

Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico

Antonio-Maria Nunziante

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

Università di Padova

antonio.nunziante@unipd.it

ABSTRACT

The first part of the paper offers an historical reconstruction of the relationship between philosophy and neuroscience. The goal of this part is to show that (1) such relationship has been generated on the basis of a theoretical common ground; (2) that this common story was essentially tied to the American philosophical naturalism; (3) that naturalism entails a metaphilosophical constraint, such that between philosophy and the natural sciences subsists a strong cognitive asymmetry.

In the second part of the paper, it has been taken into consideration the proposal of a “naturalized epistemology” (Quine 1969). On the one hand, it has been examined the historical and theoretical consequences of it (often reductionist or eliminativist). But on the other hand, it is possible to show that in the very same quinean text there are conceptual resources that exceed the cages of reductionisms by restoring a broader and less hierarchical idea of philosophy.

The fundamental claim of the work is that only assuming an idea of philosophy not already-naturalized it is possible to match the challenge for a new semantics of concepts brought forward by neurosciences.

KEYWORDS

Naturalism, epistemology, metaphilosophy, naturalized epistemology, neurophilosophy

0. Introduzione

Di solito quando si scrive di “filosofia delle neuroscienze” o di “neurofilosofia” si tende col relegare in secondo piano l’evoluzione storica dei rapporti intercorrenti tra le varie discipline (quelle “filosofiche” e quelle “neuro”), salvo dedicarvi al più qualche accenno nelle “introduzioni”.

Questa trascuratezza è comprensibile. Tuttavia, nelle pagine che seguono vorrei intraprendere un lavoro di senso contrario, ripercorrendo alcuni fili di questa relazione storica. L’intento è di mostrare come nel Novecento il rapporto tra filosofia e neuroscienze si sia sviluppato nell’alveo di un termine medio di riferimento, che si pone a monte (e non a valle) di quel profluvio di programmi di naturalizzazione che da un certo punto in poi hanno inondato il resto del secolo.

Questo è un punto che vorrei fosse preliminarmente chiaro: l'incontro tra filosofia e neuroscienze è stato teorizzato e praticato dentro la grande casa del naturalismo filosofico americano. E la prima grande "entità" che è andata incontro a un programma "rieducativo" di naturalizzazione è stata, per esplicita ammissione dei suoi primi interpreti, la "filosofia" stessa¹.

Negli anni antecedenti il secondo conflitto mondiale si è assistito negli USA a un poderoso dibattito metafilosofico che prevedeva come suo punto di maggiore identificazione la necessità di ripensare al ruolo e alla definizione di "filosofia", rispetto al dirompente incedere delle scienze naturali. Era evidente per la maggior parte dell'intellettualità filosofica dell'epoca che il rapporto tra filosofia e scienze naturali avesse terminato la propria corsa sbattendo contro il muro di un'asimmetria cognitiva non più ricomponibile: se si tratta di conoscere le cose del mondo (gli enti "reali" e le loro proprietà) è alle scienze fisiche e biologiche che bisogna rivolgersi e di certo non più alla filosofia.

A questa evidenza, rimarcata e pubblicamente condivisa, faceva da contraltare l'altrettanto evidente necessità di ridefinire la "*mission*" della filosofia, ridisegnanandone definizioni, ambiti, scopi e valori civili (specie, come diceva la vulgata, in una situazione così disastrosa come quella prodotta dai totalitarismi europei, dalle loro metafisiche visionarie e dai loro fascismi antidemocratici).

Insomma: anche se può sembrare strano attaccare la relazione filosofia/neuroscienze da questo versante, può tuttavia tornare utile riflettere sul fatto che i primi programmi di naturalizzazione del "pensiero" (lo "*human spirit*" del manifesto newyorkese), comportassero una parallela naturalizzazione della filosofia. Perché è poi da questo alveo (di filosofia "naturalizzata", e quindi scientificamente *palatable*) che si dipartirono gli innumerevoli programmi di naturalizzazione della coscienza, della morale, del diritto, dell'estetica, della teologia e via discorrendo.

Lo studio del naturalismo come movimento filosofico storicamente determinato (e non come semplice categoria astratta) offre in effetti il vantaggio di chiarire alcune sfumature metafilosofiche non sempre immediate, come per esempio la trasformazione in senso *aggettivale* della filosofia, la quale tra le altre cose conduceva, come osservato da Wilfrid Sellars nel 1956, alla nascita della "filosofia della scienza" come disciplina autonoma. E cioè non tanto alla nascita di uno specialismo qualsiasi, quanto piuttosto a una forma nuova di relazione tra filosofia e scienza, in cui ciò che concretamente accadeva, almeno secondo la lettura non benigna da parte di Sellars di questo fenomeno, era la paradossale negazione dei rapporti tra le due discipline².

¹ *Naturalism and the Human Spirit* è il primo grande manifesto del naturalismo americano pubblicato a New York nel 1944 da 15 docenti della Columbia. Cfr. Krikorian 1944. Sui caratteri generali del naturalismo filosofico americano, cfr. Eldridge 2004; Keil 1993; Kim 2003; Nunziante 2012 e 2013.

² W. Sellars 2004, p. 57.

Ma prima ancora della filosofia della scienza, e a monte della comparsa di questo settore scientifico-disciplinare, giocava negli USA degli anni Trenta l'idea di una trasformazione della filosofia in "epistemologia", sulla base di motivazioni di fondo piuttosto chiare³. Se tra filosofia e scienze naturali vige un rapporto di asimmetria cognitiva, questa può essere ricomposta se e solo se la filosofia si trasforma in epistemologia, ovvero in una disciplina che, a differenza delle grandi proposte carnapiane di fondazione logica della scienza (mediante un percorso di fondazione *top-down*), doveva invece procedere in senso inverso (*bottom-up*), lavorando sul materiale concettuale già esistente, offerto dai laboratori, e cercando di restituirne chiarificazione concettuale.

Ricapitolando dunque i temi sul tappeto: c'è il naturalismo come movimento filosofico storicamente contestualizzato, c'è la trasformazione della filosofia in epistemologia, c'è la nascita della filosofia della scienza e il nascente rapporto tra filosofia e neurofisiologia. Sono scansioni diverse di un medesimo periodo storico (in cui, tra l'altro, giocava molto antagonismo rispetto ai modelli teorici adottati in Europa), e che naturalmente potranno qui di seguito essere soltanto abbozzati.

Così quando più avanti Quine avanzerà la sua proposta di una "epistemologia naturalizzata" non solo si troverà a sfondare un portone spalancato già da decenni, ma addirittura fornirà armi e materiali per tanti eliminativismi successivi. Ingenerando però una situazione di paradosso, perché la sua proposta in realtà non andava affatto in direzione di una riduzione radicale, dato che una finalità del genere era del tutto incompatibile con alcune delle tesi maggiori del suo pensiero (per es., con la questione della indeterminatezza della traduzione).

Per tornare allora alla questione iniziale, sembra piuttosto chiaro che, per come si sono configurate le cose in un certo *mainstream* filosofico d'oltreoceano, la relazione tra filosofia e neuroscienze si sia sviluppata in maniera fortemente sbilanciata, perché uno dei due *relata* si era già da solo costretto all'innocenza ontologica e all'impiego di concetti solo e soltanto naturalizzati - con lo scopo tutto sommato dichiarato di ottenere accreditamento "scientifico" presso le comunità scientifiche più dure (perché in fondo era poi questo il grande problema della filosofia americana di inizio secolo: diventare una "*scientific philosophy*")⁴.

In tutta questa vicenda, dunque, il problema più grosso si trova dalle parti della filosofia, tanto che la situazione fin qui descritta si presta anche a letture di senso contrario, dato che per molti versi è proprio il naturalismo ad aver ingenerato una situazione di ritardo epistemico rispetto alle corse in avanti suggerite dai *paper* dei neurobiologi. Se almeno alcuni, infatti, tra i problemi teorici posti dalle neuroscienze sollevano questioni che vanno oltre i temi tradizionali dell'epistemologia contemporanea, si tratterebbe di corrispondere a quelle sfide teoriche abbandonando orizzonti di comprensibilità già predefinita. In parole

³ L'idea era di Roy Wood Sellars, padre del più celebre Wilfrid. Cfr. R.W. Sellars 1922, pp. 22 e sgg.

⁴ Nunziante 2012, pp. 4-9.

povere: sarebbe probabilmente opportuno – come del resto da anni si denuncia da più parti – dismettere la vetusta categoria-quadro di “naturalismo” per tornare piuttosto a ragionare su modelli di “filosofia” differenti e soprattutto autonomi.

È il senso di una distanza che va probabilmente mantenuto. Il discorso ordinario sulla “mente” e sul “mondo”, con tutto il suo carico di intuizioni filosofiche, veicola tradizioni e riferimenti storici niente affatto scontati e per nulla neutralizzabili dal linguaggio “sorvegliato” dei naturalismi. E sarebbe compito della filosofia (più che delle scienze naturali) studiare le parole per quello che “manifestano” e per quello che in sé nascondono (storie, concetti, tradizioni, aporie).

Lo scopo del presente lavoro è allora quello di provare a utilizzare una piattaforma di considerazioni storiche per ingenerare una proposta di riflessione teorica. Sarà bene non nutrire troppe aspettative al riguardo, ma insomma l’idea avanzata, tramite il ricollocamento dei naturalismi nella loro prospettiva storica, sarà infine quella di riallargare l’idea di “filosofia” dismettendo le categorie di “fondazione” e di “gerarchia”. Come si vede, niente di particolarmente nuovo sotto il sole, né di originale. Ma si proverà a farlo utilizzando gli stessi testi e lo stesso materiale argomentativo messo a disposizione da alcuni tra i maggiori filosofi analitici del Novecento, rimanendo cioè all’interno di una prospettiva storica e teorica completamente “naturalizzata”. Il tentativo, insomma, è quello di contestualizzare e superare il naturalismo dall’interno, sfruttandone le sue stesse premesse.

1. *Il naturalismo come “movimento di liberazione”*

Di solito, quando si parla di “naturalismo” vale sempre l’ironica affermazione di Barry Stroud, secondo cui il naturalismo è come la pace nel mondo: quasi chiunque le giura fedeltà, ma sorgono dispute riguardo a che cosa sia appropriato fare per mantenerla⁵.

Il *refrain* abitudinale è quello della “vaghezza”: il naturalismo è una categoria vaga. Serve più come termine negativo di riferimento, come negazione di istanze supernaturaliste, che non per indicare una positiva definizione di contenuti e così via.

Niente di sbagliato in tutto ciò. Solo che se ne trascura un dettaglio essenziale: il naturalismo è stato senz’altro un insieme di molti fattori, spesso non ben definiti e neppure congruenti tra loro, ma prima di tutto è stato anche un movimento filosofico, un fatto storico *essenzialmente* americano.

⁵ Stroud 2005, p. 6.

A volte si usano altri espedienti retorici, dicendo che di naturalismo in naturalismo si può risalire fino a Talete, oppure si chiama in causa Spinoza con la sua idea immanente di natura o, ovviamente, Darwin. Anche in questo caso niente di sbagliato, ma nemmeno di particolarmente utile, perché un altro tipo di approccio può portare forse a risultati migliori.

Si possono prendere le mosse da una vicenda editoriale del tutto dimenticata, che già negli anni Quaranta testimoniava la presenza di un problema storiografico piuttosto interessante.

Nel 1946 Herbert Schneider licenzia una *History of American Philosophy* nella cui Prefazione avverte il lettore di una mancanza: l'ultima parte del lavoro (intitolata *New Realism and New Naturalism*) deve considerarsi incompleta, perché si tratta di una storia "che non può essere ancora scritta"⁶.

Fin qui niente di strano. La cosa curiosa è che nella Prefazione alla Seconda edizione del testo (1963) Schneider torna sulla questione, informando i lettori che l'ultima parte del lavoro questa volta è stata rivista e re-intitolata ("*The Emergence of Naturalistic Realisms*"), ma va ancora considerata incompleta, perché ci sarebbe stato un ulteriore pezzo da scrivere, il cui titolo provvisorio era "*The Emergence of a Naturalistic Humanism*" o in alternativa "*Humanistic Naturalism*"⁷.

L'interesse che si nasconde dietro queste notizie è presto detto: Schneider è piuttosto indeciso sulla corretta dimensione entro cui collocare quel recente movimento filosofico denominato "naturalismo". E soprattutto non capisce ancora bene che peso dare a questo movimento dentro la complessiva storia del pensiero americano.

Nella Prefazione alla Prima edizione, infatti (quella del 1946), si diceva che tutto sommato è sterile cercare di reperire un carattere di originalità e di autonomia nella storia del pensiero americano, dato che non è mai esistita una tradizione "nativa" che non fosse satura di ispirazioni spagnole, francesi, gesuite, inglesi, puritane, e si insisteva molto sugli ovvi e mai recisi legami col mondo intellettuale europeo. Nella Seconda edizione (1963), viceversa, qualcosa è cambiato. Nelle ultimissime pagine (quelle più martoriate dagli imbarazzi) si segnala che, sì, in effetti ci sono state delle novità importanti e che i problemi con cui i filosofi americani si sono confrontati tra le due guerre sono stati più "speculativi" e "teoretici" che in passato. Si segnala infine – e questo è il punto che più di tutti attira il nostro interesse - che ciò che è apparso sulla scena di recente è "qualcosa di genuinamente americano"⁸.

Alla definizione di questo elemento "nuovo" aveva contribuito lo stesso Schneider (che di mestiere insegnava Storia della filosofia alla Columbia), perché soli due anni prima della sua pubblicazione, aveva lavorato, insieme a molti suoi

⁶ Schneider 1963, p. vii.

⁷ Schneider 1963, p. xiii.

⁸ Schneider 1963, pp. 515-516.

colleghi newyorkesi, a un progetto editoriale di vasta ambizione intitolato appunto *Naturalism and the Human Spirit* (1944). Si trattava di un progetto che si proponeva di presentarsi come il “manifesto” di questo movimento filosofico, mettendo firma e cappello su un dibattito che negli *States* andava avanti da circa un ventennio.

Si capisce allora la titubanza di questo autore che nel 1946 non è ancora sicuro di come inquadrare storiograficamente gli eventi, mentre a distanza di una quindicina d’anni, nel 1963, decide invece che, sì, effettivamente quel movimento nuovo, che non era propriamente una forma “realismo”, poteva considerarsi il prodotto più genuino e originale dell’intera storia del pensiero filosofico americano.

Ma Schneider non era il solo a pensarla così. Un altro esponente di spicco della intellettualità filosofica americana, Roy Wood Sellars, in una sorta di autobiografia intellettuale redatta nel 1969, affermava qualcosa di non troppo distante scrivendo:

Forse, gli Americani della mia generazione hanno avuto delle sane intuizioni che sono state troppo presto ignorate⁹.

Per poi concludere in maniera più sconsolata:

Ma in maniera per certi versi ragionevole, molti filosofi americani cominciarono a guardare all’estero. Gli Europei la considerarono una mossa del tutto naturale, in riconoscimento della loro priorità culturale. Per parte mia, io questo lo chiamo colonialismo culturale¹⁰.

Sellars, cioè, in una maniera che non sta a noi discutere, si lamentava di un colonialismo di ritorno di marca britannica (la filosofia analitica), che aveva a suo modo di ragionare inquinato le promesse di una stagione filosofica originale, nata nel grande seno dei dibattiti sul Realismo e poi successivamente abbandonata.

Insomma: che il naturalismo filosofico rappresentasse un fatto di assoluto rilievo per l’accademia filosofica americana era un qualcosa di diffusamente risaputo. Nel 1947, per dire, l’*American Philosophical Association* organizza un convegno retrospettivo intitolato *The Present Status of Naturalism*; nel 1949 viene pubblicato un secondo “manifesto” naturalista dal roboante titolo di *Philosophy for the Future*¹¹; e per tutto il decennio ‘40-’50 si susseguono, nelle maggiori riviste e istituzioni, polemiche, recensioni, repliche, dibattiti e quant’altro.

Il naturalismo, scriveva per esempio, lo storico Harold Larrabee, andava considerato come un movimento di secolarizzazione della società civile americana¹². Si trattava di una emancipazione dagli ideali della *Genteel Tradition*, fatta di

⁹ R.W. Sellars 1969, p. 67.

¹⁰ R.W. Sellars 1969, p. 26.

¹¹ R.W. Sellars-McGill-Farber 1949.

¹² Larrabee 1944, pp. 319 e sgg.

puritanesimo e rispetto per i valori tradizionali, di una spinta cioè modernista che, combinata con la straordinaria crescita economica di inizio secolo, portava all'affermazione dei valori della laicità e del progresso scientifico. Il naturalismo – e questo è un altro punto che ci interessa – aveva a che fare nella coscienza comune (se vogliamo proprio per questo suo carattere “laico” e “civile”) con una messa al bando delle superstizioni, dei fanatismi e degli irrazionalismi metafisici, ovvero e in una parola si traduceva in un “movimento di liberazione” rispetto a tutte le incrostazioni “supernaturali” della società tradizionale¹³.

Nei dibattiti di quegli anni si insisteva molto su questo punto: il naturalismo non è una “dottrina”, non coincide con un nucleo determinato di tesi filosofiche, ma rappresenta piuttosto una *precondizione* del discorso filosofico. Recuperando qualche citazione sparsa da autori differenti, potremmo dire che innanzi tutto veniva presupposta una solida ontologia di tipo realista, tale per cui

gli oggetti della conoscenza non dipendono né quanto al loro essere né quanto alla loro natura dalla conoscenza che si ha di essi¹⁴.

Quindi: le “cose”, gli enti di natura, sussistono indipendentemente dalle loro rappresentazioni mentali. Poi vi si aggiungeva un altrettanto solida convinzione epistemologica, tale per cui

La soluzione dei problemi umani dipende dalla conoscenza della fisiologia, della chimica e della fisica inorganica, ma non viceversa¹⁵.

Il che ha a che fare con l'asimmetria cognitiva di cui prima si ragionava. E infine, o meglio insieme a tutto ciò, fungeva una solida cornice darwiniana, tale per cui:

la scena umana non è altro che un incidente di passaggio nella storia del cosmo¹⁶.

E quindi niente finalismo cosmico o teleologia, ma concezione stocastica degli avvenimenti naturali.

Questi vincoli, o se vogliamo precondizioni, non dipingevano tuttavia uno scenario necessariamente riduzionista, perché il naturalismo lasciava poi aperte le porte a una grande varietà di interpretazioni differenti.

Ci sono delle intuizioni condivise che permeavano di sé il *mood* naturalista: è finito il tempo della metafisica, delle grandi narrazioni cosmiche, è finita l'era della teleologia e dei *design* intelligenti; e ancora: non ci sono più anime, spiriti,

¹³ Larrabee 1944, p. 333.

¹⁴ R.W. Sellars 1922, p. 22.

¹⁵ Cohen 1940, p. 201.

¹⁶ Nagel 1956, p. xi.

entelechie ed è tramontata l'idea che la filosofia sia informativa sulle cose del mondo. Ma per il resto, assoluta libertà a ogni aspetto dell'esperienza umana nel mondo, compresa l'esperienza religiosa, la mistica e l'estetica, perché di ognuno di essi se ne poteva adesso avere comprensione "razionale".

Ecco, c'è una grande equazione che gioca al fondo dei differenti naturalismi, tale per cui il naturalismo in generale diventa sinonimo di "razionalità". Ciò che è "razionale" sta a significare "naturalisticamente compreso". E viceversa. E questo è il motivo per cui si trattava di un'opzione sempre e comunque vincente.

A detta di alcuni tra i suoi maggiori interpreti, il naturalismo rappresenta infatti "l'adozione di una politica di successo"¹⁷, secondo altri esso segna il punto di convergenza di "storia della filosofia" e di "storia della scienza", il passaggio di fase in cui la razionalità della storia hegeliana si è trasformata in razionalità scientifica, civile, laica¹⁸.

Ma lo spartito, dicevamo, non è unico. Se ne riconoscono due macro-scuole: da una parte, vi sono coloro che spingono in direzione "ontologica" e che propendono per una descrizione fisicalista dei fenomeni (il mondo della natura come esaurito da un insieme di eventi spazio-temporalmente distribuiti)¹⁹. Mentre, dall'altra, viene teorizzato un approccio solo "metodologico", che prevede "disimpegno" rispetto alle grandi questioni ontologiche e l'abbraccio della dimensione procedurale delle scienze empiriche, assunta come modello. In questa versione più "soft", il naturalismo diventa allora la grande casa metodologica delle scienze naturali, fatta di approccio "pubblico" alla ricerca, di controllo intersoggettivo dei risultati, di procedure di indagine standardizzate, di accreditamento scientifico da parte di riviste specializzate e così via. Ma in entrambi i casi, nessuna indulgenza verso forme di finalismo o di teleologia, perché la vera biforcazione tra istanze naturali e supernaturali era rappresentato proprio dall'eventuale ricorso a teorie del *design*.

Quindi, naturalismo "ontologico" da una parte e naturalismo "metodologico" dall'altra, senza dover immaginare un vero vincitore tra queste due correnti, perché è vero casomai il contrario: nel corso del Novecento entrambi questi indirizzi conoscono un'immensa fortuna, seppure con storie e percorsi assai differenti.

In questa sede interessa il primo di questi approcci, il naturalismo cosiddetto "ontologico", a matrice fisicalista, perché è dal suo seno che prende forma l'incontro con i nascenti studi di neurofisiologia corporea.

Tanto per capire l'aria che tira da queste parti, in un passo della Prefazione al manifesto naturalista del 1949 (*Philosophy for the Future*) leggiamo:

¹⁷ Bouwsma 1948, p. 21.

¹⁸ Randall Jr. 1944, p. 372 e sgg.

¹⁹ L'argomento è quello della "ventata cosmica" di Donald Williams: se nel nostro universo si realizzasse una ridistribuzione spaziotemporale di tutte le sue componenti, nulla rimarrebbe immutato rispetto a prima, comprese le nostre stesse menti coscienti. Cfr. Williams 1944, p. 418.

Se una cosa può essere spiegata dalla fisica e dalla chimica, allora essa deve venire spiegata così e non c'è alcuna giustificazione nel far intervenire qualsiasi altro livello di organizzazione della materia²⁰.

Le “*top stories*” del mondo biologico, riguardanti ad esempio i fenomeni coscienziali, sono sempre supportate dai “*lower floors*” dei fatti non epistemici, nel senso che tutti i livelli di descrizione devono poggiare sul pianterreno costituito dalla fisica e dalla chimica²¹. Certamente, ai livelli più alti della complessità biologica compaiono pensieri, emozioni e capacità simboliche, ma si tratta di capacità immateriali che si giustificano in stretta prossimità con gli eventi cerebrali, tanto che in un altro passaggio di questa Prefazione si dice esplicitamente che:

no mental process occurs without its appropriate neural patterns²².

L'attività della mente va sempre spiegata in relazione ai relativi *pattern* neurali e mai viceversa: la relazione mente-cervello è asimmetrica e direzionata: dal cervello verso la mente e mai al contrario (il che, per inciso, rimarrà un caposaldo di *ogni* naturalismo successivo).

Per certi versi, in questi argomenti giocano dei retaggi cartesiani, che però vengono declinati in maniera differente a seconda degli approcci. Il naturalismo metodologico, per esempio, tende a mantenere il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*, ma lo legge in senso contrario: il cervello è la “sostanza” che muove le rappresentazioni mentali. Tra i due termini però non c'è compiuta sovrapposizione (ed è per questo che il dualismo rimane), perché ci sono alcuni aspetti della vita mentale che mantengono autonomia propria. La capacità di istituire scopi, per esempio, manifesta una sorta di disposizione teleologica che non è facile inquadrare sotto il profilo epistemologico, ma nemmeno ontologico. Il rischio della riduzione o della sovrapposizione è infatti in questo caso quello di spostare il fattore “intelligenza” dalla mente al comportamento delle “particelle materiali”, attribuendo infine virtù teleologiche alla materia organica²³.

Si tratta di una strada che si vorrebbe dunque più morbida e che si sforza di essere anti-riduzionista, salvando forme di autonomia del “mentale” (sia pure dentro uno schema fondamentalmente cartesiano)²⁴.

Viceversa, il naturalismo ontologico è più duro e perfino lineare. Secondo uno degli ispiratori della *Philosophy for the Future*, Roy Wood Sellars, il compito della

²⁰ Sellars-McGill-Farber 1949, p. 6.

²¹ Sellars-McGill-Farber 1949, p. 6.

²² Sellars-McGill-Farber 1949, p. viii.

²³ Hook 1934, p. 240.

²⁴ Altri concetti non riducibili per questo indirizzo sono le categorie di “evento sociale” e la “cultura” e la “tradizione” di cui il soggetto è portatore. Sono argomenti di Dewey, ripresi da Sydney Hook negli anni Trenta e che tradiscono la giovanile formazione hegeliana di Dewey.

filosofia è quello di descrivere il modo in cui gli stimoli ambientali si traducono in rappresentazioni mentali. Il tema non è nuovo, lascia intravedere qualche riferimento neokantiano tipico dell'epoca (che si rifà al tema classico della relazione tra rappresentazione e realtà), e tuttavia vi sono delle novità che si nascondono nei dettagli dell'operazione.

In primo luogo, il soggetto delle rappresentazioni non deve più essere considerato come un astratto "ego" cartesiano (perché così facendo si cade facilmente nella casa degli spiriti, il cui accesso ricordiamo è vietato per ogni buon naturalista), ma piuttosto va identificato con un "sé incarnato", un "continuante" incarnato nelle azioni psicofisiche che l'organismo continuamente svolge. Quest'ultimo rimanda poi alla concreta dimensione di una soggettività organismica e al perimetro delle sue relazioni ambientali²⁵.

Il punto è davvero importante, perché la teoria della coscienza incarnata consente in questo modo di riportare la spinosa questione della soggettività dentro l'alveo del fisicalismo rendendola finalmente "naturalizzata".

I naturalisti "liberal" sbagliano, infatti, a considerare l'introspezione come il canale esclusivo di accesso a un mondo di autocoscienza privata, perché i resoconti introspettivi non possiedono alcuna proprietà esclusiva e non dischiudono le porte di alcuna entità "ontologica" nascosta. I resoconti introspettivi sono sempre e comunque "sorretti da" e "indirizzati verso" la totalità dell'esperienza organica dell'individuo. E' l'intero organismo che funge sempre da soggetto percipiente: l'introspezione, cioè, va sempre e comunque considerata come una risposta dell'individuo organico al suo paesaggio ambientale. Oggetto proprio dell'attenzione cosciente è sempre e soltanto il plesso organismo/ambiente²⁶.

Le conseguenze sono significative: la coscienza non è uno stato inaccessibile o misterioso, ma, al contrario, un'epistemologia avvertita è in grado di renderne conto in maniera scientifica. La coscienza è accessibile, pubblica, se ne può parlare ed è quindi "spaziale" al pari dell'attività cerebrale. Cartesio e il cartesianesimo in generale hanno fallito, proprio perché hanno considerato dualisticamente il sé, trattandolo come un astratto ego contrapposto alla materia. Ecco allora che le analisi neurofisiologiche si intrecciano con le precedenti considerazioni epistemologiche: l'auto-osservazione del sé può essere trattata in modo soddisfacente da un'epistemologia scientificamente avvertita. L'opzione-fisicalismo, secondo Sellars, significa in fondo anche, e per certi versi soprattutto, questo: identificazione del sé con l'organismo ed esorcizzazione dell'io come fatto metafisico e mito privato²⁷.

²⁵ R.W. Sellars 1944, pp. 535-537.

²⁶ R.W. Sellars 1944, pp. 536-538

²⁷ "Materialism depends upon this identification of the self with the organism". R.W. Sellars 1944, p. 539.

In conclusione: da una parte, abbiamo il paesaggio ambientale con il suo flusso di informazioni “reali” (che godono di sussistenza propria, indipendentemente dal modo in cui esse vengono rappresentate) e dall’altra gli organi recettori dell’organismo, che un po’ alla volta trasformano gli impulsi ambientali in rappresentazioni mentali o più genericamente “cognitive”.

Ecco: la filosofia ha il compito di assistere a questo processo di trasformazione dei dati in rappresentazioni, descrivendolo in maniera analitica. Per questo motivo la filosofia trova nella “epistemologia” la sua ragion d’essere. E per questa ragione il lavoro della ricerca filosofica si giustifica *soltanto* nella cooperazione con le scienze naturali. Si tratta di una comune impresa epistemologica in cui l’*expertise* filosofica si traduce nel sorvegliare e discutere i quadri concettuali impiegati dalle scienze neurobiologiche.

Va poi notato che nel discorso di Sellars non gioca alcuna logica “neopositiva”: non si tratta di fondare logicamente la scienza e nemmeno di ricostruirne i concetti fondamentali. Al contrario, non c’è nessuna “fondazione” né “gerarchia”: c’è la filosofia, ci sono le scienze naturali e c’è un’intuizione realista “orizzontale” come precondizione dell’operare scientifico. Ci sono cose, ci sono menti (ma non nel senso disincarnato cartesiano) e c’è una processualità cognitiva che va ricostruita - sebbene poi non sia poi così automatico stabilire in che misura vi sia “corrispondenza” tra il dato osservativo e l’enunciato teorico (ma questo sarà un problema segnalato e discusso da Sellars figlio, oltre che da Quine e dagli autori della nuova generazione).

Insomma la grande strada della collaborazione tra filosofia e neuroscienze è inaugurata. Siamo alla fine degli anni Quaranta e il manifesto della *Philosophy for the Future* (1949) indica esattamente questo: la percorribilità teorica di un percorso di indagine in cui si trovano combinate insieme ricerche che trattano di “meccanica quantistica” (M. Philips), di interazioni tra “fisica, chimica e biologia” (J.B.S. Haldane), di “livelli integrativi” dell’indagine biologica (C. Judson Herrick), di “approcci psicologici alla personalità” (V.J. McGill), di “teorie etnologiche” (Leslie A. White), e di tanto altro ancora, compresa una proposta di “filosofia della mente aristotelica” del giovane Wilfrid Sellars, più un saggio sull’esistenzialismo di Georg Lukàcs.

Ma la cosa forse più importante tra tutte è la trasformazione dell’idea di “filosofia” entro cui questa cooperazione viene giocata: nell’approccio cognitivo della *Philosophy for the Future* non si tratta soltanto di un rapporto tra filosofia e scienze naturali, ma anche e per certi versi soprattutto di una ridefinizione del concetto stesso di “filosofia”.

1.1. La questione metafilosofica

La relazione tra filosofia e neuroscienze ha preso dunque forma e si è evoluta *dentro una certa idea* di filosofia.

Un aspetto normalmente sottovalutato quando si parla di naturalismi riguarda la parallela co-evoluzione di naturalismo (inteso come movimento filosofico) e dibattito metafilosofico. Si tratta di una evoluzione che avviene negli stessi anni e negli stessi ambienti istituzionali (dipartimenti, riviste e luoghi editoriali) in cui si producevano i “manifesti” teorici del naturalismo. Può non sembrare immediatamente evidente, e forse neppure rilevante, eppure sono i due lati di una medesimo percorso, le cui conseguenze saranno profonde nel tempo.

Anche in questo caso si può provare a frugare nelle stanze dei documenti dimenticati per recuperare alcuni generi di testimonianze diverse. Come per esempio 1] i *Presidential Addresses* della *American Philosophical Association* (1941-1950)²⁸; 2] gli atti stilati dal board della “*Commission on the Function of Philosophy in Liberal Education*” (1945)²⁹; 3] i *papers* della “*Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the Democratic Way of Life*” (1941)³⁰; 4] e infine gli atti dei vari *meeting* instancabilmente promossi dall’APA sempre nello stesso periodo.

Si tratta di documenti diversi, a cui non sarà possibile prestare attenzione analitica, ma che testimoniano l’intensità del dibattito metafilosofico negli Stati Uniti degli anni Quaranta.

I motivi di questo vigoroso interesse sono presto giustificati, perché in prima approssimazione si radicavano nell’impegno civile che attraversava le comunità filosofiche americane negli anni del secondo conflitto mondiale. Il dibattito sulla natura della filosofia di quel periodo si può infatti articolare abbastanza agevolmente lungo tre direzioni principali:

(i.) la tendenza a discutere la questione “filosofia” in relazione al tema della “scientificità” dei saperi (la filosofia come sapere che deve giustificarsi sul metro campione delle scienze naturali);

(ii.) la tendenza a discutere della “filosofia” in relazione al suo ruolo educativo primario nella società democratica (come centro di un programma educativo fondato sui “valori”), per un approccio quindi di tipo “civile” e “etico-sociale”;

(iii.) la tendenza infine a discutere della filosofia in relazione alla “mondializzazione” dei saperi e dei valori democratici (una filosofia per l’UNESCO), per una prospettiva quindi di tipo politico-internazionale.

Si tratta di approcci differenti, eppure tra di loro profondamente intrecciati. Per comodità di esposizione, si possono provare a recuperare dei *flash*, perché se da un lato è vero che i documenti presi in considerazione sono molteplici, stratificati e

²⁸ Cfr. Hull 2005.

²⁹ Blanshard-Ducasse-Hendel-Murphy-Otto 1945.

³⁰ Van Wyck Brooks – Finkelstein 1941.

non sempre sovrapponibili, dall'altro lato, però delle linee di tendenza generali si lasciano abbastanza agevolmente riconoscere.

Per esempio, un tema grosso di discussione è quello di stabilire se la filosofia partecipi o meno della cosiddetta “*knowledge-seeking enterprise*”³¹. Molti vorrebbero rispondere di sì, ma la risposta non è però scontata e il fatto stesso che un tema del genere occupi il centro delle discussioni testimonia di una percezione del lavoro filosofico come particolarmente problematica tra gli addetti ai lavori nell'accademia.

A noi oggi può forse suonare strano, ma non era per nulla infrequente che i Presidenti dell'APA, nei loro discorsi di indirizzo, ammettessero candidamente il fallimento cognitivo della filosofia, soprattutto se paragonato col trionfo delle scienze naturali³². Ma al di là dei ruoli istituzionali contano gli argomenti e da questo punto di vista c'è solo motivo di imbarazzo nella scelta di qualche riferimento diretto:

Il problema è questo: la filosofia, nella sua forma metafisica, offre una teoria comprensiva della realtà che possieda anche un valore cognitivo? I sistemi storici, come quelli di Spinoza, Leibniz e Hegel, sono meritevoli di un posto accanto alle scienze positive o dobbiamo ritenere, con C.D. Broad e i positivisti logici, che le creazioni speculative siano tutte illusioni?³³

Il tema, naturalmente, è quello della contrapposizione tra “metafisica” e “scienze positive”, il che di per sé non è nemmeno particolarmente originale, perché è un *tòpos* neopositivista. Eppure nell'aria c'è qualcosa di nuovo e di più radicale.

Nelle stesse pagine da cui è tratta la citazione si prende in considerazione l'ipotesi che la filosofia possa proporsi autonomamente come “*theory of knowledge*” (cavallo di battaglia neopositivista per eccellenza), salvo però concludere in maniera negativa, perché, si dice, manca un reale consenso intorno a questa ipotesi. La scienza infatti è indipendente rispetto alle teorie della conoscenza (i “fatti” superano le “teorie”) e queste ultime per di più richiedono di assumere impegni non dimostrabili circa lo “statuto ontologico degli oggetti della percezione”. La conseguenza è che le teorie della conoscenza, una volta che si siano assunte come “sistemi”, finiscono col diventare dei duplicati metafisici sovrapposti alle scienze naturali:

Theory of knowledge, if one accepts it as significant, is to be viewed as a branch of metaphysics that can be superposed upon natural science.³⁴

³¹ Ducasse 1940, p. 123.

³² Cfr. tra gli altri ten Hoor 1947.

³³ Lenzen 1948, p. 450.

³⁴ Lenzen 1948, p. 450.

La strategia di ripiego prevede allora che, se la filosofia ha un senso, essa possa averlo soltanto come analisi critica collaterale dei concetti scientifici (come quelli di “causa”, “tempo”, “spazio”, etc.), ma senza impegni ontologici al contorno. E tuttavia anche questa soluzione finisce col percorrere poca strada, perché qui si pone un delicato problema di competenze: chi è infatti davvero qualificato a condurre questo tipo di analisi? Lo scienziato o il filosofo? E la risposta è netta:

Now it appears that scientists themselves engages in the necessary clarification of basic concepts which they employ. And in the view of the loss of faith in traditional metaphysics the opinion has been expressed that there will be no need for philosophy as a special calling in the future.³⁵

La relazione filosofia-scienza assume insomma, per una sorta di *communis opinio*, un’asimmetria decisamente marcata, nel senso che non solo alla filosofia non viene riconosciuta alcuna autonomia cognitiva, ma nei casi più estremi – peraltro, come vedremo, piuttosto frequenti – viene anche posta in dubbio la sua effettiva utilità di *ancilla scientiarum*.

Se la precedente intuizione di Roy Wood Sellars (per citare un autore non sospettabile di infiltrazioni metafisiche) era quella di apparentare filosofia e scienza nell’elaborazione epistemologica di quadri categoriali comuni, quello che questi dibattiti metafilosofici portano invece alla luce è un panorama più desolato, in cui parecchi presidenti dell’APA (che, ricordiamo, all’epoca era l’associazione filosofica più importante delle comunità accademiche americane) ritengono che la filosofia debba lasciare l’epistemologia direttamente nelle mani degli scienziati³⁶.

Questa dicotomia tra l’idea di filosofia come epistemologia e la concezione del lavoro epistemologico come specialismo per professionisti è parecchio interessante e verrà analizzata per esteso nel prossimo paragrafo. Per ora si può anticipare quanto segue: da una parte, abbiamo registrato la tendenza diffusa secondo cui la filosofia, nella nuova “era atomica” debba compiutamente trasformarsi in “filosofia della scienza”³⁷, ma dall’altra abbiamo visto come nemmeno ciò sembri più bastare.

Rimangono naturalmente altre soluzioni, che però qui non analizziamo, ovvero che la filosofia possa avere valore pedagogico, con riferimento all’insegnamento dei valori e alla formazione del buon cittadino democratico. L’alternativa, cioè, è la dimensione etica, politica e interculturale. Ma se parliamo, come si diceva prima, di

³⁵ Lenzen 1948, p. 449.

³⁶ Su questa linea di marcata sfiducia nei confronti dell’autonomia teoretica della filosofia in relazione alle scienze, cfr. Sommer Robinson 1946; Lenzen 1947; Ten Hoor 1947; Krusé 1948; Cornelius Benjamin 1948. Nota bene che a parte il *paper* di Lenzen, gli altri qui citati sono *tutti* Discorsi Presidenziali di indirizzo tenuti nei vari *meeting* annuali dell’APA.

³⁷ Sommer Robinson 1946, p. 277.

“*knowledge-seeking enterprise*” il discorso si fa duro e i segnali di sfiducia tendono a essere, come abbiamo visto, maggioritari.

Sul tappeto però c'è ancora una proposta da analizzare, che tutto sommato lega bene insieme alcuni caratteri del dibattito naturalista fin qui considerato con le discussioni sulla *metaphilosophy* e l'incipiente avvio della grande stagione analitica americana. Si tratta di una considerazione avanzata da Ernst Nagel in un lavoro del '56 (*Naturalism reconsidered*) e che può valere (come di fatto varrà) come slogan complessivo per gli anni a venire: la filosofia può e deve occuparsi soltanto di “problemi limitati”, di “*restricted but manageable questions*”. Il suggerimento cioè è quello del disimpegno ontologico (teorizzato da Nagel nel suo famoso articolo sulla *Logic without Ontology*, presentato per la prima volta proprio in *Naturalism and the Human Spirit* nel '44), ovvero di una trasformazione dello stile di indagine filosofica in una pragmatica analisi di concetti, condotta sul modello di una strategia di specializzazione propria delle scienze. Non più, dunque, costruzione di grandi sistemi, non la chimera di “una” natura omnicomprensiva, ma piuttosto analisi concettuali di dettaglio, che non si impegnano su questioni ontologiche, rese superflue, proprio perché già risolte, dal naturalismo stesso:

I hope I shall not be regarded as offensive in stating my impression that the majority of the best minds among us have turned away from the conception of the philosopher as the spectator of all time and existence, and have concentrated on restricted but manageable questions, with almost deliberate unconcern for the bearing of their often minute investigations upon an inclusive view of nature and man.³⁸

Il naturalismo è in fondo, e forse soprattutto, anche questo: una ontologia senza ontologia. E' un'idea di natura che non rimanda al piano delle essenze o delle definizioni, ma che è restituita solo e soltanto dall'insieme delle pratiche e delle ricerche delle scienze naturali. Non c'è una “natura” oltre il lavoro del biologo o le ricerche del neurofisiologo, ed è per questo che il naturalismo si propone come una sorta di ontologia trasparente (a cui fa da contraltare l'adozione di concetti “neutri”³⁹): perché non c'è più “la” natura come sostrato metafisico e non ci sono nemmeno più entità sulle quali impegnarsi, oltre a quelle descritte dalle scienze naturali.

Ma tutto ciò, dunque, ha a che fare con una “certa idea” di filosofia, perché le due cose si tengono per mano ed è dentro questo stretto connubio che va inquadrato il successivo svolgimento delle relazioni tra filosofia e neuroscienze. Anche perché, nel frattempo, è apparsa sulla scena l'altra grande proposta di una “epistemologia naturalizzata”.

³⁸ Nagel 1956, p. 4.

³⁹ Cfr. Dennes 1944, pp. 270 e sgg.

2. *L'epistemologia naturalizzata e le sue interpretazioni*

L'incontro con le neuroscienze avviene dunque all'interno di una trasformazione dell'idea di filosofia: è nell'alveo di una filosofia già "naturalizzata" che prendono corpo i primi programmi di naturalizzazione della mente, della coscienza e così via. E il primo oggetto naturalizzato, come abbiamo visto dalle analisi fin qui sommariamente condotte, è la filosofia stessa. E' per questo che è così importante ripercorrere la genesi del naturalismo come movimento filosofico storicamente contestualizzato.

La questione della "epistemologia naturalizzata" interviene su un terreno di lavoro già ampiamente dissodato e, per così dire, metafisicamente "sminato" dai precedenti dibattiti.

Eppure le cose non sono così piane e la proposta di Quine non può affatto esaurirsi come un semplice "capitolo successivo" nella storia dei naturalismi. In parte lo è, senz'altro; ma in parte no, perché racconta di tutta un'altra storia. Il saggio del '69 (*Naturalized Epistemology*) non solo è così teoreticamente "autonomo" da non lasciarsi per nulla ingabbiare dalle categorie fin qui ricostruite (anche perché gli argomenti avanzati portano con sé altre tradizioni e provenienze teoretiche rispetto a quelle fin qui descritte), ma per certi versi c'entra perfino poco con la storia dei naturalismi successivi.

Insomma: se parliamo di "epistemologia naturalizzata", è bene dirlo in anticipo, bisogna distinguere nettamente le analisi di Quine dalla storia delle successive interpretazioni. I legami di filiazione e di paternità vanno in questo caso allentati, anche perché l'idea generale di una naturalizzazione dell'epistemologia fa deflagrare quelle tensioni prima segnalate (e dunque che esistevano già indipendentemente da Quine) tra l'idea di filosofia come *tout court* epistemologica e la concezione di epistemologia come invece mestiere per professionisti e tecnici del settore.

Di solito, quando si riporta il senso generale della proposta quineana di un'epistemologia naturalizzata si cita, quasi per consenso universale, questo passo che segue:

L'epistemologia, o qualcosa di simile, trova il suo posto come capitolo della psicologia e quindi della scienza naturale. Essa studia un fenomeno naturale, cioè un soggetto umano fisico. A questo soggetto umano è dato un certo *input* sperimentalmente controllato – certi modelli di irradiazione di frequenze assortite, per esempio – e a tempo opportuno quel soggetto libera come *output* una descrizione del mondo esterno tridimensionale e della sua storia. La relazione tra quel magro *input* e quell'*output* torrenziale è una relazione che siamo spinti a studiare per le medesime ragioni che sempre ci spinsero all'epistemologia, vale a dire per vedere come l'evidenza abbia rapporto con la

teoria e in quali modi la teoria della natura trascenda qualunque evidenza disponibile.⁴⁰

Questa appena descritta rappresenterebbe dunque la “condizione purificata” della nuova epistemologia. L’epistemologia, si dice, non è più disciplina autonoma e meno che mai “fondativa” rispetto alle scienze (vecchio ideale carnapiano dismesso), ma deve accontentarsi di essere una disciplina puramente “descrittiva”, diventando come si dice in qualche passaggio più avanti un “capitolo della psicologia”:

La vecchia epistemologia aspirava a contenere, in un certo senso, la scienza naturale; la voleva costruire in qualche modo a partire dai dati sensoriali. L’epistemologia nel suo nuovo scenario, viceversa, è contenuta nella scienza naturale come un capitolo della psicologia.⁴¹

Ecco dunque il senso della proposta quineana. L’epistemologia indaga un fenomeno naturale: la relazione stimolo/risposta in un soggetto umano e come questa relazione ambientale produca una “teoria” di ritorno. Il soggetto è sottoposto a *input* ambientali e da queste irritazioni di superficie sgorgano non solo comportamenti, ma anche teorie e interpretazioni della natura. Ecco allora delineato il compito dell’indagine: va tematizzata la relazione tra quel magro *input* di partenza e la produzione di teorie in uscita (analizzando il flusso della relazione tra dati e rappresentazioni, verrebbe da dire, aggiungendo però un terzo elemento che è quello delle “interpretazioni”). Bisogna in altri termini capire quali sono i processi psicologici che attraversano questo intervallo e in tutto ciò va fatto “libero uso della psicologia empirica”.

Fermo restando il quadro del *mainstream* teorico naturalista delineato nei precedenti paragrafi, appare del tutto evidente come questa proposta calzi come un guanto rispetto a molte delle tendenze emerse dei dibattiti prima citati.

La naturalizzazione dell’epistemologia sembra mettere il punto definitivo sulle velleità dell’epistemologia di presentarsi come disciplina autonoma. Al contrario, la sua naturalizzazione prevede un suo completo riassorbimento nelle descrizioni locali, *in primis* psicologiche (o neuropsicologiche o neurobiologiche, perché a questo punto non fa più granché differenza).

Si raggiunge qui l’apice del naturalismo, terminando un tratto di strada durato quasi mezzo secolo e che ha irrimediabilmente sconvolto i paesaggi filosofici della tradizione “continentale” (non solo per Carnap, ma anche per Frege era un insulto pensare che la fondazione “logica” del mondo potesse essere contaminata con categorie psicologiche)⁴².

⁴⁰ Quine 1986a, p. 106.

⁴¹ Quine 1986a, p. 106.

⁴² Kitcher 1992, pp. 53-55.

La grande novità è dunque questa: le discipline cognitive diventano a se stesse epistemologiche. L'epistemologia non c'è più: al massimo diventa un fatto sociale, raccontando di come viene praticata all'interno delle diverse comunità scientifiche. Per certi versi, si inaugura una tendenza alla sua "sociologizzazione", nella misura in cui categorie epistemologiche vengono rimpiazzate con categorie di tipo sociale.

Per altri versi ancora, accade qualcosa di paradossale, perché il nuovo ideale, la "condizione purificata", prevede che si pratichi l'epistemologia senza più far ricorso agli epistemologi di professione. Forzando un po' le cose, si inaugura la stagione dell'epistemologia senza più epistemologi. E si capisce anche come mai questo certo tipo di interpretazione sia stata la più benvenuta, perché in fondo, come ancora oggi si dice con assoluta *nonchalance* "*the data are the data*"⁴³.

Come è stato osservato da Philip Kitcher in anni recenti, è assolutamente rilevante questa idea secondo cui più o meno tutta la conoscenza umana si generi da processi non-proposizionali – perché questo comporta l'idea di una sostituzione finale dell'epistemologia con la neurofilosofia⁴⁴.

Dunque, c'è un senso per cui la proposta quineana è perfettamente consona con lo spirito del naturalismo, rappresentandone anzi la sua più compiuta realizzazione. E non c'è dubbio che le cose, che molte cose, siano andate in questa direzione, anche perché uno dei sensi della distinzione tra "filosofia delle neuroscienze" e "neurofilosofia" sembrerebbe avere a che fare proprio con quello che scrive Kitcher. La neurofilosofia rappresenterebbe cioè il dizionario sostitutivo corretto, il manuale di traduzione definitivo, quello che consente di rimanere aderente ai "fatti", trattandoli come "dati".

Eppure questa ricostruzione ancora non calza, perché molte altre cose invece non sono andate così. E anche oggi la questione si presenta come molto più complicata di quanto a prima vista appare.

Che questo genere di interpretazione della naturalizzazione dell'epistemologia sia diventato dominante e a tratti pervasivo (permeando di sé la questione più generale della relazione tra filosofia e neuroscienze) lo si può senz'altro concedere, perché tutto sommato basta guardarsi un po' intorno. Eppure c'è un'altra parallela evidenza che nasce dalla trivialissima constatazione del fatto che l'epistemologia ha continuato a lavorare in serena autonomia fino ai giorni nostri, producendo ricerche sue proprie e trascurando di considerare i contributi provenienti dalle neurofilosofie.

Non servono grandi argomenti: basta consultare un qualsiasi indice di una qualsiasi opera contemporanea che tratti di epistemologia. Basta anche la voce "Epistemology" della Stanford Encyclopedia of Philosophy, tanto per rimanere

⁴³ Churchland 2008, p. 409.

⁴⁴ Kitcher 1992, p. 81. Qualcosa di analogo è stato osservato da Kim, secondo il quale negli ultimi decenni è valsa l'equazione "epistemologia naturalizzata = approccio scientifico" - e da qui, prosegue Kim, il trionfo delle discipline cognitive e in particolare delle neuroscienze. Cfr. Kim 1988, p. 395.

nella casa del *mainstream*. Se consideriamo quest'ultimo caso, infatti, vediamo che, indice alla mano, si parla di "conoscenza", di "giustificazione", di "evidenza", di "affidabilità", di "internalismo", "esternalismo", "corentismo", "fondazionalismo", "scetticismo", insomma di tutti quei temi di cui abitualmente si occupa chi fa ricerche contemporanee di epistemologia. Sì, certo, poi ci sono degli "*additional issues*", tra i quali compare la "*naturalistic epistemology*", che si trova in mezzo tra la "*virtue epistemology*" e la "*religious epistemology*" (e poco sopra la "*feminist epistemology*")⁴⁵. E di questa epistemologia naturalistica si dice in poche righe che effettivamente si propone di rimpiazzare l'epistemologia con le scienze naturali, facendola diventare una psicologia cognitiva, ma che però ne esiste anche una sua versione più "moderata" e collaborativa che tutto sommato prevede la possibilità di una serena "cooperazione" tra analisi dei concetti e ricerche empiriche. E la vicenda si chiude in poche righe (ma d'altronde in altri testi non viene nemmeno sfiorata)⁴⁶.

Tutto questo per dire dell'altra oscillazione del pendolo. Se cioè, da una parte, si è praticata l'idea di una trasformazione della filosofia in neurofilosofia, dall'altra invece gli epistemologi sono tranquillamente andati avanti col loro lavoro, denunciando, al limite e con logica uguale e contraria, le incongruenze concettuali presenti in molti dei lavori neuroscientifici, finendo con l'ingenerare un solido muro contro muro⁴⁷.

La situazione si presenta dunque all'incirca così: nei lavori di epistemologia non si tratta di questioni neuroscientifiche (se non saltuariamente per tirare fuori qualche esempio) e negli articoli che trattano di neuroscienze, invece, non vengono quasi mai presi in considerazione i problemi dell'epistemologia contemporanea. E in tutto questo, va da sé, non è nemmeno più chiaro "dentro" quale idea di filosofia si stia lavorando.

Ma in effetti, non era forse questo quello che ci si aspettava dal grande programma di naturalizzazione del pensiero filosofico. Non era questa la terra promessa del naturalismo.

La verità è che, come segnalato da Philip Kitcher in un suo intenso lavoro del 1992 (*The Naturalists Return*) l'approccio neurale deve piuttosto arricchire il nostro vocabolario epistemologico e non di certo eliminarlo⁴⁸. Il che, peraltro, riprende una solida intuizione di Wilfrid Sellars, il quale sosteneva nel suo lavoro del 1956 (*Empirismo e filosofia della mente*) che i concetti e le proposizioni teoriche hanno capacità esplicative che li rendono indipendenti dall'identificazione "con concetti della neurofisiologia"⁴⁹. Anche perché "sostenere che i fatti epistemici siano

⁴⁵ Cfr. <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>

⁴⁶ Cfr. ad es. Audi 1998; Williams 2002; Steup-Sosa 2013.

⁴⁷ Cfr. ad es. Bennett-Hacker 2003, pp. 1-7.

⁴⁸ Kitcher 1992, p. 109.

⁴⁹ Sellars 2004, p. 74.

completamente analizzabili in termini di fatti non epistemici”, segnalava lo stesso Sellars è con ogni buona probabilità “un errore radicale”⁵⁰. Va cioè abbandonata l’idea empiristica tradizionale secondo cui la conoscenza osservativa “si regge da sé”, e bisogna smettere di trattare la datità “come un fatto che non presuppone l’apprendimento”⁵¹.

Questi ultimi riferimenti ci aiutano a capire che si danno ottime ragioni per sostenere che molte delle interpretazioni correnti della epistemologia naturalizzata siano semplicemente sbagliate (al di là delle pezze d’appoggio giustificative di tipo quineano). Si possono trovare solidi argomenti testuali per sostenere che Quine non si sognava affatto di sostituire l’epistemologia con la psicologia (o con qualsiasi altra cosa), perché questa mossa sarebbe risultata contraddittoria rispetto alla grande tesi della indeterminazione della traduzione (perno di *Parola e oggetto*), che esclude *di principio* l’ipotesi della traduzione “unica”. Ma anche per il dato filologico banale che vede il suo lavoro del ‘69 concludersi con la proposta di una trasformazione dell’epistemologia in “semantica” (e non certo in psicologia), in un passaggio finale che guarda caso non viene quasi mai enfatizzato quanto l’altro:

Non è un colpo ai preconcetti della vecchia Vienna dire che l’epistemologia diventa ora semantica.⁵²

Non è questa la sede ancora una volta per addentrarsi in approfondimenti analitici, ma se daccapo si possiede un minimo di pazienza storico-filosofica, si capisce che la proposta di Quine, al di là di tutti i tecnicismi di cui è infarcita e sulle cui interpretazioni ci si è volentieri divisi, va nella direzione generale di un allargamento dell’idea di filosofia e non certo di un suo restringimento.

2.1 *Gli argomenti di Quine e il senso di una loro possibile ricollocazione*

In questo ultimo paragrafo è opportuno spendere ancora qualche pensiero su Quine, perché in realtà nel suo saggio sull’epistemologia naturalizzata vi sono molte risorse teoriche, che possono forse essere recuperate ai fini dei discorsi qui sviluppati.

Finora sono state dette alcune cose. Che la vicenda delle relazioni tra filosofia e neuroscienze ha una storia; che questa storia è essenzialmente legata al naturalismo; che la naturalizzazione della filosofia ha ricostruito dal suo immanente bagaglio concettuale una certa immagine di filosofia, e che questa a sua

⁵⁰ Sellars 2004, p. 8.

⁵¹ Sellars 2004, p. 54 e p. 8.

⁵² Quine 1986a, p. 112.

volta ha costituito il “letto del fiume” entro cui si sono disposte le successive interrelazioni tra filosofia, neurofilosofia e filosofia delle neuroscienze.

In maniera provocatoria, ci siamo pure chiesti che cosa se ne siano potute fare le neuroscienze di un simulacro già acquiescente di filosofia, ma poi abbiamo anche visto che in effetti molte cose sono andate per conto loro, indipendentemente da queste macrocategorizzazioni. Gli epistemologi hanno continuato a fare gli epistemologi e i neuroscienziati si sono sentiti liberi dalla necessità di immischiarsi nei tecnicismi propri dell’epistemologia contemporanea.

Abbiamo anche visto come, per molti versi, la proposta quineana di una “epistemologia naturalizzata” abbia fatto da detonatore rispetto a molte vicende parallele, funzionando se non altro come slogan in cui molti si sono riconosciuti.

In questo ultimo micro-spezzone di indagine vorrei però cercare di rovesciare quello slogan, per far vedere come proprio nel testo quineano (oltre che nei lavori già più volte citati di Wilfrid Sellars) vi siano delle risorse concettuali che possono aiutare a superare la gabbia dei naturalismi e a restituire un’idea di filosofia più ampia e soprattutto meno gerarchizzata. La tesi di fondo che vorrei sostenere è che soltanto a partire da un’idea non più “naturalizzata” di filosofia si possa pensare di corrispondere a quella necessità di risemantizzazione dei concetti ordinari segnalata proprio dalle neuroscienze.

Un primo problema da considerare, osserva Quine nel suo saggio, è che si possono certamente naturalizzare i concetti, ma con ciò non si produce ancora una “giustificazione della nostra conoscenza delle verità intorno alla natura”⁵³. La somma di tanti concetti naturalizzati non coincide col totale di una conoscenza scientifica della natura.

Questo è un punto molto importante e spesso trascurato: le “asserzioni generali” di cui le scienze naturali dispongono, così come la capacità di produrre “asserzioni particolari intorno al futuro” non sono il risultato di una somma di riduzioni. Su questo punto anche il Sellars coevo di *Empirismo e filosofia della mente* è categorico: bisogna abbandonare, egli scrive, l’idea empiristica tradizionale secondo cui la conoscenza osservativa “si regge da sé”⁵⁴.

Ma torniamo a Quine e alla riproposizione di un passo molto significativo al riguardo (tratto sempre dal saggio sull’Epistemologia naturalizzata):

il puro fatto che un enunciato è *espresso* in termini di osservazione, logica e teoria degli insiemi non significa che possa essere *provato* a partire dagli enunciati di osservazione mediante la logica e la teoria degli insiemi. La più modesta delle generalizzazioni circa i tratti osservabili coprirà più casi di

⁵³ Quine 1986a, p. 97.

⁵⁴ Sellars 2004, p. 54.

quanti colui che lo pronuncia possa aver avuto occasione di osservare effettivamente.⁵⁵

Non si può pensare di immaginare che l'osservazione di per sé sola produca fondazione e teoria (dove per teoria si intende “un sistema di enunciati completamente *interpretati*”⁵⁶), perché al contrario “dobbiamo disperare di qualunque riduzione del genere” (“*definire est eliminare*”, si aggiunge poco più avanti nel testo⁵⁷).

Ciò che di solito non viene colto dai teorici del dato sensoriale è che anche la più semplice delle percezioni non ha mai a che fare con una pura apprensione di informazione, dal momento che è sempre anche costantemente rivolta alle informazioni collaterali e a quelle precedentemente immagazzinate. Così, ad esempio:

Lo stesso fatto di aver imparato il linguaggio fornisce la prova di molto immagazzinamento di informazione e di informazione senza la quale non saremmo in grado di dare dei verdeti sugli enunciati, per quanto osservazionali.⁵⁸

Lo stesso apprendimento del linguaggio produce a un tempo “immagazzinamento di informazione” e “evidenza osservazionale”, dato che, come si dice altrove nel testo, una qualsiasi “massa di teoria” produce “implicazioni esperienziali” a partire dalle quali poi istituimo previsioni verificabili, etc⁵⁹.

L'obiettivo polemico di questi passaggi è naturalmente Carnap, perché è di quel tipo di fondazionalismo corrispondentista che Quine si vuole sbarazzare, ma in realtà è proprio per questo che appare del tutto paradossale pensare che egli abbia potuto pensare di sostituire fondazione a fondazione introducendo poi la psicologia al posto dell'epistemologia.

Nemmeno la psicologia, infatti, può fornire una “riduzione traduzionale” di questo genere, perché vale sempre il principio della *indeterminazione della traduzione*: è illusorio pensare che esista un manuale di traduzione definitivo, valido per tutti, e che questo dizionario sia di pertinenza di una disciplina specializzata. E quindi così come Carnap si illudeva alla radice del suo progetto fondazionalista, altrettanto ci si continuerebbe a illudere pensando di scaricare su una qualsiasi disciplina empirica il ruolo di *editor* del manuale di traduzione unico.

⁵⁵ Quine 1986a, p. 99. Questi passaggi quineani sono stati messi in evidenza anche da Kim 1988 (pp. 385-386). In particolare, Kim sottolinea il fallimento della “riduzione dottrinale”, ovvero di come ingenerare teorie a partire dagli asserti empirici di base.

⁵⁶ Quine 1986b, p. 79.

⁵⁷ Quine 1986a, pp. 101-102.

⁵⁸ Quine 1986a, p. 109.

⁵⁹ Quine 1986a, p. 103.

Gli enunciati della psicologia, come quelli di qualsiasi altra scienza, sono per Quine incapsulati a loro volta nel linguaggio ordinario: non sono i titolari dei diritti di una primogenitura semantica che, in assoluto, non esiste.

E' una tesi questa che sarà difesa a oltranza anche da Davidson: è illusorio pensare che possa esistere un Ministero del Linguaggio Scientifico che sia in grado di introdurre per legge la prassi del dizionario unico di riferimento (il migliore e il più aggiornato scientificamente):

Supponiamo che io, nella mia carica di Ministro del Linguaggio Scientifico, pretenda che il nuovo arrivato cessi di usare parole che si riferiscono, poniamo, alle emozioni, ai sentimenti, ai pensieri e alle intenzioni, per parlare invece di stati e di eventi fisiologici supposti approssimativamente identici a tutta quella zavorra mentale. Come posso sapere se il mio decreto è stato rispettato se l'uomo parla una lingua nuova? Per quanto ne so le espressioni nuove di zecca, benché mutate dal vecchio linguaggio in cui si riferivano a stimolazioni fisiologiche, in bocca a lui potrebbero avere lo stesso ruolo dei vecchi e confusi concetti mentali.⁶⁰

Può comparire un nuovo paradigma compiutamente naturalizzato, sostiene Davidson in questo passo, che rende obsoleto usare parole che si riferiscano a emozioni, sentimenti e pensieri, dato che i nuovi criteri di verità mi dicono invece che quel vecchio lessico mentalista è stato rimpiazzato da un lessico che parla soltanto di stati e di eventi neurofisiologici. Ma quando i miei sottoposti parleranno questo nuovo linguaggio, si chiede Davidson, come farò a sapere se hanno davvero rispettato i miei decreti? Perché *“per quanto ne so”* espressioni nuove di zecca potrebbero, nella bocca di qualcuno, avere lo stesso ruolo dei vecchi concetti mentalisti.

La questione allora, ancora e daccapo, riguarda il tema delle gerarchie e delle fondazioni. Ed è probabilmente questo il nervo scoperto di ogni naturalismo. Nel linguaggio ordinario non c'è nessuna innocenza (né semantica, né ontologica), ma anche nessuna gerarchia. Quello che Sellars, Quine e lo stesso Davidson sostengono con forza negli stessi anni in cui il naturalismo fa furori è che è *“la metafora della ‘fondazione’ a essere fuorviante”*, dato che ci impedisce di vedere che, se c'è una dimensione logica in cui si può legittimamente dire che certe proposizioni empiriche dipendono da resoconti di osservazione, ce n'è pure un'altra in cui vale il viceversa⁶¹.

Pur sulla base di queste stringate osservazioni, è possibile tornare ancora una volta a considerare la questione del contenimento dell'epistemologia nella scienza naturale, leggendo però il passo fino in fondo e senza interrompere la citazione quineana a metà, come di solito viene fatto. Perché, come vedremo tra poco, la

⁶⁰ Davidson 1994, p. 270.

⁶¹ Sellars 2004, p. 56.

citazione in realtà prosegue segnalando la presenza di un contenimento reciproco: da una parte, l'epistemologia è contenuta nella scienza naturale (come capitolo di quella disciplina che indaga la relazione input/output, ambiente/teoria), ma dall'altra, proprio nella teoria prodotta dal soggetto (e incorporata nelle sue enunciazioni) è contenuta anche *quella* scienza naturale con le sue descrizioni psicologiche delle relazioni ambientali input/output che si stanno ora descrivendo.

Ovvero anche questa descrizione di una “magra relazione” tra dati osservativi e enunciati teorici è a sua volta parte di una teoria che la descrive e dal cui interno soltanto è possibile parlare di stimoli ambientali, di risposte cognitive, di teorie fondative e così via. Ma allora ecco il passo incriminato riportato per intero:

La vecchia epistemologia aspirava a contenere, in un certo senso, la scienza naturale; la voleva costruire in qualche modo a partire dai dati sensoriali. L'epistemologia nel suo nuovo scenario, viceversa, è contenuta nella scienza naturale come un capitolo della psicologia. Ma anche il vecchio contenimento resta valido a suo modo. Stiamo studiando come il soggetto umano del nostro studio ponga i corpi e progetti la sua fisica a partire dai suoi dati e ci rendiamo conto che la nostra posizione nel mondo è proprio analoga alla sua. La nostra stessa impresa epistemologica, allora, e la psicologia di cui è un capitolo componente e l'intera scienza naturale di cui la psicologia è un libro componente – tutto questo è nostra costruzione o nostra proiezione a partire da stimolazioni analoghe a quelle che assegnavamo al nostro soggetto epistemologico. C'è così un contenimento reciproco, quantunque contenimento in sensi diversi: l'epistemologia nella scienza naturale e la scienza naturale nell'epistemologia.⁶²

La situazione si rovescia: l'epistemologia è nella scienza naturale, ma la scienza naturale è nell'epistemologia. E questo rovesciamento non finisce in una situazione di circolarità, perché come Quine può ora concludere “abbiamo smesso di sognare di dedurre la scienza dai dati sensoriali”⁶³. L'epistemologia naturalizzata diventa infine quell'attività che mira ad una (auto)comprensione della scienza, senza però pretendere che questa comprensione sia migliore di quella scienza che è il suo oggetto.

Per essere ancora più precisi, Quine delinea una situazione di questo tipo: c'è una scienza “oggetto”, empirica o psicologica, che *descrive* le interrelazioni input-output del soggetto cognitivo; ma c'è anche una scienza “soggetto” o metascienza o semplicemente “epistemologia”, la quale per così dire descrive il processo del suo stesso funzionamento e i meccanismi che sottostanno alle condizioni della propria

⁶² Quine 1986a, pp. 106-107. Cfr. Hylton 2007, p. 22.

⁶³ Quine 1986a, p. 107.

autocomprensione⁶⁴. Da qui l'immagine della barca di Neurath, subito richiamata nel prosieguo del passo: da qualunque parte e con qualunque mezzo cominciamo a elaborare una teoria, di fatto non partiamo mai da una situazione di *tabula rasa*, ma siamo come i marinai di una nave che devono riparare il proprio mezzo in mare aperto, un pezzo alla volta, e senza poter fare tutto insieme e contemporaneamente.

La cosa più interessante che si ricollega ai discorsi fin qui svolti è che tra “scienza”, “metascienza”, “descrizioni ambientali” e “teorie” non vale più la “priorità” epistemologica: non c'è più il *primum* da cercare. Non c'è più la questione dei “protocolli”, la forma elementare dei rapporti sensoriali ricercata dal Circolo di Vienna. Ed è per questo che Quine può terminare il suo saggio con le parole in precedenza riportate:

Non è un colpo ai preconetti della vecchia Vienna dire che l'epistemologia è diventata ora semantica.⁶⁵

L'epistemologia è piuttosto “semantica” e non psicologia. Parafrasando la chiusa di *Parola e oggetto*, si potrebbe dire che il ruolo di chi si occupa di “epistemologia” (in *Parola e oggetto* si diceva “ontologia”) è precisamente quello di esaminare criticamente la “accettazione acritica del dominio stesso degli oggetti fisici, o delle classi, etc.”⁶⁶. E questo è il compito specifico della *filosofia*.

3. Conclusioni

La neurofilosofia, la filosofia delle neuroscienze, l'intersezione generale tra studi filosofici e ricerche neurobiologiche sono il prodotto di una storia non sempre sufficientemente esplicitata. Questa storia ha dei presupposti storico-teorici e in queste pagine si è cercato di esplicitare alcuni di questi presupposti. Quelli che sono parsi i più significativi.

Una parte rilevante della vicenda riguarda, come abbiamo visto, le trasformazioni endogene del concetto di “filosofia”, la cui naturalizzazione ha rappresentato il termine di mediazione o la moneta di scambio tramite cui sono stati istituiti i primi rapporti con le ricerche neurobiologiche. Ed è per questo che nelle pagine precedenti si è parlato così tanto di “filosofia” e così poco di

⁶⁴ “Quine distinguishes two standpoints: ‘the standpoint of a description of the theory-building process’ and the ‘standpoint of the theory that is being built’”. Hylton 2007, p. 21.

⁶⁵ Quine 1986a, p. 112. Anche Kim sottolinea lo scarto sussistente tra la proposta quineana (il modo di intendere l'epistemologia naturalizzata richiamato in questi passi) e le istanze naturaliste precedentemente descritte, che a suo dire rimandano a un'orizzonte di comprensibilità di tipo cartesiano. Cfr. Kim 1988, pp. 396-397.

⁶⁶ Quine 1996, p. 336.

“neuroscienze”. Proprio perché nel grande alveo del naturalismo, i rapporti sono stati da subito parecchio sbilanciati - stante l'intuizione primaria e condivisa di una forte asimmetria cognitiva tra gli attori in campo

Questo marcato sbilanciamento ha prodotto esiti a volte paradossali, come ad esempio l'idea di riassorbire l'epistemologia dentro le discipline di settore, producendo una sorta di epistemologia “automatica”, come se si trattasse di un lavoro che viene a farsi da sé.

A questo tipo di programma eliminativista ha fatto da contraltare la sponda opposta di chi invece ha continuato a praticare il proprio mestiere di epistemologo, senza darsi troppa cura di dialogare con la ricerca prodotta nei laboratori, ma denunciando anzi in alcuni casi le incongruenze concettuali delle teorie neurofilosofiche.

In tutti questi casi la cosa che più colpisce è l'assenza di una sorta di condizione al contorno: nella relazione tra filosofia e neuroscienze manca un'idea esatta di che cosa sia filosofia e di quale debba essere precisamente il suo lavoro di ricerca. In assenza di questa preconditione, sembra dura non dare ragione a Sellars quando denunciava le aporie insite nel concetto stesso di “filosofia della scienza”.

La proposta avanzata nell'ultimo paragrafo riguarda esattamente la possibilità di ridefinire un'idea autonoma di filosofia, lavorando proprio all'interno di un contesto solo analitico di riferimento. Una cosa che si è cercato di mettere in luce riguarda l'importanza decisiva che la metafora della “fondazione” e il ruolo delle “gerarchie” hanno esercitato e esercitano nei paradigmi naturalisti. Sembra un controsenso, data la natura “laica” del movimento, eppure proprio l'analisi sui primi testi del naturalismo americano mette in luce una caratteristica che si rivelerà indelebile nel corso degli anni: c'è sempre una disputa sul “primato” da soddisfare. C'è *prima* l'ontologia fisikalista, c'è *prima* il modello epistemico delle scienze naturali, c'è *prima* il dato osservativo rispetto all'enunciato teorico, c'è *prima* l'epistemologia rispetto alla filosofia, ci sono *prima* le neuroscienze e così via. Ma in tutto questo è come se si producesse una sorta di gigantesca “metafisica” di ritorno.

Ci sono sufficienti ragioni storiche, cioè, per ritenere che la messa in mora del “supernaturale” sia stata un'operazione che, a conti fatti, non sia riuscita del tutto, perché nell'assumere come riferimento un certo modello negativo di metafisica (per certi versi ricostruita *ad hoc* su un modello cartesiano), del quale ci si voleva certamente sbarazzare, si è rimasti poi intrappolati dentro una medesima logica di fondo, ovvero di un orizzonte dualistico soltanto rovesciato.

Per certi versi il “supernaturalismo” è stata la riserva indiana del naturalismo: un qualcosa che ha fatto comodo per riaffermare i caratteri del proprio laicismo. Ma sono le ragioni di questo laicismo, se mi si passa la metafora, a essere state sottratte a discussione, passandole come “evidenti”. E' *evidente* che dalla parte delle scienze naturali c'è “progresso”, è *evidente* che l'esistenza delle anime non si

può dimostrare, è *evidente* il primato dell'empirico rispetto alla teoria non verificata, è *evidente* il primato del neurone sul pensiero, è evidente infine la riaffermazione di una teoria quasi teologica del “primum” che è rimasta intatta, a dispetto dei valori rovesciati.

Eppure proprio alcuni tra i migliori interpreti di quella stagione ci hanno consegnato le chiavi per una sua possibile archiviazione. L'idea presentata nelle pagine precedenti è stata quella di non proseguire nella logica delle “contrapposizioni” (immaginando di mettere qualcosa d'altro al posto dei naturalismi), ma al contrario di assumere fino in fondo la logica del discorso naturalista per rovesciarla, per così dire, dal suo interno e senza assunzioni “extra”.

Da questo punto di vista, Quine e la sua proposta di una epistemologia naturalizzata sono sembrati i luoghi privilegiati per compiere questo tipo di operazione. In primo luogo, perché proprio intorno alla naturalizzazione dell'epistemologia si è prodotto un mito fondativo clamoroso in cui la logica del “primum” è diventata talmente palese da non aver nemmeno più bisogno di giustificazioni o di evidenze, perché questa volta è stata giocata in prima persona.

Ma in secondo luogo e soprattutto perché l'idea che la filosofia sia “semantica” per definizione e che indaghi in maniera critica la “accettazione acritica” del dominio provvisorio esercitato dalle parole, sembra invece far saltare dall'interno la retorica delle gerarchie e, per giunta, corrisponde meglio alle esigenze di risemantizzazione dei concetti proprie della neuroscienze contemporanee.

Perché l'ultimo paradosso con cui fare i conti è forse questo: molte ipotesi presenti nel panorama neuroscientifico contemporaneo non sono necessariamente riduzioniste o “naturalizzate” nei sensi prima descritti, ma al contrario suggeriscono l'idea di un allargamento dei quadri epistemici “solo” naturalistici. Penso, ad esempio, alle ricerche di Walter Freeman, e alle sue tesi sull'applicazione di dinamiche non lineari allo studio dei fenomeni cerebrali, specie per quei settori che trattano dell'auto-organizzazione di sistemi complessi (com'è il caso delle popolazioni neurali)⁶⁷. Il punto è che queste analisi per poter essere apprezzate necessitano di una interlocuzione concettuale più ampia di quella naturalizzata, che difficilmente e di malavoglia fa i conti con nozioni atipiche come quelle di “retroazione”, “ricorsività”, “attrattore”, “caos”, etc⁶⁸.

Ma si pensi anche a un concetto basilare come quello di “stimolo”, così come è stato presentato da Libet nei suoi esperimenti sulla datazione dei resoconti coscienti. Più che disquisire di primati o rinfacciare contraddizioni, sarebbe stato più interessante mettere in campo un'analisi concettuale più vasta, sul modello di quella avanzata proprio da Quine con la sua poderosa tematizzazione dello stimolo-coniglio “Gavagai”. Sarebbe stato cioè più stimolante risemantizzare i concetti fuori dalle gerarchie e dalla logica delle fondazioni. Senza voler tirar in ballo, a

⁶⁷ Freeman 2000, p. 14.

⁶⁸ Chiereghin 2004, pp. 171-177.

tempo scaduto, ulteriori riferimenti, si potrebbe allora fare in modo che ciascuno torni a fare semplicemente il proprio mestiere, attingendo, ciascuno per suo conto, a serbatoi di risorse proprie, praticando il “mestiere” dall’interno di un perimetro di “condizioni al contorno” finalmente esplicitate e non più presupposte.

Bibliografia

- Audi, R. 1998, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London and New York.
- Bennett, M.R. – Hacker, P.M.S. (eds.) 2003, *Philosophical Foundations of Neurosciences*, Blackwell Publishing, Malden (MA).
- Blanshard, B. – Ducasse, C.J. – Hendel, C.W. – Murphy, A.E. – Otto, M.C. (eds.) 1945, *Philosophy in American Education. Its Tasks and Opportunities*, Harper & Brothers, New York.
- Bouwsma O.K. 1948, *Naturalism*, “The Journal of Philosophy”, 45/1, pp. 12-22.
- Brooks, V.W. – Finkelstein, L. (eds.) 1941, *Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life*, New York.
- Chiereghin, F. 2004, *L’eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova.
- Churchland, P. 2008, *The Impact of Neuroscience on Philosophy*, “Neuron” 60/3, pp. 409-411.
- Cohen M.R. 1940, *Some Difficulties in Dewey’s Anthropocentric Naturalism*, “The Philosophical Review”, 49/2, pp. 196-228.
- Cornelius Benjamin A., *Philosophy, the Cult of Unintelligibility*, “The Philosophical Review”, 57/4, pp. 347-362.
- Davidson, D. 1994, *Sull’idea stessa di schema concettuale*, in *Verità e interpretazione*, a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna, pp. 263-282.
- Dennes W.R. 1944, *The Categories of Naturalism*, in Krikorian Y. H. (ed.) 1944, *Naturalism and the human spirit*, Columbia University Press, New York, pp. 270-294.
- Ducasse C. J. 1940, *Philosophy and Natural Science*, in “Philosophical Review, 49/2, pp. 121-141.
- Eldridge, M. 2004, *Naturalism*, in Marsoobian A.T. - Ryder (Eds.), *The Blackwell Guide to American Philosophy*, Blackwell Publishers, Malden (MA), pp. 52-71.
- Freeman, W. 2000, *Come pensa il cervello*, Einaudi, Torino.
- Hook, S. 1934, *What is Materialism?* “The Journal of Philosophy”, 31/9, pp. 235-242.
- Hull, R.T. (ed.) 2005, *Presidential Addresses of the American Philosophical Association 1941-1950*, Prometheus Books, Amherst, New York.
- Hylton, P. 2007, *Quine*, Routledge, New York.
- Keil, G. 1993, *Kritik des Naturalismus*, Walter de Gruyter, Berlin – New York.
- Kim, J. 1988, *What is “Naturalized Epistemology?”*, “Philosophical Perspectives”, 2, pp. 381-405.
- Kim, J. 2003, *The American Origins of Philosophical Naturalism*, “Journal of Philosophical Research”, 28, pp. 83-98.
- Kitcher, P. 1992, *The Naturalists Return*, “The Philosophical Review”, 101/1, pp. 53-114.
- Krikorian, Y.H. (ed.) 1944, *Naturalism and the Human Spirit*, Columbia University Press, New York.
- Krusé C. 1948, *What Contribution can Philosophy Make to World Understanding?*, “The Philosophical Review”, 57/4, pp. 307-329.

- Larrabee H.A. 1944, *Naturalism in America*, in Krikorian Y. H. (ed.)1944, *Naturalism and the Human Spirit*, cit., pp. 319-353.
- Lenzen V.F. 1948, *Science and Philosophy*, "Philosophy and Phenomenological Research", 8/3, pp. 448-455.
- Nagel, E. 1956, *Naturalism Reconsidered*, in *Logic Without Metaphysics and other Essays in the Philosophy of Science*, by E. Nagel, The Free Press, Glencoe, pp. 3-18.
- Nunziante, A.M. 2012, *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento.
- Nunziante, A.M. 2013, *The "Morbidity Fear of the Subjective". Privateness and Objectivity in Mid-twentieth Century American Naturalism*, "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", 1/2, pp. 1-19.
- Quine, W.V.O. 1986a, *L'epistemologia naturalizzata*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Armando Editore, Roma, pp. 95-113.
- Quine, W.V.O. 1986b, *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, a cura di M. Leonelli, Armando Editore, Roma, pp. 59-93.
- Quine, W.V.O. 1996, *Parola e oggetto*, a cura di F. Mondadori, Il Saggiatore, Milano.
- Randall Jr. J.H. 1944, *The Nature of Naturalism*, in Krikorian Y. H. (ed.)1944, *Naturalism and the human spirit*, cit., pp. 354-382.
- Schneider, H.W. 1963, *A History of American Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- Sellars, R. W. 1922, *Evolutionary Naturalism*, The Open Court publishing company, Chicago.
- Sellars, R.W. 1944, *Is Naturalism Enough?* "The Journal of Philosophy", 41/20, pp. 533-544.
- Sellars, R.W. 1969, *Reflections on American Philosophy from Within*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Sellars R.W.; McGill V.J.; Farber M. (eds.) 1949, *Philosophy for the Future. The Quest of Modern Materialism*, The MacMillan Company, New York.
- Sellars, W. 2004, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino.
- Sommer Robinson, D. 1946, *A Philosophy for the Atomic Age*, in *Presidential Addresses of the American Philosophical Association*, cit., pp. 277-297.
- Steup, M. – Sosa, E. (eds.) 2013, *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell Publishing, Malden (MA).
- Stroud, B. 2005, *Il fascino del naturalismo*, in De Caro M.- Macarthur D. (eds.), *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, cit., pp. 5-20.
- Ten Hoor, M. 1947, *The Rôle of the Philosopher*, The Philosophical Review, 56/5, pp. 510-529.
- Williams, D. 1944, *Naturalism and the Nature of Things*, "Philosophical Review", 53/5, pp. 417-443.
- Williams, T. 2002, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford.