

«Mi ritorni in mente». *Mente distribuita e unità del soggetto**

Michele Di Francesco

difran@lett.unipmn.it

Facoltà di Lettere e Filosofia, Largo Marinone 116, 13100 Vercelli (I)

Abstract. According to the new model of the mind theorised by the so-called «New Cognitive Science», mental processes are embodied and distributed examples of cognitive processing. This leads to an extended model of cognition, where the mind lies outside the body: what makes a piece of information cognitively relevant is the role it plays, and nothing prevents that this role can be played from external items. In my paper I compare this *extended mind* with the *personal mind*, that is the kind of mind we attribute to (human) persons, by means of folk psychological language. In particular I address the following question: is there any relation between the extended mind and the personal mind, and what kind of relation is it? I argue that mere causal-informational connections, which characterise a cognitive system in the extended mind paradigm, are not sufficient to explain essential features of the personal mind. As an example, I'll consider the phenomenon of the *unity of mind*, and I claim that there is no way in which the extended mind could produce this kind of unity. So either we adopt an eliminativistic attitude towards personal minds, or we agree that our best scientific theory of the mind is seriously incomplete. In this second case we may take the distinctive features of personal minds as new emergent properties, which can be neither predicted nor explained by means of the base level properties. A different (more dualistic) option is to take extended mind and personal mind as *complementary* aspects of (mental) reality.

Sommario. Secondo un'autorevole rilettura degli sviluppi della cosiddetta «nuova scienza cognitiva», gli stati mentali debbono essere concepiti come aspetti dell'interazione complessa tra mente, corpo e ambiente. Quest'impostazione nega ogni distinzione funzionale tra processi di elaborazione cognitivi interni ed esterni al corpo, e – identificando mente ed elaborazione cognitiva – finisce con l'estendere la mente e lo stesso «io» nell'ambiente fisico e sociale. Oggetto del presente lavoro è il confronto tra la mente estesa, così concepita, e la mente *personale* – ovvero il tipo di mente che attribuiamo a un *soggetto* per mezzo del linguaggio della psicologia intenzionale di senso comu-

* Una prima versione di questo testo è stata presentata al convegno internazionale sui processi mentali «Ma dove hai la testa?», organizzato dalle Società Italiane di Filosofia Analitica e di Scienze Cognitive, a Vietri sul Mare, il 2-3 ottobre 2003. Ringrazio i numerosi partecipanti che in quell'occasione mi hanno offerto utili commenti e preziose critiche. Ringrazio anche Tim Crane, Roberta de Monticelli e Diego Marconi per un supplemento di discussione sui temi qui trattati, Francesca Mazzurana per l'aiuto editoriale e concettuale.

«Mi ritorni in mente»

ne. Sulla base di tale confronto viene avanzata la tesi secondo cui le connessioni causali-informazionali che caratterizzano la mente estesa non sono sufficienti a render conto di aspetti essenziali della mente personale (come l'unità della mente cosciente). Ciò conduce alla seguente alternativa: o rinunciamo all'idea di mente personale, oppure dobbiamo riconoscere che la caratterizzazione del mentale fornita dal paradigma 'esteso' è incompleta. In questo secondo caso possiamo optare tra una teoria emergentista della mente e una più schiettamente dualistica, secondo cui mente personale e mente estesa-cognitiva sono due aspetti *complementari* e irriducibili della realtà mentale.

1 Premessa: «A volte ritornano»

Nella seconda metà del XX secolo, in concomitanza con lo sviluppo della scienza cognitiva, ma anche sulla base di ragioni interne alla riflessione sul linguaggio e sul significato, l'idioma mentalistico ha riacquisito legittimità. Rappresentazioni mentali, modelli mentali, contenuti di pensiero, *qualia* sono moneta sonante nella discussione da parte dei filosofi del linguaggio e della mente. Discussione che d'altra parte si estende ormai ben al di là della ricerca intorno ai processi cognitivi dei soggetti umani, fino a coinvolgere i poli, apparentemente opposti, del mondo biologico (dalla neuroscienza all'etologia cognitiva) e spirituale (significato, cultura, società).

In questo senso, se Frege e Russell, forse esagerando, avevano espulso i pensieri dalla mente (Dummett, 1988), oggi assistiamo al fenomeno opposto: l'*intrusione* della mente nel mondo (umano e naturale). In una parola, la mente è tornata. Ma *dove* è la mente?

Non si sta parlando qui della mente intesa come sostanza immateriale di cui trattano (se ne trattano) i dualisti cartesiani. Parlo della mente della scienza e dei filosofi d'impostazione scientifica. Così che il «dove» che ricorre nella mia domanda va inteso anche alla lettera e non solo in senso metaforico.

In realtà, come vedremo, la domanda sul dove è la mente è più che altro un pretesto per affrontare il problema di *che cosa* è (oggi) la mente. Per scoprire le carte, il mio scopo è il seguente:

- (1) Mostrare che una concezione del mentale molto diffusa nella scienza e nella filosofia contemporanea, che assimila la mente all'elaborazione dell'informazione, non solo è compatibile con, ma in qualche senso conduce verso, due direzioni apparentemente opposte ma in realtà complementari: *embodiment* (incorporazione: ovvero l'intrusione della mente nel corpo), *de-embodiment* (scorporazione e/o *mente distribuita*: ovvero l'intrusione della mente nel mondo).
- (2) Argomentare che la mente incorporata e distribuita trascura aspetti *essenziali* dei fenomeni mentali (soggettività, natura prospettica e individuale, dimensione qualitativa, agenzia libera, e soprattutto – per quanto riguarda il presente discorso – *unità* della mente). Tali fenomeni caratterizzano quella che possiamo chiamare la *mente personale*.

Michele Di Francesco

Altrimenti detto, la prospettiva che vede la mente come elaborazione distribuita non è in grado, nel nostro schema esplicativo, di ricostruire al suo interno la mente personale. In questo quadro sfioreremo il tema della malattia mentale, usato come cartina di tornasole per evidenziare il contrasto tra mente personale e mente distribuita.

In termini più speculativi, nella parte conclusiva del presente lavoro proporrò due differenti modalità di rendere conto di questa *dualità* nello studio della mente. La prima rimanda al punto di vista *emergentista* per così dire ortodosso. La seconda si spinge fino ai limiti del dualismo vero e proprio, e afferma che mente funzionale/distribuita e mente personale esprimono aspetti *complementari* dell'universo mentale: i meccanismi, i processi e gli stili esplicativi che mettono a fuoco l'una escludono l'altra e viceversa.

Se questa impostazione è corretta, ne discende un'ulteriore conseguenza di qualche rilievo:

- (3) La contrapposizione tra mente computazionale (astratta) e mente incorporata (concreta) è un falso problema. Si tratta di posizioni mutuamente compatibili. Molto più rilevante, invece, è che la «mente funzionale» produce la propria distribuzione nel mondo. E questa distribuzione è incompatibile con quanto sappiamo della mente personale.

2 Dov'è la mente?

2.1 Tre modelli e una glossa

Il nostro punto di partenza sarà dunque la domanda: «dov'è la mente?», con «dove» inteso anche nel suo significato spaziale. Si tratta forse di una questione apparentemente ingenua e certo un po' troppo rozza per il palato filosofico di molti dei lettori. Eppure, a rifletterci, è una buona questione: ammesso che la mente esista e faccia parte del mondo naturale, dove dobbiamo collocarla? La domanda ha il merito della chiarezza e ci stimola con implicazioni serie e impreviste. Per esempio, se i pensieri sono nella mente e, diciamo, la mente è nel cervello, allora anche i pensieri sono nel cervello. «Dove altro potrebbero essere?», saremmo tentati di dire. Eppure la cosa non è così innocente. Le entità e i processi che si trovano e hanno luogo nel mio cervello (scariche neuronali, connessioni sinaptiche, scambi neurochimici) non sembrano avere il tipo di proprietà che hanno i pensieri e le sensazioni: non sono vere o false, adeguate o inadeguate, motivanti o non motivanti, non hanno una struttura fenomenologica, eccetera. Si tratta di considerazioni ben note, su cui è inutile insistere per ora. Ma che occorre tenere a mente. (Appunto.)

In quanto segue prenderò in esame tre possibili risposte alla domanda su dove sia la mente, tutte di area naturalistica: il funzionalismo computazionale, la teoria della mente incorporata, la teoria della mente distribuita; e suggerirò che esse possono integrarsi nel modello della mente distribuita (§§ 2.2.-2.4). Quindi cercherò di spiega-

«Mi ritorni in mente»

re cosa c'è che non va in questo modello e perché abbiamo bisogno della mente personale (§§ 3.1.-3.2.). Replicherò ad alcune possibili obiezioni – anche di ambito psicopatologico – che ruotano intorno al tema dell'unità della mente (§ 4), per poi concludere (§ 5) con alcune speculazioni filosofiche circa la metafisica e l'epistemologia della mente personale.

2.2 Il funzionalismo computazionale

Il funzionalismo computazionale è una teoria molto nota e non è necessario fornirne qui una presentazione esaustiva. Ne tratterò soltanto gli aspetti rilevanti per il nostro discorso¹. In particolare vorrei sostenere che esso inclina (senza necessitare) verso una teoria della mente che ne dissolve gli aspetti esperienziali e soggettivi, in favore di *una concezione distribuita e sostanzialmente a-personale*.

Il funzionalismo è una teoria circa l'ontologia della mente che stabilisce come gli stati mentali – dolore, credenza, desiderio, eccetera – *sono* stati funzionali e come tali sono identificati in relazione al ruolo che assumono all'interno della descrizione causale di un processo mentale. Nella versione standard cui ci atteniamo, il ruolo causale svolto dagli stati mentali è quello di *elaborazione* degli input percettivi, allo scopo di produrre output comportamentali.

Se i processi mentali sono elaborazione dell'informazione, allora in prima battuta la mente è dove c'è elaborazione dell'informazione. E (si noti) non dove c'è *esperienza*. Innanzi tutto perché l'esperienza non è l'essenza della mente, in questa prospettiva. Essa si deve piuttosto spiegare con certe caratteristiche dell'elaborazione (tesi standard), o certe proprietà dei realizzatori fisici dell'elaborazione (tesi ibrida – metà Searle, metà Chalmers²). Ma, soprattutto, l'elaborazione dell'informazione (e quindi la mente) è molto più diffusa dell'esperienza: di una gran massa dei processi di elaborazione cognitiva noi siamo di fatto all'oscuro. Inoltre l'elaborazione può essere *distribuita* (*de facto*, o anche solo idealmente) in più sistemi cognitivi (cosa notata da Locke e Kant³), o essere condivisa tra uno o più sistemi e un pezzo del mondo esterno. Su questo punto torneremo presto.

2.3 La mente incorporata

Come è noto, il modello *astratto* della mente proposto dal funzionalismo è stato contestato così radicalmente da far parlare alcuni della nascita di un nuovo paradig-

¹ Dato che quella che fornisco è ovviamente la mia lettura del funzionalismo computazionale, mi permetto di rimandare per un approfondimento a Di Francesco (2002). Cfr. anche Marconi (2001).

² Cfr. Searle (1992), Chalmers (1996).

³ Cfr. Di Francesco (1998), capp. 2 e 5.

Michele Di Francesco

ma: la «nuova» scienza cognitiva (o «*embodied cognitive science*»), contrapposta a quella classica⁴. Di questa critica possiamo ricordare tre aspetti:

- (1) l'insistenza sull'importanza del veicolo concreto della computazione per il risultato della cognizione;
- (2) la capacità di delegare parte dei compiti cognitivi a componenti non computazionali (attribuendo a risorse ambientali il ruolo che nel modello classico sarebbe svolto dalla computazione);
- (3) la distanza tra le basi neurobiologiche dei processi mentali e i modelli computazionali (classici e connessionisti).

Cominciamo da quest'ultimo aspetto.

Se il modello funzionalista ha come scienza di riferimento l'intelligenza artificiale, la sua critica più recente si fonda sugli straordinari sviluppi della ricerca neuroscientifica degli ultimi decenni, che hanno messo in luce il carattere semplicistico dell'analogia tra cervello e computer digitale. Anche questo è un terreno ben noto su cui non mi soffermo a lungo. Mi limito a notare come le argomentazioni di area neurobiologica volte a contestare il modello computazionale possono essere raccolte in due gruppi. Nel primo troviamo le osservazioni che sottolineano la complessità del funzionamento cerebrale. Complessità non solo anatomica e funzionale, ma anche, potremmo dire, contestuale: secondo Edelman (1989) flessibilità e relazione costante con l'ambiente esterno che seleziona le risposte cognitive sono i caratteri dell'attività mentale che renderebbero del tutto inappropriato il paragone tra il cervello e il calcolatore digitale. Tanto più che i segnali sensoriali di cui dispone il cervello sono ambigui e virtualmente infiniti; essi sono processati in termini analogici e non digitali; danno vita a un numero illimitato di stati che il sistema nervoso può assumere; il significato stesso delle risposte agli input sensoriali dipende dal contesto e quindi dalla storia individuale di ogni sistema. La seconda famiglia di osservazioni critiche circa il modello classico accentua ulteriormente il ruolo della corporeità nella 'elaborazione' cerebrale. Qui i riferimenti possono essere molti. A scopo illustrativo possiamo limitarci alle note ricerche di Antonio Damasio circa la base corporea delle emozioni: «un'entità capace di sentimenti deve essere un organismo che non solo abbia un corpo, ma anche un mezzo per rappresentare quel corpo all'interno di se stesso» (2003, p. 133); «le configurazioni neurali assunte dai neuroni somatosensitivi derivano da tutte le attività del corpo che essi devono rappresentare» (2003, p. 160). Se le emozioni sono «incorporate», e sono essenziali anche per la ragione, allora la ragione stessa è incorporata: essa non è «pura». Avere esperienza di quello stato corporeo che chiamiamo emozione significa in questo quadro percepire certi mutamenti essenziali del proprio corpo (visceri, muscoli, respiro, eccetera), i quali avviano complesse interrelazioni tra il cervello e il corpo. Inoltre reazione emotiva, analisi razionale, elaborazione cerebrale e modificazioni dello stato del corpo non sono processi che si susseguono l'uno con l'altro attraverso un qualche ordine lineare; al contrario essi interagi-

⁴ Per una serie di letture della «nuova» scienza cognitiva cfr. Bechtel, Abrahansen, Graham (1998), Clark (1997), Di Francesco (2002), Marraffa (2002), Marconi (2001), Parisi (2001).

«Mi ritorni in mente»

scono in modo complesso e interdipendente – una tesi cara a tutta la scienza cognitiva post-classica.

2.4 Una mente incorporata e computazionale?

Pur essendo molto rilevanti per definire un clima filosofico sempre più interessato alle basi materiali del pensiero, le osservazioni neurobiologiche circa la natura incorporata della mente non rappresentano però una critica decisiva alla visione computazionale.

Per rendersene conto non è necessario addentrarsi nei territori inesplorati del dualismo; sono sufficienti le riflessioni di Daniel Dennett, un filosofo *naturalista* che ha progressivamente portato il proprio funzionalismo a integrarsi con una visione dell'attività cognitiva evuzionista e orientata biologicamente. Per Dennett (1996, pp. 86 sgg.) anche il funzionalista deve ammettere che la cognizione umana ha luogo in un organismo e in un cervello dotato di una molteplicità di sistemi di trasmissione dell'informazione che appare ben diverso da un elaboratore digitale. Egli afferma senza alcuna remora che la neuroscienza più recente ci ha segnalato che, se nel sistema nervoso l'informazione si diffonde per mezzo di effetti elettrochimici che viaggiano attraverso le diramazioni dei neuroni (e comunque molto più lentamente di quanto avvenga in circuiti elettronici), essa appare anche sensibile a ulteriori fattori di tipo molecolare (governati da meccanismi a «chiave e serratura»). In tali processi ha un compito cruciale *la materia della mente*, ovvero la struttura delle molecole dei neurotrasmettitori e neuromodulatori implicati. Il risultato è di rendere molto azzardato ogni discorso che insista eccessivamente sulla «neutralità del mezzo» o sulla «realizzabilità multipla» della trasmissione dell'informazione. (Possiamo aggiungere che questa conclusione si rafforza se prendiamo in considerazione gli altri modi in cui il corpo ha un ruolo nell'elaborazione cerebrale – a partire dai sistemi ormonali.) Un modo un po' generico, ma non del tutto fuorviante, per esprimere tutto ciò è affermare che a ogni nodo dell'interazione neuronale osserviamo un rimescolarsi di *hardware* e *software* (ciò sembra essere all'origine dello scetticismo di molti neuroscienziati nei confronti del funzionalismo).

Se è dunque vero che «quando si costruisce una mente, il materiale conta» (Dennett, 1996, p. 88), questo non significa che, in teoria almeno, altri materiali, altre molecole eccetera, non *avrebbero potuto* produrre la medesima mente. Il punto chiave, qui, è che non c'è nulla di intrinseco in una data composizione biochimica che la renda più adatta a produrre la mente. Negarlo sarebbe cadere in una forma di «misticismo» – non diverso, potremmo dire, da quello implicato nella tesi che soltanto un'anima spirituale può supportare pensieri⁵. In questo quadro, la rilevanza della base

⁵ Mi rendo conto che quest'affermazione richiederebbe una discussione più approfondita. Damasio afferma che probabilmente «la *qualità* dei sentimenti dipende anche dall'intima struttura degli stessi neuroni. È probabile che la qualità esperienziale del sentimento dipenda dal mezzo in cui essa è realizzata» (2003, p. 160). Quindi, a suo dire, ciò che sembra essere associato alla «struttura intima» dei neuroni è la loro capacità di veicolare esperienza, non informazione. Quello che sembra mancare al momento sono *prove* in favore di questa tesi (il

Michele Di Francesco

materiale non rende in alcun modo meno cruciale il legame tra mente e informazione. Possiamo bene accettare che la base materiale influenzi l'architettura funzionale di un sistema cognitivo⁶. Ma ciò non toglie che esso possa essere concepito come un dispositivo di elaborazione (o acquisizione se si vuole) di informazione – anche se il *cognitive processing* può essere delegato al mondo o al corpo.

Dal nostro punto di vista è importante notare che è proprio il permanere di una forte componente funzionalista a rendere possibile quell'estensione della mente al di là dei confini del corpo e del cervello di cui ci occuperemo tra breve. Per Dennett (1996, p. 91) «l'evoluzione immagazzina informazioni in ogni parte dell'organismo», il che permette al nostro cervello di delegare al corpo una parte rilevante di quel 'sapere' che è indispensabile per l'interazione con l'ambiente, senza che sia necessario che queste informazioni vengano esplicitamente rappresentate in strutture di dati nella nostra mente. Grazie poi all'evoluzione culturale, le capacità cognitive di più alto livello (necessarie per superare «il potere discriminatorio [...] lento e grezzo» delle «antiche menti del corpo» – Dennett, 1996, p. 93) possono diffondersi nella società, estendendo la nostra mente fino a limiti impensabili per creature prive di linguaggio e organizzazione sociale.

2.5 La mente distribuita

Di fatto, la distribuzione della mente nell'ambiente, il suo trascendere i limiti intrinseci del soggetto di esperienza sembrano essere non un aspetto contingente, ma un aspetto essenziale del modello funzionalista della cognizione. È l'assimilazione dei processi mentali all'elaborazione dell'informazione che porta a questo esito.

Chi vuole segnalare i limiti del funzionalismo computazionale di solito fa riferimento alla natura *incorporata* dei processi cognitivi (Clark, 1997, 2001): mente e corpo appaiono parte di un'unica entità cooperante, grazie all'esistenza di strutture corporee a cui la computazione rappresentazionale delega una parte cospicua dei propri compiti. A ciò si aggiunge il ruolo dell'ambiente nel modulare l'attività di mente e corpo, attraverso processi di «causazione reciproca continua» (cfr. Clark, 1997, pp. 143-6): processi cognitivi nei quali è difficile operare una netta distinzione tra il ruolo dell'ambiente, della computazione interna e della natura fisico-materiale dell'agente cognitivo in esame.

Mente, corpo e ambiente perdono in questa prospettiva le barriere rigide che tradizionalmente li separano, e un nuovo modello di cognizione sostituisce la mente disincarnata; un modello nel quale ha senso dire che i nostri pensieri 'sono in giro', si realizzano (anche) nel mondo – o grazie al mondo – al di là di ciò che avviene dentro la nostra testa⁷.

Tuttavia l'esigenza di superare la distinzione rigida tra percezione, elaborazione dell'informazione e azione fatta propria dalla «nuova scienza cognitiva» non rappre-

silicio va bene per l'elaborazione cognitiva, non per la coscienza). Per un autorevole tentativo di difendere il primato della biologia cfr. comunque Searle (1992).

⁶ Cfr. Marconi (2001), a cui rimando per una persuasiva difesa di questo punto.

⁷ Cfr. Di Francesco (2002), §§ 3.8-3.9 per un'analisi critica più accurata di questa prospettiva.

«Mi ritorni in mente»

senta un problema per la lettura generalizzata del modello informativo che qui stiamo proponendo. Ciò che conta in esso è l'assimilazione della mente all'elaborazione di informazione; il che è compatibile con strategie che affidino parte di questa elaborazione al corpo o all'ambiente – quando si vogliano progettare meccanismi (biologici o artificiali) privi della necessità di ricorrere a regole predeterminate nella loro esigenza di interagire in tempo reale con un mondo imprevedibile⁸.

In questo quadro, i confini fra (i processi mentali degli) individui cominciano a farsi sfumati: *non c'è una ragione di principio* perché uno stesso elemento della memoria esterna non possa entrare a far parte della 'mente' (processi di pensiero) di più persone. Siamo così di fronte a un modo fortemente anti-soggettivista di interpretare la strategia cognitiva globale di un soggetto culturalmente integrato, che non a caso è condivisa da Dennett, quando parla della

nostra abitudine di *scaricare* [*offloading*] sull'ambiente la maggior parte dei nostri compiti cognitivi – estendendo le nostre menti (in altre parole i nostri progetti e le nostre attività mentali) nel mondo che ci circonda, dove una schiera di congegni periferici da noi costruiti sono in grado di memorizzare, elaborare e ri-rappresentare i nostri significati, sveltendo, potenziando e proteggendo i processi di trasformazione che *sono* il nostro pensiero. Questa diffusa pratica di 'scarico' ci libera dalle limitazioni del cervello animale. (Dennett, 1996, p. 151; tr. it. leggermente modificata.)

È chiaro che qui abbiamo a che fare con *pensieri* di una *mente* nella misura in cui l'attività di pensiero è resa indipendente da ogni dimensione soggettiva – nella misura in cui è stata operata una cesura tra pensiero e *esperienza*.

Di per sé non c'è motivo di criticare questo modo di descrivere le cose. Possiamo così dire che 'pensare con carta e matita' ha molti vantaggi: permette di visualizzare i risultati intermedi, di ricordare il passo successivo di una procedura, di ripercorrerla in lungo in largo malgrado la sua lunghezza, eccetera. Di fatto il nostro ambiente cognitivo pullula di «migliaia di tecnologie utili» di questo tipo, inventate nei millenni; esse ci permettono di «espandere la nostra mente nel mondo» percorrendo le «autostrade della cultura» (Dennett, 1996, p. 156). Occorre però ricordare che la *mente* che espandiamo in questo modo non è ciò su cui verte la nostra soggettività vissuta. Non è cioè quella che possiamo chiamare la *mente personale*. Quest'ultima ha caratteristiche peculiari: essa sembra implicare il riferimento a un'*ontologia soggettiva* (Searle, 1992), o, per meglio dire, traccia i confini di uno spazio soggettivo. Per parlarne dobbiamo fare uso di un linguaggio intenzionale, capace di dar voce alla presenza di un punto di vista, di una prospettiva singolare, situata e *individuale* in un senso essenziale. Essa inoltre esibisce una peculiare unità (e continuità). I suoi contenuti coscienti sono parte di un singolo campo fenomenologico; sono dati al soggetto in modo im-

⁸ Questa lettura dell'approccio computazionale assume come essenziale l'idea che l'attività cognitiva si svolge a un livello più astratto da quello neurobiologico. Il che è compatibile con la possibilità che la struttura materiale del veicolo concreto della cognizione ne influenzi la particolare architettura funzionale. Cfr. Marconi (2001), Di Francesco (2002), pp. 181-2.

Michele Di Francesco

mediato e indubitabile, intrattengono tra loro svariate relazioni concettuali e motivazionali.

Mi rendo conto che ognuna di queste caratterizzazioni, richiederebbe un discorso a sé. E non intendo addentrarmi oltre nel cammino dell'*egologia* teorica⁹. Quel che mi preme è notare la differenza tra le due nozioni di mente che abbiamo di fronte. E segnare le conseguenze della rinuncia al punto di vista della mente personale. Se la mente è semplicemente un *aggregato* di fenomeni cognitivi, allora la possibilità che essi siano esterni al soggetto biologico e parte di un patrimonio pubblicamente condiviso muta radicalmente la nostra definizione di soggetto. La natura virtuale dell'io – per usare la terminologia dennettiana (Dennett, 1991) – non riguarda più l'emergenza dal livello sub-personale, ma piuttosto segnala una tale distanza dalla nozione ordinaria da rendere preferibile parlare di una *eliminazione* del soggetto, piuttosto che di una sua ridefinizione.

In quanto segue cercherò di mostrare come un simile esito si ottenga a partire dal modello esternalizzato e distribuito di mente sopra descritto, prendendone in esame - a scopo illustrativo, ma gli esempi potrebbero essere molteplici - la versione proposta da David Chalmers e Andy Clark in *The Extended Mind* (non discuto invece la presentazione, molto più articolata, dell'idea di mente estesa proposta recentemente da Clark, 2003).

3 Unità della mente e irriducibilità del soggetto

3.1 Dov'è la mente?

Nel loro saggio Clark e Chalmers partono dalla questione «Dove si collocano i confini tra la mente e il mondo?» (1998, p.7). La loro tesi è che non vi è nulla di sacrosanto nel contenuto del nostro cranio che lo renda la sede unica e privilegiata dei processi cognitivi. Al contrario, sulla base di considerazioni simili a quelle che abbiamo fin qui presentato, ritengono che vi siano molti esempi della «tendenza generale dei ragionatori umani a dipendere pesantemente dal supporto ambientale» (p. 8). Tali ragionatori effettuano «azioni epistemiche», che modificano il mondo (esterno) allo scopo di aiutare e potenziare i processi cognitivi¹⁰.

⁹ La tradizione fenomenologica è qui il riferimento obbligato. Per una sua recente ripresa, attenta al confronto con la filosofia della mente contemporanea, cfr. de Monticelli (1998, 2002). Per una prima discussione del tema dell'unità della mente cfr. Brook (2001). Per un approfondimento cfr. la pagina Web di David Chalmers, <http://jamaica.u.arizona.edu/~chalmers/biblio/1.html>; § 16b (ma cfr. anche i §§. 5.12d, 6.1e, 6.1g).

¹⁰ A qualcuno questo discorso ricorderà tese esterniste circa il contenuto. Ma si tratta di un tipo diverso di esternismo rispetto a quello classico (della linea Kripke-Putnam-Burge). Gli autori parlano di un «esternismo attivo» secondo cui la cognizione dipende da caratteristiche esterne, ma queste sono *attive*, concorrono attivamente al successo della computazione. (A diffe-

«Mi ritorni in mente»

Naturalmente sono possibili numerose obiezioni. La più ovvia mette in discussione il carattere mentale dei processi esterni, notando che i processi cognitivi sviluppati da supporti esterni non hanno, per così dire, un formato fenomenologico: «non si prova nulla» a intrattenerli. Non «fa nessun effetto» essere un supporto esterno alla cognizione¹¹. Queste critiche, però, sono basate per Clark e Chalmers sulla confusione tra coscienza e cognizione, e sono scartate in un breve paragrafo, sulla base della considerazione secondo cui oggi è abituale ammettere l'esistenza di processi cognitivi inconsci. Parlare di coscienza sarebbe quindi un sintomo di confusione tra mentale e conscio.

La questione appare però molto più articolata. Definire «mentali» i processi su supporto esterno suggerisce che essi siano *omogenei* agli altri processi che fanno parte di quella che intuitivamente chiamiamo mente. Ma questo è contestabile. La ragione è la centralità definitoria della connessione causale funzionale: non vi è dubbio che una simile connessione può produrre un dispositivo di elaborazione dell'informazione. Che essa possa produrre una mente, al di là delle questioni terminologiche, è invece tutt'altro che ovvio. Su questo torneremo tra breve, ma possiamo notare fin d'ora che, anche se restiamo saldamente legati a una nozione *cognitiva* di mente (ignorando il tema della mente personale), è naturale distinguere tra processi causali che hanno diritto a essere definiti «mentali» in quanto connessi al significato ordinario di mente, o quanto meno alla sua trasposizione scientifica, e processi causalmente rilevanti per l'emergere dell'attività cognitiva, ma non mentali essi stessi. La presenza di certi neurotrasmettitori, o il livello di mielinizzazione degli assoni, per esempio, non individuano una proprietà *mentale*, anche se sono rilevanti per il buon funzionamento di una mente¹².

Da questo punto di vista, i contenuti dei processi sub-personali su supporto *interno* che hanno accesso alla coscienza hanno caratteristiche differenti da quelli su supporto esterno. Se io annoto un'informazione sull'agenda e poi ne leggo il contenuto, esso mi è presente in un modo differente da quello in cui mi è presente un ricordo. Per esempio non vi è immunità dall'errore referenziale. (Non mi chiedo: «questo ricordo è proprio mio?»; posso chiedermi: «questo appunto è proprio mio?», magari non riconoscendo la mia calligrafia). Esso è percepito e non introspeettato. L'informazione acquisita via percezione cosciente ha con la mente del soggetto una diversa connessione da quella resa disponibile al soggetto in quanto risultato di una elaborazione sub-personale. In questo secondo caso il contenuto è (a) immediatamente disponibile

renza che nel caso dell'esternismo classico, dove ciò che conta è un legame storico causale che può essere del tutto inerte.)

¹¹ Il riferimento terminologico è a Nagel (1974). Per una discussione approfondita del carattere fenomenico dell'esperienza cfr. Chalmers (1996); per una prima introduzione Di Francesco (2000).

¹² Certamente non è facile fornire un criterio univoco per determinare in quale caso parlare di processi mentali. Se per esempio affermassimo che il livello di glucosio nel sangue è rappresentato nella sensazione – *feeling* – della fame (una tesi nello spirito di Damasio, 2003), gli staremmo attribuendo un carattere mentale? La risposta positiva appare legata a una *radicale* identificazione tra mentale e fisico: la mente è il corpo. Per chi non condivida una tale radicalità sembra ragionevole richiedere che ciò che chiamiamo «mentale» abbia una relazione più intima del mero ruolo causale con ciò che intuitivamente chiamiamo «mente».

Michele Di Francesco

al soggetto e (b) in una relazione di copresenza con gli altri stati mentali – insieme ai quali sono sussunti all'interno di un singolo stato di coscienza.

Quest'ultimo punto merita un chiarimento: nel caso degli stati mentali 'ordinari', generati da processi cognitivi che possono interagire con la mente personale dei soggetti, essi hanno la caratteristica di essere le *sue* esperienze, di essere sussunte all'interno di un unico spazio soggettivo. Uno spazio che a sua volta può essere considerato come un singolo e unitario stato mentale cosciente¹³. Certamente questa nozione di spazio mentale unitario dovrebbe essere sviluppata. Ma per ora mi limito a usarla nel suo valore intuitivo.

Si potrebbe obiettare che il discorso si è spostato dalle caratteristiche dei processi informativi che costituiscono la mente cognitiva a quelle dei processi coscienti che hanno luogo nella mente personale, e questo è corretto. Tuttavia quello che volevo sottolineare è la presenza di *due tipi* di processi informativi: il primo rappresentato da quei processi sub-personali che possono entrare in relazione diretta con la mente personale (che «fungono da input» a «un sistema che pensa, che applica concetti, che ragiona», per dirla con Evans¹⁴); il secondo (che costituirebbe una parte integrante della mente estesa) che si compone anche dei supporti esterni dell'elaborazione sub-personale.

Ora, ciò che sto affermando è che, mentre è concepibile che la mente personale *emerge* da quella sub-personale, non si vede in che senso ciò potrebbe avvenire a partire dalla mente estesa nella sua globalità. La distanza tra i due modelli è, infatti, enorme e non sembra disponibile una spiegazione del modo in cui potrebbe essere colmata. In mancanza di un'integrazione, mente personale e mente estesa appaiono reciprocamente incommensurabili. Una possibilità piuttosto naturale per colmare la distanza tra queste due nozioni del mentale potrebbe essere quella di ritagliare all'interno della mente estesa un sottoinsieme di processi, da cui emergerebbe la mente personale. Il punto è però che questo sottoinsieme non può essere individuato utilizzando l'apparato concettuale della mente estesa. Proprio per le ragioni affermate dai suoi sostenitori, quest'ultima cancella la distinzione tra 'interno' e esterno. È solo a partire dalla mente personale che sappiamo individuare i confini pertinenti alla nostra distinzione. Ma se è così, il modello della mente estesa da solo non potrà fornirci un'analisi esauriente del fenomeno della soggettività¹⁵.

¹³ Cfr. su questo punto Bayne, Chalmers (2002). Qui stiamo parlando ovviamente del caso di una mente 'sana' e ragionevolmente integrata. Sulla discussione dei casi patologici torneremo più avanti.

¹⁴ Evans, 1982, p. 158. Il modello del rapporto tra livello personale e sub-personale adottato da Evans è esemplificato dal seguente passo: «noi arriviamo a un'esperienza percettiva cosciente quando l'input sensoriale non solo è connesso alle disposizioni comportamentali [...], ma serve anche come input a *un sistema che pensa, che applica concetti, che ragiona*; così che pensieri, piani, deliberazioni del soggetto sono anche dipendenti in modo sistematico dalle proprietà informative dell'input. Quando si instaura questo ulteriore legame, possiamo dire che *la persona, piuttosto che una parte del suo cervello*, riceve e processa le informazioni». (Evans, 1982, p. 158, secondo corsivo mio.)

¹⁵ Si noti che il sostenitore radicale del modello esteso può sempre affermare che *non esiste* un genuino fenomeno della soggettività. Ma se non lo fa, deve ammettere che il suo modello è incompleto.

«Mi ritorni in mente»

Per tentare di chiarire questo punto, iniziamo a pensare l'unità della mente estesa come fondata su relazioni causali-informazionali. Ogni relazione va bene? Una risposta positiva sembra ingenerare problemi, e Clark e Chalmers sembrano esserne consapevoli, come si evince dall'esame di un'obiezione presa esplicitamente in considerazione dagli autori. Essa sostiene che il cervello (o il cervello e il corpo) comprende un pacchetto di risorse cognitive di base, «portatili», su cui facciamo affidamento in modo stabile e sicuro. Possiamo contare con le dita (incorporandole nella nostra memoria di lavoro), ma facciamo affidamento su aspetti *stabili* dell'ambiente. La mera esecuzione di un compito cognitivo non basta a qualificare un'attività come mentale, in assenza di una connessione affidabile («*reliable coupling*», p. 11). Le associazioni più affidabili hanno luogo nel cervello, ma se io posso sempre contare sul mio calcolatore tascabile, l'assenza di una connessione biologica non vieta che esso entri a far parte in modo stabile del mio patrimonio cognitivo. Nel trattare l'obiezione del pacchetto di abilità portatili e stabili gli autori assumono così la ragionevolezza della richiesta che vi siano delle procedure *affidabili* di elaborazione dell'informazione. Queste procedure risiedono di solito nel cervello, ma la costruzione di altre connessioni non è esclusa. L'evoluzione, del resto, avrebbe favorito quell'equipaggiamento 'interno' che può meglio parassitare le risorse esterne.

Mi sembra chiaro che il sostenitore del modello della mente estesa ha bisogno di questa limitazione agli aspetti stabili, per evitare che qualunque aggregato pasticciato e casuale d'informazione possa dar vita o far parte di una mente. Ma possiamo chiederci se dal loro punto di vista questa richiesta appaia giustificata. E, in effetti, è facile avanzare dei dubbi circa la possibilità di difesa non *ad hoc* della richiesta di procedure affidabili. Nel modello della mente estesa ogni balzano collegamento crea un processo cognitivo che può essere considerato parte di una singola mente. Stabilità relativa e affidabilità sono utili requisiti biologici, ma non dovrebbero avere necessariamente a che fare coll'essere o meno un certo fenomeno un esempio di elaborazione dell'informazione. E se sono elaborazioni, allora sono potenzialmente mentali¹⁶. Basta che abbiano un qualsiasi ruolo causale nell'elaborazione portata avanti dal sistema che esaminiamo; un sistema i cui confini appaiono sfumati e incerti.

Per ogni approccio fortemente anti-sostanzialista, la deriva verso menti collettive, di gruppo, transitorie, a macchia di leopardo, fuse e scisse appare inevitabile. Come ha mostrato il recente dibattito di area analitica sull'identità personale¹⁷, se ha ragione Derek Parfit (1984) a considerare la mente una specie di club, esso è un club democratico, dove ogni processo di elaborazione dell'informazione ha diritto di cittadinanza.

O no? In effetti Clark e Chalmers riconoscono che quello che hanno affermato fino a questo punto può essere attribuito legittimamente all'elaborazione cognitiva («*cognitive processing*»), senza che si debba necessariamente estendere alla più generale

¹⁶ Il modello informazionale potrebbe qui progettare un matrimonio di interesse con un modello teleologico e/o darwiniano. Solo i processi di elaborazione che hanno una *storia* biologica (o anche culturale?) hanno diritto a chiamarsi «mentali». Ma esistono ragioni indipendenti (non *ad hoc*) per questa restrizione? Può la storia sostituire la metafisica nello stabilire la natura di un processo?

¹⁷ Cfr. Di Francesco (1998, 2001) per la difesa di questa lettura del dibattito sull'identità personale.

Michele Di Francesco

nozione di mente. Quella che – presumibilmente – essi vogliono neutralizzare è quindi la strategia che consiste nel differenziare il livello dell'elaborazione dell'informazione da quello della mente vera e propria. Essi così affermano che quanto finora argomentato è compatibile con l'idea che i veri stati mentali, «esperienze, credenze, desideri, emozioni», siano determinati da stati del cervello. Ma si propongono di superare questa posizione. Per farlo decidono di liberarsi preliminarmente della spinosa questione dell'esperienza mentale, distinguendo appunto tra «esperienze» («che possono essere determinate internamente» dal cervello) e altri stati, in particolare le «credenze», che «possono essere costituite in parte da aspetti dell'ambiente, quando questi aspetti giocano il giusto tipo di ruolo nel guidare i processi cognitivi» (p. 12). In questo senso «la mente si estende nel mondo».

Ora, la distinzione tra credenze (esternalizzabili) e esperienze (dipendenti dagli stati interni) potrebbe essere criticata. Per un approccio genuinamente informativo, anche l'esperienza deve essere caratterizzata in termini di elaborazione (per esempio parlando di elaborazione di secondo livello). Se si rinuncia a una trattazione unitaria, allora si rischia di dover riconoscere che in alcuni casi *la materia* di cui è costituito il supporto fisico che implementa una data elaborazione cognitiva ha il potere di produrre l'esperienza qualitativa. Una tesi rispettabile (cara a Searle, 1992, e ora recentemente riproposta da Damasio, 2003), ma che appare in qualche modo in tensione con il modello della mente estesa¹⁸.

Per motivi espositivi conviene comunque mettere da parte questa obiezione (o assumere che essa potrebbe essere neutralizzata¹⁹). Assumiamo quindi provvisoriamente una definizione esternalistica (attiva) delle credenze. La nostra domanda è: così concepita, una credenza è uno stato *mentale*? Dire che un sistema (esteso) *crede* qualcosa significa per l'esternismo attivo che esiste una serie di informazioni, accessibili al sistema, che interagiscono causalmente con esso allo scopo di determinarne una serie di reazioni²⁰. Ora, si può dubitare che il termine «mentale» sia di aiuto qui. Una prima ragione (un po' sbrigativa, ma che molti condividerebbero) è che perché un'informazione distribuita nell'ambiente possa essere considerata *mentale*, si vorrebbe che essa potesse fungere da input per la mente *personale* dell'agente. Ovvero che fosse potenzialmente collegabile alla sua fenomenologia interiore e/o al suo sistema concettuale. Per esempio, un dato ricordo è mentale se può contribuire all'autoascrizione di un certo stato mentale al soggetto e/o può essergli di guida all'azione intenzionale.

Il motivo per cui una formulazione di questo genere potrebbe essere considerata troppo sbrigativa è che essa apparirà convincente solo a chi già concordi sull'importanza che qualunque teoria *scientifica* della mente mantenga i suoi legami con la mente personale. Per coloro che sono disponibili invece a pagare il prezzo di

¹⁸ Un'ulteriore questione, su cui non mi soffermo in questa sede, è che la stessa divisione tra caratteri intenzionali e caratteri qualitativi di uno stato mentale – per quanto ampiamente accettata – può essere criticata. (Cfr. Crane, 2001.)

¹⁹ Per esempio attraverso l'individuazione di caratteri funzionali comuni solo ai processi interni.

²⁰ Queste reazioni noi le chiamiamo «comportamenti». Il che introduce l'ulteriore problema di distinguere i comportamenti dalle altre reazioni (meramente fisiche) prodotte dall'ambiente esterno. E di farlo senza riferimento alla mente personale. Su questo torneremo.

«Mi ritorni in mente»

uno scollamento tra le due nozioni tale da mettere in discussione l'utilità del concetto stesso di una mente personale, un supplemento di argomento è necessario.

Tale supplemento può essere fornito riflettendo su cosa si perde, rinunciando alla mente personale. E quello che si perde (non sorprenderà) è la persona, ovvero la nozione di un soggetto di esperienza e di azione, ragionevolmente unitario e integrato, cui attribuire i predicati mentalistici (della psicologia di senso comune). Questi ultimi sono utilizzati a spiegare sia «che effetto fa» (cosa si prova) a essere un certo soggetto, sia a individuare le *ragioni* di quella sottoclasse di accadimenti fisici che chiamiamo «comportamenti» proprio in quanto causati da stati mentali, ovvero generati da un soggetto²¹.

Ciò che tenterò quindi di mostrare nelle prossime pagine è che il modello della mente estesa rende implausibile e inspiegata l'emergenza del soggetto di esperienza²².

Possiamo esprimerci in questo modo: se la mente cognitiva deve avere a che fare con la mente personale almeno quel tanto che è necessario per spiegare l'emergenza della sfera dell'esperienza personale e dell'azione intenzionale (i due fenomeni essenziali di cui rende conto la psicologia di senso comune), dobbiamo richiedere qualcosa di più di una mera connessione causale tra processi di elaborazione dell'informazione. Bisogna che gli stati mentali concorrano all'emergenza di un soggetto la cui organizzazione mentale abbia le caratteristiche di unità, continuità, auto-accessibilità, eccetera che abbiamo sopra ricordato.

Cosa avviene nel caso della mente estesa? Quello che emerge è un soggetto? Per rispondere discuteremo il caso di Otto (Clark, Chalmers, 1998, pp. 12 sgg.).

3.2 Quello che Otto non sa

Otto soffre della malattia di Alzheimer e si porta dietro un taccuino, che serve da supporto alla sua memoria biologica ormai compromessa. Per esempio Otto vi annota l'indirizzo di un museo dove vuole recarsi. Se, quindi, basandosi sul taccuino Otto trova il museo, in questo caso il taccuino svolge il ruolo causale della sua memoria biologica. Se c'era scritto che il museo era in piazza Duomo, possiamo dire che Otto *credeva* che esso fosse lì? Per Clark e Chalmers (p. 13) la risposta è positiva: «nella misura in cui credenze e desideri sono caratterizzati dai loro ruoli esplicativi», Otto è nella stessa situazione di Inga (che ha la stessa credenza basata sulla sua memoria biologica). La «dinamica causale» dei due casi sarebbe identica.

Come abbiamo visto, però, la dinamica causale non è tutto. Gli stati disposizionali (implementati a livello sub-personale) che sono in grado di attivare la credenza nella

²¹ Il fatto che ci sia una strettissima connessione concettuale tra questi tipi di spiegazione può indurci a diffidare della strategia che distingue *radicalmente* tra il piano dell'esperienza fenomenica e quello della spiegazione degli stati intenzionali.

²² Non sto invece affermando che ciò valga per *ogni* modello di mente che non assuma la soggettività come un carattere primitivo e/o essenziale della mente. Non affronto cioè *in generale* la questione di come si possa cercare di ricostruire il punto di vista della prima persona a partire da quello della terza, e mi occupo soltanto del caso della mente *estesa*. Cfr. comunque Di Francesco (2001) per la cauta difesa di un punto di vista antiriduzionistico su questo tema.

mente personale di Otto hanno delle proprietà che sfuggono al taccuino. Essi possono concorrere all'emergenza di stati coscienti di esperienza che: (a) sono interni alla mente personale di Otto, nel senso di connessi agli altri stati da relazioni di sussunzione entro uno stato cosciente complessivo (questo è il fenomeno dell'unità della mente) e (b) essi gli sono dati in modo immediato, non inferenziale e immune da errori di autoattribuzione. Inga non può dubitare che la credenza che intrattiene sia una sua credenza e non di qualcun altro. Al contrario Otto può chiedersi: «è il mio taccuino?». «È la mia scrittura?»²³

Il fatto è che il contenuto del taccuino non è rappresentato in un formato (in uno spazio mentale) immediatamente accessibile alla mente personale di Otto. A differenza delle sensazioni qualitative, propriocettive, cinestetiche, eccetera che sono veicolate dal cervello e dalle quali emerge una buona parte della vita mentale personale di Otto. Ma anche a differenza dei giudizi percettivi, propriocettivi, cinestetici che Otto ricava dai suoi organi di senso e che contribuiscono alle sue credenze circa l'ambiente circostante e la propria collocazione in esso. E, infine, a differenza dei contenuti mnemonici accessibili a Otto, che gli forniscono dinamicamente una serie di informazioni circa il suo passato, rielaborando e rendendo introspektivamente accessibile una serie di dati riversati in precedenza nella mente personale dello stesso Otto.

Inoltre il taccuino non è una parte essenziale di Otto. Non si può trasferire tutto Otto sui taccuini. Quando viene meno la funzione di integrazione e accesso alle informazioni (che è svolta dalla mente di Otto, per quanto malata) Otto svanisce. (Ovvero, se spegniamo il soggetto trascendentale, abbiamo un cumulo di taccuini, non una persona.)

Clark e Chalmers discutono l'obiezione della differenza di fenomenologia tra Otto e Inga (p. 16). Otto *percepisce* le informazioni sul taccuino. Mentre Inga ne ha un accesso diretto. «Ma» obiettano «perché la natura di una fenomenologia associata dovrebbe fare differenza sullo status di una credenza?».

Ricordiamo la risposta sbrigativa a questa domanda: se la credenza è qualcosa di mentale, allora sembrerebbe naturale attribuirle un ruolo nel generare quei contenuti che sono accessibili al soggetto, via i propri stati di esperienza. Ammesso che tutti i processi di elaborazione cognitiva stiano sullo stesso piano, non è innaturale chiamare «mentali» solo quelli che hanno una relazione diretta con l'emergenza della mente personale. Dopo tutto questa è una proprietà *oggettiva* che essi possiedono.

In termini più cauti, possiamo notare che la differenza non la fanno gli aspetti qualitativi ma le distinzioni *concettuali* tra essere un oggetto esterno accessibile alla percezione e essere un contenuto mentale disponibile al pensiero. L'assenza di una fenomenologia è la spia del fatto che le informazioni scritte sul taccuino non fanno parte neppure come input potenziali della mente personale di Otto – non contribuiscono a rendere Otto quel particolare soggetto che è²⁴. Inoltre la relazione tra i contenuti mentali di Otto e la percezione del taccuino è causale e non motivazionale (non spiega i comportamenti di Otto come *azioni* di un soggetto). Perché spieghi l'azione,

²³ La discussione sull'immunità dall'errore di autoattribuzione è complessa e non la sviluppo in questa sede. Cfr. Evans (1982), cap. 7; Di Francesco (1998), cap. 5.

²⁴ Qui si parla dello stato del taccuino, non della percezione dello stesso, che può essere uno stato mentale di Otto.

«Mi ritorni in mente»

l'informazione del taccuino deve essere assunta da Otto come una *ragione*. Quindi deve entrare a far parte del suo spazio mentale.

Se poi Otto scrive sul taccuino cose contraddittorie, vi annota progetti incompatibili e così via, questo da solo non basta a creare un *conflitto interiore*. Se Otto legge sul taccuino: «recarsi alla mostra», ma non ci va, questo non è di per sé un caso di debolezza della volontà. Se legge: «ieri ho scalato l'Everest», ma non ci crede, non si contraddice. Se dubita che l'appunto sia suo, non «ode voci», né teme di soffrire di allucinazioni. (Su questo punto torneremo.)

In una sorta di replica anticipata a questo tipo di obiezioni, Clark e Chalmers (pp. 12-14) propongono alcuni vincoli per considerare il supporto esterno come una vera parte di una mente estesa. Ne indico tre:

- (a) Il taccuino è una costante nella vita di Otto.
- (b) L'informazione è accessibile senza difficoltà.
- (c) Otto la accetta automaticamente e senza discutere.

Dal punto di vista di una prospettiva che mette in discussione i confini tra mente, corpo e mondo, tuttavia, queste richieste esprimono vincoli estrinseci e non giustificati, introdotti solo per far 'tornare i conti', ovvero per isolare i sistemi fisici a cui intuitivamente assegneremo il titolo onorifico di sistemi cognitivi.

Si noti che: (a) non esprime una condizione né necessaria, né sufficiente perché il taccuino contribuisca causalmente a una prestazione cognitiva di Otto; (b) tenta di mimare in modo insoddisfacente l'immediatezza con cui i nostri stati mentali ci appaiono *nostri* (un conto è essere sicuri di qualcosa; un conto che lo stesso dubbio intorno a qualcosa sia privo di senso); lo stesso vale per (c) e l'incorreggibilità-evidenza degli stati mentali.

In sostanza (a), (b) e (c) appaiono dei tentativi di rispecchiare in termini *empirici* aspetti *concettuali* essenziali della mente personale.

Comunque la si pensi su questo punto, il modello della mente estesa implica che i confini del soggetto (e non solo della mente) si aprano al mondo. Abbiamo quindi un «io [*self*²⁵] esteso»: «Otto stesso va considerato come un sistema esteso, che accoppia organismo biologico e risorse esterne». Gli agenti cognitivi in questa prospettiva sono «*spread into the world*» (Clark, Chalmers, 1998, p. 18). Però i soggetti non sono diffusi nel mondo. Sono cose diverse, per le quali vale la differenza tra se stessi e il mondo che è dato loro e in cui agiscono²⁶. La loro natura è tale che non ne possono fare parte componenti che non sono in grado di interfacciarsi in modo immediato e diretto con il campo fenomenologico che ne delimita e determina la coscienza. Un

²⁵ La tendenza a tradurre in ogni circostanza «self» con «sé» va combattuta. Sia perché spesso «io» è il termine più naturale in italiano, sia perché esiste una differenza filosofica tra l'io (il soggetto, quale esso di fatto è) e il sé, inteso come una costruzione o una autorappresentazione dell'io. Identificare questi due livelli significa proporre una teoria metafisica molto impegnativa.

²⁶ Susan Hurley (1994) ha recentemente ripreso la tesi kantiana, secondo cui l'unità della coscienza richiede un mondo oggettivo esterno alla mente. Sarebbe interessante confrontare questa tematica con le osservazioni qui sviluppate.

Michele Di Francesco

campo che manifesta essenzialmente un certo tipo di unità, mancando la quale scivoliamo nella patologia, nella malattia, non semplicemente nel 'guasto'.

Del resto, all'inizio, quando abbiamo introdotto il caso di Otto, abbiamo descritto un soggetto malato. Non un sistema cognitivo integrato, nel quale un «pezzo» mal funzionante (la memoria biologica) sia stato sostituito da un altro (il taccuino). Per chiarire questo punto, chiamiamo il sistema integrato «Superotto». Superotto è un'entità diversa da Otto. Innanzi tutto perché è un diverso sistema, che ha proprietà diverse e diversi criteri di identità: non è malato, ha un taccuino come sua parte propria. Ma anche perché Otto è un genere di entità differente: Otto è un soggetto di esperienza. Il *genere* di risorse descrittive utilizzabili per definire le proprietà «supermentali» di Superotto non bastano a descrivere Otto. (Né bastano a ritagliare il sotto-sistema Otto all'interno di Superotto.) Vediamo perché.

4 Soggettività, unità, e malattia della mente

Una delle principali differenze tra Otto e Superotto è che il primo ma non il secondo può soffrire di una *malattia mentale*. La sua razionalità può abbandonarlo, i suoi stati emotivi possono divenire gravemente *inappropriati*, le sue capacità percettive subire distorsioni sulla base di un *eccesso* di paure, ossessioni, fissazioni e così via, attraverso fenomeni descritti con un tipo di linguaggio intenzionale, motivazionale, valutativo ben lontano da quello causale-funzionale della mente estesa. Con ciò non si intende che Superotto non possa soffrire di *malfunzionamenti*, né che esista un senso in cui questi malfunzionamenti non possano essere attribuiti a fallimenti delle procedure con cui elabora l'informazione (in questo senso sarebbero disturbi «mentali» – della mente estesa/distribuita). Ciò che si verifica è piuttosto l'impossibilità di trattare questi disturbi con quella forma di *dualismo* (o pluralismo) *epistemologico* (Civita, 1996, 2003) che caratterizza la psicopatologia degli agenti cognitivi umani. La questione è controversa e mi limiterò a sottolineare un unico aspetto: la pluralità dei modi di concepire, esperire (e curare) la malattia mentale.

La malattia mentale è una malattia della mente in quanto tale, o è una malattia del cervello che altera il funzionamento della mente? Che cosa occorre curare in primo luogo il cervello o la mente? (Civita, 1996, p. 26.)

La questione posta da Civita resta cruciale dal nostro punto di vista anche se al cervello sostituiamo (aderendo al modello esteso/distribuito) i processi di elaborazione dell'informazione. Siamo comunque di fronte a una scelta «fondazionale»: da un lato abbiamo infatti una spiegazione basata su meccanismi causali oggettivi, dall'altra un approccio che privilegia la dimensione della soggettività vissuta (la mente personale e la sua storia). Il pluralismo degli approcci alla malattia mentale è la spia di questo dato di fatto. Agli approcci 'biologici' (basati su farmaci) si affiancano così differenti forme di psicoterapia: «psicoanalisi, cognitivismo, gestaltismo, comportamentismo, sistemismo» (ivi, p. 27).

I sistemi conoscitivi con cui indaghiamo da un lato il cervello e dall'altro la mente sono necessariamente diversi e non possono essere

«Mi ritorni in mente»

unificati in un unico super-sistema. [...] Il modo in cui il danno cerebrale si esprime sul piano psichico e comportamentale è necessariamente connesso a fattori che non appartengono alla dimensione cerebrale, ma appunto a quella mentale e comportamentale: la dimensione degli eventi intrapsichici, delle relazioni e degli avvenimenti esterni. (Civita, 1996, pp. 29-30.)

Si noti che il problema del contrasto tra mente personale e mente estesa è ancora più grave di quello posto dal rapporto tra mente personale e cervello. In questo secondo caso la strategia *riduzionistica* è quanto meno *concepibile* in prima battuta (anche se possono poi essere addotte ragioni indipendenti per dubitarne²⁷). Inoltre possiamo restare fedeli a un dualismo epistemologico pur sostenendo che comunque la mente personale *emerge* a partire dall'attività biologica del cervello. Invece per quanto riguarda la mente estesa, da un lato non si vede come essa potrebbe fungere da base di emergenza per la mente personale (ci torneremo). Dall'altro aderire a una strategia riduzionistica significherebbe di fatto *eliminare* i soggetti di esperienza dall'arredo del mondo (un esito molto simile a un suicidio teoretico).

A ciò si aggiunge un'aspetto ulteriore (che accomuna di fatto salute e malattia mentale, ma che nel secondo caso ha riflessi clinici e metodologici speciali): la questione dell'*individualità*. Se dal punto di vista esteso ogni mente ha una descrizione oggettiva e generale, l'accento sulla dimensione soggettiva della mente personale privilegia il tema dell'individualità (de Monticelli, 1998). Questo ha riscontri in ambito psicoterapeutico nella distinzione tra modelli nosologici e clinici che contrappongono le proprietà generali del sintomo alla storia individuale del paziente (Civita, 1996, p. 31)²⁸. Anche in questo caso il modello esteso sembra incapace di ricostruire al proprio interno un aspetto essenziale della mente personale²⁹.

È ben vero che fare appello al concetto di malattia in questa parte del nostro discorso potrebbe apparire paradossale. Proprio dalla patologia potrebbe venire, infatti, un attacco alla centralità che abbiamo attribuito all'unità della mente, come un carattere essenziale di Otto, e assente nella mente estesa. Nel caratterizzare l'unità come un aspetto essenziale della mente personale, si potrebbe obiettare, ci scontriamo con una serie di evidenze empiriche sia di ambito neuropsicologico che psichiatrico, che ne segnalano casi di crollo o attenuazione. Il problema del rapporto tra patologie della coscienza e unità della mente richiederebbe anche in questo caso un saggio a sé³⁰, e in quanto segue ci limitiamo a un accenno, funzionale e limitato al presente discorso.

Innanzitutto, non ogni 'divisione' della mente è un problema per noi. Brook (2001) distingue due casi di disunione della mente cosciente; nel primo abbiamo una «divisione» dell'io: assistiamo alla nascita di più flussi di coscienza (distinti, ma ciascuno unitario e integrato). Si tratta del fenomeno tipicamente attribuito ai pazienti

²⁷ Cfr. Di Francesco (2002), cap. 4 per alcune di queste ragioni.

²⁸ Quanto sia ampia questa distinzione è oggetto di discussione. Il problema del resto sembra generalizzarsi a molti aspetti della pratica medica (cfr. Corbellini, 2003).

²⁹ Molto più dubbio è se questo valga anche per la relazione tra mente e cervello (cfr. Boncinelli, 2002, Edelman, 1989).

³⁰ Cfr. Bayne, Chalmers (2003), Brook (2001), Dainton (2000) per una introduzione a questa tematica.

Michele Di Francesco

split-brain. Com'è noto, l'idea è che la sezione del corpo calloso, isolando i due emisferi cerebrali, crea due flussi di coscienza indipendenti che hanno le caratteristiche di due menti autonome. Quest'interpretazione della sindrome da disconnessione interemisferica è di per sé discutibile³¹; ma non è necessario approfondirla dal nostro punto di vista. Infatti, anche assumendo che in questi casi una mente può scindersi in due, ciò non significa che le presunte nuove menti non debbano possedere il tipo di unità sopra descritto. Allo stesso modo potremmo ragionare nei confronti del disturbo dissociativo dell'identità (personalità multiple): anche in questo caso ciascun *alter* si caratterizza come dotato (nella nostra terminologia) di una propria mente personale. Infine, anche sindromi neuropsicologiche meno problematiche, come l'emeinellenza, pur comportando l'effettiva riduzione di auto-consapevolezza da parte di un soggetto, non sembrano minare sostanzialmente l'unità della mente del paziente: quello che diminuisce è l'ambito di applicazione, ma non il fenomeno dell'unità³².

Una seconda classe di patologie crea problemi maggiori: esse ci presentano forme di disgregazione dell'io, nelle quali alla distruzione della coscienza unitaria non corrisponde la creazione di altri tipi di soggettività integrata. Qui il caso esemplare è forse costituito dalla schizofrenia, dove il paziente «sembra perdere la capacità di formare una rappresentazione integrata, interrelata, del proprio mondo e del proprio stesso io» (Brook, 2001, § 3.1.). Al posto di un soggetto unitario, abbiamo a che fare con uno spazio soggettivo composto da frammenti di esperienza, effimeri e sconnessi tra loro. A ciò si potrebbe aggiungere il caso dei «pensieri alieni», che lo schizofrenico ritiene di sentire nella propria mente senza riconoscerli come propri, introducendo un'ulteriore forma di differenziazione all'interno dello spazio mentale³³.

Cosa pensare di questi casi? Innanzi tutto, bisogna distinguere la continuità (nel tempo) e l'unità (in un istante) dei vari stati mentali. È naturale ipotizzare che talvolta gli stati psicologici che fanno parte dei *singoli* episodi di frammentazione dello spazio mentale possano comunque essere esperiti dal soggetto come parti di un *unico* spazio fenomenologico. In questo caso è minacciata la continuità (e l'identità) del soggetto, ma non la richiesta che esista in un dato istante uno spazio fenomenologico integrato. Nel caso in cui invece la situazione presenti una frammentazione sincronica dello

³¹ Cfr. Di Francesco (1998), cap. 2 per una migliore formulazione e una discussione critica di questa lettura.

³² Ammetto che l'argomentazione presentata è sommaria e l'elenco di sindromi è tutt'altro che completo (si pensi al *blindsight*, alle «fughe» epilettiche, all'amnesia globale transitoria – cfr. Wilkes, 1988, cap. 4.) Per trattare questi casi – specie il *blindsight*, ma anche i vari tipi di *neglect* – bisognerebbe distinguere tra il crollo della coscienza cognitiva (il fallimento dell'integrazione delle funzioni cognitive) e quello della coscienza personale (la frammentazione dello spazio fenomenologico soggettivo), e poi mostrare come la tesi dell'unità essenziale della coscienza fenomenica non sia palesemente compromessa.

³³ Il problema filosofico che queste riflessioni sollevano è classico: possono esistere stati mentali indipendentemente da un soggetto che li prova? Per Hume il soggetto è un fascio di stati mentali. Per Kant, senza uno spazio soggettivo (garantito dall'«io penso», l'appercezione trascendentale) non vi è una mente. Da Dennett alle teorie rappresentazionali della coscienza, il dibattito è tuttora aperto.

«Mi ritorni in mente»

spazio fenomenologico, al sostenitore della centralità dell'unità della mente non resta che dubitare del perdurare dell'esistenza di un soggetto³⁴.

Di fatto la nostra intuizione sembra accettare la persistenza di un io anche in presenza di una *certa* quantità di divisione. Questo avviene anche nella vita ordinaria (come attestano i casi di divisione dell'attenzione, di conflitto interiore, di autoinganno, di debolezza della volontà). Altrettanto non problematico pare essere il giudizio circa una definitiva disgregazione dell'io, in presenza degli esiti terminali di patologie come la demenza o la malattia di Alzheimer. Il fatto che in altre situazioni il nostro giudizio possa essere vago e ammettere una certa gradualità non è di per sé un argomento decisivo contro la richiesta di un'unità minimale alla base della mente personale. Ma, soprattutto, la tesi secondo cui alla frammentazione dello spazio fenomenologico soggettivo segue una dissoluzione dell'io e un crollo della mente personale appare compatibile con i riscontri empirici: una forma di malattia mentale che porti il conflitto e la disgregazione interiore al punto limite potrebbe ben essere letta come la descrizione della fine di una soggettività vissuta.

Prima di abbandonare il nostro *detour* psicopatologico, notiamo come una discussione più accurata di questi temi dovrebbe probabilmente operare una coppia di distinzioni: la prima è tra il livello (neuro)cognitivo e quello fenomenologico. La frammentazione può essere compatibile con il permanere di certe capacità cognitive (anche di alto livello, come la produzione di frammenti di linguaggio), e nello stesso tempo suggerire il collasso di uno spazio fenomenologico integrato³⁵. La seconda distinzione (connessa, ma non necessariamente identica) è quella tra il livello sub-personale da cui la mente personale emerge e la mente personale stessa. In questo quadro, esistono due possibili fonti del fallimento dell'integrazione di una mente personale. Nel primo caso (per motivi biologici e/o funzionali) il danno è al livello sub-personale: è compromessa la *base di emergenza* di una proprietà mentale-personale. Nel secondo esiste un conflitto tra le proprietà emergenti medesime, che si ripercuote sul buon funzionamento della mente.

5 Dalla mente cognitiva alla mente personale: emergenza o complementarità?

Avviandoci alla conclusione, possiamo condensare quanto detto finora nell'affermazione secondo cui la *descrizione* del mondo fornita con gli strumenti concettuali del paradigma della mente estesa è *incompleta*. Non si nega quindi che questa concezione possa essere utile per spiegare aspetti rilevanti del nostro mondo. Ma non basta per capire l'io. Il soggetto.

Non contestiamo qui le tesi circa la dinamica causale delle menti estese. Il modello funzionale dell'elaborazione cognitiva distribuisce la mente nel mondo. E esternalizza il soggetto. Una differenza rispetto al modello ortodosso è che qui ne abbiamo fornito una lettura ancora più estremista, rifiutando di limitare i meccanismi rilevanti ai soli

³⁴ Forse si potrebbe affermare che, in questi casi, la stessa persona non è più il medesimo soggetto. Oppure ammettere coraggiosamente che non sussiste più la stessa persona. Ma la questione è spinosa.

³⁵ Naturalmente è anche possibile ipotizzare casi in cui avviene il contrario.

Michele Di Francesco

processi *affidabili*. Il modello impone soggetti *parfitiani* (Parfit, 1984): di gruppo, scissi, distribuiti, parziali, eccetera. Per quanto apparentemente paradossali, in realtà non vi è nulla di ontologicamente scorretto in queste entità.

Il fatto è però che il soggetto di esperienza appartiene a un altro genere naturale. Un genere naturale psicologico, caratterizzato da un punto di vista prospettico di prima persona, vissuti intenzionali coscienti, agenzia libera e individualità e unità della mente.

Margaret Wilson (2002) enumera una serie di caratteristiche che definirebbero l'idea di cognizione incorporata. Tra esse spicca la seguente:

L'ambiente è parte del sistema cognitivo. L'informazione che fluisce tra mente e mondo è così densa e continua che, per lo studio scientifico dell'attività cognitiva, la sola mente non è un'unità di analisi significativa. (Wilson, 2002, p. 626.)

In questa formulazione la mente viene scartata come un genere naturale interessante, quando si tratta di studiare scientificamente l'attività cognitiva. Per quanto estrema, questa posizione sembra portare ai suoi esiti coerenti la nozione di mente estesa. Ed è a questo punto importante sottolineare come questo possa rivoluzionare la nostra nozione di mente e di individuo. Se davvero dovessimo considerare «superato il netto confine tra ciò che pensa (la macchina intellettuale senza corpo) e il suo mondo», si giungerebbe a una visione della mente «che assomiglia a un mucchio di agenzie profonde i cui ruoli computazionali sono spesso meglio descritti una volta che si includano aspetti dell'ambiente locale». (Clark, 1997, p. 196.)

Ciò che resta escluso da questa descrizione impersonale del flusso dell'informazione è la dimensione soggettiva dell'esperienza e il punto di vista della prima persona. Questo punto di vista è perso per sempre e non recuperabile dal modello esteso della cognizione, che – incentrato sui nessi causali/informazionali – è metodologicamente cieco rispetto ai confini tra mente e ambiente. I confini del soggetto ci sono dati solo *dall'interno*. Se non siamo in grado di ricostruire questo punto di vista interno, o lo accettiamo come un dato, oppure lo eliminiamo definitivamente.

Vorrei sottolineare che quanto qui proposto non è un tentativo di derivare esiti dualistici a partire dalla contrapposizione tra l'unità della mente e la frammentazione della materia. Questa strategia è in effetti ben nota, almeno da Cartesio in poi. In realtà, come aveva già notato Kant, l'unità della coscienza, così come si manifesta nell'esperienza del soggetto, è compatibile con la natura eventualmente composita del processo (di elaborazione) da cui scaturisce – che può essere affidato ad agenzie specializzate che elaborano autonomamente singoli aspetti del contenuto. L'unità della coscienza può emergere a partire da attività mentali composite, modulari o distribuite.

Ma perché questa emergenza abbia luogo, essa non può essere il prodotto di un processo *qualsiasi*. Occorrono processi che producano quelle proprietà *nuove* che caratterizzano la mente personale (unità, immediatezza, immunità nell'autoascrizione, fenomenologia). Noi sappiamo che le attività sub-personali interne che governano l'emergenza del soggetto hanno questo genere di connessione (anche se non sappiamo spiegarne i meccanismi: questo è il 'mistero' della coscienza). In questo quadro, il rapporto tra il livello sub-personale e quello personale non è quello che sussiste tra realtà e illusione, ma piuttosto tra proprietà di base e proprietà emergenti. Il che signi-

«Mi ritorni in mente»

fica che la tipica unità manifestata dalla mente personale può essere considerata una proprietà genuina, nuova e impreveduta che si manifesta a un livello superiore a quello dell'interazione neurobiologica o funzionale.

Nulla di quanto affermato impedisce quindi di considerare autocoscienza, unità, identità personale eccetera come fenomeni che si originano da un insieme di abilità e processi informativi, la cui complessità, articolazione, modularità, possibilità di frammentazione non è però di per sé rilevante per il riconoscimento della presenza irriducibile di un soggetto unitario di esperienza.

Il problema è che se accettiamo il modello della cognizione estesa non siamo in grado nemmeno di porci la questione del rapporto tra processi personali e sub-personali. All'interno del paradigma della mente estesa non sembrano esserci motivazioni (non *ad hoc*) per distinguere tra (a) i processi sub-personali che possono fungere da base di emergenza della mente personale (e delle sue proprietà nuove e imprevedute) e (b) gli altri processi esterni che hanno un ruolo causale/funzionale nello sviluppo delle capacità cognitive di un agente. Di fatto la mente personale è il nostro solo accesso alla distinzione tra processi sub-personali genuini che possono fornire la base di emergenza e gli altri stati informativi.

A questo punto abbiamo due strade. La prima è accettare l'argomento eliminativistico: se i caratteri propri della mente personale non possono essere spiegati all'interno del paradigma della mente estesa e se questo è la nostra migliore teoria scientifica del mentale, allora non ci resta che rinunciare alla mente personale (essa non è il giusto «genere naturale»).

La seconda è aderire a una posizione dualista: la nostra comprensione dell'universo mentale richiede sia l'approccio funzionale-causale che quello personale. Ma a che tipo di dualismo possiamo appellarci? In queste pagine ho spesso evocato (senza chiarificarla³⁶) la posizione emergentista. Abbiamo così usato il lessico dell'emergenza per spiegare i rapporti tra mente personale e processi sub-personali che caratterizzano la mente cognitiva (escludendo da questa emergenza i processi extra-personali). Assunto che il punto di vista della mente personale è primitivo e irriducibile, possiamo mantenere un contatto con la prospettiva naturalistica, cercando di individuare le basi fisiche da cui la nostra mente personale emerge, esplorando le molte facce della loro correlazione. Questa prospettiva, per quanto dualistica, appare in una certa misura moderata.

Esiste però una lettura, altrettanto suffragata dai fatti, che è in qualche senso più radicale. Parte anch'essa dalla constatazione che il punto di vista della mente estesa (la nostra migliore teoria scientifica) rende invisibile la sfera della soggettività. E viceversa riconosce che dall'interno di questa sfera non vi è alcun accesso ai processi causali informativi che abbiamo imparato ad associare alla cognizione. Né il riferimento a proprietà emergenti appare d'aiuto: la distanza tra la sfera causale e quella motivazionale appare troppo grande. Le proprietà emergenti sono così radicalmente diverse da quelle di base che parlare di emergenza appare solo un espediente per non rompere del tutto con un naturalismo minimale.

³⁶ Cfr. Di Francesco (2002), §§ 2.9, 3.9 per una presentazione dell'emergentismo in filosofia della mente.

Michele Di Francesco

Potremmo chiamare questo stato di cose post-davidsoniano³⁷: le ragioni sono cause solo quando possiamo pensare a correlazioni tra mentale e fisico, cosa impossibile nell'impersonale mondo della mente estesa, dove mente e mondo non sono *due* entità comparabili³⁸. Introducendo un'analogia con la fisica, in questo contesto potremmo parlare di *complementarità* tra mente personale e mente cognitiva estesa. La nozione di complementarità, per come è stata usata a partire dalla discussione circa la corretta interpretazione della dualità onda-corpuscolo in meccanica quantistica ha una storia filosofica non sempre felice. È però un indubbio merito di Bohr aver segnalato come:

i procedimenti necessari per determinare grandezze incompatibili con precisione maggiore di quella consentita dalle relazioni di indeterminazione, e analogamente, i procedimenti sperimentali necessari per mettere in evidenza gli aspetti corpuscolari e gli aspetti ondulatori dei processi fisici risultano di fatto impossibili da realizzare simultaneamente. (Ghilardi, 2003, p. 67.)

Per Bohr quest'impossibilità di conoscenza simultanea mostrerebbe un carattere generale della realtà, che si rivela all'uomo soltanto in modo frammentario e mutuamente esclusivo (in questo senso, semanticamente un po' deviante, «complementare»). Essa avrebbe dovuto caratterizzare un aspetto fondamentale dei fenomeni naturali, e estendersi a molti settori della realtà.

Ora, anche se il tentativo di Bohr di difendere questa concezione metafisica può considerarsi fallimentare, c'è un senso in cui mente personale e mente estesa appaiono complementari, non nel senso che si completano a vicenda ma nel senso che confliggono in modo inevitabile, in quanto aderire a una prospettiva nasconde alla vista l'altra. Se adottiamo il modello funzionale-informazionale la distinzione tra mente e mondo sfuma fino a svanire. Per esempio, sembra impossibile distinguere (attraverso il linguaggio impersonale) tra quei processi causali che vorremmo considerare interni a una mente e gli altri, connessi da mere catene causali. L'esclusione che abbiamo proposto dei processi extra-personali ha senso soltanto alla luce della selezione di quelle componenti sub-personali che noi sappiamo avere un ruolo nella genesi della mente personale (fenomenologica) del soggetto. Ma tale mente ci appare adottando proprio il punto di vista *personale* del soggetto. Un punto di vista che si mostra all'interno di una prospettiva in prima persona, nella quale hanno un ruolo aspetti intenzionali, normativi, motivazionali che fanno riferimento a stili esplicativi differenti rispetto alle connessioni causali-informazionali.

Con uno slogan: le cause da sole non circoscrivono il soggetto. Ma se inseriamo il soggetto per selezionare le cause giuste, siamo già fuori dalle mere relazioni causali.

Del resto, terminologia a parte, questa complementarità appare meno sorprendente di quanto non si possa ritenere: una volta rifiutato l'appello a nozioni come quelle di

³⁷ Il riferimento è al tentativo di Donald Davidson (1980) di identificare ragioni e cause. Ricordo che in questo contesto sono elaborate le nozioni di sopravvenienza del mentale sul fisico e la teoria dell'identità di occorrenza tra mentale e fisico (cfr. Di Francesco, 2002, §§ 2.7, 2.8).

³⁸ Diego Marconi, commentando questa tesi, ha suggerito come nel modello esteso potremmo pensare a una prospettiva «spinoziana», in cui un unico mondo interagisce con un'unica mente. Se questo è vero, allora in un certo senso il mentale sarebbe salvo. Ma a che prezzo!

«Mi ritorni in mente»

riduzione, sopravvenienza, emergenza, la strada post-davidsoniana che voleva connettere cause e ragioni appare sbarrata, e al filosofo che rifiuti l'eliminativismo non resta altra scelta, se non addentrarsi nella selva oscura del dualismo.

Quanto è minaccioso questo dualismo? Quali sono le conseguenze metafisiche che dobbiamo trarne? Certamente il paradigma emergentista appare più attraente, con la sua componente di naturalismo minimale. D'altra parte la nozione di emergenza è tutt'altro che chiara e definita. Parlare di complementarità richiede invece l'ammissione di un'incommensurabilità forte tra modelli esplicativi: lo stile esplicativo adottato nei termini della psicologia intenzionale con cui rendiamo conto della mente personale non si giustifica all'interno di una prospettiva che abbatte i confini tra mente e mondo. Che questa differenza rifletta un tratto profondo della realtà, o segnali un limite cognitivo di creature inevitabilmente limitate quali noi siamo, o ancora che rappresenti soltanto un momento di uno sviluppo conoscitivo il cui esito ci è ignoto è una questione che dovrà certamente essere affrontata. Ma non certo oggi.

6 Riferimenti

- Bayne, T., Chalmers, D. (2003), "What is the Unity of Consciousness?", in Cleermans A.(2003), pp.23-58.
- Bechtel, W., Abrahansen, A., Graham, G. (1998), "The Life of Cognitive Science", in W. Bechtel e G. Graham (a cura di), *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford; tr. it. "Menti, cervelli e calcolatori. Storia della scienza cognitiva", a cura di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Boncinelli, E. (2002), *Io sono, tu sei. L'identità e la differenza negli uomini e in natura*, Mondadori, Milano.
- Brook, A. (2001), *The Unity of Consciousness*, The Stanford Encyclopædia of Philosophy, (Summer 2001 Edition), Edward N.Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/consciousness-unity/>
- Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano 1999.
- Civita, A. (1996), *Introduzione alla storia e all'epistemologia della psichiatria*, Guerini e Associati, Milano.
- (2003), "Filosofia della psicologia", in N. Vassallo (a cura di), *Filosofie delle scienze*, Einaudi, Torino 2003, pp. 281-317.
- Clark, A. (1997), *Being There*, The MIT Press, Cambridge (MA); tr. it. *Dar corpo alla mente*, McGraw-Hill, Milano 1999.
- (2001), *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford.
 - (2003) *Natural Born Cyborgs. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Clark, A. Chalmers, D. (1998), "The Extended Mind", *Analysis*, 58, 1, 1998, pp. 7-19.

Michele Di Francesco

- Cleeremans A. (2003), (a cura di) *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, Dissociation*, Oxford University Press, Oxford.
- Corbellini, G. (2003), “Filosofia della medicina”, in N. Vassallo (a cura di), *Filosofie delle scienze*, Einaudi, Torino 2003, pp. 213-248.
- Dainton, B. (2000), *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*, Routledge, London.
- Damasio, A. (1999), *The Feelings of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace, New York; tr. it. *Emozione e coscienza. Sentire ciò che accade*, Adelphi, Milano 2000.
- (2003), *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt Brace, New York; tr. it. *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.
- Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford; tr. it. *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992.
- de Monticelli, R. (1998), *La conoscenza personale*, Guerini e Associati, Milano.
- (2002), *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano.
- Dennett, D. (1991), *Consciousness Explained*, Little Brown and Company, Boston, Toronto, London; tr. it. *Coscienza*, Rizzoli, Milano 1993.
- (1996), *Kinds of Minds*, Weidenfeld and Nicolson, London 1995; tr. it. *La mente e le menti*, Sansoni, Milano 1997.
- Di Francesco, M. (1998), *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina, Milano.
- (2000), *Coscienza*, Laterza, Roma - Bari.
- (2001), “Perché non possiamo naturalizzare le persone. Una critica alla tesi di impersonalità”, in A. Bottani, N. Vassallo (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 255-280.
- (2002), *Introduzione alla filosofia della mente*, 2^a ed. Carocci, Roma.
- Dummett, M. (1988), *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. it., *Alle origini della filosofia analitica*, Il Mulino, Bologna 1990.
- Edelman, G. (1989), *The Remembered Present. A Biological Theory of Consciousness*, Basic Books, New York; tr. it. *Il presente ricordato*, Rizzoli, Milano 1991.
- Evans, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Ghilardi, S. (1997), *Un'occhiata alle carte di Dio*, Il Saggiatore, Milano; 2^a ed. Net, Milano 2003.
- Hurley, S. (1994), “Unity and Objectivity”, in C. Peacocke (a cura di), *Objectivity, Simulation and the Unity of Consciousness*, Proceedings of the British Academy, 83, pp. 49-77.
- (1998), *Mind in Action*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Marraffa, M. (2001), *Scienza cognitiva. Un'introduzione filosofica*, CLEUP, Padova.

«Mi ritorni in mente»

- Marconi, D. (2001), *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.
- Nagel, T. (1971), “Brain Bisection and the Unity of Consciousness”, *Synthese*, XX (1971); rist. in Id. (1979), cap. 11; tr. it. “La bisezione del cervello e l’unità della coscienza” (ivi).
- (1974), “What It Is Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review*, 83, pp. 435-50; rist. in Id. (1979), cap. 12; tr. it. “Che effetto fa essere un pipistrello?” (ivi).
 - (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; tr. it. *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 2^a ed. 1987; tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- Parisi, D. (2001), *Simulazioni*, Il Mulino, Bologna.
- Searle, J. (1992), *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, Cambridge (MA); tr. it. *La riscoperta della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.
- Wilkes, K. (1988), *Real People. Personal Identity without Mental Experiments*, Oxford University Press, Oxford, 2^a ed. 1993.
- Wilson, M. (2002), “Six Views Of Embodied Cognition”, *Psychonomic Bulletin & Review*, 2002, 9 (4), 625-636.