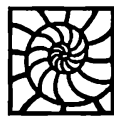


John R. Searle

# La mente



*Raffaello Cortina Editore*

[www.raffaellocortina.it](http://www.raffaellocortina.it)

Titolo originale  
*Mind. A Brief Introduction*  
© 2004 Oxford University Press, Inc.

Traduzione di  
Carlo Nizzo

ISBN 978-88-7078-984-3  
© 2005 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2005

---

# 6

## L'INTENZIONALITÀ

Nella filosofia della mente, il problema dell'intenzionalità è secondo soltanto a quello della coscienza quanto a presunta difficoltà, e forse impossibilità, di pervenire a una soluzione. In effetti, il problema dell'intenzionalità è in qualche modo un'immagine speculare del problema della coscienza. Proprio come si ritiene che sia estremamente difficile riuscire a comprendere come semplici frammenti di materia all'interno del cranio possano essere coscienti, o possano creare la coscienza mediante le loro interazioni, così è difficile immaginare come semplici frammenti di materia all'interno del cranio possano "riferirsi a", o vertere su, qualcosa nel mondo al di là di se stessi, o possano creare tale riferimento mediante la loro interazione. Per fare un esempio, ora sto pensando che il Sole dista 150 milioni di chilometri dalla Terra. I miei pensieri si riferiscono al Sole, vertono esattamente sul Sole. Non riguardano la Luna, la mia automobile nel garage, il mio cane Gilbert o il vicino della porta accanto. Cos'è, dunque, che permette al mio pensiero di estendersi fino al Sole? Forse io invio raggi mentali fino al Sole, proprio come il Sole invia raggi di luce fino alla Terra? A meno che ci sia un qualche tipo di connessione tra me e il Sole, è difficile immaginare come i miei pensieri possano raggiungerlo. E ciò che vale per il Sole vale per qualsiasi altro oggetto che posso rappresentarmi nelle mie credenze, nei miei desideri e in altri stati intenzionali. Così, per esempio, se penso che Cesare ha attraversato il Rubicone, allora il mio pensiero verte su Cesare, e il suo contenuto è che Cesare ha attraversato

il Rubicone. Ma cosa c'è nella materia racchiusa nel mio cranio che le permette di volgersi indietro nella storia fino a uno specifico individuo, e a uno specifico fiume, e di ascrivere l'azione specifica dell'individuo che attraversa il fiume?

Oltre al problema di comprendere come una cosa del genere sia possibile, esiste il problema correlato di come si possa essere sicuri che ciò avvenga correttamente. Quando mi riferisco a Giulio Cesare, come posso essere sicuro in modo tanto compiaciuto che i miei pensieri arrivino effettivamente a Giulio Cesare, e non, per esempio, a Marco Antonio o a Cesare Augusto o al mio cane Gilbert? Se lancio una pietra al buio, non posso avere la minima idea di cosa colpirà, ma quando lancio il mio riferimento in ciò che non vedo, sono spesso del tutto sicuro di cosa colpirà.

Per peggiorare il quadro, sembra che, a volte, io possa pensare a oggetti che nemmeno esistono. Quando ero molto piccolo credevo che la vigilia di Natale passasse Babbo Natale. Quella credenza verteva su Babbo Natale? Sembra sicuramente così, ma come è possibile, visto che Babbo Natale non esiste?

Si noti che queste sono domande che solo un filosofo si porrebbe. La filosofia comincia con un senso di mistero e si stupisce di cose che ogni persona assennata considererebbe troppo ovvie per preoccuparsene.

Si noti anche che non possiamo spiegare l'intenzionalità della mente dicendo che è esattamente come l'intenzionalità del linguaggio. Nel caso del linguaggio, il proferimento "Cesare attraversò il Rubicone" verte su Cesare e dice di lui che attraversò il Rubicone. Non possiamo sostenere che una rappresentazione mentale deriva la propria capacità intenzionale dal linguaggio, perché, ovviamente, lo stesso problema si presenta per il linguaggio. Come è possibile che un puro enunciato – suoni che escono dalla mia bocca o segni che scrivo sulla carta – possa riferirsi a, vertere su, o descrivere oggetti e stati di cose distanti duemila anni nel tempo e 16.000 chilometri nello spazio? L'intenzionalità del linguaggio deve essere spiegata in termini di intenzionalità della mente, e non viceversa. Infatti, quei suoni e segni possono riferirsi agli oggetti e agli eventi che ho menzio-

nato solo perché la mente ha imposto intenzionalità su di essi. Il significato del linguaggio è intenzionalità derivata, e necessariamente deriva dall'intenzionalità originaria della mente. Ci sono tre problemi da affrontare per quanto riguarda l'intenzionalità. Il primo è la possibilità stessa dell'intenzionalità; il secondo, ammesso che siano possibili stati intenzionali, è come venga determinato il loro contenuto; il terzo, come funzioni il sistema dell'intenzionalità nel suo complesso. La maggior parte della letteratura filosofica riguarda le prime due questioni. Io trovo che la terza sia quella più interessante. In questo capitolo proverò a spiegare come sia possibile l'intenzionalità, e utilizzerò il mio metodo abituale di cercare di demistificare il fenomeno nel suo complesso, riportandolo a un livello di maggior concretezza. Poi mi sposterò sulla terza questione e descriverò la struttura dell'intenzionalità; includerò un paragrafo sulle differenze tra intenzionalità (con la zeta) e intensionalità (con la esse). Infine, concluderò con la seconda questione: come vengano determinati i contenuti degli stati intenzionali. I lettori che hanno familiarità con la scienza cognitiva si accorgono che, quando parliamo di intenzionalità, ci occupiamo di ciò che nella scienza cognitiva è noto come "informazione". Preferisco "intenzionalità"; perché "informazione" esprime un'ambiguità sistematica tra un senso mentale autenticamente indipendente dall'osservatore (per esempio, guardando fuori dalla finestra ottengo informazione sul tempo) e un senso non mentale relativo all'osservatore (per esempio, gli anelli del tronco di un albero contengono informazione sulla sua età). Quest'ambiguità può nascere anche con "intenzionalità", ma è più facile da evitare e la confusione è meno probabile.

## I. COME È POSSIBILE L'INTENZIONALITÀ?

Si ritiene che questo problema presenti la stessa difficoltà del problema della coscienza, e dunque le soluzioni proposte per esso sono molto simili a quelle proposte per il problema della coscienza.

La soluzione dualistica consiste nell'affermare che ci sono due regni diversi, quello mentale e quello fisico, per cui il regno mentale presenta capacità proprie non possedute da quello fisico. Il regno fisico non possiede capacità di riferimento, mentre il regno mentale ha una capacità intrinseca di pensiero, e il pensiero implica il riferimento. Spero sia ovvio che la soluzione dualistica non è affatto una soluzione. Per spiegare il mistero dell'intenzionalità fa ricorso al mistero del mentale in generale.

Penso che la soluzione filosofica contemporanea più comune al problema dell'intenzionalità sia una qualche forma di funzionalismo. L'idea è che l'intenzionalità debba essere analizzata interamente in termini di relazioni causali. Tali relazioni causali intercorrono tra l'ambiente e l'agente e tra vari eventi che occorrono all'interno dell'agente. Per questa concezione, l'intenzionalità non è nulla di misterioso. La sua sola caratteristica speciale è che le relazioni intenzionali intercorrono tra le parti interne dell'agente e il mondo esterno. E, a questo punto, non c'è bisogno di dire che la versione più influente del funzionalismo è quella computazionale, o Intelligenza artificiale forte.

Abbiamo, infine, una concezione eliminativistica dell'intenzionalità: in realtà non ci sono stati intenzionali. Credere che esistano è soltanto il residuo di una psicologia popolare primitiva, che una scienza matura del cervello ci permetterà di abbandonare. Una variante della concezione eliminativistica è quella che potremo chiamare "interpretativismo". Consiste nell'idea che le attribuzioni di intenzionalità siano sempre forme di interpretazione di cui è autore un osservatore esterno. La posizione di Daniel Dennett, secondo cui il fatto di adottare, a volte, un "atteggiamento intenzionale [*intentional stance*]" non ci autorizza a ritenere che le persone abbiano letteralmente credenze e desideri, ma solo che l'adozione di questo atteggiamento sia utile per la predizione del loro comportamento, è una versione limite di tale concezione.<sup>1</sup>

Non dedicherò molto tempo alla critica di queste concezio-

1. D.C. Dennett, *L'atteggiamento intenzionale*, tr. it. il Mulino, Bologna 1993; vedi anche *Brainstorms*, tr. it. Adelphi, Milano 1991.

ni dell'intenzionalità, perché ho già criticato il tenore generale di tali argomenti nei capitoli precedenti. Ciò che intendo fare, come nel caso del problema della coscienza, è riportare la questione complessiva a un livello di maggior concretezza. Se ci si chiede come sia possibile che qualcosa di così etereo e astratto come un processo di pensiero possa estendersi fino ad arrivare al Sole, alla Luna, a Cesare e al Rubicone, il problema appare difficile da risolvere. Ma se lo si formula in termini più semplici, chiedendosi come sia possibile che un animale provi fame o sete, veda o tema qualcosa, allora il problema diventa molto più facile da affrontare. Stiamo parlando, come nel caso della coscienza, di un certo insieme di capacità biologiche della mente. Ed è meglio cominciare dalle capacità biologiche di base – per esempio, la fame, la sete, l'impulso sessuale, la percezione, l'azione intenzionale. Nel capitolo precedente ho descritto alcuni particolari di carattere neurobiologico relativi al modo in cui i processi cerebrali causano la sensazione cosciente di sete. Tale esposizione costituisce già una spiegazione di come i processi cerebrali possano causare certe forme di intenzionalità, perché la sete è un fenomeno intenzionale. Avere sete significa avere il desiderio di bere. Quando l'angiotensina 2 raggiunge l'ipotalamo e innesca l'attività neuronale che ha come risultato finale la sensazione di sete, ha *per ciò stesso* come risultato una sensazione intenzionale. Le forme elementari di coscienza e intenzionalità sono causate dal comportamento di neuroni e sono realizzate nel sistema cerebrale, esso stesso composto di neuroni. Ciò che vale per la sete vale anche per la fame, la paura, la percezione, il desiderio e tutto il resto.

Una volta demistificato il problema dell'intenzionalità riportandolo dal livello astratto, spirituale, a quello concreto della biologia animale effettiva, non credo restino misteri irrisolvibili su come sia possibile che gli animali abbiano stati intenzionali. Se si parte con casi semplici e ovvi quali la fame e la sete, l'intenzionalità non è affatto difficile da spiegare. Ovviamente, le credenze, i desideri e le forme sofisticate di pensiero sono più complesse e più lontane dalla stimolazione immediata del cervello mediante l'impatto dell'ambiente di quanto lo

siano le percezioni o le sensazioni di fame e sete. Ma anch'esse sono causate da processi cerebrali e realizzate nel sistema cerebrale.

Se le relazioni intenzionali ci sembrano del tutto misteriose, se siamo portati a domandarci come sia possibile che il nostro pensiero si estenda nello spazio fino al Sole o indietro nella storia fino a Giulio Cesare, è perché attribuiamo un modello erroneo di relazione agli enunciati che descrivono i nostri contenuti intenzionali. Allo stesso modo, se ci stupiamo che si possa pensare a cose che non esistono affatto, come Babbo Natale, è perché concepiamo l'intenzionalità come se fosse una relazione simile all'essere vicino a qualcosa, o al colpire qualcosa, o al sedersi sopra qualcosa. Non si può colpire qualcosa che non esiste e non ci si può sedere su qualcosa che dista 150 milioni di chilometri. Ma riferirsi o pensare a qualcosa è tutt'altra cosa rispetto al colpirla o al sedersi sopra. È piuttosto una forma di *rappresentazione*, e la nozione di rappresentazione non richiede che la cosa rappresentata esista effettivamente o esista in una prossimità immediata della sua rappresentazione. Dovremmo intendere la domanda "Come è possibile pensare a Babbo Natale, dato che non esiste?" assimilandola alla domanda "Come è possibile inventare una storia su Babbo Natale, dato che Babbo Natale non esiste?". In questo caso il problema si semplifica, dato che la possibilità di inventare storie fantastiche non sembra un problema metafisicamente difficile. Quanto detto, ovviamente, non risolve il problema, perché, in senso stretto, l'intenzionalità della storia deriva dall'intenzionalità del contenuto mentale. L'effetto è però dissipare il senso di mistero mostrando la similarità di ciò che sembra misterioso con ciò in cui è ovvia l'assenza di mistero. La nostra capacità di possedere contenuti intenzionali relativi a cose non esistenti sembra misteriosa, ma la nostra capacità di costruire storie di fantasia lo sembra assai meno.

Tuttavia, restano ancora molti problemi. Per esempio, qual è la relazione tra intenzionalità cosciente e non cosciente, e come avviene che gli stati intenzionali possiedano uno specifico



contenuto? Dovrò sviluppare la mia posizione fino a un punto che mi permetta di rispondere a tali domande. Mi sembra, perciò, che la cosa migliore sia descrivere la struttura formale degli stati intenzionali, perché non si riesce a capire come funzioni l'intenzionalità se non si conoscono le caratteristiche strutturali di stati intenzionali quali credenze e desideri, speranze e timori, percezioni, ricordi e intenzioni.

## II. LA STRUTTURA DELL'INTENZIONALITÀ

### 1. Contenuto intenzionale e modo psicologico

Essendo gli stati intenzionali in grado di riferirsi a oggetti e stati di cose del mondo al di là di se stessi, devono avere un qualche tipo di *contenuto* che determini tale riferimento, e dunque dobbiamo distinguere tra il contenuto dello stato e il tipo cui lo stato appartiene. Così posso credere che piova, sperare che piova, temere che piova o desiderare che piova. Questa distinzione, tra parentesi, ha un esatto parallelo nel linguaggio. Proprio come posso ordinare a qualcuno di lasciare quest'aula, posso anche predire che qualcuno lascerà l'aula, e posso chiedere se qualcuno lascerà l'aula. In ogni caso compare lo stesso contenuto, ma presentato ogni volta in un tipo diverso di atto linguistico. Si può abbastanza plausibilmente concepire che lo stato consista di un modo psicologico, come la credenza o il desiderio, con un contenuto proposizionale, come la proposizione che piove. Possiamo rappresentarlo con  $S(p)$ , dove  $S$  indica il modo o tipo di stato e  $p$  il contenuto proposizionale. Stati di questo genere sono spesso detti "atteggiamenti proposizionali".

Non tutti gli stati intenzionali hanno come contenuto un'intera proposizione. Si può semplicemente ammirare Eisenhower o amare Marilyn, e in tali casi lo stato intenzionale non si riferisce che a un oggetto. Stati di questo genere possono essere rappresentati con  $S(n)$ , dove  $n$  denomina o si riferisce a un oggetto.

---

Si badi che le rappresentazioni intenzionali sono sempre sotto certi aspetti e non altri. Per esempio, posso rappresentare intenzionalmente un oggetto come Stella della sera e non come Stella del mattino, anche se, in realtà, si tratta dello stesso oggetto. L'aspetto "corpo celeste che splende basso sull'orizzonte al mattino" non è lo stesso aspetto che "corpo celeste che splende basso sull'orizzonte la sera". *Gli stati intenzionali hanno sempre una forma aspettuale*, perché ogni rappresentazione è sotto un qualche aspetto. Questo è un punto importante, perché ogni teoria dell'intenzionalità deve rendere conto della forma aspettuale, e alcune teorie materialistiche non sono in grado di farlo. Ho ricordato, nel capitolo 3, che il funzionalismo non è in grado di distinguere tra il desiderio di acqua e il desiderio di H<sub>2</sub>O, perché le relazioni causali su cui il funzionalismo si basa per analizzare l'intenzionalità non hanno le forme aspettuale tipiche dell'intenzionalità autentica. Vedremo nel capitolo 9, dedicato all'inconscio, che ogni teoria dell'inconscio deve spiegare come uno stato intenzionale inconscio possa presentare una forma aspettuale.

## 2. Direzione di adattamento

Gli stati intenzionali, anche in questo caso come gli atti linguistici, presentano tipi diversi di relazione con il mondo. Una credenza mira a essere vera, e realizza il suo obiettivo nella misura in cui lo è. Nella misura in cui è falsa, lo fallisce. D'altro canto, si suppone che i desideri rappresentino il mondo non quale è, ma quale vorremmo che fosse. Perciò, se credo che piova, la mia credenza sarà vera se e solo se piove. Ma se desidero che piova, il mio desiderio sarà soddisfatto, cioè si adempirà, se e solo se pioverà. Benché le due condizioni possano sembrare simili, c'è una differenza decisiva. Nel caso della credenza, si suppone che lo stato intenzionale rappresenti come stanno le cose nel mondo. La credenza, potremmo dire, è *responsabile del suo adattamento al mondo*. Ma nel caso del desiderio, il suo scopo non è rappresentare come stanno le cose, bensì come vorremmo che stessero. Nel caso del desiderio,

potremmo dire, è *responsabilità del mondo adattarsi al suo contenuto*. Per descrivere tale differenza introdurrò ora alcune espressioni tecniche. Quando lo stato mentale è responsabile dell'adattamento a una realtà che esiste indipendentemente, possiamo dire che lo stato mentale ha una *direzione di adattamento mente-mondo* o, in alternativa, che ha una *responsabilità di adattamento mente-mondo*. Lo stato mentale si adatta, o non riesce ad adattarsi, allo stato effettivo del mondo. Le credenze, le convinzioni, le ipotesi, ecc., così come le esperienze percettive, hanno tutte una relazione di adattamento mente-mondo. Le espressioni più comuni, per valutare se si sia raggiunto il successo nella direzione di adattamento mente-mondo, sono "vero" e "falso". Le credenze e le convinzioni possono essere dette vere o false. I desideri e le intenzioni non sono veri o falsi nel senso in cui lo sono le credenze, perché il loro scopo non è quello di adeguarsi a una realtà che esiste indipendentemente, ma di portare tale realtà ad adeguarsi al contenuto dello stato intenzionale. Per questo motivo, dirò che hanno una *direzione di adattamento mondo-mente*, o una *responsabilità di adattamento mondo-mente*.

Alcuni stati intenzionali, benché possiedano un contenuto proposizionale, non hanno una direzione di adattamento, perché il loro scopo non è né adeguarsi alla realtà (direzione di adattamento mente-mondo), né far sì che la realtà si adegui a essi (direzione di adattamento mondo-mente). Piuttosto, assumono per acquisito che l'adattamento esista già. Così, se mi spiace avervi pestato un piede, o se sono felice che il Sole splenda, assumo per acquisito che vi ho pestato il piede o che il Sole splenda. In tali casi, dico che lo stato intenzionale ha una "direzione di adattamento *nulla*". Lo stato "presuppone" una relazione di adattamento, invece di asserirla o tentare di determinarla. Trovo utile rappresentare la direzione di adattamento mente-mondo con una freccia verso il basso: ↓; la direzione mondo-mente con una freccia verso l'alto: ↑; e la direzione nulla con il segno di insieme vuoto: ∅.

### 3. Condizioni di soddisfazione

Ogni volta che abbiamo uno stato intenzionale con direzione di adattamento non nulla, l'adattamento può essere raggiunto oppure no: la credenza sarà vera, il desiderio appagato, l'intenzione messa in atto oppure no, a seconda dei casi. Se ciò avviene, possiamo dire che la credenza, il desiderio, o l'intenzione sono soddisfatti. L'esser vera sta alla credenza come l'esser appagato sta al desiderio o l'esser realizzata sta all'intenzione. Propongo di descrivere tale fenomeno nel modo seguente: ogni stato intenzionale con direzione di adattamento non nulla possiede *condizioni di soddisfazione*. Possiamo considerare gli stati mentali come rappresentazioni delle proprie condizioni di soddisfazione. In effetti, più avanti spiegherò come la chiave per la comprensione dell'intenzionalità risieda proprio nelle condizioni di soddisfazione, ma prima dobbiamo arricchire ulteriormente il nostro apparato.

### 4. Autoreferenzialità causale

I fenomeni intenzionali più elementari dal punto di vista biologico, incluse le esperienze percettive, le intenzioni di fare qualcosa e i ricordi, presentano nelle loro condizioni di soddisfazione una struttura logica peculiare. Fa parte delle condizioni di soddisfazione, per esempio del mio ricordo di avere partecipato ieri a un picnic, che se davvero ricordo l'evento, allora l'evento stesso deve essere causa del mio ricordo. Le condizioni di soddisfazione del ricordo non si limitano, se le esaminiamo nei dettagli, all'occorrere effettivo dell'evento, ma richiedono che il ricordo stesso, delle cui condizioni di soddisfazione è parte l'occorrenza dell'evento, sia stato causato da tale occorrenza. Possiamo esprimere la peculiarità di tale struttura dicendo che sia i ricordi sia le intenzioni sia le esperienze percettive sono causalmente autoreferenziali. Ciò significa che il contenuto dello stato stesso si riferisce allo stato ponendo un requisito causale. Le condizioni di soddisfazione del ricordo stesso richiedono che il ricordo sia causato dall'evento

---

ricordato. Le condizioni di soddisfazione dell'intenzione prevedono che l'esecuzione dell'azione rappresentata nel contenuto dell'intenzione richieda che l'intenzione stessa debba essere la causa dell'esecuzione. E così via per gli altri casi.

Sotto questo aspetto, intenzioni, ricordi ed esperienze percettive sono diverse dalle credenze e dai desideri. Possiamo esprimere come segue la differenza. Se credo di essere andato ieri a un picnic, la struttura formale del mio stato intenzionale si presenta così:

Credo (ieri sono andato a un picnic).

Ma se ricordo di essere andato ieri a un picnic, la struttura formale del mio stato intenzionale si presenta così:

Ricordo (ieri sono andato a un picnic, e l'esserci andato ha causato questo ricordo).

Relativamente agli stati che hanno la direzione di adattamento mente-mondo dobbiamo distinguere quelli causalmente autoreferenziali, come le percezioni e i ricordi, da quelli che non lo sono, come le credenze. In modo esattamente parallelo, relativamente agli stati con direzione di adattamento mondo-mente dobbiamo distinguere quelli causalmente autoreferenziali, come l'intenzione che abbiamo prima di fare qualcosa (che io chiamo "intenzione precedente") e l'intenzione che abbiamo mentre lo stiamo effettivamente facendo (che chiamo "intenzione in azione"), da quelli che non lo sono, come i desideri. Inoltre, ogni stato causalmente autoreferenziale con una direzione di adattamento possiede anche una direzione causale. Nella percezione visiva, per esempio, se vedo che il gatto è sul tappeto, vedo le cose come stanno effettivamente (e dunque porto a buon fine la direzione di adattamento mente-mondo) solo se il fatto che il gatto sia sul tappeto è causa del fatto che io vedo le cose in quel modo (direzione causale mondo-mente).

Le relazioni formali che ne derivano sono così belle che non posso resistere dal riunirle in una tabella, in cui uso i ter-

mini vecchio stile “cognizione” e “volizione” per denominare le due famiglie:

	Cognizione		Volizione			
	Percezione	Ricordo	Credenza	Intenzione in azione	Intenzione precedente	Desiderio
Autoreferenzialità causale	Sì	Sì	No	Sì	Sì	No
Direzione di adattamento	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Direzione causale	↑	↑	Nessuna	↓	↓	Nessuna

In generale, gli stati intenzionali non occorrono in unità isolate. Per esempio, se credo che piova, non posso nutrire questa credenza isolata. Devo credere, per esempio, che la pioggia è formata da gocce d’acqua, che queste cadono dal cielo, che di solito si muovono verso il basso e non verso l’alto, che rendono umido il terreno, che provengono dalle nuvole nel cielo, e così via, più o meno indefinitamente. Ovviamente, qualcuno potrebbe nutrire la credenza che stia piovendo non accompagnata da qualcuna delle altre, ma sembra, in generale, che la credenza che stia piovendo derivi la sua identità dalla posizione che occupa in una *rete* [*network*] di credenze e altri stati intenzionali. Possiamo pensare che la totalità degli stati intenzionali di una persona formi una complessa rete interattiva. Possiamo anche dire che uno stato intenzionale ha efficacia, riesce a determinare le sue condizioni di soddisfazione, solo in relazione alla rete di cui fa parte. Se credo di possedere un’automobile, devo anche credere che le automobili sono mezzi di trasporto, che vengono usate sulle strade e sulle autostrade, che si spostano, che la gente può entrarvi e uscirne, che sono un genere di proprietà che può essere comprato e venduto, e così via.

Se si seguono i vari fili della rete, si arriva a un certo punto a un insieme di abilità, modi di entrare in contatto con il mondo, disposizioni, e in generale capacità, che globalmente io chiamo lo “sfondo [*background*]”. Per esempio, per concepi-

re l'intenzione di andare a sciare devo assumere per acquisito di saper sciare, ma quest'abilità non è a sua volta un'intenzione, una credenza, o un desiderio aggiuntivo. Sostengo dunque la tesi controversa che, in generale, gli stati intenzionali, per essere efficaci, richiedono uno sfondo di capacità non intenzionali.

Ho fornito un'esposizione molto breve della struttura formale dell'intenzionalità. Possiamo riassumerla nel modo seguente. Per ogni stato intenzionale, occorre distinguere tra il tipo e il contenuto dello stato. Nei casi in cui il contenuto è una proposizione completa, esso rappresenta stati di cose del mondo, e lo fa con una delle tre direzioni di adattamento, mente-mondo, mondo-mente, o nulla. Gli stati intenzionali che hanno una direzione di adattamento non nulla sono dunque rappresentazioni delle loro condizioni di soddisfazione. E data la struttura a rete dell'intenzionalità, anche gli stati con direzione di adattamento nulla, e anche quelli che non hanno un contenuto proposizionale completo, sono comunque in gran parte costituiti da stati che hanno direzione di adattamento non nulla. Infatti, perché mi spiaccia di aver pestato un piede a qualcuno, devo credere di averlo fatto e desiderare di non averlo fatto. Per ammirare Jimmy Carter devo nutrire varie credenze e desideri riguardo a Jimmy Carter. In generale, *l'intenzionalità è la rappresentazione di condizioni di soddisfazione*. Gli stati intenzionali biologicamente più elementari, che mettono gli animali in relazione diretta con l'ambiente, presentano nelle loro condizioni di soddisfazione una componente di causalità autoreferenziale. Uno stato intenzionale è efficace, cioè può determinare condizioni di soddisfazione, solo perché inserito in una rete di stati intenzionali e sullo sfondo di capacità preintenzionali.

Più avanti, quando nel capitolo 9 parlerò dell'inconscio, vedremo che la rete intenzionale, quando è inconscia, è effettivamente un caso speciale delle abilità di sfondo, l'abilità di produrre fenomeni intenzionali coscienti.

La struttura formale dell'intenzionalità che ho descritto non è affatto cosa da poco. È di fatto la struttura della nostra

---

vita cosciente. In effetti, è la struttura della nostra vita mentale, sia cosciente sia non cosciente. Quando ci rendiamo conto della situazione sociale in cui ci troviamo, quando decidiamo di impegnarci in qualche azione concreta, quando contempliamo il cielo in una notte stellata, quando ci ricordiamo improvvisamente episodi della nostra infanzia mangiando una *madeleine* – tutte queste sono manifestazioni della struttura formale che ho illustrato. Per comprendere la nostra vita, dobbiamo comprendere la struttura dell'intenzionalità.

È importante chiarire che in tutto ciò non c'è nulla che riguardi la fenomenologia. Stiamo parlando della struttura logica dell'intenzionalità. La fenomenologia, per la maggior parte, non è in grado di accedere a tale struttura.

### III. INTENZIONALITÀ E INTENSIONALITÀ

Non si può comprendere la letteratura filosofica corrente sull'intenzionalità se non si conosce la differenza tra intenzionalità (con la zeta) e intensionalità (con la esse).

Spesso le due nozioni vengono confuse, anche da filosofi di professione. L'intenzionalità, come abbiamo visto, è la proprietà della mente per cui questa è diretta o verte o riguarda oggetti e stati di cose del mondo indipendenti da essa. L'intensionalità si oppone invece all'*estensionalità*. È una proprietà di certi enunciati, asserzioni, e altre entità linguistiche, che fa sì che non superino certi test di estensionalità. La connessione tra le due nozioni consiste nel fatto che molti enunciati che vertono su stati intenzionali sono enunciati intensionali. Ci sono parecchi test di estensionalità, ma i due più famosi sono quello di sostituzione (a volte detto "legge di Leibniz") e quello di inferenza esistenziale. Vediamoli entrambi. Il test di sostituzione dice che ogniqualvolta due espressioni si riferiscono alla stessa cosa, è possibile sostituire l'una con l'altra senza alterare il valore di verità dell'asserzione in cui si effettua la sostituzione. Formalmente possiamo esprimere la cosa in questo modo:



- 
1.  $[(a = b) \ \& \ Fa] \rightarrow Fb$ .  
Se  $a$  è identico a  $b$  e possiede la proprietà  $F$ , allora  $b$  possiede la proprietà  $F$ .  
Così, da
  2. Cesare ha attraversato il Rubicone  
e
  3. Cesare è il miglior amico di Marco Antonio  
possiamo inferire
  4. Il miglior amico di Marco Antonio ha attraversato il Rubicone.  
Per questa ragione, si dice che l'occorrenza di "Cesare" in 2 è *estensionale* relativamente alla sostituitività. Ma ci sono enunciati in cui tale sostituzione non può avvenire. Per esempio, da
  5. Bruto crede che Cesare abbia attraversato il Rubicone  
e dall'asserzione di identità 3, non possiamo inferire validamente
  6. Bruto crede che il miglior amico di Marco Antonio abbia attraversato il Rubicone,  
perché Bruto potrebbe non credere che Cesare sia il miglior amico di Marco Antonio. Si dice che l'enunciato 5 è *intensionale* relativamente all'occorrenza di "Cesare" in esso. Non supera infatti il test di sostituitività.  
Il principio di inferenza esistenziale dice che ogniqualvolta  $a$  possieda la proprietà  $F$ , si può inferirne validamente l'esistenza di un oggetto che possiede la proprietà  $F$ .
  7.  $Fa \rightarrow (\exists x)(Fx)$ .  
Perciò, da
  8. John abita a Kansas City  
possiamo inferire validamente
  9. C'è una qualche  $x$  tale che John abita a  $x$ .  
Ma ci sono enunciati di questa forma per i quali l'inferenza non è valida. Così, da

10. John è alla ricerca della città perduta di Atlantide

non segue che

11. C'è una qualche  $x$  tale che John è alla ricerca di  $x$ .

Infatti, la città che John sta cercando potrebbe anche non esistere.

Enunciati come 10 vengono detti intensionali, perché non superano il test di inferenza esistenziale.

Si noti che entrambi gli enunciati intensionali precedenti vertono su stati intenzionali. Ciò ha portato alcuni filosofi a supporre erroneamente che l'intensionalità sia una caratteristica essenziale dell'intenzionalità. Ma questo è un errore. La ragione per cui gli enunciati che vertono su stati intenzionali sono spesso intensionali è la seguente: gli stati sono rappresentazioni delle proprie condizioni di soddisfazione. Ma gli enunciati che vertono su tali stati non sono rappresentazioni di tali condizioni di soddisfazione, bensì rappresentazioni delle loro rappresentazioni. Perciò, la verità o falsità di tali enunciati non dipende dallo stato delle cose nel mondo reale, come gli stati intenzionali originari lo rappresentano, ma dallo stato delle cose nel mondo di rappresentazioni che esiste nelle menti degli agenti di cui gli enunciati rappresentano gli stati intenzionali. Dunque, quando dico che Cesare ha attraversato il Rubicone, sto parlando direttamente di Cesare e del Rubicone. Ma quando dico che Bruto credeva che Cesare avesse attraversato il Rubicone, sto parlando di Bruto e di ciò che avveniva all'interno della sua mente. La verità di ciò che dico non dipende da ciò che Cesare e il Rubicone sono nel mondo reale, ma da ciò che li rappresenta nella testa di Bruto. Perciò, non posso effettuare la sostituzione a meno che non disponga della premessa aggiuntiva che Bruto l'accetterebbe. Considerazioni analoghe si applicano al test di inferenza esistenziale. Quando parlo del luogo in cui John vive effettivamente, sto parlando di una persona reale e di un luogo reale, ma se parlo di qualcosa che John cerca, sto parlando di uno stato intenzionale, il "cercare di trovare qualcosa", le cui condizioni di sod-

disfazione John sta provando a realizzare. Ma potrebbe trovarsi in tale stato intenzionale, potrebbe essere alla ricerca di qualcosa, anche se ciò che sta cercando non esiste. Ancora una volta, l'intenzionalità è spiegata dal fatto che l'enunciato intenzionale è la rappresentazione di una rappresentazione.

Ciò che è importante ricordare, per quanto riguarda la distinzione tra intenzionalità e intensionalità, è che non c'è nulla di intrinsecamente intensionale nell'intenzionalità. L'asserzione del fatto che Bruto crede che Cesare abbia attraversato il Rubicone è in effetti intensionale. Ma la credenza in sé, la credenza reale di Bruto, non diviene per questo intensionale. La credenza in sé è tanto estensionale quanto può risultare tale. Sarà vera solo se sia Cesare sia il Rubicone esistono (inferenza esistenziale) e qualsiasi cosa identica a Cesare ha attraversato qualsiasi cosa identica al Rubicone (sostitutività).

Non voglio dare l'impressione che si possa capire tutto ciò che c'è da capire sull'intenzionalità in base a questo paragrafo. Resta da dire molto altro. Per maggiori particolari si veda il mio *Della intenzionalità*.<sup>2</sup> Ma il mio obiettivo, qui, è dare al lettore gli strumenti necessari per seguire le argomentazioni su intensionalità e intenzionalità senza cadere negli errori comuni della filosofia contemporanea.

#### IV. LA DETERMINAZIONE DEL CONTENUTO INTENZIONALE: DUE ARGOMENTI PER L'ESTERNALISMO

La maggior parte dei filosofi che si occupano di questo argomento sembra pensare che si dia una domanda del tutto generale, con risposta altrettanto generale, della forma: "Come viene determinato il contenuto dei nostri stati intenzionali?". Si presume che la domanda debba essere interpretata non come se chiedesse in che modo possiamo spiegare il nostro possesso di determinati contenuti intenzionali e non altri, ma quale sia la

2. J.R. Searle, *Della intenzionalità*, tr. it Bompiani, Milano 1985.

*costituzione* dei contenuti intenzionali, che cosa faccia sì che un certo stato intenzionale, quale esiste qui e ora, sia un desiderio di acqua e non di qualcos'altro. È abbastanza strano che, sebbene si tratti di problemi del tutto diversi, la posizione filosofica che attualmente gode di più credito sostenga che una risposta al primo (qual è la spiegazione causale del nostro possesso di certi stati intenzionali) costituisca una risposta al secondo (che cosa fa sì che gli stati intenzionali abbiano il contenuto che hanno). Secondo tale posizione, detta "esternalismo", il contenuto intenzionale è in gran parte costituito dalle relazioni causali (esterne) che intercorrono tra l'agente e il mondo esterno, e non dalle caratteristiche (interne) della mente/cervello.

La posizione che ho tacitamente assunto nel corso di *questo libro* è una forma di internalismo. Secondo l'internalismo, quale io lo concepisco, i nostri contenuti intenzionali dipendono interamente da ciò che avviene nella nostra testa. Ovviamente, si riferiscono a oggetti o stati di cose del mondo. Questa è la funzione dell'intenzionalità – metterci in relazione con il mondo rappresentando le sue varie caratteristiche. Il contenuto che permette a uno stato intenzionale di riferirsi a un determinato oggetto piuttosto che a un altro si trova, nella sua totalità, fra le orecchie del soggetto che effettua il riferimento. Negli ultimi decenni, l'internalismo, inteso in questo senso, è stato sfidato da una serie di argomenti tesi a dimostrare che i contenuti mentali non si trovano nella testa, o almeno non del tutto, ma in larga parte sono costituiti da relazioni tra ciò che avviene nella testa e il resto del mondo. È importante rendersi conto che la teoria esternalistica non afferma semplicemente che i nostri contenuti mentali sono spesso causati da eventi esterni (tutti concedono questo), bensì che i contenuti stessi non sono veramente interni, ma sono, nel migliore dei casi, un misto di interno ed esterno. Se tutto ciò suona vago, me ne dispiace, ma lo è in effetti, perché l'esternalismo è una tesi formulata in maniera abbastanza vaga. Esporrò ora i due argomenti più noti a favore dell'esternalismo, e questo permetterà di rendere meno oscura la dottrina. Per spiegare tali argomenti devo introdurre la nozione di indicabilità. Un enunciato o

un'espressione indicale si riferisce a un oggetto indicando la relazione che intercorre tra l'oggetto e il proferimento dell'espressione stessa. Così, se dico "Io ho fame" e qualcun altro dice "Io ho fame", entrambi proferiamo lo stesso enunciato con lo stesso significato, ma i due proferimenti hanno condizioni di soddisfazione diverse, a causa dell'occorrere nell'enunciato dell'indicale "io".<sup>3</sup> "Io", proferito da me, si riferisce a me. "Io", proferito da qualcun altro, si riferisce a lui. Il linguaggio contiene molte espressioni indicali: "io", "tu", "qui", "ora", "questo", "quello", "ieri", "domani" e "laggiù", così come i tempi verbali, sono tutti esempi di indicali.

### **Il primo argomento a favore dell'esternalismo: Hilary Putnam e Terra Gemella<sup>4</sup>**

Si potrebbe pensare che "acqua" possa essere definito come il liquido chiaro, incolore, insapore che si trova nei laghi e nei fiumi e che cade dal cielo sotto forma di pioggia. Ma, secondo Hilary Putnam, questo non ci dà il significato di "acqua". Per rendercene conto, immaginiamo una galassia esattamente come la nostra, contenente un pianeta proprio come il nostro, che possiamo chiamare Terra Gemella. Su Terra Gemella tutto è esattamente identico a ciò che c'è sulla Terra, molecola per molecola, con un'eccezione. Ciò che sulla Terra chiamiamo "acqua" è costituito da H<sub>2</sub>O; ciò che gli abitanti di Terra Gemella chiamano "acqua" non è H<sub>2</sub>O, ma possiede una formula chimica molto lunga che possiamo abbreviare in "XYZ". Ora, nel 1750, prima che si sapesse qualcosa della sua composizione chimica, ciò che gli abitanti di Terra Gemella avevano nella testa quando usavano la parola "acqua" era esattamente identico a ciò che si trovava nella testa degli abitanti della Terra quando usavano la stessa parola. Tuttavia,

3. Ovviamente, nel caso dell'italiano, la forma in prima persona del verbo rende l'enunciato indicale anche ove non occorra esplicitamente il pronome "io". [NdT]

4. H. Putnam, "Il significato di 'significato'", tr. it in *Mente, linguaggio e realtà*, Adelphi, Milano 1987, pp. 239-297.

benché il contenuto delle teste fosse identico, il significato era diverso. I significati non possono essere nella testa, perché ciò che c'è nella loro testa e nella nostra è identico, ma i significati sono diversi. "Acqua", sulla Terra, si riferisce a un certo tipo di materia; "acqua", su Terra Gemella, si riferisce a un altro tipo di materia. Sia sulla Terra sia su Terra Gemella, sostiene Putnam, il significato è determinato dalle relazioni causali che intercorrono tra i parlanti e le sostanze presentate indicatamente. "Acqua", sulla Terra, indica tutto ciò che ha la stessa struttura della sostanza presentata indicatamente. Lo stesso vale per Terra Gemella. Se non che, dato che le sostanze sono diverse – H<sub>2</sub>O in un caso, XYZ nell'altro –, il significato è diverso. I significati, conclude Putnam, "non sono affatto nella testa".<sup>5</sup>

Quanto detto per il significato vale, in generale, per ogni contenuto mentale. Le credenze in cui compare l'espressione "acqua" sono diverse per i terrestri e per i "gemelliani". Ma se è così, ne deriva che le credenze non possono essere completamente nella testa. Ciò che è nella testa è esattamente identico nei due casi, benché le credenze siano diverse.

### **Il secondo argomento a favore dell'esternalismo: Tyler Burge e l'artrite<sup>6</sup>**

Tyler Burge ha proposto un argomento correlato per mostrare che i contenuti della mente sono almeno in parte sociali. Ecco come si articola l'argomento. Immaginiamo che Joe si rechi dal suo medico, a Santa Monica, e gli dica: "Dottore, sento dolore a una coscia. Credo sia artrite". Possiamo presumere che il medico gli risponda: "Se il dolore è alla coscia, non può essere artrite. L'artrite è un'inflammazione delle articolazioni". Immaginiamo adesso che la condizione di Joe sia sempre la stessa, ma la comunità diversa. Immaginiamo che ciò che è nella testa di

5. In D. Chalmers, *The Philosophy of the Mind, Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 587.

6. T. Burge, "Individualism and the mental", in *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 1979 (ristampa parziale in D. Chalmers, *The Philosophy of the Mind*, cit.).

Joe sia esattamente lo stesso, dato che Joe è la stessa persona nello stesso momento. Ma immaginiamo che non si trovi a Santa Monica, bensì a Santa Monica Gemella. E immaginiamo che in quella comunità la parola “artrite” sia usata in modo diverso, per indicare sia i dolori muscolari sia l’infiammazione delle articolazioni. Ora, nel secondo caso, ciò che è nel cervello di Joe è esattamente lo stesso che nel primo caso, ma la sua credenza sembra diversa. A Santa Monica nutre la falsa credenza di soffrire di artrite. A Santa Monica Gemella nutre una credenza vera. Non possiamo ascrivergli tale credenza dicendo che crede di soffrire di artrite, perché “artrite [*arthritis*]” è una parola dell’inglese standard. A Santa Monica Gemella non si parla l’inglese standard, perlomeno per ciò che riguarda tale parola. Perciò, dobbiamo inventare una parola. Possiamo dire che, a Santa Monica, Joe nutre una credenza vera, quella di soffrire di gemartrite [*tharthritis*]. Ora, e questo è il punto cui l’esperimento di pensiero voleva arrivare, anche se nei due casi quanto avviene nella sua testa è esattamente identico (deve esserlo, trattandosi della stessa persona nello stesso momento), siamo comunque in presenza di due credenze diverse. Devono essere diverse, dato che una è vera e l’altra falsa, e la stessa credenza non può essere contemporaneamente vera e falsa.

La conclusione è simile a quella di Putnam. Proprio come Putnam mostrava che i significati sono parzialmente costituiti da relazioni causali con il mondo, così l’argomento di Burge mostra che i contenuti mentali sono parzialmente costituiti da relazioni sociali con la propria comunità. In entrambi i casi, sembra che si sia dimostrato che i contenuti intenzionali non sono nella testa.

Cosa dobbiamo pensare di questi argomenti? Ammiro l’acume filosofico dei loro autori, ma penso che entrambi siano fallaci. L’idea fondamentale dell’internalismo è che la mente – e con “mente” intendo qui ciò che è nella testa – stabilisce le condizioni che un oggetto deve soddisfare affinché un’espressione o un’altra forma di contenuto di pensiero si riferisca a esso. Per portare un esempio classico, l’espressione “la Stella del mattino” stabilisce una condizione tale che, se un oggetto sod-

disfa tale condizione, l'espressione può essere usata per riferirsi in senso letterale all'oggetto. Nulla nell'argomento di Putnam mette in crisi questa concezione. All'idea tradizionale secondo cui a ogni parola è associato un elenco di proprietà discriminanti – per esempio, alla parola “acqua” sono associate le proprietà di essere un liquido trasparente e incolore, ecc. – Putnam sostituisce una definizione indicale: “Acqua è tutto ciò che è strutturalmente identico a ciò che ora stiamo vedendo”. Data la concezione dell'autoreferenzialità causale dell'intenzionalità percettiva, che ho esposto prima, ciò equivale a dire che acqua è tutto ciò che sia strutturalmente identico alla sostanza che causa l'attuale esperienza visiva. Ma tale definizione stabilisce una condizione rappresentata nella sua interezza dai contenuti della mente. I terrestri vedono una sostanza che chiamano “acqua”, e stabiliscono una condizione che sarà soddisfatta da qualsiasi altra cosa pertinentemente simile alla sostanza che hanno battezzato “acqua”. Per i gemelliani vale esattamente lo stesso discorso. Vedono una sostanza che chiamano “acqua”, e stabiliscono una condizione che sarà soddisfatta da qualsiasi altra cosa pertinentemente simile. La condizione è completamente interna ai contenuti della mente. Se la sostanza soddisfi o no la condizione dipende dal mondo e non dalla mente, esattamente come avviene per ogni altra condizione stabilita internamente, come essere la Stella del mattino. L'internalismo è una teoria sul modo in cui la mente stabilisce condizioni. C'è riferimento a un oggetto se l'oggetto soddisfa tali condizioni. Quali condizioni vengano stabilite, dipende dalla mente; se ci sia un oggetto che le soddisfa, dipende dal mondo. Nelle argomentazioni externalistiche non ho trovato nulla che metta in questione questa intuizione fondamentale.

Nel caso dell'esempio di Burge, la sola differenza che gli stati mentali di Joe presentano nei due casi è una differenza indicale. In entrambe le comunità egli crede:

1. Sento molto dolore alla coscia. Credo che si tratti di artrite.  
Tuttavia, è presente in lui anche un presupposto di fondo che possiamo esprimere così:



2. Assumo per dato che il mio uso delle parole si conformi a quello della mia comunità e, ove ci sia una differenza, modificherò il mio uso per adeguarlo a quello della comunità. Ma l'applicazione del presupposto 2 al caso in questione produce:
3. Assumo per dato che nella mia comunità "artrite" si riferisca a dolori come quello che provo e, se ciò non fosse vero, modificherò il mio uso per conformarlo a quello della comunità.

Dunque, in qualsiasi uso di un linguaggio pubblico è coinvolta una componente indicale. La differenza tra Joe nel primo caso e Joe nel secondo consiste nel fatto che la comunità è diversa. Nel primo caso Joe si sbaglia quanto a 3. I dolori come quello che prova non vengono detti "artrite". Nella seconda comunità ha invece ragione. I dolori come quello che prova sono chiamati "artrite". Non vedo quale problema tale esempio possa mai porre anche alle versioni più ingenui di internalismo. In risposta a questa obiezione, Burge mi ha detto (comunicazione personale) che egli intende semplicemente stipulare che Joe non abbia alcuna credenza metalinguistica sull'uso delle parole. D'accordo. Non c'è affatto bisogno di supporre in lui considerazioni di questo genere. Ma che condividiamo dei significati con le altre persone della nostra comunità è un'assunzione retrostante al nostro uso sociale delle parole. Quando Joe si accorge che quest'assunzione di fondo è sbagliata, non modifica in alcun modo la sua concezione dei fatti non linguistici – continua a sentire lo stesso dolore nella stessa parte del corpo –, ma modifica il suo uso linguistico. Penso che Burge abbia ragione a ritenere che si possa ragionevolmente supporre l'assenza in Joe di riflessioni esplicite sulla conformità del suo uso con quello della comunità, ma il presupposto della condivisione dell'uso linguistico è un'assunzione generale di fondo, qualcosa che precede le credenze e i pensieri espliciti. Noi presumiamo che il nostro uso del linguaggio si conformi a quello degli altri membri della nostra comunità, altrimenti non potremmo avere l'intenzione di comunicare con loro mediante un linguaggio comune.

---

## V. COME IL CONTENUTO MENTALE INTERNO METTE IN RELAZIONE L'AGENTE CON IL MONDO

Per approfondire la mia critica a queste obiezioni all'internalismo, devo dare alcune spiegazioni sulla natura del contenuto mentale e sul modo in cui esso mette in relazione gli agenti con il mondo. Abbiamo già visto come uno stato intenzionale stabilisca condizioni di soddisfazione. Per esempio, se ho la credenza che Socrate beve acqua, la mia credenza sarà vera, e dunque soddisfatta, se e solo se Socrate beve acqua. Ciò che ora dobbiamo chiederci è: quali sono le componenti che caratterizzano il pensiero che Socrate beve acqua, e come avviene che tali componenti mettano in relazione l'agente che nutre tale pensiero con il mondo esterno? Nel caso specifico, concentriamo la nostra attenzione su "Socrate" e "acqua". (Lascero da parte l'esame di "beve", perché la predicazione comporta dei problemi particolari che vanno al di là della questione externalismo/internalismo.) Tutti convengono che ciascuna delle due componenti, "Socrate" e "acqua", contribuisce alle condizioni di verità complessive del pensiero. "Socrate" individua Socrate e "acqua" si riferisce all'acqua. Proprio come all'enunciato nel suo complesso è associata la condizione di verità che Socrate beve acqua, così a ciascuna di queste due componenti è associata una condizione, che contribuisce alla condizione di verità dell'intero enunciato. Ci sono, dunque, due ambiti di problemi sulle componenti del pensiero. In primo luogo, qual è la relazione di ciascun elemento con la condizione che determina? In secondo luogo, qual è la relazione dell'agente con la determinazione di tali condizioni? Concesso che "Socrate" si riferisce a Socrate e "acqua" si riferisce all'acqua, quale relazione deve intercorrere tra l'agente e tali parole perché possa usarle per determinare le condizioni di soddisfazione del pensiero complessivo? La risposta tradizionale – risposta sostenuta dal senso comune – è che ogni parola individua certe condizioni grazie al suo *significato* e che l'agente è in grado di fare un certo uso delle parole perché *conosce* il loro significato. La conoscenza del si-

gnificato gli permette di usare la parola in modo da inserire la condizione corrispondente tra le condizioni di verità dell'enunciato complessivo.

Possiamo ora formulare i punti di disaccordo tra internalisti ed externalisti con un po' più di precisione: entrambe le parti sono d'accordo sul fatto che le singole parole contribuiscono alle condizioni di verità dell'enunciato complessivo, ed entrambe convengono che il parlante, da parte sua, deve soddisfare certe condizioni per poter utilizzare le parole al fine di stabilire le condizioni di verità. La disputa verte interamente sulla natura delle condizioni che il parlante deve soddisfare. Le condizioni associate alla parola, ci si chiede, sono qualcosa che viene rappresentato nella mente/cervello del parlante o sono qualcosa di parzialmente indipendente dalla mente/cervello del parlante? Secondo l'internalista, le condizioni devono essere rappresentate nella testa del parlante. Secondo l'externalista, il contenuto della testa non è sufficiente ad assicurare il riferimento. Questo è ciò che Putnam intendeva dicendo: "I significati non stanno affatto nella testa". L'argomento avanzato dagli externalisti è sempre lo stesso: due parlanti possono avere nella testa contenuti che presentano un'identità di tipo e, tuttavia, intendere qualcosa di diverso. Ma la risposta data dagli internalisti è che, in tutti i casi in cui ciò si verifica, è presente nella testa una componente indicale che seleziona una condizione di soddisfazione diversa, dato che seleziona la condizione in relazione alla testa del parlante in questione. Se supponiamo, per esempio, che due gemelli identici – che siano identici, come si dice, "molecola per molecola" – pensino entrambi "Ho fame", possiamo supporre che il contenuto delle rispettive teste presenti un'identità di tipo; ciò nonostante, essi intendono qualcosa di diverso, perché il gemello A si riferisce a se stesso e il gemello B si riferisce a se stesso. L'indicalità permette che pensieri identici per tipo determinino condizioni di soddisfazione diverse, perché le condizioni di soddisfazione, essendo determinate indicamente, vengono fissate in relazione alla testa che ospita il pensiero. Così, nel caso di "Terra Gemella", sia i terrestri sia i gemelliani individuano

condizioni di soddisfazione relative a se stessi: “Ciò che chiamiamo ‘acqua’ è qualcosa la cui struttura presenta un’identità di tipo con la materia che *noi* stiamo vedendo”. Ma dato che il “noi” è diverso nei due casi e che i gemelliani vedono qualcosa di diverso dai terrestri, le condizioni di soddisfazione saranno diverse nonostante i contenuti mentali presentino identità di tipo. Nulla in questo esempio dimostra che i significati non sono nella testa.

Considerazioni analoghe si possono fare per l’esempio di Burge. Nelle due comunità, il pensiero di Joe è esattamente lo stesso, vale a dire: “Provo molto dolore. Credo che si tratti di artrite”. La presupposizione di fondo è che dolori di quel genere siano chiamati “artrite” nella propria comunità. Ma dato che la comunità, nei due casi, è diversa, lo stesso identico pensiero determinerà condizioni di soddisfazione diverse nei due casi. In un caso, Joe nutre una credenza vera; nell’altro, nutre una credenza falsa.

Torniamo alla domanda iniziale. Se rifiutiamo la tesi externalistica secondo cui il contenuto intenzionale è determinato da catene causali esterne, cos’è allora che lo determina? Non penso ci sia una risposta generale in termini causali alla domanda, se non che i nostri contenuti intenzionali sono determinati da una combinazione di nostre esperienze di vita e di nostre capacità biologiche innate. Ho già illustrato brevemente il modo in cui la sensazione di sete di un animale potrebbe essere determinata da processi neurobiologici. Volendo cambiare leggermente l’esempio, di modo che non si tratti di sete in generale, ma di sete di un bicchiere di birra scura irlandese, o di Chateau Lafitte del 1953, la storia diventerà molto più complicata. Dovrei spiegare come le mie esperienze di vita mi abbiano portato ad avere certe esperienze di gusto, che sono in grado di richiamare alla memoria nonché di coltivarne il desiderio. Ma se la spiegazione di un desiderio specifico è già così complicata, diventa incredibilmente complicato cercare di spiegare in che modo qualcuno possa concepire l’intenzione di scrivere il Grande Romanzo Americano, sposare un repubblicano, o spiegare l’intenzionalità in un unico capitolo.

Tuttavia, se ciò che ci interessa non è la storia dei nostri stati intenzionali, bensì la loro *costituzione*, per esempio quali siano i fatti relativi alla mia persona che fanno sì che io abbia la credenza che Cesare ha attraversato il Rubicone, allora dobbiamo ricorrere alla nozione di condizioni di soddisfazione.

Prima di affrontare direttamente il problema, facciamo il punto della situazione. All'inizio del capitolo ci siamo posti tre domande:

1. Come è possibile l'intenzionalità?
2. In che modo sono determinati i contenuti intenzionali?
3. Come funzionano, nei particolari, gli stati intenzionali?

Più che rispondere alla prima domanda, abbiamo eliminato il bisogno di rispondervi con lo speciale tono di voce filosofico che rende impossibile qualunque risposta. Abbiamo riportato il problema su un piano concreto, riformulandolo nei termini di come sia possibile, per esempio, che un animale avverta sete, fame o paura. La risposta a queste specifiche domande costituisce già una risposta alla prima, nella misura in cui si tratta di una domanda sensata. L'esame della seconda domanda è stato rimandato al momento in cui si sarebbe disposto di una risposta alla terza. Incidentalmente, ho respinto la risposta externalistica alla seconda domanda. Ora voglio usare i risultati cui siamo arrivati sulla terza domanda per compiere sulla seconda lo stesso tipo di operazione che abbiamo eseguito sulla prima. La domanda "Come è possibile che io abbia una credenza il cui contenuto è che Cesare ha attraversato il Rubicone?", in linea di principio non è più difficile della domanda "Come è possibile che io abbia sete di acqua?", vale a dire che abbia un desiderio il cui contenuto è bere acqua. In entrambi i casi, la risposta si fornisce mostrando la connessione essenziale tra intenzionalità e condizioni di soddisfazione. Ciò che fa del mio desiderio il desiderio di bere acqua è che sarà soddisfatto se e solo se berrò acqua. Non si tratta di un'osservazione psicologica che predice cosa mi farà sentire bene, ma della definizione del contenuto intenzionale pertinente. Esattamente allo stesso modo, ciò che fa sì che il con-

---

tenuto della mia credenza sia che Cesare ha attraversato il Rubicone è il fatto che la credenza sarà soddisfatta se e solo se Cesare ha attraversato il Rubicone. Il contenuto dello stato intenzionale è esattamente ciò che fa sì che lo stato abbia quelle specifiche condizioni di soddisfazione. Tali condizioni sono sempre rappresentate sotto un certo aspetto. Mi rappresento un certo uomo come Cesare, per esempio, e non come il miglior amico di Marco Antonio, anche se Cesare è identico al miglior amico di Marco Antonio.

Ma non è circolare questa risposta alla seconda domanda? Cosa fa sì che uno stato intenzionale abbia quel certo contenuto? Risposta: il fatto che abbia certe condizioni di soddisfazione. E quali sono queste condizioni di soddisfazione? Quelle determinate dal contenuto dello stato intenzionale. E questo certamente sembra circolare. Ma si tratta proprio del tipo di circolarità di cui ero alla ricerca. La domanda non viene accettata nei termini in cui è formulata, ma respinta e sostituita da una spiegazione del funzionamento effettivo dell'intenzionalità, che deriva da un insieme di connessioni molto strette tra contenuto intenzionale, forma aspettuale e condizioni di soddisfazione. La mossa successiva per ancorare l'insieme di questa spiegazione al mondo reale consiste nel mettere in rilievo il ruolo centrale della coscienza. Essere coscientemente in uno stato intenzionale, per esempio avere il pensiero cosciente che Cesare ha attraversato il Rubicone, significa essere coscientemente consapevole delle condizioni di soddisfazione. Essere in maniera non cosciente nello stesso stato intenzionale significa possedere qualcosa che, almeno in linea di principio, è in grado di diventare cosciente. Esaminerò nei dettagli la relazione fra conscio e inconscio nel capitolo 9. Per gli scopi attuali, mi limiterò a osservare ciò che segue. Rifiutiamo l'interpretazione della terza domanda che non permette una risposta, e la sostituiamo con la spiegazione del modo in cui effettivamente funziona il contenuto intenzionale. La spiegazione è questa: gli agenti intenzionali hanno pensieri coscienti, e la natura stessa dei pensieri coscienti è tale da determinarne certe condizioni di soddisfa-

ne e non altre. Queste condizioni sono rappresentate sotto certi aspetti e non altri. Se ci si chiede come uno stato del cervello possa avere il contenuto che Cesare ha attraversato il Rubicone, la domanda sembra di una difficoltà insormontabile. Ma chiedersi come il pensiero cosciente "Cesare ha attraversato il Rubicone" abbia il contenuto che Cesare ha attraversato il Rubicone non è invece una domanda cui sia impossibile rispondere. Conosciamo il significato delle parole utilizzate, conosciamo la loro relazione con oggetti e stati di cose del mondo, e quando pensiamo tale pensiero siamo consapevoli che la sua condizione di soddisfazione è precisamente questa: Cesare ha attraversato il Rubicone. Una volta respinta la sua interpretazione metafisica, la terza domanda può essere demitizzata assimilandola a una spiegazione generale del funzionamento effettivo dell'intenzionalità. E questo è tutto ciò che è necessario dire sulla costituzione del contenuto intenzionale in generale. Ovviamente, resta molto altro da dire sulla rete e sullo sfondo, sulla direzione di adattamento e sull'autoreferenzialità causale, sul modo psicologico e su tutto il resto. Di ciò, però, abbiamo già trattato.

Analizzerò nel capitolo 9 la relazione tra coscienza e intenzionalità. Per il momento, mi limiterò a dire questo: un enorme vantaggio evolutivo della coscienza umana è costituito dalla possibilità di coordinare simultaneamente in un singolo campo di coscienza unificato una grande quantità di intenzionalità ("informazione"). Si pensi alla quantità di intenzionalità coordinata ("elaborazione di informazione") che richiede la guida di un'automobile. Non si tratta semplicemente di coordinare percezione e azione. (Sto superando un'automobile che si trova alla mia destra. C'è un semaforo rosso.) Interviene costantemente, infatti, un accesso all'intenzionalità non cosciente. (Farò tardi per l'appuntamento delle nove. Dove andrò a pranzo? Mi chiedo come andrà la riunione.) Sono tutte rappresentazioni intenzionali del mondo, ed è tramite queste rappresentazioni che noi interagiamo con il mondo.

## VI. CONCLUSIONI

All'inizio del *libro* ho detto che la cosa peggiore sarebbe comunicare al lettore l'impressione di capire qualcosa che in realtà non capisce. Non voglio quindi dare l'impressione che la lettura di questo capitolo possa mettere in grado di capire l'intenzionalità. Abbiamo solo scalfito la superficie di un argomento veramente esteso. Quello cui miravo era offrire una determinata concezione generale dell'intenzionalità come rappresentazione, in modo da permettere al lettore di evitare gli errori più diffusi nella filosofia contemporanea; in particolare, di avere ben presente la differenza tra intenzionalità (con la zeta) e intensionalità (con la esse). Il lettore deve comprendere le difficoltà che le odierne teorie esternalistiche ortodosse incontrano nella spiegazione del contenuto intenzionale, e cominciare a intuire la connessione tra intenzionalità e coscienza, che spiegherò dettagliatamente nel capitolo 9. Ma la cosa principale è che cominci ad avere un'idea del meccanismo dell'intenzionalità in quanto aspetto reale del mondo reale: spero che tale comprensione gli impedirà di sentirsi intimidito dal pensiero che l'esistenza dell'intenzionalità intrinseca od originaria costituisca un mistero così profondo da sfidare qualsiasi spiegazione.