maturo dell'epistemologia filosofica. Uno dei vantaggi principali della posizione di Nannini è senz'altro che essa garantisce il principio della chiusura causale del mondo fisico. Si può temere per altro. In particolare, nella risposta (Nannini 2009) alla mia recensione (Perconti 2009) al suo *Naturalismo cognitivo* (Nannini 2007), in cui lamentavo i rischi di una ontologia troppo restrittiva per la comprensione del mentale, Nannini precisa che il suo naturalismo è riduzionistico soltanto in senso ontologico e non epistemologico. Eppure, come tenterò di mostrare tra poco, talvolta l'ontologia di Nannini è prescrittiva anche nei riguardi dell'epistemologia—mentre non dovrebbe esserlo, in base alla precisazione appena menzionata.

2. La scienza cognitiva e la conoscenza di senso comune

La proiezione indesiderata dell'ontologia sull'epistemologia è evidente nel caso del rapporto tra la scienza della mente e la conoscenza

ordinaria. Ecco a questo riguardo il punto di vista di Xenos, il protagonista di *Assassinio a Neurolandia. Un racconto di fantafilosofia* (Nannini 2013):

«Xenos aveva sentito Il Gobbo inveire contro Biocog e Fantasy e chiedere puramente e semplicemente la loro espulsione da Neurolandia per il solo fatto di aver costruito degli androidi; ed era rimasto colpito, più che dal profondo disprezzo per i più elementari diritti umani in queste proposte politiche, dal loro retroterra ideologico antiscientifico e oscurantista: un misto di pregiudizi contro tutti gli intellettuali e, riguardo all'esistenza dell'anima, di anacronistico dualismo cartesiano tra mente e corpo; un dualismo che si trasformava a Neurolandia in una tradizionalissima distinzione neoromantica tra esseri umani capaci di provare sentimenti e gelide efficientissime macchine. Quanto questo dualismo fosse divenuto (o forse fosse rimasto) senso comune persino a Neurolandia, centro d'origine degli androidi, Xenos se ne era reso conto appena sceso dall'aereo, guardando su un grande schermo accanto agli avvisi delle partenze e degli arrivi uno spot pubblicitario dove, per reclamizzare un'automobile, si diceva a un certo punto: "Se non avessimo un cuore, saremmo solo delle macchine". Come se ci fosse una contrapposizione tra i sentimenti e i processi fisiologici che li realizzano – pensò Xenos. Come se gli androidi non fossero stati dotati da Biocog di emozioni e le neuroscienze non avessero già mostrato da secoli che le emozioni stesse sono implementate da specifici processi cerebrali che sono parte essenziale del meccanismo biologico che ci rende intelligenti!»

Il rapporto tra il discorso scientifico e quello ordinario è una questione cruciale per tutti coloro che sostengono la posizione del materialismo riguardo la mente. Il problema sta nella tensione tra il vocabolario della scienza, fatto di biochimica cerebrale, e quello di ogni giorno, fatto di termini intenzionali, come 'credere', 'sperare' e 'desiderare'. Nell'affrontare tale tensione si possono tenere tre posizioni. Si può essere eliminativisti, revisionisti oppure conservatori (Perconti 2011). Gli eliminativisti, come Xenos, considerano il vocabolario mentalistico del senso comune come qualcosa di anacronistico, di cui ci si dovrebbe infine liberare a vantaggio di una nuova lingua *scientificamente corretta*. I revisionisti ritengono, invece, che nel discorso di senso comune sui corpi e le menti vi sia qualcosa di profondamente

radicato nella natura umana e che esso debba per ciò essere preservato, magari anche soltanto come una finzione sociale, e reso in qualche modo compatibile con le scoperte scientifiche. I conservatori, dal canto loro, non vedono affatto la tensione appena menzionata e credono che la psicologia del senso comune vada bene così come è, in quanto – seppure in modo ingenuo – non fa che riflettere quella stessa struttura del funzionamento della mente che la nuova scienza della mente sta via via scoprendo sperimentalmente.

Per illustrare la sua posizione su questo argomento, in *Mente, corpo e società nel naturalismo forte* Nannini (2006) stabilisce una analogia tra il rapporto tra l'individuo e la società, da un lato, e il rapporto tra la mente e il cervello, dall'altro.

«Riassumendo, il senso comune non trova nulla di strano nel dire che i fatti sociali esistono perché si realizzano tramite atti mentali ed azioni d'individui in carne ed ossa; viceversa, sebbene tutti sappiano che in assenza di un cervello funzionante non si dà nessun pensiero e nessuna attività mentale di alcun genere, la maggior parte della gente trova addirittura assurdo il credere che gli atti mentali stessi siano riducibili a processi cerebrali.

Ora cercherò di mostrare come, in effetti, questo diverso atteggiamento del senso comune verso il rapporto società-individui, da un lato, e mente-corpo, dall'altro, non abbia alcun fondamento: il problema *ontologico* è analogo in entrambi i casi e suscettibile delle medesime soluzioni. Per mettere in luce questa somiglianza ho però bisogno di tracciare le linee essenziali dell'*ontologia filosofica* che propongo, muovendomi all'interno di una prospettiva *naturalistica*, secondo la quale l'uomo è un animale come gli altri prodotto dall'evoluzione biologica e pertanto anche la sua mente può e deve essere spiegata come un qualsiasi altro fenomeno naturale.» (Nannini 2006, 196).

L'idea di fondo che viene presentata è che il senso comune dovrebbe abbandonare il vocabolario della differenza tra la mente e il corpo e che, in effetti, possa benissimo farlo, analogamente a quanto fa con il rapporto tra fatti sociali e individuali. Così come non sembrerebbe esserci alcuna particolare difficoltà nel discorso ordinario ad accettare l'idea che i fatti sociali non siano che il risultato di un insieme di fatti individuali, allo stesso modo occorre una analoga riforma epistemo-

logica e linguistica nel caso del vocabolario mentalistico. Il motivo è che «il problema *ontologico* è analogo in entrambi casi e suscettibile delle medesime soluzioni (cfr. *ibid.*). L'ontologia, così, sembra avere una proiezione prescrittiva sulla conoscenza di senso comune.

Questa posizione, tuttavia, sembra andare incontro a due difficoltà. In primo luogo, è dubbio che il senso comune sia riduzionista riguardo ai fatti sociali. In secondo luogo, ed in ogni caso, sembrano esserci delle ragioni naturali che impediscono al senso comune di accettare l'analogia proposta da Nannini quanto alla sfera mentale. La comprensione di tali vincoli naturali, inoltre, può essere utile per fissare i limiti dell'emendabilità della conoscenza ordinaria da parte della scienza della mente.

3. Il senso comune è riduzionista riguardo ai fatti sociali?

Per rispondere alla domanda se il senso comune sia in effetti riduzionista riguardo ai fatti sociali occorre considerare una tendenza profondamente radicata nel discorso ordinario, ossia l'essenzialismo psicologico. Con questa espressione si allude alla tipica inclinazione insita nel discorso comune a classificare gli individui umani e gli altri oggetti del mondo sulla base di una presunta *essenza naturale* soggiacente i fenomeni in cui si cerca di trovare un senso unitario. Ciò che guida l'essenzialismo psicologico è proprio la ricerca di una sistematicità (Medin 1989; Medin, Ortony 1989) insita nell'osservazione di certi *tipi* di fenomeni. Si tratta, soprattutto, di una scorciatoia sociale. Se si suppone, per esempio, che nell'essere asiatici ci sia qualcosa di essenziale, allora sarà più facile enfatizzare certi tratti comuni nella gente che proviene dall'Asia e tralasciarne molti altri che invece sono estremamente variabili. Certo, si tratta di una inclinazione che sembra ingenua, se confrontata con la sofisticazione degli studi accademici *cross-culturali* e con la consapevolezza della scienza sperimentale che le categorie scientifiche sono tanto socialmente costruite almeno quanto hanno un riscontro nella natura.

Il senso comune, tuttavia, sembra impermeabile a tali considerazioni e continua a tendere a considerare come elementi dell'arredo della natura qualsiasi configurazione dotata di una certa stabilità. È per questo motivo che è incline a considerare come *dati* entità che sono scientifi-

camente e socialmente controverse, come le razze, le specie animali e vegetali, nonché le proprietà fisico-chimiche dei corpi. La ragione di fondo per cui siamo fatti in questo modo risiede nella sua comodità o, detto altrimenti, nel vantaggio evolutivo che comporta. L'essenzialismo psicologico è una strategia mentale veloce e frugale e questo ne ha fatto un tratto psichico selezionato naturalmente per la specie umana.

Sembra quindi che il senso comune sia essenzialistico anche riguardo ai fatti sociali. La *folk sociology*, per usare una espressione con cui talvolta si allude a questo campo di studi, sembra incline a trattare i fatti sociali (sia le azioni sia i gruppi) come qualcosa di dato e di irriducibile ai suoi componenti. Al contrario, le scienze sociali professionali ci hanno abituato a considerare i fatti sociali come costruzioni collettive, ossia come il frutto di certi equilibri tra il sistema culturale di una certa comunità e la struttura della produzione dei beni e dei servizi. In questa prospettiva risulta difficile considerare i fatti sociali come parte dell'arredo del mondo o, addirittura, come delle essenze naturali. C'è, quindi, un contrasto difficile da comporre tra le scienze sociali e la sociologia ingenua. Benché non giustificata scientificamente, quest'ultima continua a credere che i fatti sociali abbiano una natura irriducibile alle azioni individuali che pure li compongono. Nannini sembra quindi troppo fiducioso nella capacità che ha il senso comune di dire che i fatti sociali non sono nient'altro che il risultato di atti mentali ed azioni individuali.

Consideriamo adesso il secondo ostacolo che impedisce al senso comune di comportarsi riguardo al rapporto tra la mente e il corpo in modo analogo a come farebbe nei riguardi dei fatti sociali ed individuali, ma come invece abbiamo visto che di fatto *non* fa.

4. Essenzialismo psicologico e dualismo attributivo

L'ostacolo consiste semplicemente nel fatto che il senso comune si rivela essenzialistico anche nei riguardi dei fatti mentali. Rivolto verso l'ambito mentale, tuttavia, l'essenzialismo tipico del senso comune dà luogo ad un atteggiamento naturale specifico, ossia al *dualismo attributivo*. La questione del dualismo antropologico si trova al centro del conflitto tra l'immagine più comune sulla natura umana e l'immagine che è proposta dalla scienza. Da un lato, infatti, sembra che l'idea che gli esseri umani siano dotati di una vita interiore inosser-

vabile sia profondamente radicata nel senso comune di ogni essere umano. Dall'altra, l'immagine scientifica sembra complessivamente militare a favore del materialismo e del fisicalismo. Per affrontare tale questione ho proposto (Perconti 2011a; 2011b) di adottare un atteggiamento filosofico che si potrebbe chiamare *dualismo attributivo* e che si differenzia dal più celebre dualismo cartesiano per la sua parsimonia ontologica, ossia per il fatto che non implica alcun impegno ontologico sull'esistenza di sostanze immateriali incompatibili con il principio teorico della chiusura causale del mondo fisico. Eccone una definizione:

«Il dualismo attributivo consiste nell'inclinazione, psicologicamente e biologicamente fondata, a *vedere* se stessi e altri *come* corpi governati da una forza interna. Non importa se siamo davvero fatti così. Sembra che non possiamo fare a meno di considerarci come corpi animati da menti o che almeno ci risulti più spontaneo fare così. Non importa se i due segmenti della celebre illusione di Muller-Lyer siano (conosciuti come) identici. Di fatto non possiamo fare a meno di vederli di lunghezze differenti. Analogamente non importa se la scienza ha scoperto che in realtà non siamo fatti di un corpo e di una anima. Non riusciamo a trattenerci dal ricorrere a questo schema per dar senso ai nostri e agli altrui comportamenti. Per questo, mentre possiamo disfarci del dualismo cartesiano, quello attributivo è destinato a perseguitarci per sempre» (Perconti 2011a, 76).

La tesi in favore della quale sto argomentando è che il dualismo attributivo è il punto di equilibrio desiderabile tra la tendenza naturale a essere dualisti e i risultati della scienza sperimentale. Il dualismo attributivo è ispirato all'interpretazionismo e all'atteggiamento intenzionale di Daniel Dennett (1987). Invece che tentare di rispondere alle tipiche domande ontologiche sulla mente, come: «Cosa è la libertà?», «Esistono gli stati intenzionali?» o «Cosa è la causazione mentale?», ecco un altro genere di domanda, meno impegnativa dal punto di vista ontologico e più sofisticata dal punto di vista epistemologico, ossia: «Qual è la grammatica dell'attribuzione psicologica?». Il dualismo attributivo è una posizione che Dennett dovrebbe accettare come una conseguenza delle sue stesse premesse teoriche. Se qualcosa dovesse trattenerlo dall'accettare tali conseguenze, il principale candidato sa-

rebbe senz'altro la legittimità che il discorso di senso comune ha nel dualismo attributivo e che, al contrario, viene negata nell'eliminativismo, una posizione con cui spesso Dennett viene associato.

Sono d'accordo con le cautele suggerite da Marc Slors (2015), secondo cui le nostre pratiche di attribuzione psicologica non possono esaurire l'intero ambito di significato del *mentale*. Ma sono più fiducioso di lui che la scienza cognitiva sia in grado di riempire la strategia del *come se* con abbastanza prove empiriche da giustificare la legittimità epistemologica che il discorso di senso comune ha nella strategia revisionista del dualismo attributivo, oltre che da giustificare l'azzardo quotidiano insito nelle pratiche interpretative del comportamento delle altre persone. Le prove empiriche mostrano come nella mente umana ci siano diversi *grilletti* capaci di far scattare la compulsione a rendere conto del comportamento in termini intenzionali.

Tra questi occorre menzionare almeno la predisposizione naturale a classificare in modo diverso le creature viventi da quelle artificiali sulla base del riconoscimento spontaneo del loro movimento (Johansson 1973). Siamo in grado di identificare in modo spontaneo, precoce ed indipendente dall'educazione (Simion, Regolin, Bulf 2008), il movimento biologico e di distinguerlo da quello artificiale sulla base delle rispettive e particolari caratteristiche cinematiche a cui il cervello umano sembra selettivamente sensibile. È notevole, inoltre, che tale sensibilità al movimento biologico sia associata nel caso di quello umano anche alla capacità di associarvi diversi tratti psicologici secondari, come la tristezza e la felicità, oppure caratteristiche di genere, come il riconoscimento della camminata di una donna o di un uomo.

Oltre al riconoscimento del movimento biologico, un secondo *grilletto* per il dualismo attributivo è costituito dalla inclinazione a riconoscere delle facce in certi tipi di configurazioni percettive. Come nel caso del movimento biologico, anche il riconoscimento dei volti è una capacità spontanea, incapsulata informazionalmente, almeno in parte, e presente molto precocemente nello sviluppo tipico. Tramite l'interpretazione spontanea dei pensieri e delle emozioni che sono veicolati dalle facce altrui sembriamo creature naturalmente predisposte alla vita sociale. Un terzo *grilletto* per il dualismo attributivo è la capacità di seguire lo sguardo altrui e di condividere l'attenzione con un'altra persona. Tale abilità, che sembra talmente spontanea da apparire ubiqua, è invece una rarità nella cognizione animale, nonché una acquisizione

cruciale nello sviluppo psicologico infantile. Si tratta, infatti, di una capacità essenziale per lo sviluppo comunicativo dei bambini e per il corretto funzionamento delle abilità di attribuzione alle altre persone di stati mentali ed emozioni al fine della predizione comportamentale e del coordinamento delle condotte. In una parola, senza attenzione condivisa non ci sarebbero né i processi di attribuzione psicologica né il linguaggio verbale, e quindi in definitiva nessuna società nel senso umano del termine.

I tre *grilletti* mentali appena menzionati sono in grado di predisporre naturalmente gli esseri umani in una direzione sociale sulla base del riconoscimento spontaneo di caratteristiche che appartengono tipicamente alle persone umane, come il possesso di interessi ed emozioni il cui senso è veicolato dal modo in cui ci muoviamo nell'ambiente, dal nostro sguardo e dalle emozioni che sono riflesse nei nostri volti. Detto altrimenti, quando capita di imbattersi in un individuo che sollecita i processi mentali prima esaminati, allora siamo naturalmente inclini a trattarlo come una persona, ossia con la stessa considerazione che tributiamo a noi stessi. Questa inclinazione naturale precede i successivi processi di simbolizzazione culturale, tramite i quali a volte ciò che eravamo inclini a trattare come una persona può essere successivamente considerata altrimenti.

Per esempio, un nazista potrebbe essere stato condotto a considerare in modo compassionevole una sua vittima sulla base dei *grilletti* del dualismo attributivo e soltanto in un secondo momento, correggendo tramite la categorizzazione culturale la propria inclinazione naturale, potrebbe essere giunto a considerare come indegna di rispetto sociale quella stessa vittima. L'inclinazione naturale di cui stiamo parlando, infatti, non è responsabile dei giudizi che successivamente riguarderanno ciò che ha azionato i grilletti. Quei giudizi, del resto, possono essere di ogni tipo e rispondono a logiche diverse da quelle che hanno regolato i processi mentali che sottostanno al funzionamento dei *grilletti* mentali. Questi ultimi, però, ci mettono su una strada che è costituita essenzialmente di processi empatici, ossia di capacità di immedesimazione sociale verso ciò che le altre persone percepiscono e provano interiormente.

Il modo in cui il discorso ordinario considera il comportamento sociale sembra radicato in tendenze psicologiche profonde e biologicamente fondate. La dose di dualismo insita nel senso comune,

almeno riguardo alle pratiche psicologiche attributive, non sembra in definitiva a disposizione di una revisione linguistica che la renda interamente conforme all'immagine scientifica sulla mente veicolata dalla scienza cognitiva. Per questo motivo, il desiderio di Nannini, secondo cui il senso comune dovrebbe comportarsi allo stesso modo quando pensa che le entità sociali collettive siano riconducibili ad individui in carne e quando allude al rapporto tra processi mentali e cerebrali, sembra purtroppo difficilmente esaudibile. Independentemente dalle nostre preferenze teoriche, infatti, il senso comune sembra impedito naturalmente a superare la differenza essenziale tra un corpo osservabile e una mente inosservabile. Inoltre, come abbiamo notato, quanto alle entità sociali il senso comune sembra condizionato dal suo tipico essenzialismo psicologico e, perciò, impossibilitato ad operare una piena riduzione dei fatti sociali a fatti individuali.

Riferimenti bibliografici

- Dennett D.C (1987), *The Intentional Stance*, Cambridge, MIT Press.
- Medin D.L. (1989), *Concepts and conceptual structure*, in «American Psychologist», 44, 1469-1481.
- Medin D. L., Ortony, A. (1989), *Psychological essentialism*, in S. Vosniadou, A. Ortony (Eds.), *Similarity and analogical reasoning*, New York, Cambridge University Press.
- Nannini S. (2006), *Mente, corpo e società nel naturalismo forte*, in «Nuova Civiltà Delle Macchine», 24, 2, 112.
- Nannini S. (2007), *Naturalismo Cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Nannini S. (2009), *In difesa del naturalismo forte. Risposta a Pietro Perconti*, in «Paradigmi», 1, 193-197.
- Nannini S. (2013), *Assassinio a Neurolandia: Un racconto di fantafilosofia*, in: S. Nannini, A. Zeppi (a cura di), *La mente può essere naturalizzata?*, Colle Val D'Elsa (Siena), SeB Editori, 2013, 257-290.
- Perconti P. (2009), *Varietà di naturalismo*, in «Paradigmi», 1, 185-191.
- Perconti P. (2011a), *Coscienza*, Bologna, il Mulino.
- Perconti P. (2011b), *Dualisti per natura*, in G. Le Moli, P. Palumbo (a cura di), *Soggettività e autoscienza. Prospettive storico-critiche*, Milano, Mimesis, 120-130.
- Slors M. (2015), *Interpretivism and the Meaning of Mental State Ascriptions: Comments on Bruno Mölder's Mind Ascribed*, *Studia Philosophica Estonica*, Online First, October, 1-10.

Simion F., Regolin L., Bulthé H. (2008), *A predisposition for biological motion in the newborn baby*, in «PNAS», 105, 809-813 .

Ringraziamenti e risposte

Sandro Nannini

Ringraziamenti

Sono gratissimo a Christoph Lumer e a Giacomo Romano sia per aver organizzato un convegno in occasione del mio pensionamento ed avervi attivamente partecipato sia per aver reso possibile, tramite l'aiuto di Pietro Perconti (che ringrazio sentitamente anche per questo), la pubblicazione degli atti di tale convegno. Un analogo sentito ringraziamento va a tutte le colleghe e a tutti i colleghi che vi hanno anch'esse ed anch'essi attivamente partecipato o con loro relazioni (e conseguente pubblicazione qui del loro contributo) o con loro interventi nella tavola rotonda finale: Sara Dellantonio, Rosaria Egidi, Roberta Lanfredini, Paolo Parrini, Pietro Perconti, Claudio Pizzi, Stefano Poggi, Emanuela Scribano, Gabriele Usberti e Giuseppe Varnier. E ringrazio altrettanto tutti/e gli/le altri/e colleghi/e ed amici/che che mi hanno onorato della loro presenza o mi hanno inviato messaggi di augurio. A tutte e a tutti un grazie sincero: mi avete fatto il più bel regalo della mia vita!

Nel ringraziare coloro che hanno festeggiato con me l'atto conclusivo (almeno da un punto di vista ufficiale) della mia carriera accademica, desidero rivolgere un ringraziamento caloroso anche a colui che di tale carriera è stato il promotore: il mio maestro Sergio Landucci, sotto la cui guida mi sono formato all'Università di Firenze. È stato lui che mi ha insegnato, allorché si legge un testo filosofico, ad andare oltre la sua superficiale comprensione per poterne scavare e ricostruire la soggiacente struttura teorica. È stato lui, più in generale, che mi ha offerto un modello per me ineguagliabile di rigore nei ragionamenti filosofici.

Ho apprezzato molto inoltre che tutti i partecipanti al convegno non si siano limitati a fare un riferimento generico a qualche argomento filosofico presente nei miei scritti per poi parlare d'altro, ma mi hanno fatto l'onore ed il prezioso dono di discutere davvero il contenuto dei miei lavori. Facendomi naturalmente anche un sacco

di critiche, come è giusto e utile che sia in una discussione filosofica seria. Mi accingo qui a rispondere a ciascuno di loro, come ho già cominciato a fare a caldo nel corso del convegno. La lunghezza delle mie risposte dipenderà dal numero e dalla complessità delle domande o obiezioni che ciascuno dei miei interlocutori mi ha posto, ma sono a tutti ugualmente grato per gli stimoli critici che mi hanno dato.

Risposte

Abstract italiano

Ringrazio sentitamente gli organizzatori e i partecipanti al convegno tenutosi in occasione del mio pensionamento. Alcuni di loro hanno contribuito con un loro saggio alla pubblicazione degli atti di tale convegno. Per questo li ringrazio una seconda volta: dai loro contributi ho imparato molto. Mi concentro qui solo sulle critiche che mi hanno rivolte e sui punti di dissenso che ho con loro, mentre trascuro i molteplici punti di convergenza che vedo tra la mia e le loro rispettive posizioni.

Nel rispondere a Rosaria Egidi, Paolo Parrini e Sara Dellantonio difendo una epistemologia basata sul realismo scientifico e una concezione naturalistico-materialistica del mentale. Più in dettaglio preciso che la continuità tra scienza e filosofia non implica la scomparsa di quest'ultima e che occorre distinguere il riduzionismo ontologico dal riduzionismo epistemologico. Difendo inoltre, nelle mie risposte a Christoph Lumer e Mario De Caro riguardo all'esistenza o meno del libero arbitrio, il mio approccio eliminativistico al problema e critico il loro compatibilismo.

Le risposte a Claudio Pizzi e Emanuela Scribano non sono invece riconducibili ad un tema comune ad altre risposte. Nel rispondere a Claudio Pizzi, che sottopone la "Legge di Hume" ad un'analisi logica rigorosa, chiarisco quali fossero i miei obiettivi più profondi quando, molti anni fa, difendevo, attraverso questa legge, un approccio relativistico alla meta-etica. Nella risposta a Emanuela Scribano sostengo che la sua interessante e originale ricostruzione del meccanicismo biologico cartesiano non mi pare sufficiente per fare di Cartesio un precursore di Darwin.

Le altre mie risposte riguardano più strettamente il problema mente-corpo: difendo un approccio naturalistico e riduzionistico al mentale dalle obiezioni di origine fenomenologica rivoltemi da Roberta Lanfredini, oggetto a Giuseppe Varnier che la sua sfiducia sulla possibilità di giungere prima o poi ad una spiegazione scientifica della comparsa della coscienza negli esseri umani e in molti altri animali mi pare eccessiva, riconosco a Pietro Perconti che il suo "dualismo attributivo" coglie nel segno quando rileva negli esseri umani una tendenza spontanea, biologicamente determinata, a credere nel dualismo tra mente e corpo, ma non condivido il suo tentativo di rendere compatibile tale tendenza con una concezione scientifica del mondo.

Abstract english

I sincerely thank the organizers and participants in the conference held on the occasion of my retirement. Some of them have contributed with their papers

to the present publication of the proceedings of that conference. That is why I thank them a second time: from their contributions I learned a lot. I focus here only on the criticisms that they address to me and on the points of disagreement that I have with them. I neglect instead the many points of convergence that I see between my positions and their respective positions.

In my replies to Rosaria Egidi, Paolo Parrini and Sara Dellantonio I defend an epistemology based on scientific realism and a naturalistic-materialistic conception of the mind. More in detail, I maintain that the continuity between science and philosophy does not imply the disappearance of the latter and that it is necessary to distinguish ontological reductionism from epistemological reductionism. Moreover, in my replies to Christoph Lumer and Mario De Caro regarding the existence of free will I defend my eliminativistic approach to the problem and criticize their compatibilism.

My replies to Claudio Pizzi and Emanuela Scribano are not related to a theme common to other replies. In answering to Claudio Pizzi, who puts Hume's Law into a rigorous logical analysis, I clarify what my deeper goals were when, many years ago, I defended a relativistic approach to meta-ethics through this law. In my reply to Emanuela Scribano I argue that her interesting and original reconstruction of Cartesian biological mechanicism does not seem to me sufficient to consider Descartes as a precursor to Darwin.

My other replies relate more closely to the mind-body problem: I defend a naturalistic and reductionistic approach to mentality against the criticism of Roberta Lanfredini who is a phenomenologist, I object to Giuseppe Varnier that his lack of confidence in the possibility of reaching a scientific explanation of the appearance of consciousness in human beings and many other animals seems to me excessive, I recognize to Pietro Perconti that his "attributive dualism" catches on the mark when he detects in human beings a spontaneous, biologically determined tendency to believe in the mind-body dualism but I do not share his attempt to make this tendency compatible with a scientific conception of the world.

Rosaria Egidi

Rosaria dedica gran parte del suo contributo ad una attenta ed acutissima ricostruzione del filo rosso che lega i miei scritti degli anni Ottanta e dei primi anni Novanta, dedicati alla teoria dell'azione, a quelli successivi dedicati invece alla filosofia della mente e delle scienze cognitive. In questa sua ricostruzione del mio pensiero Rosaria è sin troppo benevola nei miei confronti e finisce per ritrovare continuità e coerenza, da *Cause e ragioni* del 1992 a *Naturalismo cognitivo* del 2007, in una ricerca che per me invece è spesso andata avanti a

tentoni da autodidatta quale ero e sono in *action theory* e filosofia della mente. Ma, ammesso questo, mi riconosco pienamente nella ricostruzione che Rosaria ha dato del mio modo di intendere la teoria dell'azione e il naturalismo cognitivo. Preferisco perciò non aggiungere nulla al riguardo e passare a discutere le tre obiezioni che ella mi fa nella parte finale del suo contributo:

a) Sebbene nei miei scritti più recenti io ammetta una differenza epistemica tra fisico e mentale, il mio voler vedere la mente come parte della natura mi porterebbe – secondo Rosaria – a restare prigioniero del “mito del dato” (mito denunciato, com'è noto, da W. Sellars). Ora secondo me questo non è vero. Il mio naturalismo cognitivo non concede nulla al mito del dato e, al contrario, è una forma di realismo scientifico debitrice sia di Quine sia, sebbene in modo più implicito e parziale, anche di Sellars. Detto in breve (ma per maggiori dettagli si può vedere il mio contributo a questo volume e anche Nannini 2013b) il mio naturalismo cognitivo è semplicemente un adattamento del realismo scientifico quiniiano alle scienze cognitive. Considero infatti gli stati mentali, la loro riduzione funzionale e la loro implementazione cerebrale come i rispettivi impegni ontologici di tre ordini di discorso: la *folk psychology*, la psicologia cognitiva e le neuroscienze. Dopo di che, per evitare sia il dualismo mente-corpo sia il relativismo cognitivo, mi distacco parzialmente da Quine e riconosco sia agli stati mentali sia alla loro riduzione funzionale una esistenza relativa (possibilità che Quine invece rifiutava in quanto contraria alla unicità di significato del quantificatore esistenziale), ossia una esistenza indicizzata al rispettivo ordine di discorso, mentre attribuisco esistenza assoluta unicamente alla loro implementazione cerebrale (o comunque fisica). E di conseguenza propongo un rigido riduzionismo ontologico (ma non epistemologico) degli stati mentali a processi cerebrali, considerando come un *fictum* privo di poteri causali tutto ciò che nel mentale non è fisicamente riducibile. Ma in alcun modo ciò implica una qualche concessione al mito del dato. Infatti io riconosco sì che gli stati mentali e in particolare gli stati di coscienza sono quell'*evidence* (in parte introspettiva ed in parte comportamentale) che costituisce il punto di partenza obbligato per qualunque studio della mente umana, ma non li considero affatto neutrali e fondativi rispetto alla mia concezione naturalistica del mentale. Essi, in quanto impegni ontologici della *folk psychology*, sono *theory laden* al pari degli impegni ontologici della psicologia cognitiva e delle neuroscienze.

b) Il mio doppio approccio, ontologico e epistemologico, all'analisi naturalistica del mentale mi porta – nota criticamente Rosaria – a continuare a credere nella validità della distinzione tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. Ebbene riconosco che ho fatto largo uso, soprattutto in *Cause e ragioni*, della distinzione tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione; e ancor oggi credo nella validità di quella distinzione. Ma non vedo perché dovrei rinunciarci. Quella distinzione risulta infatti errata solo se si attribuisce al filosofo il compito di fissare a priori, nel contesto della giustificazione, i criteri di validità formale delle teorie scientifiche e allo scienziato il compito di riempire di contenuti, con le sue ricerche empiriche nel contesto della scoperta, gli schemi formali fornitigli dal filosofo stesso. La storia del pensiero scientifico smentisce infatti una tale divisione del lavoro: la scienza stessa produce la sua cornice filosofica e si dà i criteri di validità delle sue teorie, senza che sia possibile distinguere, almeno in molti casi cruciali, tra validità formale e verità empirica. Ma questa continuità tra scienza e filosofia, punto centrale di ogni forma di naturalismo, non coincide con la morte né dell'epistemologia né tanto meno della filosofia in generale. Infatti, se la filosofia deve avvicinarsi sempre più alla scienza, quest'ultima non dovrebbe mai trascurare la dimensione filosofica delle sue cornici teoriche. E quindi lo scienziato stesso dovrebbe, insieme al filosofo, accompagnare sempre la sua ricerca empirica (che si svolge nel contesto della scoperta) con una riflessione teorica (nel contesto della giustificazione) sulla cornice epistemologica, sempre rivedibile, richiesta dalle sue ipotesi scientifiche.

c) La mia accettazione del principio di chiusura del mondo fisico sarebbe in contrasto – secondo Rosaria – con l'idea, altrettanto interna al naturalismo cognitivo, del reciproco intervento del mondo sulla mente e della mente sul mondo. Non vedo sinceramente questo contrasto. Esso emerge solo per chi pensi, avendo almeno implicitamente fatto proprio il dualismo mente-corpo, che, se il mentale non fosse qualcosa di esterno al mondo fisico, allora non potrebbe esserci una vera interazione tra il mondo stesso e le menti. Risputa qui la tesi di K. Popper secondo la quale il materialismo sarebbe identico all'epifenomenismo. Ma, come ho sostenuto in tutti i miei scritti, non c'è nessuna buona ragione per accettare questa identità tra materialismo e epifenomenismo. Quest'ultimo è una dottrina che rinuncia sì alla retroazione causale della mente sul cervello, evitando così di violare il principio di chiusura del mondo fisico, ma

rimane pur sempre una ontologia dualistica. Il naturalismo materialistico, almeno come io lo concepisco, ammette invece la interazione causale tra mente e corpo (e quindi, indirettamente, tra la mente e il mondo fisico in generale) senza con ciò venir meno al rispetto della chiusura del mondo fisico, perché gli stati mentali, in quanto *higher order properties* della dinamica cerebrale, fanno essi stessi parte del mondo fisico!

Non so se queste mie repliche saranno sufficienti a rassicurare Rosaria che anche io, come lei, vorrei essere un «umanista coerente». Solo che, secondo me, si può essere naturalisti e materialisti senza togliere nulla ai valori morali, estetici e culturali in genere che riconosciamo agli esseri umani. Come ha scritto Patricia Churchland, «[...] if we thought of ourselves as glorious creatures before we knew that the brain is responsible, why not continue to feel so after the discovery?» (Churchland 2002, 29).

Christoph Lumer

Sono anni che discuto con Christoph di filosofia. Raramente ci siamo trovati d'accordo, ma questo non solo non ha incrinato la nostra amicizia, ma anzi ha accresciuto la nostra stima reciproca e, almeno per me, queste discussioni sono sempre state molto proficue. Christoph attacca frontalmente, in modo molto argomentato e dettagliato, la mia concezione eliminativistica del libero arbitrio e mi contrappone la sua concezione compatibilistica. Bene, con la stessa franchezza che egli usa nei miei confronti gli rispondo che non sono d'accordo con nessuna delle critiche che egli mi rivolge.

Christoph anzitutto, trasferendo su di me la concezione che lui ha del ruolo fondativo, almeno sul piano logico-formale, della filosofia rispetto alla scienza (mentre io credo invece, seguendo Quine, nella continuità tra filosofia e scienza), mi attribuisce l'intenzione di dare una definizione a priori della libertà del volere. Dopo di che io, avendo così definito filosoficamente e a priori il libero arbitrio, non mi renderei conto che questa mia definizione è logicamente auto-contraddittoria e, volendo usarla per criticare sia il libertarismo sia il compatibilismo, mi infilerei in un mare di affermazioni empiricamente sbagliate e metodologicamente fuorvianti.

Non entro nei dettagli delle sue sofisticate argomentazioni. Esse sono infatti, dal mio punto di vista, in larga parte fuori bersaglio. Per

almeno una ragione fondamentale: le tre condizioni che io enuncio riguardo all'esistenza del libero arbitrio nell'articolo citato da Christoph sono intese da me non come un *definiens* filosofico, stabilito a priori mediante un'analisi logica, del concetto di libero arbitrio – *definiens* alla luce del quale valuterei poi la correttezza logico-formale delle teorie filosofiche intorno al libero arbitrio stesso – bensì come un tentativo di descrivere, a livello empirico, il contenuto di quel senso di *agency* e *authorship* che, nella vita di tutti i giorni, distingue psicologicamente le azioni volontarie da quelle involontarie. Le tre condizioni sono dunque non un *definiens* logico-filosofico, bensì anzitutto un *explanandum* empirico.

In altre parole, contrariamente a quello che pensa Christoph, io nel mio articolo ho voluto semplicemente offrire una ricostruzione di quel sentimento di *agency* e di *authorship* (e quindi di libertà del volere), empiricamente accertabile, che accompagna ogni nostra azione volontaria secondo il senso comune. Dopo di che ho notato che tra le teorie filosofiche sul libero arbitrio, il vecchio tradizionale libertarismo è quella che si accorda maggiormente con il senso comune. Ma ho rilevato anche, da un lato, che il libertarismo, alla luce di noti esperimenti di psicologia cognitiva e di neuroscienze, è incompatibile con una concezione scientifica del mondo (su questo tornerò nella risposta a Mario De Caro) e che tuttavia, dall'altro lato, il tentativo dei compatibilisti di ridefinire il libero arbitrio in modo tale da renderlo compatibile con il determinismo e, più in generale, con una concezione scientifica del mondo approda a risultati fortemente contro-intuitivi. Ho allora avanzato l'ipotesi che la concezione eliminativistica del libero arbitrio sia l'unica veramente in accordo tanto con una concezione scientifica del mondo quanto con il fatto empirico, psicologicamente accertabile, che, quando agiamo, ci sentiamo liberi di volere ciò che vogliamo. Di questo senso di *agency* e *authorship* non possiamo liberarci nella vita di tutti i giorni anche quando ci rendiamo conto, da un punto di vista scientifico e filosofico-teoretico, che esso è ingannevole (vedi *infra* la mia risposta a Pietro Perconti); non possiamo liberarcene, perché tale senso (non credenza!) di *agency* e *authorship* fa parte della nostra salute psichica e della possibilità di comportarci in modo normale nella vita di tutti i giorni. Infine – dato che all'origine del compatibilismo c'è l'idea che, se l'esistenza del libero arbitrio fosse un'illusione, non sarebbe più possibile attribuire agli esseri umani alcuna responsabilità

per ciò che fanno volontariamente – ho sostenuto, appoggiandomi a Hobbes, che l’attribuzione di responsabilità è possibile anche in un mondo deterministico senza libero arbitrio purché si ritengano responsabili delle loro azioni solo coloro che, “essendo capaci d’intendere e di volere”, come si suol dire, è probabile che si astengano dal commettere crimini per paura di essere poi puniti, mentre questa paura non ha alcun effetto sulla mente di una persona psichicamente malata (vedi la differenza tra il ladro ed il cleptomane).

Dalle critiche che mi rivolge Christoph è facile capire che egli non è d’accordo con me con quasi nessuna di queste mie tesi; e soprattutto non è d’accordo su ciò che debba intendersi per compatibilismo. Egli ritiene infatti che, mediante l’identificazione del compatibilismo con il tentativo di ridefinire la libertà del volere in termini tali che un’azione risulti compiuta per propria libera scelta se e solo se sia stata causata da stati psicologici interni, io mi sarei costruito una testa di turco. «Ma vi è anche un solo compatibilista che difende questo criterio? Non conosco nessuno – mi rimprovera Christoph – e Nannini non menziona nessuno». È vero che non menziono nessuno. Ma avrei potuto menzionare, solo per fare qualche esempio tra i classici, J. Locke, D. Hume o G. Moore e, tra i contemporanei, D.C. Dennett. Non ho menzionato invece nessuno perché mi sembrava superfluo farlo! Tuttavia, ora che Christoph mi spinge a farlo, menziono proprio lui! Mi basta infatti riferirmi al modo nel quale egli analizza il senso di *agency* e *authorship* che accompagna le azioni volontarie: «La libertà di scelta – scrive Christoph analizzando l’espressione di G. Roth “il senso della nostra causazione [*das Gefühl der Selbstveranlassung*] del nostro movimento nell’atto di volontà” – riguarda l’origine dell’intenzione, cioè la fase che termina con il completamento dell’intenzione; il senso di *agency* si riferisce alla fase seguente, la transizione dall’intenzione all’azione». In altre parole Christoph distingue qui due fasi nell’esecuzione di un’azione volontaria. Nella prima fase un processo deliberativo più o meno esplicito determina la nostra intenzione di compiere una certa azione. Nella seconda fase l’azione richiesta dalla nostra intenzione viene eseguita senza trovare ostacoli alla sua esecuzione; e sarebbe questa e solo questa, secondo Christoph, la fase accompagnata dal senso di *agency* e quindi di libertà del volere. La prima fase sarebbe accompagnata invece da un “senso di causazione” privo di ogni senso di libertà. Secondo me invece *das Gefühl der Selbstveranlassung* di

Roth coincide con un senso di *agency* e di *authorship* che investe non solo l'esecuzione dell'azione in conformità con una certa intenzione, ma anche il concepimento dell'intenzione stessa. Le due fasi di Christoph sono in realtà fuse nella nostra esperienza, nel nostro sentirci liberi! Ma, sia come sia, è chiaro quanto meno che anche per Christoph, come per qualsiasi altro compatibilista, certe nostre azioni sono volontarie e libere non perché siano incausate, bensì perché sono causalmente determinate da un processo psicologico interno alla nostra mente, processo – secondo lui – prima di deliberazione e decisione sul da farsi e poi di realizzazione della decisione presa.

È evidente perciò che anche questo suo modo di formulare il compatibilismo incappa nell'obiezione kantiana del girarrosto: perché un'azione dovrebbe essere libera per il solo fatto che la sua causa è psicologica, ossia è interna alla nostra mente? Christoph tuttavia non è d'accordo con questa obiezione e risponde con una lunga argomentazione, qui non riassumibile, il cui nucleo essenziale mi pare che consista nel fatto che secondo lui il compatibilismo, se correttamente inteso come «compatibilismo razionalista», rende conto non solo della libertà di agire in conformità con le proprie intenzioni, ma anche della libertà di scegliere tali intenzioni, a condizione che per libertà di scelta si intenda un processo deterministico di deliberazione razionale che mette capo ad una decisione tesa a massimizzare il soddisfacimento dei nostri propri desideri: «la libertà di decidere – scrive Christoph – consiste nel fatto che una deliberazione razionale determina causalmente la decisione (che a sua volta provoca l'azione corrispondente)». Ma qui mi pare che Christoph offra il fianco ad una ovvia obiezione: se agire di propria libera volontà significa agire razionalmente, allora forse nessuno può agire in modo irrazionale per propria libera scelta?

Christoph forse potrebbe replicare dicendo contro il naturalismo (e quindi anche contro di me) – come fa nel suo abstract – che «the theory of decision is, actually, normative; it is about good decisions; naturalism cannot establish normative claims». Ora, senza entrare nel merito del rapporto fra naturalismo e normatività, è per me incomprendibile come la domanda se noi esseri umani siamo capaci o meno di decidere liberamente che cosa vogliamo fare (sia poi la nostra decisione razionale o irrazionale, giusta o sbagliata, morale o immorale) possa non vertere su che cosa siamo e su quali capacità abbiamo e

possa divenire invece una domanda su che cosa dobbiamo fare per essere giudicati, in base a certe norme, razionali o giusti o prudenti. Identificando la libertà di decidere con il nostro decidere in modo razionale, Christoph – nonostante la sua difesa di Leibniz contro Kant – non finisce per essere lui stesso kantiano? Non identifica forse, in un certo senso, la libertà del volere con un postulato della ragion pratica?

Mario De Caro

Anche Mario, come Christoph, critica il mio eliminativismo¹ riguardo al libero arbitrio. Ma lo fa con argomenti diversi da quelli di Christoph, mettendo al centro delle critiche che mi rivolge l'uso che io ho fatto di taluni esperimenti di neuroscienze, in particolare uno degli esperimenti di B. Libet, per mostrare che l'esistenza del libero arbitrio non è compatibile con una concezione scientifica del mondo. Cercherò perciò di chiarire anzitutto perché anche queste critiche di Mario, al pari di quelle di Christoph, sono fuori bersaglio² (senza ripetere ovviamente quello che ho già detto nella precedente risposta a Christoph stesso).

Scrive Mario a conclusione del suo contributo: «Più in generale, pace Sandro, non c'è oggi alcuna evidenza scientifica che suggerisca che il libero arbitrio sia – in generale, e inteso nelle sue definizioni filosoficamente più sofisticate – un'illusione». Mario è ovviamente in buona compagnia, a partire da D.C. Dennett, nel sostenere ciò. Ma si sbaglia a mio avviso per una ragione fondamentale: l'esperimento di Libet e altri esperimenti analoghi provano, secondo me, la insostenibilità del libertarismo, non del compatibilismo. Pertanto, se è principalmente al compatibilismo che, come credo, Mario si riferisce quando parla del libero arbitrio «nelle sue definizioni filosoficamente più sofisticate» (anche se, a differenza di Christoph, non si sbilancia e non rende esplicite tali definizioni), allora egli sfonda una porta aperta e la sua critica non mi tocca, perché io ho fatto uso di Libet solo per criticare il libertarismo, non il compatibilismo!

¹ Mario parla di eliminazionismo, ma questo è solo un dettaglio terminologico, credo.

² Sono anni che discuto amichevolmente con Mario intorno al libero arbitrio (un paio di volte anche in pubblico, a Ravenna e Messina se non ricordo male). Nessuno dei due è mai riuscito a convincere l'altro. E sarà così, temo, anche questa volta. Tuttavia queste discussioni sono sempre state, almeno per me, molto stimolanti e mi hanno sempre spinto a formulare più chiaramente il mio punto di vista.

Più in dettaglio il libertarista, basandosi su quel senso di *agency* e *authorship* che accompagna tutte le nostre azioni volontarie, ritiene che un'azione sia volontaria solo se e solo se l'agente sente di esserne l'autore, ossia in termini filosofici crede di esserne la causa prima. Per il libertarista dunque, se compio un certo movimento, la causa di quel movimento è da ricercarsi nella mia decisione di compierlo; e tale decisione coincide con la sua presa di coscienza, ossia con il sentirmi l'autore di quella decisione. Il libertarista può accettare, certo, che la decisione cosciente di compiere il movimento possa essere stata condizionata da precedenti processi cerebrali, ma non può accettare che ne sia stata completamente determinata, perché altrimenti dovrebbe riconoscere che la vera causa che è stata all'origine del movimento è da individuarsi in quei processi cerebrali e non nella decisione cosciente di compierlo.

Ora è evidente che esperimenti come quelli di Libet e Soon (ma se ne potrebbero citare molti altri)³ mettono in crisi questo punto cardine del libertarismo, perché mostrano che la presa di coscienza della decisione di compiere un certo movimento compare circa 300 mls dopo che il cervello ha iniziato a preparare il movimento stesso (comparsa dei potenziali di prontezza). Si può dubitare naturalmente che quegli esperimenti siano davvero affidabili. E Mario, insieme a molti altri (filosofi e neuroscienziati), ne dubita. Ma i suoi argomenti sono deboli:

a) «nel caso degli esperimenti di Libet, infatti, – scrive Mario – la catena causale rilevante per la decisione veniva fatta arbitrariamente iniziare con l'attivazione del potenziale di prontezza e non, piuttosto con la previa decisione consapevole da parte del soggetto di aderire alla richiesta dello sperimentatore di prestarsi all'esperimento» (L'esperimento di Soon si sottrarrebbe invece a questa obiezione). Qui Mario confonde la *what-decision* di muovere più tardi il dito con la *when-decision* di muoverlo proprio in quel momento. Solo la seconda decisione, che viene vissuta come altrettanto libera quanto lo è la prima, è rilevante nell'esperimento di Libet. Il soggetto crede di aver scelto lui il momento nel quale muoverà il dito e non è consapevole del fatto che è l'attività del suo cervello ad averlo determinato a prendere quella decisione apparentemente libera.

b) Anche la seconda obiezione di Mario dipende da una interpretazione a mio avviso errata della decisione cosciente di muovere il

³ Cfr. ad esempio l'ampia bibliografia di P. Haggard sul *free will*.

dito proprio in quel momento. L'insorgere della «consapevolezza dell'impulso a piegare il proprio dito [...] – scrive Mario – non è né condizione necessaria né condizione sufficiente di una decisione che noi considereremmo libera. [...] spesso quando compiamo volontariamente un'azione non avvertiamo alcun impulso a compierla [...]. D'altra parte, la presenza dell'impulso ad agire non è nemmeno sufficiente per agire volontariamente [...], come quando ci viene da starnutire [...]» Ora – sebbene Mario abbia qui dalla sua parte sia Bennett e Hacker (2003) sia, aggiungo io, persino D. Hume, che considerava la volontà una «impressione interna» (Hume 1739-1740, 419) – penso che egli si sbaglia quando vede nel senso di *agency* e *authorship* la semplice presa di coscienza dell'insorgere di un impulso. Si tratta invece della consapevolezza di aver preso liberamente una decisione, non della consapevolezza di un impulso che sento provenire dall'interno del mio corpo. Se decido di muovere un dito, mi sento libero di muoverlo se e quando voglio, mentre non posso fare a meno di sentire insorgere in me l'impulso a starnutire, assecondi poi quell'impulso o cerchi invece, con successo o meno, di reprimerlo!

c) Mario obietta inoltre, avvicinandosi su questo punto a Christoph, che la decisione di muovere un dito non può essere considerata una «decisione genuina [...] la nozione di decisione è infatti concettualmente correlata a quella di preferenza»; ma la decisione di muovere un dito un attimo prima o un attimo dopo è presa in assenza di una qualsiasi preferenza per l'una o l'altra alternativa. Dunque l'esperimento di Libet e gli altri esperimenti analoghi non avrebbero nulla a che fare con delle effettive libere decisioni. Mah, ovviamente decidere di muovere un dito proprio ora e non qualche secondo prima o qualche secondo dopo non è così impegnativo e ricco di conseguenze per la nostra vita come decidere, che so io, di sposarsi o di iscriversi ad una facoltà invece che a un'altra! Nondimeno a me pare indubbio che quella decisione di muovere un dito, per quanto banale sia, viene vissuta dal soggetto come una vera e propria libera decisione e non come l'obbedire ad un impulso che affiora improvvisamente alla sua mente e che lo obbliga (o quanto meno cerca di obbligarlo) a compiere un certo movimento (come ad esempio lo starnutire). Il soggetto si sente sicuro che, se avesse voluto muovere il dito in un altro momento, avrebbe potuto farlo senza dover vincere alcuna resistenza interna. E quindi il fatto che in effetti si sbaglia è una smentita dell'esistenza del

libero arbitrio nel senso libertarista del termine. Il punto chiave è che il libertarismo si fonda in genere su una metafisica cartesiana, secondo la quale la mente coincide con la coscienza. Di conseguenza per il libertarista non c'è modo di distinguere tra l'assumere una decisione e il prendere coscienza di aver assunto quella decisione. Se la presa di coscienza non è libera, allora neppure la decisione può esserlo (Questo spazio esiste invece per il compatibilista, ma al prezzo di intendere il libero arbitrio in un modo molto contro-intuitivo e *ad hoc* rispetto alla tesi filosofica che si vuol sostenere).

d) L'esperimento di Soon (dove viene chiesto al soggetto di decidere in un qualche momento a suo piacere di scegliere una lettera tra più alternative) – nota Mario – prova che l'attività cerebrale precedente la decisione di compiere una certa azione consente di prevedere quell'azione, quando il soggetto debba scegliere tra più alternative, solo nel 60% dei casi. Vero, ma questo che cosa prova? Prova solo che, quanto più complessa è l'azione da prevedere, tanto più difficile è la sua previsione. Ciò non tocca affatto l'affidabilità dei risultati ottenuti da Libet: nel suo esperimento l'esecuzione dell'azione di muovere un dito (molto più semplice e priva di alternative rispetto a quella richiesta da Soon), è sempre preceduta da dei potenziali di prontezza che sono sempre precedenti alla decisione cosciente di compierla (la differenza da caso a caso riguarda l'entità di questo anticipo, non la sua esistenza).

In conclusione mi sembra, pace Mario, che l'esperimento di Libet e gli altri esperimenti affini siano affidabili e provino a sufficienza che il libertarismo è falso. Provano anche che pure il compatibilismo è falso? Questo no. Ma io non l'ho mai preteso! Certo io, a differenza di Mario, penso, per altre ragioni, che anche il compatibilismo sia una teoria da rifiutare in quanto fortemente contro-intuitiva; una teoria che manipola indebitamente il concetto di libero arbitrio del senso comune, sottovalutando il ruolo cruciale che il senso psicologico di *agency* e di *authorship* ha nell'agire in modo volontario, per rendere il "libero arbitrio" stesso (in realtà un costrutto filosofico *ad hoc* diverso dal senso vissuto di *agency* e *authorship*) artificialmente compatibile con il determinismo e, più in generale, con una concezione scientifica del mondo. Come si vede la mia critica al compatibilismo (per maggiori dettagli vedi la mia risposta a Christoph), non fa uso dei risultati dell'esperimento di Libet o di altri esperimenti analoghi.

Paolo Parrini

Come ricordato da Paolo stesso, ho già avuto modo negli ultimi anni di discutere e di trovarmi in dissenso con lui intorno a temi come il realismo ed il naturalismo. Paolo nota ora, da un lato, che la radice del nostro dissenso è da ritrovarsi nel nostro diverso atteggiamento verso Quine, ma dall'altro rileva anche che, realismo e naturalismo a parte, fra di noi «vi è un'amplissima area di convergenza».

Su quest'ultimo punto sono pienamente d'accordo con lui! E, anzi, ci tengo a sgombrare subito il campo da due possibili equivoci, che potrebbero sorgere se qualcuno scambiasse per delle mie affermazioni quello che dicono i personaggi della *Nottola di Minerva* nei passi citati da Paolo. In primo luogo non ho mai scambiato la complessa epistemologia di Paolo con la pura e semplice anacronistica riproposizione dell'empirismo logico impersonato dall'Analitico Primo (cfr. ad es. Nannini 2011a, 98). In secondo luogo nel passo della *Nottola* citato da Paolo non condivido affatto il disinteresse con cui la Psicologa, che impersona qui il punto di vista di molti scienziati, ascolta i "battibecchi epistemologici" dei filosofi. Ho sempre sostenuto sì in tutti i miei scritti la continuità tra scienza e filosofia, ma ho anche sempre sottolineato, entro questa continuità, l'importanza per la scienza stessa della riflessione filosofica. Quanto scrive Paolo al riguardo nelle righe finali del suo contributo mi trova completamente consenziente.

Detto questo, è anche vero che esistono divergenze non marginali tra Paolo e me in campo epistemologico. Egli sostiene che la loro radice profonda è la dipendenza del mio naturalismo cognitivo dalla critica di Quine alle distinzioni analitico/sintetico e a priori/a posteriori, distinzioni che invece Paolo entro certi limiti continua ad accettare. Egli mi chiede inoltre di pronunciarmi sul rapporto tra olismo e conoscenze a priori.

Nel rispondere a questa domanda e, più in generale, nel chiarire quale importanza abbia avuto per me il pensiero di Quine, preferisco non cimentarmi in una sua ricostruzione complessiva (su questo terreno Paolo ne sa troppo più di me!) e mi limito a riassumere quale rapporto vedo, da un punto di vista sia storico (Nannini 2011a, 97-100) sia sistematico (Nannini 2014), tra l'olismo quiniiano ed il connesso crollo della distinzione tra analitico e sintetico, da un lato, e la "svolta cognitiva" in filosofia della mente dall'altro:

a) Ho precisato in vari scritti che il realismo scientifico quiniiano non implica alcuna caduta nel relativismo cognitivo e ho citato spesso questo passo di Quine, al quale aderisco incondizionatamente: «Nel mio naturalismo, non riconosco verità più elevata di quella che la scienza fornisce o ricerca [...]. Parliamo sempre all'interno del nostro sistema attuale quando attribuiamo la verità; e non possiamo fare altrimenti. Il nostro sistema cambia, certo, e quando ciò avviene noi non diciamo che la verità cambia con esso, ma che noi abbiamo prima erroneamente pensato che qualcosa fosse vero e che poi abbiamo migliorato le nostre conoscenze. *Fallibilismo* è la parola d'ordine, non *relativismo*. Fallibilismo e naturalismo» (Quine 1981, 33-34; corsivi miei). In altre parole ogni teoria scientifica descrive la realtà entro una certa cornice teorica; e quindi i suoi impegni ontologici sono inevitabilmente *theory-laden*. Ma ciò che decide in ultima analisi sia della verità o falsità delle teorie scientifiche sia indirettamente anche della accettabilità o meno delle loro rispettive cornici teoriche è la realtà stessa, non il modo (necessariamente *theory-laden*) nel quale essa viene rappresentata. E la realtà stessa è quella che è, indipendentemente dal nostro conoscerla o meno. Se pensarla così vuol dire accettare il realismo metafisico, ebbene confesso che io sono un realista metafisico. E, secondo me, anche Quine lo era.

b) Tuttavia, proprio in nome del realismo scientifico e della continuità tra scienza e filosofia, l'epistemologia naturalizzata di Quine, ferma ad un comportamentismo psicologico attualmente non più accettabile, deve essere aggiornata alla luce di quanto ci insegnano oggi le scienze cognitive in generale e la neuroscienza cognitiva in particolare. Pertanto, come ho cercato di mostrare in vari scritti ed ho riassunto nel saggio che compare in questo volume, ritengo che, contrariamente a quanto pensava Quine, occorra indicizzare i quantificatori esistenziali all'ordine di discorso nel quale compaiono. Diviene così possibile distinguere l'esistenza assoluta degli impegni ontologici della fisica e delle altre scienze hard dagli impegni ontologici delle scienze umane e sociali, evitando così sia il relativismo cognitivo di chi non ammette l'esistenza assoluta di alcunché sia un riduzionismo epistemologico che non lascerebbe alcuna autonomia esplicativa alla psicologia rispetto alle neuroscienze.

c) Queste ultime considerazioni mi rendono più facile rispondere alla domanda che mi pone Paolo a proposito del rapporto tra olismo

e conoscenze a priori. Chiaramente il quadro teorico sopra delineato mi fa propendere per l'olismo moderato dell'ultimo Quine e non per quello radicale del primo Quine. Infatti il mio modo di intendere il naturalismo cognitivo (con le sue distinzioni tra esistenza assoluta e esistenza relativa, da un lato, e tra *illata*, *abstracta* e *ficta* dall'altro) richiede che sia le neuroscienze sia la psicologia cognitiva e la *folk psychology* abbiano degli impegni ontologici che sono sì, da un lato, o ontologicamente riducibili a processi cerebrali oppure privi di esistenza assoluta, ma che dall'altro, godendo essi di una esistenza relativa, conferiscono a tutte e tre queste concezioni del mentale una notevole autonomia epistemica. Ma ciò implica che allora dovrei ammettere, sulla scia di Paolo (se lo capisco bene), anche la concepibilità, nel discorso scientifico, di giudizi a priori (e addirittura di giudizi sintetici a priori), purché siano relativizzati ai rispettivi ordini di discorso? Ecco, qui esito a seguire Paolo nella sua argomentazione, perché, andando sino in fondo lungo la sua strada, temo che mi ritroverei, riguardo alla validità logico-formale di una cornice teorica, con delle affermazioni che, pur essendo riferibili solo a quella cornice stessa, sarebbero indipendenti dalla verità o falsità empirica delle teorie scientifiche che a tale cornice si richiamano. E questo lederebbe a fondo quel principio di continuità tra scienza e filosofia che è alla base di ogni forma di naturalismo.

Claudio Pizzi

Claudio, dopo aver giustamente posto in rilievo quanto centrale sia l'accettazione della "Legge di Hume" negli scritti di filosofia pratica che ho ripubblicato nel mio vecchio volume del 1998 *Il Fanatico e l'Arcangelo*, sottopone questa "legge" (un termine che Claudio considera ambiguo almeno in questo contesto) ad una acutissima ricostruzione e valutazione entro alcuni linguaggi formalizzati. Da questa disamina ricava, per quanto mi concerne, una osservazione ed una parziale critica alla mia accettazione della legge in questione.

«La Legge di Hume – osserva Claudio – si può considerare a sua volta un principio metaetico, ma secondo Nannini il suo rapporto con il relativismo metaetico non è logico ma solo psicologico. [...] E diversamente non potrebbe essere, stante che la Legge di Hume in quanto tale non implica alcuna specifica norma morale». Sin qui Claudio sembra

voler solo riassumere il mio pensiero, senza per il momento giudicarlo. Ma poi passa immediatamente ad una critica, notando che il mio accettare la Legge di Hume come se essa fosse un principio logico indubitabile è in effetti discutibile: «Nel breve commento che segue – scrive ancora Claudio – cercherò di far vedere come, una volta che si cerchi di formulare con precisione nel linguaggio della logica deontica formalizzata la Legge di Hume, questa mostra contorni meno netti di quanto si dia normalmente per scontato nel dibattito filosofico».

Ora, venendo al primo punto, Claudio riassume correttamente il mio pensiero quando dice che secondo me il relativismo meta-etico che io ricavo dalla Legge di Hume è privo di implicazioni logiche in campo etico-normativo e che quindi, se la sua accettazione può rendere inclini ad un atteggiamento di tolleranza, tale conseguenza è puramente psicologica; e pertanto è empirica, non logica. E tuttavia vorrei sottolineare che l'enfasi di quella mia affermazione – pur risalendo essa ad un periodo della mia vita in cui avevo appena incominciato ad occuparmi seriamente di filosofia della mente e del rapporto tra filosofia e psicologia – era, almeno nelle mie intenzioni, opposta. Certo la Legge di Hume, pur avendo «il merito di mettere in luce la relatività di ogni conclusione valutativa o normativa rispetto a qualche principio valutativo o normativo più generale» (Nannini 1998, 72), non implica – sostenevo – che chi l'accetta debba essere pronto, per necessità logica, ad assumere in etica ed in filosofia politica un atteggiamento antidogmatico aperto al dialogo con chi appartenga a tradizioni culturali diverse dalla sua. E tuttavia notavo anche che – qualora risultasse essere un fatto psicologico e sociologico empiricamente accertabile che l'accettazione della Legge di Hume, pur essendo essa un principio logico privo di implicazioni etico-normative in modo diretto, favorisce indirettamente «in etica e in politica un atteggiamento tollerante, *liberal* (nel senso lato, anglosassone, del termine) e democratico» (ivi) – sarebbe difficile negare che questo fatto, per chi veda nella tolleranza e nella democrazia dei valori da difendere e promuovere, è una ragione in più per valutare positivamente, da un punto di vista etico e politico, l'assunzione di quel principio logico.

Oggi sarei più prudente di quanto non lo ero nel saggio summenzionato, la cui prima stesura risale al 1989, nel distinguere nettamente le implicazioni logiche della Legge di Hume dalle sue conseguenze

psicologiche (si veda la mia precedente risposta a Paolo Parrini sulla distinzione tra analitico e sintetico). Nel complesso penso però ancor oggi che all'interno del linguaggio ordinario usato nella vita di tutti i giorni (l'unico ambito veramente rilevante per le nostre scelte morali e politiche) quella distinzione sia importante, perché consente di chiarire che, sebbene qualsiasi teoria etica richieda sempre l'assunzione di principi primi che non possono essere logicamente dimostrati o empiricamente provati, tuttavia la "Grande Divisione" tra fatti e valori, oggi ingiustamente disprezzata come un ferro vecchio di origine logico-empiristica, fa parte di una concezione del mondo e della società sostanzialmente liberale e democratica.

Sottolineo: ciò è vero solo all'interno del linguaggio ordinario, con tutta la sua vaghezza e, talvolta, le sue ambiguità. Se poi si vuole tentare di formulare la Legge di Hume mediante linguaggi formalizzati e rigorosi, allora Claudio fa bene a sottolineare che tale legge «mostra contorni meno netti di quanto si dia normalmente per scontato nel dibattito filosofico». A onor del vero già nel mio saggio commentato da Claudio, scritto nel 1989 (Nannini 1998, 71, nota 3), citavo proprio una sua affermazione risalente al 1976, secondo la quale la Legge di Hume non è un «dogma intoccabile» (Pizzi 1976, 197). Ma notavo anche (sempre nella summenzionata nota 3) che egli, al termine di una attenta disamina delle obiezioni che possono essere sollevate e dei contro-esempi che possono essere escogitati contro la Legge di Hume, riconosceva che «asserendo la non inferibilità di "deve" da "è" si compie un'affermazione metalogica sostanzialmente corretta in riferimento ai sistemi deontici fondamentali» (Pizzi 1976, 197). Mi pare che Claudio non abbia cambiato idea al riguardo. Scrive infatti a conclusione del suo contributo al presente volume che «i contro-esempi che si possono costruire [contro la Legge di Hume] sono talmente anomali da non intaccare la sostanza del suo nucleo concettuale». Per me questo era ed è tuttora sufficiente per continuare ad accettare tale legge quale fondamento del non cognitivismo meta-etico che ho sempre difeso in tutti i miei scritti.

Emanuela Scribano

Emanuela ha già chiarito quanto stretto sia stato l'intreccio delle nostre carriere accademiche e quanto grande sia stata e sia la nostra

amicizia. Proprio perché mi conosce bene ha capito perfettamente che è stato in conseguenza dei miei studi fiorentini che ho finito per privilegiare un approccio storico alla filosofia della mente. Mi riconosco perciò in quello che Emanuela dice del mio rapporto con la storia della filosofia, quando mi attribuisce l'idea (che io, devo riconoscerlo, non ho mai formulato con altrettanta chiarezza) che «la storia della filosofia non è solo una catena indefinita di disparate risposte a domande per loro natura filosofiche. Secondo Sandro questa catena giunge talvolta a risultati definitivi che dovrebbero interromperla». Emanuela chiarisce anche che le due svolte irreversibili del pensiero moderno che io metto in luce nella *Nottola* sono la critica di Kant alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e la teoria darwiniana dell'evoluzione biologica mediante selezione naturale.

Su queste due svolte mi pare che Emanuela sia d'accordo con me; ma, quando viene a parlare di Cartesio, volendo offrire un terzo esempio di svolta irreversibile nella filosofia moderna, mi rimprovera di non aver capito, al pari di illustri interpreti come G. Canguilhem, che Cartesio estese la sua critica alle cause finali di Aristotele dalla fisica e l'origine del mondo alla biologia e l'origine della vita; e quindi mi rimprovera, in sostanza, di non aver visto che Cartesio, a ben guardare, se non è proprio un precursore di C. Darwin, è quanto meno un precursore della tesi filosoficamente più innovativa del darwinismo: poter fare a meno della mano di Dio per spiegare l'origine delle specie, inclusa la specie umana.

Anche in questo caso, come ho fatto con la critica di Paolo Parrini a Quine, non vorrei entrare direttamente nel merito della lettura che Emanuela offre del pensiero di Cartesio a proposito dell'estensione alla biologia della sua fisica meccanicistica e antifinalistica (su Cartesio ovviamente Emanuela ne sa tanto più di me!). Premetto anche che quello che ho detto su Cartesio in *L'Anima e il Corpo* e, *en passant*, in altri miei scritti, è stato sempre fortemente debitore della guida alla lettura delle *Meditazioni metafisiche* pubblicata da Emanuela stessa vent'anni fa (Scribano 1997). Pertanto, se dovessi riscrivere oggi il capitolo dell'*Anima e il Corpo* su Cartesio, terrei conto ovviamente di questi ultimi approfondimenti sul pensiero cartesiano proposti da Emanuela. E tuttavia esiterei a vedere in Cartesio un precursore di Darwin. Secondo me Cartesio è e resta colui che ha dato veste moderna al dualismo mente-corpo di origine platonica (e, conseguentemente,

cristiana). In questo mi pare che il dualismo cartesiano sia ancor oggi in larga parte un avversario del naturalismo e non una teoria che ha aperto ad esso la strada.

Concedo in questo modo troppo poco alla rivoluzione operata da Cartesio anche in biologia? Emanuela in sostanza pensa di sì: «Dunque, quando, assieme a Sandro, noi tutti diciamo che per Cartesio gli animali sono privi di ragione e che il loro comportamento è spiegabile solo con strumenti materiali ereditiamo una rivoluzione che è stata impostata da Cartesio stesso e che non ha consistito solo o tanto nella sottrazione agli animali della coscienza, ma nel tentativo di sottrarre gli orologi viventi alla mano di Dio, un tentativo nel cui solco metterei chi è giustamente riconosciuto da Sandro come colui che ha aperto la strada al naturalismo, ossia Darwin. Senza voler sottovalutare l'assenza del concetto di evoluzione e selezione naturale, credo sia meritevole di sottolineatura lo strappo operato da Cartesio nel suo paragone tra l'animale, il corpo vivente e l'orologio».

Ecco qui esito a seguire Emanuela sino in fondo. Certo è di grande interesse l'aver provato, testi alla mano, che Cartesio negli ultimi anni della sua vita aveva intenzione – scrive Emanuela – «di pubblicare l'*Homme* interamente rivisto, privo dell'ipotesi creazionista, sostituita dalla spiegazione scientifica della formazione del vivente dalla materia in perfetta analogia con la formazione dell'universo». Ma ciò è sufficiente per fare di Cartesio un precursore o quasi-precursore di Darwin?

Certo, è indubbio che Cartesio ha avuto una intuizione straordinaria, confermata oggi da tutta la cosmologia scientifica, quando ha affermato che il mondo (oggi diremmo l'universo) ha una storia; e questa storia ha portato – secondo Cartesio – alla formazione del mondo che conosciamo mediante un suo sviluppo autonomo retto solo dalle leggi di natura, senza bisogno di alcun *ulteriore* intervento di Dio dopo la creazione della materia e delle leggi di natura stesse. Ma basta questa intuizione per sostenere che in Cartesio la fisica è completamente indipendente dalla metafisica? O non è forse vero che il mondo è giunto *necessariamente* a quello stato ordinato nel quale oggi noi lo osserviamo perché la sua storia è stata guidata da leggi di natura create allo scopo da un Dio onnisciente e provvidente? Si consideri ad esempio questo passo di *Le Monde*: «Dio infatti ha sì mirabilmente stabilito queste leggi che se, per ipotesi, non creerà nulla più di quanto ho detto, senza neppure portarvi ordine e proporzione, facendone il

più confuso e ingarbugliato caos che i poeti possano descrivere, basteranno le leggi di natura a far sì che le parti del caos arrivino a districarsi da sé, disponendosi in bell'ordine, così da assumere la forma di un *mondo perfettissimo*, dove si potranno vedere, non solo la luce, ma anche tutte le altre cose, generali e particolari, che compaiono in questo mondo reale» (Cartesio 1994, 145, corsivi miei).

Sono dunque le leggi mirabilmente stabilite da Dio che hanno guidato lo sviluppo del mondo, fino a farlo divenire necessariamente quel mondo “perfettissimo” che è il mondo reale. Pertanto Cartesio, quando nel 1648, due anni prima di morire, annuncia a Burman – come ricordato da Emanuela – «di essere riuscito a spiegare la formazione del corpo animale in modo da mostrare che “natura rerum ex suis principiis ita constitutam esse, ut aliter non posset”», è sicuramente convinto di essere riuscito a spiegare in termini puramente meccanicistici quella organizzazione funzionale del corpo umano che per Aristotele era invece l'anima nutritiva e di avere in tal modo esteso alla biologia il suo orientamento anti-aristotelico in fisica. Ma, nel far ciò, Cartesio proiettava sull'origine della vita ciò che egli aveva sostenuto riguardo all'origine del mondo: la materia stessa, governata dalle leggi di natura create da Dio, raggiunge necessariamente (*ut aliter non posset*) uno stato finale di assoluta perfezione, quello che noi oggi osserviamo.

Se è così, allora la concezione, pur meccanicistica e antifinalistica, che Cartesio ha del vivente si distingue da quella darwiniana su un punto essenziale: la apparente “finalità interna” che rende viventi certi corpi è per Darwin il risultato di processi filogenetici prodotti da un meccanismo, la selezione naturale, che procede in modo cieco per tentativi ed errori; e quindi, anche se sembra ex post che l'evoluzione biologica realizzi un disegno intelligente, in realtà essa è il prodotto contingente (non necessario come crede invece Cartesio!) di mutazioni genetiche casuali. La vita poteva non nascere sulla Terra e, dopo la sua nascita, l'evoluzione che, partendo dai protozoi, ha prodotto le specie che oggi conosciamo avrebbe potuto avere esiti completamente diversi. Emanuela riconosce che mancano in Cartesio i concetti di evoluzione e di selezione naturale. Ma dà troppa poca importanza al ruolo svolto da questi concetti nell'aprire la strada al naturalismo contemporaneo. Per questo Cartesio, nonostante la sua immensa importanza per tutta la filosofia moderna, appartiene a quella strada solo

in piccola parte; e comunque occupa in essa un ruolo diverso e lontano da quello di Darwin.

Sara Dellantonio

Facendo seguito a Rosaria Egidi e Paolo Parrini, Sara torna sul modo nel quale vedo la relazione tra filosofia e scienza e, basandosi principalmente su *Naturalismo Cognitivo* e sulla *Nottola*, offre anzitutto una ricostruzione della mia posizione “enciclopedistica”; ricostruzione nella quale mi riconosco ampiamente. Poi, nel contesto di una interessante esposizione delle principali forme di enciclopedismo, Sara mi rivolge anche una critica molto precisa: il mio enciclopedismo mette in relazione le varie scienze secondo il modello “a piramide” di R. Carnap, mentre secondo Sara è di gran lunga preferibile quello “a mosaico” di O. Neurath.

Sulla prima parte, condividendo largamente le tesi che Sara mi attribuisce, mi limito – dopo averla ovviamente ringraziata per questa sua attenta ricostruzione del mio pensiero – ad un’unica precisazione. Anche se in qualche passo dei miei scritti posso essermi espresso in modo non del tutto chiaro, la mia adesione al “naturalismo epistemologico forte” non ha mai implicato la riduzione epistemica e/o semantica della psicologia alle neuroscienze.

Questa precisazione mi è utile per tentare di rispondere alla critica rivoltami da Sara, secondo la quale il mio enciclopedismo, connettendo le scienze secondo il modello piramidale proposto da R. Carnap, finirebbe per implicare una riduzione fisica integralmente che privilegierebbe a priori la fisica rispetto alle altre scienze e toglierebbe a queste ultime la loro autonomia. Non è meglio allora – conclude Sara –, per evitare questo rischio, costruire l’unificazione delle scienze secondo il modello a mosaico proposto da O. Neurath?

Questa proposta mi pare accettabile solo a metà. Da un lato la mia simpatia per il pensiero di Neurath è fuori discussione (non a caso, come ha notato anche Sara, nella *Nottola* la spilla della cravatta dello Straniero raffigura la nave di Neurath!). Ma dall’altro ritengo che Sara, esasperando la diversità tra il modello a mosaico di Neurath e quello a piramide di Carnap, veda solo i limiti del riduzionismo fisikalistico di quest’ultimo e sottovaluti invece, al pari dei fautori del “natura-

lismo liberalizzato” (De Caro e Macarthur 2004),⁴ il rischio, insito nel modello a mosaico, di cadere nel relativismo cognitivo. Infatti, se il modello da privilegiare nella unificazione delle scienze è sotto ogni punto di vista un modello che, come quello a mosaico, «non presuppone – precisa Sara – alcun tipo di sistema e non ha una concezione preconstituita né del primato della fisica né della cornice teorica sulla quale poggerà la fisica del futuro», allora è inevitabile, occupandosi ciascuna scienza solo dei suoi propri impegni ontologici e venendo così a mancare un qualsiasi riferimento ad un unico comune mondo reale, che scienze diverse caratterizzate da metodi e oggetti di ricerca difficilmente confrontabili quali sono ad esempio la psicologia e le neuroscienze finiscano per chiudersi nei loro rispettivi specialismi e non promuovano una loro comune co-evoluzione.

Intendiamoci, concordo con Sara che un riduzionismo fysicalistico integrale finirebbe per non dare alcuno spazio autonomo di ricerca alla psicologia e alle altre scienze umane e sociali. Secondo un riduzionismo di questo genere «le teorie psicologiche – per usare le parole stesse di Sara – possono e devono essere ridotte a teorie neurofisiologiche». Ma Sara si sbaglia quando dice che quella riduzione della psicologia a neuroscienze fa parte del mio riduzionismo ontologico. In realtà essa fa parte di un riduzionismo epistemico e/o semantico che io ho sempre rifiutato e ho sempre distinto dal riduzionismo ontologico stesso. Secondo me non è affatto necessario essere degli “enciclopedisti a mosaico” – e quindi correre il rischio di essere dei relativisti cognitivi e degli avversari del riduzionismo ontologico – per evitare il rischio opposto di un riduzionismo epistemico (e/o semantico) dogmatico e in contrasto con l’effettivo sviluppo della ricerca scientifica.

In conclusione, tagliando le cose con l’ accetta, l’enciclopedismo a mosaico può funzionare nel concreto della ricerca scientifica interdisciplinare se viene corretto, sul piano ontologico, da un modello piramidale che, pur concedendo esistenza relativa anche agli stati mentali ed ai fatti sociali o culturali, riconosce esistenza assoluta solo agli impegni ontologici della fisica (e delle altre scienze hard) e, in tal modo, crea le condizioni affinché tutte le scienze possano co-evolvere verso la costruzione di un’immagine coerente, anche se sfaccettata, dell’unico mondo realmente esistente (quello fisico). Quali siano poi quegli

⁴ Ho criticato il naturalismo liberalizzato in Nannini (2006a).

impegni ontologici a cui viene riconosciuta esistenza assoluta dipende dall'imprevedibile sviluppo storico delle scienze hard stesse. Su questo sono molto meno dogmatico di quanto non pensi Sara (anche se, lo confesso, mi pare difficile che le nuove frontiere della fisica possano reintrodurre entro il linguaggio scientifico concetti teologici come quelli di Dio e di anima immortale!).

Giuseppe Varnier

Giuseppe mi invita a riflettere sulla natura dei *qualia* e della coscienza fenomenica; e, più in generale, sulla soluzione da dare (se mai esiste!) allo *hard problem*. Si tratta – com'è noto – di un argomento difficilissimo, intorno al quale mi sono sempre sforzato di pronunciarmi con chiarezza, prendendomi i miei rischi con la mia opzione in favore di una soluzione naturalistico-materialistica, ma con la consapevolezza che nessuno può pretendere al riguardo, almeno per ora, di aver dato una prova definitiva della correttezza della propria tesi (emblematica è al riguardo la conclusione della *Nottola*).

Giuseppe mette in scena nella prima parte del suo contributo un dialogo stringente fra un Dualista (in particolare D. Chalmers) e un Materialista. Non entro nel merito delle sottili mosse e contro-mosse dei due contendenti e mi limito a citare l'osservazione finale di Giuseppe, che vede le ragioni del Materialista (e quindi le mie ragioni) prevalere su quelle del Dualista: «Per concludere, la posizione di Nannini appare estremamente robusta rispetto a quella del dualista delle proprietà, a meno che non si dia di questo dualismo una interpretazione estremamente debole e rinunciataria». Come potrei non essere d'accordo?

Aggiungo solo che Giuseppe, volendo concedere qualcosa di essenziale alla posizione di Chalmers, separa in modo discutibile la prima parte di *The Conscious Mind* (Chalmers 1996) dalla seconda parte, allorché scrive che «a me alcune delle proposte (non quelle finali, quantistiche, del suo libro maggiore) di Chalmers continuano a sembrare sensate». In altre parole Giuseppe trova sensata la concepiibilità degli Zombi (e quindi il dualismo delle proprietà che ne deriva), mentre rifiuta le considerazioni finali del libro di Chalmers, quelle dove la soluzione dello *hard problem* è affidata alla meccanica quantistica. Ora sono d'accordo con Giuseppe che la prima parte del libro di

Chalmers è molto più chiara della seconda; ma purtroppo le due parti non sono separabili! Infatti Chalmers si rende conto al termine della prima parte del suo libro che, se possono esistere degli esseri come gli Zombi, i quali, pur essendo privi di coscienza, sono indistinguibili da noi esseri umani sotto ogni altro punto di vista, allora tutto ciò implica che il nostro essere coscienti non influenza minimamente il nostro comportamento e quindi è epifenomenico. Non volendo accettare l'epifenomenismo, Chalmers cerca di salvare nella seconda parte del suo libro il dualismo delle proprietà fondandolo su un monismo neutrale (della sostanza) di sapore spinoziano; un monismo spinoziano "aggiornato" alla luce della Interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica. Non entro nel merito di questa proposta – anche secondo me, come credo per Giuseppe, confusa e inaccettabile. Noto solo che, senza il monismo neutrale quantistico difeso nella seconda parte del libro di Chalmers, il dualismo delle proprietà proposto nella prima parte implica necessariamente l'epifenomenismo.

Nella seconda parte del suo contributo Giuseppe mi pone una domanda e mi fa una critica. Alla domanda, riguardante che cosa penso della teoria della coscienza come "informazione integrata" proposta da G. Tononi, rispondo semplicemente che tale teoria, per quanto ho potuto capirne, è di grandissimo interesse. L'ho tenuta ben presente in tutti i miei scritti più recenti, compreso il mio contributo a questo volume (con particolare attenzione per Edelman, Tononi 2000): la mia tesi che la coscienza fenomenica sia un "formato" viene in sostanza da Tononi e da Edelman (combinati con B.J. Baars)! Mi convince meno invece l'interpretazione che della teoria di Tononi dà C. Koch, nel brano citato da Giuseppe, perché essa viene lì avvicinata troppo e inutilmente ad una forma di monismo neutrale empiristico (alla Russell per capirsi).

Giuseppe mi rimprovera infine di aver spiegato l'inclinazione psicologica, molto forte e molto diffusa ancor oggi, ad accettare il dualismo ontologico mente-corpo vedendo in essa un semplice retaggio culturale. Ebbene non nego che in effetti soprattutto nella mia recensione (Nannini 2000) alla traduzione italiana di Chalmers (1996) ho sostenuto che l'esistenza degli Zombi appare logicamente possibile solo se implicitamente viene data per scontata una distinzione ontologica tra l'anima (o la mente) e il corpo che in effetti è un retaggio della filosofia platonica attraverso il cristianesimo e Cartesio. E ritengo che questa spiegazione della larga accettazione e diffusione ancor oggi,

almeno in Occidente, del dualismo mente-corpo sia in buona parte corretta. Tuttavia nei miei scritti più recenti ho integrato questa spiegazione storico-culturale dell'ingannevole successo del dualismo con una spiegazione di tipo neurobiologico. Ho sostenuto infatti che la tendenza a considerare la coscienza e l'autocoscienza come "forze" (o entità) esterne al cervello capaci di alterare i suoi automatismi e di pilotarlo, mentre in realtà esse sono proprietà interne alla dinamica cerebrale, è il frutto non solo di certe convinzioni religiose o filosofiche, ma anche dello scarso potere di risoluzione temporale del cervello umano (Nannini 2015 e 2016). Non entro qui nei dettagli di questa mia ipotesi, che richiede una combinazione della teoria della relatività con certi studi psico-neurologici di E. Pöppel. Mi limito a sottolineare che mediante questa ipotesi il gap fenomenologico tra mente e cervello viene non già eliminato, bensì spiegato senza ricadere nel dualismo ontologico. Detto in breve, gli stati mentali ci appaiono spontaneamente come diversi dai processi cerebrali non perché siano effettivamente diversi, bensì perché il cervello, nel suo processo interno di automonitoraggio, li rappresenta (falsamente, anche se in modo praticamente utile) come diversi, imponendo loro un formato "intenzional-coscienziale".

La mia ipotesi mi consente infine – anche se concedo a Giuseppe che spiegare il gap fenomenologico mente-cervello è tutt'altro che facile – di distaccarmi da lui su un punto per me essenziale: non condivido il suo pessimismo, in sostanza neo-misteriano, riguardo alla possibilità di giungere prima o poi ad una spiegazione scientifica della comparsa della coscienza. Che per ora una spiegazione pienamente soddisfacente e da tutti accettata non esista sono d'accordo. Ma ciò non significa né che i progressi fatti in tal senso, soprattutto ad opera dei neuroscienziati, siano irrilevanti né tanto meno che tutti i tentativi futuri siano in linea di principio destinati al fallimento.

Roberta Lanfredini

Roberta mi fa troppo onore quando cerca di mettere in luce «una sorta di complementarità» tra me e Husserl! La complementarità, se esiste, è ovviamente tra Husserl e l'odierno naturalismo in generale. Ho l'impressione inoltre che mettere in luce quella complementarità interessi a Roberta non tanto per concedere qualcosa al naturalismo quanto

piuttosto per criticare Husserl. Detto in breve, i naturalisti – secondo Roberta – vogliono ridurre «elementi (ontologici, epistemologici, metodologici) non naturalizzati a elementi naturalizzati (entità scientifiche, teorie scientifiche, metodi scientifici)». Husserl viceversa, in modo «formalmente speculare», voleva ridurre «elementi (ontologici, epistemologici, metodologici) naturali o naturalizzati a elementi non naturalizzati». Questa riconduzione del naturalismo e della fenomenologia classica husserliana ad un comune modello riduzionistico consente a Roberta di contrapporre a tutte e due queste correnti di pensiero una fenomenologia di nuovo tipo che, per chi conosce un po' lei ed i suoi scritti, è chiaramente ispirata all'opera di M. Merleau-Ponty, come traspare anche dalla conclusione del suo contributo al presente volume: «Ora, è esattamente questo modello [riduzionistico], che potremmo definire di tipo proiettivo-rappresentazionale, che è stato storicamente messo in crisi da un lato, in filosofia della mente, dalle teorie dell'embodiment, dell'enattivismo, dell'anti-rappresentazionalismo; dall'altro, in fenomenologia, dalle teorie della carne, del chiasma, della priorità della dimensione iletica sulla dimensione intenzionale. In entrambi i casi quello che viene suggerito e sostenuto è un modello interattivo, o integrato, il quale solo permette di trasformare in profondità quello "schema riduttivo" che sembra apparentemente separare, ma in realtà accomunare, eliminativismo cognitivo e fenomenologia riflessiva».

Comento questa conclusione di Roberta solo riguardo alla filosofia della mente, mentre lascio ad altri più esperti di me in materia giudicare se veramente la fenomenologia di nuovo tipo da lei proposta costituisca un effettivo progresso rispetto a quella classica di Husserl. In filosofia della mente non vedo francamente una crisi irreversibile del naturalismo e dell'eliminativismo a favore dell'enattivismo e di teorie ad esso vicine. Comunque lasciamo perdere la fortuna o il declino, sul piano storico, di questa o quella corrente di pensiero in filosofia della mente. Come si suol dire, "ai posteri l'ardua sentenza"! Sul piano teorico, per quanto mi concerne più direttamente, mi sembra che il mio modo di intendere il naturalismo cognitivo si sottragga a entrambe le critiche che Roberta rivolge sia all'«eliminativismo cognitivo» sia alla «fenomenologia riflessiva»: l'essere cioè teorie rappresentazionalistiche e non-interazionistiche.

Infatti, se per rappresentazionalismo s'intende la *Language of thought Hypothesis* di J. Fodor o altre analoghe teorie funzionalistiche,

sono d'accordo con Roberta che esse sono fortemente in crisi, perché sono state smentite dai progressi compiuti dalle neuroscienze negli ultimi decenni: il cervello non è una Macchina di Turing (si pensi, ad es. agli studi di G. Edelman, a cui ho fatto ampiamente riferimento nel mio contributo al presente volume e in altri miei scritti). Ma ciò non vuol dire che gli antirappresentazionisti abbiano ragione: infatti un sistema intelligente che sia sufficientemente sofisticato da poter essere anche solo lontanamente paragonato al cervello umano non può essere un meccanismo di elaborazione dell'informazione (non importa se di tipo seriale o parallelo) che non sia capace di costruirsi un modello interno del mondo esterno; un sistema intelligente che, come fanno ad esempio i robot di Brooks (2002), si limiti a reagire in modo diretto a singole caratteristiche dell'input sensoriale (Nannini 2007b, 130-133), non può godere della flessibilità di risposta e della sensibilità al contesto tipiche del comportamento umano. Come ha chiarito a più riprese D.C. Dennett, i mammiferi (e a maggior ragione gli esseri umani), in quanto «creature popperiane», riescono a rispondere in modo molto flessibile ed efficiente alle sfide poste dal mondo esterno proprio perché, grazie all'accumularsi dell'esperienza, costruiscono nel loro cervello un modello del mondo esterno stesso funzionale alle azioni che in media conviene compiere su di esso per realizzare i propri scopi (ad es. Dennett 1996, 103-108).

Nei miei scritti ho sempre fatto mio il punto di vista di Dennett, sostenendo in particolare che, attraverso la teoria avverbiale della percezione e più in generale la naturalizzazione dell'intenzionalità (Nannini 2006b, 2007b e 2011b) e della coscienza (Nannini 2013a e 2016), è possibile chiarire come, da un lato, le nostre percezioni possano guidare il nostro comportamento solo grazie al loro contenuto, ossia solo grazie ad una loro relazione d'Intenzionalità con il mondo esterno; ma, dall'altro, questa relazione d'Intenzionalità può essere naturalizzata identificandola con una relazione causale (Nannini 2007a, 199-229 e 2007c). Pertanto è vero che il naturalismo cognitivo, come io lo intendo, è (in un senso non-fodoriano) rappresentazionistico. Ma questo secondo me è un suo pregio, non un difetto!

Lo schema summenzionato di naturalizzazione dell'Intenzionalità, centrale anche nel mio contributo al presente volume, chiarisce perché il naturalismo cognitivo, almeno per come io lo vedo, non sia affatto contrario ad una concezione interazionistica della relazione che viene

a instaurarsi tra la mente e il mondo grazie a dei processi cognitivi di tipo percettivo o concettuale. Come sostengono i neuroscienziati “costruttivisti” (cfr. in particolare Roth 1994 e 2001; Roth, Strüber 2014), l’input sensoriale – al pari di quanto avviene del resto anche nelle reti neurali artificiali (Nannini 2011a, 158-174) – è elaborato dal cervello, per tentativi ed errori, in modo tale da costruire una rappresentazione mentale interna del mondo esterno che non mira a “rispecchiarlo” (ammesso che il concetto di rispecchiamento abbia un senso definito), bensì a guidare una sequenza di risposte motorie che consenta di agire su di esso in modo efficace. Pertanto il naturalismo può essere al tempo stesso, senza contraddizione, sia interazionistico sia riduzionistico-materialistico.

Pietro Perconti

Ringrazio Pietro per il suo generoso apprezzamento del mio lavoro come filosofo della mente e ricambio la stima e l’amicizia che mi dimostra. Mi è capitato spesso di discutere con lui, in privato ed in pubblico, di temi legati al nostro comune interesse per una filosofia della mente strettamente legata alle scienze cognitive. Da lui e dai suoi scritti, centrali per una presentazione filosofica in italiano di concetti-chiave della filosofia della mente come quelli di coscienza e autocoscienza, ho imparato molto. Ed è così anche questa volta. Il suo contributo al presente volume è ricco di osservazioni e riflessioni che condivido pienamente (molto interessante, in particolare, la teoria dei “grilletti”).

Ma qui mi concentro, ovviamente, sulle critiche che egli mi rivolge. Riprendendo un dibattito che si è svolto tra noi due qualche anno fa su «Paradigmi», Pietro continua a pensare che, nonostante la mia distinzione tra riduzionismo ontologico e riduzionismo epistemologico, «talvolta l’ontologia di Nannini è prescrittiva anche nei riguardi dell’epistemologia – mentre non dovrebbe esserlo, in base alla precisazione appena menzionata». Dopo di che Pietro, una volta notato giustamente che esiste una tensione tra il vocabolario delle neuroscienze e quello della *folk-psychology*, mi rimprovera di essere un eliminativista; e all’eliminativismo egli contrappone il punto di vista dei «revisionisti», i quali «ritengono, invece, che nel discorso di senso comune sui corpi e le menti vi sia qualcosa di profondamente radicato nella natura umana e che esso debba per ciò essere preservato, magari

anche soltanto come una finzione sociale, e reso in qualche modo compatibile con le scoperte scientifiche». E poco più sotto Pietro chiarisce che noi esseri umani siamo spontaneamente inclini ad accettare il «dualismo attributivo»: «Il dualismo attributivo – scrive Pietro – consiste nell’inclinazione, psicologicamente e biologicamente fondata a vedere se stessi e altri come corpi governati da una forza interna. Non importa se siamo davvero fatti così. Sembra che non possiamo fare a meno di considerarci come corpi animati da menti o che almeno ci risulti più spontaneo fare così [corsivi dell’A.]». Per illustrare la differenza tra i nostri due approcci al mentale, Pietro critica infine la tesi (da me difesa in Nannini 2006c) che per il senso comune è più facile accettare la riduzione dei fatti sociali ad insiemi di azioni individuali che non la riduzione degli stati mentali a processi cerebrali.

Nel rispondergli cerco di liberarmi subito di quest’ultima critica. Nel saggio del 2006 non volevo affatto negare che, come esiste uno scarto tra gli impegni ontologici della folk-psychology e quelli delle scienze cognitive, esiste uno scarto anche tra la folk-sociology e la sociologia scientifica. Volevo solo notare che il primo scarto, se inteso in senso ontologico e non epistemologico, è nettamente più marcato del secondo. Ma, dato che questa distinzione non è cruciale per la mia ontologia del mentale e, peraltro, trovo interessante e in larga misura condivisibile quanto dice Pietro a proposito dell’«essenzialismo psicologico», preferisco non insistere oltre nella difesa della tesi proposta nel 2006.

Detto questo, vengo alla critica centrale che mi rivolge Pietro: il mio essere un eliminativista. Ora, è vero che in un certo senso lo sono. Ma, dato che esistono molte versioni differenti dell’eliminativismo, vorrei qui precisare qual è la mia. Si vedrà che essa ha molto in comune con il “dualismo attributivo” di Pietro, sebbene in ultima analisi se ne distingua.

In primo luogo ritengo che il dualismo ontologico mente-corpo sia da rifiutarsi perché viola il principio di chiusura del mondo fisico e quindi è incompatibile con una concezione scientifica del mondo. Credo che su questo non vi sia nessun dissenso tra me e Pietro.

In secondo luogo penso, di conseguenza, che agli stati mentali possa essere riconosciuta esistenza assoluta solo nella misura in cui essi sono degli stati virtuali implementati da processi cerebrali. All’inevitabile residuo di tale implementazione riconosco solo una

esistenza relativa, indicizzata all'ordine di discorso della *folk-psychology*; e quindi elimino questo residuo dall'ontologia fondamentale interdisciplinare basata sugli impegni ontologici delle scienze *hard*. Più in dettaglio considero, ad esempio, l'io ed il libero arbitrio come dei *ficta* che non possiamo fare a meno di utilizzare nella vita di tutti i giorni, ma che, non godendo essi di alcuna implementazione fisica, sono privi di poteri causali e devono essere esclusi dall'ontologia fondamentale. La coscienza fenomenica viceversa, in quanto "formato" imposto dal cervello a quei processi cerebrali che sono oggetto di automonitoraggio da parte del cervello stesso, è implementata da certe *higher order properties* della dinamica cerebrale e quindi, in quanto tale, gode di esistenza assoluta. Qui credo che comincino ad emergere differenze rilevanti tra il mio approccio al mentale e quello di Pietro, anche se entrambi condividiamo l'idea che esista a livello del senso comune una tendenza molto diffusa e spontanea ad essere dualisti riguardo alla relazione tra mente e corpo.

Per chiarire questo punto, preciso che le cause di questa tendenza sono due secondo me (vedi la mia risposta a Giuseppe Varnier). L'una è storico-culturale: la diffusione del platonismo tramite il cristianesimo; l'altra è biologica: lo scarso potere di risoluzione temporale del cervello. Sulla prima causa non credo che vi siano ragioni profonde di dissenso tra me e Pietro.

Sulla seconda invece il confronto fra le nostre due posizioni è più complesso. Da un lato io, riconoscendo che esiste una causa biologica della tendenza, spontanea per gli esseri umani, a considerare la mente come cosa diversa dall'attività cerebrale, mi sono avvicinato molto al "dualismo attributivo" di Pietro. E credo che anche lui si avvicini un po' a me quando ammette che il vedere la mente come cosa distinta dal corpo potrebbe essere «una finzione sociale». Dall'altro però mi sembra che Pietro continui a concedere troppo al dualismo attributivo ed a sottovalutare il rischio di cadere, a causa di questa concessione, nel relativismo cognitivo proprio del naturalismo liberalizzato (oggetto del nostro dibattito su «Paradigmi»). D'accordo che noi esseri umani abbiamo una tendenza spontanea a vederci «come corpi governati da una forza interna». Ma perché aggiungere, come fa Pietro, «non importa se siamo davvero fatti così»? E perché ritenere che il dualismo attributivo debba essere «reso in qualche modo compatibile con le scoperte scientifiche»? Non è più chiaro e più consona

ad una concezione scientifica del mondo pensare che importa moltissimo invece riuscire a mostrare che il dualismo attributivo, sebbene sia una credenza che ci viene spontaneo assumere perché è stata selezionata dall'evoluzione biologica in quanto è socialmente utile ed è indispensabile alla nostra salute psichica, è nondimeno una credenza falsa? Una credenza che non possiamo rendere "compatibile con le scoperte scientifiche" per la semplice ragione che il falso non è mai compatibile con il vero! Quello che dobbiamo fare, come io ho cercato di fare nei miei ultimi scritti, è piuttosto spiegare in termini scientifici come e perché abbiamo questa tendenza a credere in ciò che, pur essendo utile, è a rigore falso; con l'aggiunta, fondamentale nel caso del libero arbitrio (vedi le mie risposte a Christoph Lumer e a Mario De Caro), che, anche dopo aver cessato di credere che la nostra volontà sia libera, è inevitabile, se siamo delle persone psichicamente normali, continuare a sentirci liberi. Del resto non è per nulla strano che degli istinti depositatisi nel nostro patrimonio genetico quando, per centinaia di migliaia di anni, i nostri antenati dovevano sopravvivere nella savana, possano essere fuorvianti quando noi filosofi o scienziati nella tranquillità delle nostre case, delle nostre biblioteche o dei nostri laboratori cerchiamo di elaborare una concezione scientifica del mondo. Anche per noi tali istinti tornano però ad essere indispensabili, quando, abbandonata la nostra torre d'avorio, ci rituffiamo nella vita di tutti i giorni!

Ribadisco che una concezione di questo genere, capace di distinguere il riduzionismo ontologico dal riduzionismo epistemologico, concede alla psicologia larga autonomia rispetto alle neuroscienze. Ammetto però (ma in realtà rivendico!) che questa autonomia ha un limite: lo psicologo (e di conseguenza anche il filosofo della mente) non può ipotizzare l'esistenza di stati o processi mentali che, alla luce delle conoscenze attuali sul cervello, non siano implementabili neurologicamente neppure in linea di principio. Ma è un male che le neuroscienze possano porre dei vincoli alla psicologia e alla filosofia della mente? O non è questo il fondamento stesso del naturalismo cognitivo?

Riferimenti bibliografici

- Bennett M.R., Hacker P.M.S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell.
- Brooks R. A. (2002), *Flesh and Machines*, New York, NY, Pantheon Books.
- Cartesio (1994), *Opere filosofiche*, I, Roma-Bari, Laterza.
- Chalmers D.J. (1996), *La mente cosciente*, trad. it. Milano, McGraw-Hill 1999.
- Churchland P.S. (2002), *Brain-wise: Studies in Neurophilosophy*, Cambridge MA, The MIT Press.
- De Caro M., Macarthur D. (a cura di) (2005), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Roma, Fazi.
- Dennett D.C. (1996), *La mente e le menti*, trad. it. Milano, Sansoni 1997.
- Edelman G.M., Tononi G. (2000), *Un universo di coscienza: come la materia diventa immaginazione*, trad. it. Torino, Einaudi 2000.
- Hume D. (1739-1740), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1982.
- Nannini S. (1998), *Il Fanatico e l'Arcangelo: Saggi di filosofia analitica pratica*, Siena, Protagon.
- Nannini S. (2000), *Se si incontrasse uno zombie per strada: Recensione a D.J. Chalmers, "La mente cosciente"*, in «L'Indice», 17(6), 29.
- Nannini S. (2006a), *Il "naturalismo liberalizzato" è un vero naturalismo?*, in «Iride: filosofia e discussione pubblica», 19(48), 412-416.
- Nannini S. (2006b), *Theorien mentaler Repräsentation*, in H.J. Sandkühler (a cura di), *Theorien und Begriffe der Repräsentation*, Bremen, Universität Bremen, 91-98.
- Nannini S. (2006c), *Mente, corpo e società nel naturalismo forte*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», 24(2), 112-128.
- Nannini S. (2007a), *Naturalismo cognitivo: per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet.
- Nannini S. (2007b), *Intentionality Naturalised*, in M. Beaney, C. Penco, Massimiliano Vignolo (a cura di), *Explaining the Mental: Naturalist and Non-Naturalist Approaches to Mental Acts and Processes*, Newcastle upon Tyne UK, Cambridge Scholars Publ., 124-134.
- Nannini S. (2007c), *Action Theory and Cognitive Turn: How can the Content of Intentions contribute to Causing Actions?*, in Lumer C., Nannini S. (a cura di), *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Aldershot, Ashgate, 47-67.
- Nannini S. (2011a), *L'anima e il corpo: un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Nannini S. (2011b), *La naturalizzazione delle rappresentazioni mentali*, in «Sistemi intelligenti», 23(1), 41-58.
- Nannini S. (2013a), *La coscienza può essere naturalizzata?*, in Nannini S.,

- Zeppi A. (a cura di), *La mente può essere naturalizzata?*, Colle di Val D'Elsa (SI), SeB Editori, 117-142.
- Nannini S. (2013b), *Realismo scientifico e naturalismo cognitivo*, in Lanfredini R., Peruzzi A. (a cura di), *A plea for balance in philosophy: Essays in honour of Paolo Parrini*, Pisa, ETS, 113-127.
- Nannini S. (2014), *La seconda svolta cognitiva in filosofia della mente*, in «Reti, saperi, linguaggi: Italian Journal of Cognitive Sciences», 3(2), 319-339.
- Nannini S. (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 6(3) 458-473.
- Nannini S. (2016), *Consciousness Naturalised*, in «Idee: semestrale di filosofia e scienze sociali ed economiche», nuova serie 6(11), 21-40.
- Pizzi C. (1976), *Essere e dover essere: una nota sulla logica deontica*, in «Rivista di filosofia», 67(4), 181.
- Quine W.v.O. (1981), *The Pragmatists' Place in Empiricism*, in R.J. Mulvaney, P.M. Zeitner (a cura di), *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, Columbia, University of South Carolina Press.
- Roth G. (1994), *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Roth G. (2001), *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Roth G., Strüber N. (2014), *Wie das Gehirn die Seele macht*, Stuttgart, Kett-Cotta.
- Scribano E. (1997), *Guida alla lettura delle "Meditazioni metafisiche" di Descartes*, Roma-Bari, Laterza.

Bibliografia di Sandro Nannini

(Aggiornata al 31 agosto 2017)

Libri

- (1981), *Il pensiero simbolico: Saggio su Lévi-Strauss*, Bologna, Il Mulino.
- (1992), *Cause e ragioni: Modelli di spiegazione delle azioni umane nella filosofia analitica*, Roma, Editori Riuniti.
- (1998), *Il Fanatico e l'Arcangelo: Saggi di filosofia analitica pratica*, Siena, Protagon.
- (2002), *L'anima e il corpo: Una introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma - Bari, Laterza; 10ª edizione rivista e ampliata 2011.
- (2006), *Seele, Geist und Körper: Historische Wurzeln und philosophische Grundlagen der Kognitionswissenschaften* (Deutsche Bearbeitung von Sibylle Mahrtdt), Frankfurt a. M., Peter Lang Verlag.
- (2007), *Naturalismo cognitivo: Per una teoria materialistica della mente*, Macerata, Quodlibet
- (2008), *La Nottola di Minerva: Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Milano, Mimesis.

Curatele

- (1980), *Educazione, individuo e società in Emile Durkheim e nei suoi interpreti*, Torino, Loescher.
- (2000 con H.J. Sandkühler), *Naturalism in the Cognitive Sciences and the Philosophy of Mind*, Frankfurt a.M., Peter Lang.
- (2007 con C. Lumer), *Intentionality, Deliberation and Autonomy: The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy*, London, Ashgate UK.
- (2013 con A. Zeppi), *La mente può essere naturalizzata?*, Colle di Val D'Elsa (Siena), SeB Editori.

Saggi

- (1971), *Claude Lévi-Strauss*, «Belfagor», 26(5), 554-576.
- (1976), *Scienza e storia nella formazione di Lévi-Strauss*, in «Rivista di filosofia», LXVII, 2, 289-313.
- (1981), *Materialismo storico e antropologia in C. Meillassoux, M. Godelier e la scuola di Althusser: Il problema della determinazione in ultima*

- istanza della base economica sulla sovrastruttura*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», 3, Firenze, Olschki, 207-240.
- (1981), *Dalla "mentalità primitiva" al "pensiero selvaggio": Alcune teorie sul rapporto fra diversità delle culture e forma dei processi cognitivi*, in Pontecorvo C. (a cura di), *Intelligenza e diversità*, Torino, Loescher, 71-132.
- (1981), Voci "Lévi-Strauss, Claude", "Strutturalismo", in *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Milano, Garzanti.
- (1983), *Antropologia e storia*, in Pontecorvo C. (a cura di), *Storia e processi di conoscenza*, Torino, Loescher, 158-220.
- (1983), *Azione e intenzione in von Wright*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», 5, Firenze, Olschki, 321-357.
- (1984), *In che senso avremmo potuto agire diversamente?*, in Aa.Vv., *Stillae temporis*, Annuario 1983/84 del Liceo-Ginnasio "Enea Silvio Piccolomini" di Siena, 165-170.
- (1985), *Determinismo e libero arbitrio: I tentativi di dissoluzione del problema mediante l'analisi del linguaggio comune*, «Teoria», 5(1), 119-151.
- (1986), *Concetti politici e filosofia analitica: La libertà sociale secondo F.E. Oppenheim*, in «La politica: Rivista trimestrale del seminario di studi politici dell'Istituto Gramsci Toscano», 2(3), 51-64.
- (1988), *Regole e regolarità nell'agire umano: Una critica ai wittgensteiniani*, «Paradigmi: Rivista di critica filosofica», 6(16), 211-233.
- (1989), *Analytische Philosophie und Sprache der Moral: Eine Verteidigung des „humeschen Gesetzes“*, in Regenbogen A., Thürnau D. (a cura di), *Aufgaben der Philosophie heute*, Osnabrück, Universität Osnabrück, 73-83.
- (1989), *Comprensione e spiegazione nelle scienze umane*, in Nardini M., Rossi Monti M. (a cura di), *Psicopatologia e teorie della conoscenza*, Roma, Athena Editrice, 179-189.
- (1990), *Freud e l'antropologia*, in «La Cultura. Rivista di Filosofia, Letteratura e Storia», 28(1), numero monografico "Studi su Sigmund Freud (1939-1989)", 97-132.
- (1990), *Analytische Geschichtsphilosophie*, in Sandkühler H.J. (a cura di), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Band 1, 112-115.
- (1990), *Filosofia analitica e linguaggio morale: Una difesa della "legge di Hume"*, in «Annali dell'Istituto di filosofia di Urbino», 3-5, 1988/89/90, 265-280; ripubblicato nel volume *Il Fanatico e l'Arcangelo*, 1998, 61-74.
- (1991), *Collingwood e la filosofia analitica della storia*, in Ingegno A. (a cura di), *Da Democrito a Collingwood*, Firenze, Olschki, 161-188.
- (1991), *Norme, fatti e metanorme*, in Gianformaggio L. (a cura di), *Sistemi normativi statici e dinamici: Analisi di una tipologia kelseniana*, Torino,

- Giappichelli, 319-331; ripubblicato nel volume *Il Fanatico e l'Arcangelo*, 1998, 75-87.
- (1992), *Il Fanatico e l'Arcangelo. Una critica della meta-etica di R.M. Hare*, «Iride», 8, 22-51; ripubblicato nel volume *Il Fanatico e l'Arcangelo*, 1998, 19-59.
- (1992), *Cartesio e Kant in B. Williams*, «Iride», 9, 224-228.
- (1993) *Il monismo anomalo di D. Davidson*, «Iride», 10, 174-177.
- (1993), *Libertà e eguaglianza nelle democrazie contemporanee*, in Aa.Vv., *Democrazia difficile: Besançon maggio '91 - Urbino ottobre '91*, Roma, Il Passaggio, 47-62.
- (1993), *Dottorati a Sorrento*, «Rivista di filosofia», 84(1), 157-160.
- (1993), *Una nota sulla compatibilità della nozione di azione con il determinismo*, in Lenzen W. (a cura di), *Tractatus physico-philosophici: Andreas Kamlah zum 60. Geburtstag*, Osnabrück, Osnabrücker Philosophische Schriften, Reihe A, 153-161.
- (1995), *Legal Validity and Conformity to Law*, in Gianformaggio L., Paulson S. (a cura di), *Cognition and Interpretation of Law*, Torino, Giappichelli, 231-246; trad. it. pubblicata nel volume *Il Fanatico e l'Arcangelo*, 1998, 109-127.
- (1995), *Simbolo, intelligenza artificiale e filosofia della mente*, in «L'immagine riflessa», 4, 363-380.
- (1996), *Symbol, Künstliche Intelligenz und Philosophie des Geistes*, in «Logos: Zeitschrift für systematische Philosophie», 3(1), 75-96.
- (1996), *Il materialismo "primario"*, in Aa. Vv., *Il pensiero di Cesare Luporini*, Milano, Feltrinelli, 140-153.
- (1996), *Connessionismo e filosofia della mente*, in Penco C., Sarbia G. (a cura di), *Alle radici della filosofia analitica*, Genova, Erga Edizioni.
- (1996), *Naturalismo e individualismo metodologico*, in Asholt W., Kanngießer S. (a cura di), *Literatur, Sprache, Kultur: Studien zu Ehren von Lothar Knapp*, Osnabrück, Socolo, 135-160.
- (1997), *A Comment on Dirk Koppelberg's Paper*, in Sandkühler H.J. (a cura di), *Philosophie und Wissenschaften: Formen und Prozesse ihrer Interaktion*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 257-261.
- (1999), *L'anomalia del mentale in Donald Davidson*, «Rivista di filosofia», 90(1), 71-95.
- (1999), *La struttura e la storia*, in Rossi P., Viano C.A. (a cura di), *Storia della filosofia 6: Il Novecento*, tomo 2, Roma-Bari, Laterza, 766-782 (per un errore tipografico l'autore risulta essere Sergio e non Sandro Nannini).
- (1999), *Physicalism and the Anomalism of the Mental*, in De Caro M. (a cura di), *Interpretations and Causes. New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, 101-116.

- (1999), *Künstliche Intelligenz*, in Sandkühler H.J. (a cura di), *Enzyklopädie Philosophie*, Band 1, Hamburg, Meiner, 753-756; 2^a ed. 2010, 1365-1369.
- (1999), *The Logical Connection Argument Again*, in Egidi R. (a cura di), *In Search of a New Humanism. The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Dordrecht, Kluwer, 103-112.
- (1999), *Durkheim e il pensiero antropologico*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Siena», 20, 147-167.
- (1999), *Philosophy as Taught in Italian Universities – La filosofia nelle università italiane*, in Polezzi L., Scanzio F. (a cura di), *I quaderni di “Immaginare l'Europa” I*, Urbino, Università degli Studi di Urbino, 39-59.
- (2000), *Die Übersetzung in der Philosophie: das Beispiel der Philosophie des Geistes*, in Büttemeyer W., Sandkühler H.J. (a cura di), *Übersetzung: Sprache und Interpretation*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 137-149.
- (2000), *Coscienza ed inconscio nell'odierna filosofia della mente*, in Marzi A., Giovannoni A., Carboni L. (a cura di), *Il sogno: Teoria e clinica nel centenario della psicoanalisi*, Siena, Associazione senese di psicoterapia psicoanalitica (A.S.S.P.), 28-46. Ripubblicato, in forma modificata, in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 189-197.
- (2000), *Se si incontrasse uno zombie per strada: Recensione a D.J. Chalmers, “La mente cosciente”*, in «L'Indice», 17(6), 29.
- (2000), *Cognitive Naturalism in the Philosophy of Mind*, in Nannini S., Sandkühler H.J. (a cura di), *Naturalism in the Cognitive Sciences and the Philosophy of Mind*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000, 41-62.
- (2000), *Response to Jürgen Hanken*, Nannini S., Sandkühler H.J. (a cura di), *Naturalism in the Cognitive Sciences and the Philosophy of Mind*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2000, 67-74.
- (2000), *Mente e corpo*, «Immaginare l'Europa», 1, https://www.riflessioni.it/dal_web/mente_corpo.htm
- (2001), *Le concezioni naturalistiche della conoscenza tra filosofia e scienze cognitive*, «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università degli Studi di Firenze, 21-41. Ripubblicato nel volume *Naturalismo cognitivo*, 2007, 63-84.
- (2002), *I “qualia” nella filosofia della mente: Riflessioni preliminari*, in Lanfredini R. (a cura di), *Forma e contenuto: Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale*, Firenze, LED, 13-31. Ripubblicato in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 93-110.
- (2002), *La naturalizzazione dei qualia: Un progetto di ricerca*, in Parrini P. (a cura di), *Conoscenza e cognizione: Tra filosofia e scienza cognitiva*, Milano, Guerini, 89-104. Ripubblicato, in forma modificata e ampliata, in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 111-120.
- (2002), *Possiamo fare a meno del realismo scientifico?*, in «Giornale italiano di

- psicologia», 29(2), 319-324.
- (2003), “*Seconda natura*” o “*Naturalismo crudo*”? : *Una critica a J. McDowell*, in Egidi R., Dell’Utri M., De Caro M. (a cura di), *Normatività, fatti e valori*, Roma, Quodlibet, 97-104.
- (2003), *Atti mentali e processi cerebrali: Una difesa del materialismo*, in Lanfredini R. (a cura di), *Mente e corpo: La soggettività fra scienza e filosofia*, Milano, Guerini, 35-55. Ripubblicato, in forma modificata, in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 175-188.
- (2003), *Presentazione*, in Carli E., *Mente e azione: Un’indagine nella filosofia analitica. Wittgenstein, Anscombe, von Wright, Davidson*, Padova, Il Poligrafo, 9-13.
- (2004), *Mental causation and intentionality in a mind naturalising theory*, in Peruzzi A., *Mind and Causality*, Amsterdam/Philadelphia, 69-95.
- (2004), *Mente e corpo nel dibattito contemporaneo*, in A.Vv., *L’anima*, Milano, Mondadori, 23-40.
- (2004), *Può la psicologia fare a meno delle neuroscienze?*, in Bianca M. (a cura di), *Materiali di Filosofia della Mente*, Arezzo, Università degli Studi di Siena, 31-52.
- (2005), *Il problema mente-corpo e le neuroscienze*, in Peruzzi A. (a cura di), *Dal Pianeta Galileo*, Regione Toscana, 117-127.
- (2005), *La naturalizzazione della memoria e del Self*, «Arkete. Rivista di studi filosofici», 1(1), 17-28. Ripubblicato in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 121-133.
- (2005), *Esiste il libero arbitrio? La risposta di un naturalista materialista*, Forum SWIF 2005 (<http://www.swif.it/forum-scuola/forum05-06/nannini-testo.htm>). Ripubblicato in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 135-158.
- (2006), *Theorien mentaler Repräsentation*, in Sandkühler H.J. (a cura di), *Theorien und Begriffe der Repräsentation*, Bremen, Forschungsprojekt Repräsentation, 91-98.
- (2006), *Mente, corpo e società nel naturalismo forte*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», 24(2), 112-128.
- (2006), *Il “naturalismo liberalizzato” è un vero naturalismo?*, in «Iride», 19(48), 412-416. Ripubblicato in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 85-91.
- (2006), *Commento a G. Trautteur “Strutture algoritmiche per la coscienza”*, in Cherubini P., Giarretta P., Paternoster A. (a cura di), *Cognizione e computazione: Problemi, metodi e prospettive delle spiegazioni computazionali nelle scienze cognitive*, Padova, Cleup, 305-308.
- (2006), *Per un’ontologia del mentale*, in Calcaterra R.M. (a cura di), *Le ragioni del conoscere e dell’agire: Scritti in onore di Rosaria Egidi*, Milano, Angeli, 178-189. Ripubblicato in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 159-174.
- (2006), Voci “Coscienza”, “Fodor, Jerry Alan”, “Goldman Alvin”, “Reti

- neurali”, “Riduzione materialistica”, “Scienze cognitive”, “Smart, John James Carswell (detto *Jack*)”, “Turing, Alan Mathison”, in *Enciclopedia filosofica Gallarate*, 12 voll., Milano, Bompiani.
- (2007), *Action Theory and Cognitive Turn: How can the Content of Intentions Contribute to Causing Actions?*, in Lumer C., Nannini S. (a cura di), *Intentionality, Deliberation and Autonomy*, Aldershot, Ashgate, 47-67. Ripubblicato, in trad. it. e in forma modificata, in *Naturalismo cognitivo*, 2007, 199-229.
- (2007), *Intentionality Naturalised*, in M. Beaney, C. Penco, Massimiliano Vignolo (a cura di), *Explaining the Mental: Naturalist and Non-Naturalist Approaches to Mental Acts and Processes*, Newcastle upon Tyne UK, Cambridge Scholars Publ., 124-134.
- (2007), *A Comment on “Conflict and Cooperation in Human Affairs” by Arcadi Navarro*, in Villaroya O., Forni Argimon F. (a cura di), *Social Brain Matters: Stances on the Neurobiology of Social Cognition*, Amsterdam-New York, Rodopi, 181-188.
- (2007), *Levels of reality and levels of analysis: Commentary on J. Heil’s “From an ontological point of view”*, in «Swif of Mind Review», 6(2) (numero a cura di Romano G., *Symposium on “From an Ontological Point of View” by John Heil*), 52-61. https://www.academia.edu/1755113/2007_An_Analysis_of_Properties_in_John_Heil_s_From_an_Ontological_Point_of_View
- (2007), *Realismo scientifico e ontologia materialistica*, in «Giornale di metafisica», 29(2) (numero a cura di Nicolaci G., Perone U., *Ontologia e metafisica*), 483-496.
- (2007), *Il concetto di verità in una prospettiva naturalistica*, in Amoretti M.C., Marsonet M. (a cura di), *Conoscenza e verità*, Milano, Giuffrè, 45-69.
- (2007), *Presentazione*, in Barile E., *Dare corpo alla mente: La relazione mente/corpo alla luce delle emozioni e dell’esperienza del sentire*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, VII-XII.
- (2007), *Filosofi italiani allo specchio: Sandro Nannini*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 190, 15-20.
- (2009), *In difesa del naturalismo forte*, in «Paradigmi: Rivista di critica filosofica», 27(1), 193-197.
- (2009), *L’Io come Direttore Assente*, in Cardella V., Bruni D. (a cura di), *Cervello, linguaggio, società: Atti del Convegno 2008 del CODISCO*, Coordinamento dei Dottorati Italiani di Scienze Cognitive, Roma, CORISCO, 177-188.
- (2010), *Orologi, menti e cervelli: Riflessioni preliminari su tempo reale e tempo fenomenico tra fisica teorica e filosofia della mente*, in Amoretti M.C. (a cura di), *Natura umana, natura artificiale*, Milano, Angeli, 135-153.

- (2010), *Cognitive naturalism and cognitive neuroscience: A defence of eliminativism and a discussion with G. Roth*, in De Caro M., Egidi R. (a cura di), *The Architecture of Knowledge: Epistemology, Agency, and Science*, Roma, Carocci, 35-56.
- (2011), *La naturalizzazione delle rappresentazioni mentali*, in «Sistemi intelligenti», 23(1), 41-58.
- (2011), *Kant e le scienze cognitive sulla natura dell'Io*, in Amoroso L., Ferrarin A., La Rocca C. (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza: Studi in onore di Massimo Barale*, Pisa, Edizioni ETS, 415-432.
- (2012), *I Move, Therefore I Am: A Comment on "The Importance of Sensing One's Movements in the World for the Sense of Personal Identity"*, by Haselager, Broens, & Quilici Gonzales, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 3(1), 12-19.
- (2012), *Presentazione*, in Simonetti N., *La mente incorporata: La lezione di J. Kim sino ai neuroni specchio*, Roma, Aracne Editrice, 11-16.
- (2013), *Realismo scientifico e naturalismo cognitivo*, in Lanfredini R., Peruzzi A. (a cura di), *A plea for balance in philosophy: Essays in honour of Paolo Parrini*, Pisa, ETS, 113-127.
- (2013), *La coscienza può essere naturalizzata?*, in Nannini S., Zeppi A. (a cura di), *La mente può essere naturalizzata?*, Colle di Val D'Elsa (Siena), SeB Editori, 117-142.
- (2013), *Inconscio, coscienza e intenzionalità nel naturalismo cognitivo*, in «Sistemi intelligenti», 25(3), 453-467.
- (2014), *La seconda svolta cognitiva in filosofia della mente*, in «Reti, saperi, linguaggi: Italian Journal of Cognitive Sciences», 3(2), 319-339.
- (2014), *Die Naturalisierung des phänomenalen Bewusstseins*, in Ingo E, Hog P., Zunke C. (a cura di), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2012*, Oldenburg, BIS -Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 139 – 159.
- (2015), *Time and Consciousness in Cognitive Naturalism*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 6(3) 458-473.
- (2015), *Postfazione*, in Fadda M., *Anima e immortalità: Dialogo tra un razionalista e un credente*, Roma, Europa Edizioni, 86-98.
- (2016), *Consciousness Naturalised*, in «Idee: semestrale di filosofia e scienze sociali ed economiche», nuova serie 6(11), 21-40.

Saggi di

Mario De Caro
Sara Dellantonio
Rosaria Egidi
Robert Lanfredini
Christoph Lumer
Paolo Parrini
Pietro Perconti
Claudio Pizzi
Emanuela Scribano
Giuseppe Varnier



a cura di Christoph Lumer e Giacomo Romano

Dalla filosofia dell'azione alla filosofia della mente

Riflessioni in onore di Sandro Nannini

“Dalla filosofia dell'azione alla filosofia della mente” è stato il percorso di alcuni filosofi di nazionalità varia degli anni 1980 – come Paul Churchland negli Stati Uniti o Ansgar Beckermann in Germania – che prima si sono interessati agli aspetti più teorici nella filosofia dell'azione, come il modo di funzionamento delle azioni e la loro spiegazione scientifica, e che poi, con l'arrivo e la diffusione dei personal computers e delle scienze cognitive, hanno ampliato e approfondito questo interesse di ricerca e si sono dedicati alla filosofia della mente più in generale e in particolare alla spiegazione scientifica e filosofica del mentale. Sandro Nannini faceva parte di questo movimento ed è stato uno tra gli inizialmente pochi filosofi italiani che si sono occupati di questi argomenti; successivamente ne è diventato uno dei maggiori specialisti in Italia, proponendo una sua particolare versione di naturalizzazione del mentale. Subordinata agli interessi teorici è stata la sua iniziativa accademica di fondare e promuovere il primo dottorato italiano di ricerca in Scienze Cognitive. Il presente volume tratta dell'opera di Sandro Nannini in contributi che sono riflessioni più o meno specifiche sulle differenti tappe del suo percorso, affrontando temi come l'analisi dell'azione, il libero arbitrio, la discussione di Nannini di vari classici della filosofia, la tendenza del naturalismo a dissolvere la filosofia in un enciclopedismo empirico e la sfida dei qualia e della fenomenologia all'approccio naturalistico alla mente. Il volume contiene inoltre un saggio dello stesso Sandro Nannini, nel quale espone l'ultimo sviluppo della sua filosofia della mente nonché le risposte agli interventi degli altri autori.

Christoph Lumer è professore ordinario di filosofia morale presso l'Università degli Studi di Siena, dopo essere stato professore di filosofia presso l'Università di Osnabrück (Germania). I suoi principali campi di lavoro sono l'etica normativa e la metaetica, l'etica ambientale, la teoria dell'azione, la teoria della razionalità pratica e la teoria dell'argomentazione.

Ha pubblicato i libri *Praktische Argumentationstheorie (Teoria pratica dell'argomentazione, 1990)*, *Rationaler Altruismus (Altruismo razionale, 2000)* e *The Greenhouse (La serra, 2002)*, oltre a numerosi saggi. Per ulteriori informazioni: www.lumer.info.

Giacomo Romano insegna filosofia nelle scuole superiori. È specializzato in filosofia della mente e in alcune questioni ontologiche; ha pubblicato i volumi *“La mente mimetica” (2003)*, *“Essere per” (2006)*, *“Thoughtful things” (2009)* e vari articoli su riviste di filosofia.

