

them of its own accord» (p. 279). On the other hand, the brain is endowed with great plasticity, which allows for it being a matrix for human experiences that find room in the memory as the basis of human capacities. The brain facilitates the acquisition of all capacities of human beings, and is comprised of all characteristics of each specific individual – according to the author, the brain could be called the «organ of potentialities» (ibid.), which only a human *being* can actually actualize. The brain does not *live* without a mind, a body, and an environment, but is instead the *organ* of the living individual.

The brain does not feel, sense, or perceive – only a *human person* does. Essential for human beings is finding themselves in relational contexts where intentional relationships make up their world. To be sure, the brain allows human beings to perform their action in the world. However, «human persons have brains, but they are not brains» (ibid.). Participation in a *shared life form*, as well as participation in a *shared mental world*, is what makes such a human person. «We are not the figments of our brains, but human persons in the flesh» (p. 291). The entrenchment of the living being with its own world is a «dia-logue» (ibid.), i.e. something that exists *for both*. For the human person, this is the ancestral phenomenon, which shows itself at every manifestation of the relationship with the environment.

(Selene Mezzalira)

PIETRO PERCONTI, *Filosofia della mente*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 160 (ISBN: 9788815265487).

In questo volume Perconti affronta la questione dell'attività *mentale* dalla prospettiva della filosofia della mente e della scienza cognitiva contemporanea; egli presenta un approccio critico, che al tempo stesso si impegna ad informare il lettore sulle più rilevanti posizioni teoriche contemporanee intorno ai temi affrontati. Il 'mentale', afferma l'A., è evidentemente la condizione di possibilità dell'esperienza di sé e dell'altro. Eppure il suo statuto ontologico è oggi in una fase di profon-

da riformulazione, soprattutto in virtù dell'indagine congiunta di scienze sperimentali e studi interni alla tradizione umanistica. Il libro si articola in sette capitoli, che vanno da questioni legate essenzialmente alla definizione e agli usi dei concetti fondamentali della filosofia della mente, a problematiche più prettamente epistemologiche ed applicative.

Il *primo capitolo* affronta il classico problema mente-corpo, di recente sviluppatosi principalmente in sede di psicologia computazionale e in ambito di neuroscienza cognitiva. La base teoretica di riferimento rimane l'arcinota suddivisione cartesiana tra *res cogitans*, soggetta esclusivamente alle leggi logiche del pensiero, e *res extensa*, regolata da leggi naturali. In questo contesto, l'imbarazzo sorge in particolare dal fatto che *nella stessa creatura* (l'individuo pensante) la compresenza di entrambe le 'sostanze' genera una dicotomia ardua da arginare, immobilizzata tra la Scilla del successo proprio delle scienze della natura e la Cariddi dell'umiltà cui sono costrette le discipline focalizzate sullo studio della 'mente'. La non negoziabilità della chiusura causale del mondo fisico sembra infatti lasciar inspiegato il fenomeno più prossimo al senso comune: la soggettività umana o, in altri termini, la dimensione del 'mentale'. Del resto, i vari dualismi e monismi, come anche i diversi idealismi e materialismi, si rivelano essere l'eredità del tentativo di rendere conto di siffatto problema. In definitiva, la questione del dualismo rimanda al problema dell'*identità* personale, tema che esperimenti come quelli condotti con pazienti affetti da '*split brain*' mettono in discussione in modo sostanziale, nella misura in cui mostrano come una divisione strutturale a livello fisico mantenga relativamente intatta l'*unità* della coscienza.

Il capitolo II si focalizza su temi di psicologia computazionale. Il fatto che le rappresentazioni mentali siano entità astratte e computazionali solleva, secondo Perconti, anzitutto una questione epistemologica relativa all'efficacia causale; in particolare, occorre spiegare come possa essere compresa una catena di eventi fisici causalmente correlati, data l'entità astratta delle rappresentazioni stesse. A detta dell'A., la risposta andrebbe ritrovata nel fatto che a ciascuna rappresentazione mentale corrisponde un 'simbolo', il quale connetterebbe il dominio comportamentale con il mondo degli *input* ambientali. A differenza dei singoli atti esecutivi, l'*organizzazione* del comportamento sarebbe infatti dotata di *intelligenza*, in quanto genera comportamenti finalizzati a scopi.

Ora, ogni stato mentale è sempre rivolto verso un dato contenuto (tesi formulata dalla fenomenologia ben prima degli sviluppi odierni della scienza cognitiva). Tuttavia, a differenza degli stati fisici, che si 'riferiscono' solo ad altri stati simili, gli stati mentali si riferiscono anche a realtà inesistenti nel mondo fisico – realtà che in tal modo acquisiscono esistenza. L'intenzionalità si profila dunque come il carattere distintivo dei fenomeni mentali. In ogni stato intenzionale – ad esempio, in 'X (soggetto) crede (verbo) che p (proposizione) – è possibile distinguere tra (a) un *individuo*, (b) il tipo di *atteggiamento* e (c) il *contenuto intenzionale*. Non tutti gli stati mentali sono intenzionali (sebbene tutti abbiano un contenuto). Inoltre, afferma l'A., non vi sarebbe alcun criterio per distinguere uno stato mentale intenzionale da uno che non lo è. La conclusione dell'A. è che la teoria dell'intenzionalità propria della scienza cognitiva non consente di discriminare i fenomeni mentali da quelli fisici, né che si possa affermare che essa (l'intenzionalità) sia coestensiva col fenomeno della coscienza. In breve, l'intenzionalità pertiene sì al 'mentale', ma non lo esaurisce.

Il capitolo III si articola a partire dalla grammatica dell'attribuzione mentale. L'A. esordisce trattando l'essenzialismo psicologico, il quale, affermando che dietro alla molteplicità fenomenica vi sono, appunto, 'essenze' naturali, è caduto in rovina tanto in ambito filosofico (dove la distanza dal senso comune si è fatta assai marcata) quanto in sede scientifica. L'essenzialismo informa di sé l'attività conoscitiva propria del senso comune prima e più della filosofia e della scienza; in particolare, l'essenzialismo psicologico modella la considerazione comune dei fenomeni mentali – fatto, questo, spiegabile in virtù dell'inclinazione naturale a spiegare le azioni umane come risultanti da entità mentali immateriali. Si tratta di quello che l'A. definisce 'dualismo attributivo', ossia la tendenza naturale (e ontologicamente neutra) a considerare gli individui come governati da forze non direttamente percepibili.

Ebbene, rispetto a questa tendenza, la scienza della mente ha mostrato che gli individui non sono soltanto soggetti a 'grilletti motori' (ad esempio, il riflesso patellare), ma anche a 'grilletti mentali', ossia a meccanismi innati e indipendenti dalla cultura e dall'educazione, i quali sono innescati automaticamente da certe configurazioni di *input*, i quali, a loro volta, generano interpretazioni mentali finalizzate alla comprensione del comportamento. Tuttavia, l'A. sostiene che le inclinazioni naturali non possano essere considerate in generale responsabili dei

nostri giudizi e comportamenti: se vogliamo adottare un atteggiamento particolare (come l'empatia), dobbiamo farlo non perché esistono aree cerebrali preposte ad esso (i neuroni specchio, ad esempio), ma perché siamo noi a volerlo.

Nel capitolo IV, l'A. presenta diverse teorie che si distinguono per le funzioni e per il significato che attribuiscono ai giudizi (e, dunque, a ciò che è vero o falso). Un primo modello, il quale trova i suoi precursori in figure come Aristotele e Kant, si basa non solo (o non tanto) sull'esplicitezza, quanto piuttosto sulla nozione di 'verità linguistica'. L'appello al concetto di verità ha ricadute non inessenziali su ciò che intendiamo per 'conoscenza', laddove è implicata la relazione tra conoscenza e realtà. All'interno dei modelli di derivazione analitica, invece, possedere una conoscenza equivale ad avere una credenza vera e giustificata. La differenza sta tutta tra il *credere* e il *sapere* che le cose stanno in un certo modo. Nel secondo caso, è tuttavia necessario apportare delle argomentazioni per giustificare la propria posizione. Affinché queste argomentazioni abbiano valenza cogente, occorre infatti che, se un individuo *sa* che *p* (proposizione), allora (1) la proposizione deve essere vera, (2) l'individuo deve *credere* che sia vera e (3) la sua credenza deve essere *giustificata*. Un ulteriore modello, che afferisce al pragmatismo filosofico (coltivato soprattutto negli Stati Uniti da filosofi come Rorty), si basa sull'idea che 'credere' e 'conoscere' non siano poi così dicotomici. Qui, il ruolo cruciale è giocato dalla misura in cui siamo pronti a 'scommettere' che una credenza sia anche vera.

Una visione alternativa a tale concezione esplicita della conoscenza fa invece perno sulla *conoscenza implicita*, che non può essere catturata da proposizioni senza che ciò comporti un residuo dimostrativo, ossia un riferimento al mondo che non è dato linguisticamente. Si potrebbe dire che quest'ultima posizione pertenga alla tradizione non-concettualista delle funzioni cognitive, dove per 'tradizione non-concettualista' si intende una teoria implicita, procedurale, *embodied*, schematico-immaginativa e non proposizionale dei processi mentali. Nel campo della psicologia e della scienza cognitiva si parla invece di 'teoria duale' dell'elaborazione degli *input*, o, alternativamente, di teoria dei due sistemi o addirittura di teoria delle due menti (secondo cui vi sarebbero due tipi di pensiero, uno rapido e intuitivo, l'altro lento e deliberativo, i quali avrebbero ciascuno specifici correlati fisiologici).

Al fine della comprensione linguistica, la grammatica della lingua riflette i processi cognitivi dell'*attenzione condivisa*, abilità che non si sviluppa prima dell'ultimo trimestre del primo anno di vita. Lo sviluppo di tale abilità è indice di come la comprensione preceda sempre la produzione di un gesto prelinguistico. E infatti, le *performance* più significative dell'essere umano riguardano perlopiù l'uso richiestivo del gesto. L'A. fa qui riferimento alla differenza tra conoscenza dichiarativa e conoscenza pratica e procedurale. Mentre, in quest'ultimo caso, il fattore cruciale è l'efficacia, solo nel primo si ha avrebbe che fare con la 'verità' in senso pieno. La 'traduzione dichiarativa' di una competenza procedurale si associa sempre ad un riferimento dimostrativo, il quale fa appello ad una modalità ostensiva che richiede la sua riproduzione senso-motoria. In ultima analisi, la divisione concettuale fra i due tipi di conoscenza trova nel cervello due vie diverse per pervenire opportunisticamente allo stesso obiettivo, sebbene le 'due vie' operino spesso congiuntamente.

Nel capitolo V, l'autore pone la questione se *avere* una mente possa implicare anche la condizione di *essere una mente*. Si può anzitutto constatare che vi sono macchine intelligenti le quali non sono *consapevoli* di ciò che fanno. Infatti, *essere* una mente non significa soltanto avere la capacità di eseguire certe funzioni cognitive: significa essere *persone*. In questa distinzione gioca un ruolo cruciale la *coscienza*. La persona che è una mente è anche *consapevole* di ciò che accade. In altri termini, tanto nel senso comune quanto in sede filosofica si trova l'idea della coesistenza tra mente e coscienza. Dal canto suo, la scienza della mente ha mostrato che mente e coscienza sono due facce della stessa medaglia.

Ma che ne è, allora, dell'inconscio? L'inconscio freudiano non corrisponde qui all'inconscio 'cognitivo', che sta alla base della maggioranza dei nostri atti motori. La ragione di ciò sta nel fatto che la coscienza è 'costosa' sia in termini di tempo che di metabolismo. Ad esempio, pur costituendo il 2% della massa corporea dell'individuo, il cervello consuma il 20% delle energie assunte dall'organismo. Ora, il cervello è coinvolto così ampiamente nella generazione di consapevolezza che un singolo correlato neurale per essa non è ancora stato identificato. In definitiva, la scienza cognitiva è ancora lontana dall'aver svelato il 'mistero della coscienza'.

Nel capitolo VI, l'A. affronta il problema delle menti altrui. La teoria summenzionata dei 'grilletti mentali' non è sufficiente, secondo

Perconti, a *giustificare* la nostra 'fiducia' nei confronti delle menti altrui. Secondo il modello 'culturalista' (chiamato anche 'modello standard delle scienze sociali' o 'costruzionismo sociale'), noi veniamo al mondo come *tabulae rasae*, prive di alcun condizionamento biologico e pronte ad essere plasmate dall'ambiente sociale. Tale modello è stato criticato da più parti, ed è decaduto principalmente in virtù delle ricerche afferenti alla psicologia dello sviluppo, alla grammatica generativa di Chomsky e, più in generale, alla tesi sull'universalismo della cognizione proposta in sede di scienza della mente. Se quest'ultima ha qualcosa da dire nell'ambito delle scienze sociali, si tratta principalmente dell'idea che la *cognizione sociale* sta a fondamento della socialità umana. In ultima analisi, le dimensioni e la conformazione del nostro cervello troverebbero una spiegazione plausibile nella massiccia richiesta elaborativa della nostra vita sociale. Non a caso, e tutt'altro che *en passant*, l'A. si sofferma a considerare i neuroni specchio e il ruolo che l'empatia svolge nell'articolazione della comunicazione sociale.

Il capitolo VII è dedicato all'esposizione dei motivi per cui la filosofia della mente sarebbe una 'filosofia seconda', ovvero una disciplina che trova nelle pratiche sociali così come nei fenomeni naturali l'ambito di verifica delle proprie argomentazioni. Gli ambiti di applicazione dell'odierna scienza della mente sono diversi, e anche piuttosto distanti fra loro. Essi vanno dal legame fra comunicazione pubblica ed ergonomia del *design*, alla regolazione del traffico automobilistico e, infine, ai prodigi dell'illusionismo.

In conclusione, si può affermare che il libro spazia in territori assai lontani fra loro, senza tuttavia perdere mai il filo sostanziale del tema principale. Il testo è fonte di spunti assai ricchi per quanto riguarda ambiti molto diversi e altrettanto promettenti di ricerca, volti alla comprensione di cosa sia ciò che nelle varie discipline va sotto il nome di 'mentale'. Si tratta di un testo di ampio respiro, che alimenta la curiosità del lettore senza mai indugiare eccessivamente in tecnicismi accademici. Al tempo stesso, a fronte delle disamine storiche riguardanti la scienza e la filosofia della mente, il carattere pur agile e divulgativo del volume lascia comunque emergere chiaramente una trama precisa di orientamenti, prospettive, posizioni teoriche che guidano le indagini in corso nei principali centri internazionali di ricerca sui temi affrontati.

(Selene Mezzalira)