

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Philosophy, Science, Cognition, and Semiotics (PSCS)

Ciclo XXXII

Settore Concorsuale: 11/C4

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/05

**IL POTERE DI FARE ECO.
UNA PROSPETTIVA SEMIOTICA SULLA COSCIENZA A PARTIRE ED
INTORNO ALL'OPERA DI DANIEL C. DENNETT**

Presentata da: Edoardo Maria Bianchi

Coordinatore Dottorato

Prof. Claudio Paolucci

Supervisore

Prof. Claudio Paolucci

Esame finale anno 2020

Forse, nel corso di questo processo, ho valutato solo epifenomeni.
Ma se non prendessi sul serio questi epifenomeni sarei una lepre condannata a morte.
(Umberto Eco, *Kant e l'ornitorinco*: p. 176)

Nell'incosciente non c'è negazione
(Morgan, *Altrove*)

INDICE

ENGLISH ABSTRACT	p. 9
INTRODUZIONE	13
CAPITOLO 1: IL CAMPO DI STUDI SULLA COSCIENZA	19
1.1 Articoli seminali	19
1.2 Panoramica degli approcci filosofici	23
<i>1.2.1 Il mistero della coscienza</i>	23
<i>1.2.2 Il riduzionismo neurale</i>	26
<i>1.2.3 Il funzionalismo</i>	27
<i>1.2.4 La neuro-fenomenologia</i>	29
1.3 Il consenso neuro-biologico e neuro-computazionale	31
<i>1.3.1 I correlati neurali</i>	32
<i>1.3.2 Lo spazio globale di lavoro</i>	33
<i>1.3.3 Il Predictive Processing</i>	36
1.4 Domande ineludibili o falsi problemi?	39
<i>1.4.1 La distribuzione della coscienza</i>	39
<i>1.4.2 Il Problema Difficile</i>	41
1.5 Lo stato dell'arte	45
<i>1.5.1 Il potere dell'inconscio</i>	45
<i>1.5.2 Meditazione e neuroscienze</i>	50
<i>1.5.3 Le origini evolutive della coscienza</i>	57

CAPITOLO 2: LA COSCIENZA IN SEMIOTICA	67
2.1 Le ragioni possibili di un apparente mancato interesse	67
2.1.1 <i>La coscienza come sfondo dell'impresa semiotica</i>	69
2.1.2 <i>Le radici storiche dell'epistemologia semiotica</i>	72
2.2 Tracce di coscienza nella letteratura semiotica	74
2.2.1 <i>La scuola generativa</i>	75
2.2.2 <i>La scuola interpretativa</i>	79
2.2.3 <i>La semiotica della cultura</i>	82
2.2.4 <i>La semiotica cognitiva nordeuropea</i>	84
2.3 La coscienza in Peirce	86
2.3.1 <i>Quale definizione del termine</i>	88
2.3.1.1 Accezione intensiva	89
2.3.1.2 Accezione estensiva	93
2.3.2 <i>Esser presente</i>	96
2.3.2.1 Le tre categorie	96
2.3.2.2 La vera continuità	100
2.3.2.3 L'abito	102
2.3.3 <i>Gli appunti peirciani e il dibattito contemporaneo sulla coscienza</i>	105
2.3.3.1 Le caratteristiche della materia nervosa	107
2.3.3.2 Il problema della distribuzione	110
2.3.3.3 Il problema anima-corpo	113
2.3.3.4 La personalità	117
 CAPITOLO 3: LA TEORIA DI DANIEL C. DENNETT: UN MATERIALISMO SEMIOTICO?	 123

3.1 Daniel C. Dennett tra filosofia della mente e scienze cognitive	123
3.2 La teoria del contenuto	126
3.2.1 <i>Il problema mente-corpo</i>	126
3.2.2 <i>Definizione di contenuto</i>	128
3.2.3 <i>L'atteggiamento intenzionale</i>	130
3.2.3.1 Mondi nozionali	132
3.2.3.2 Quali rappresentazioni?	135
3.2.4 <i>La prospettiva evuzionistica</i>	138
3.2.5 <i>La fondamentale indeterminatezza del contenuto</i>	141
3.3 La teoria della coscienza	146
3.3.1 <i>Preambolo e questioni di metodo</i>	147
3.3.2 <i>Il Teatro Cartesiano</i>	151
3.3.3 <i>Il Modello delle Molteplici Versioni</i>	155
3.3.3.1 Piccola storia evuzionistica della coscienza	157
3.3.3.2 La coscienza come macchina virtuale	160
3.3.3.3 Burocrazia vs Pandemonio	166
3.3.4 <i>Implicazioni del modello</i>	169
3.3.4.1 I qualia: proprietà intrinseche o disposizioni a reagire?	169
3.3.4.2 La soggettività: sé e identità personale	173
3.4 Coscienza e contenuto	177
3.4.1 <i>Eco di fama</i>	178
3.4.2 <i>Un Denier?</i>	185

CAPITOLO 4: PENSIERO, LINGUAGGIO, PERSONA: L'UNCONSCIOUS MEANING HYPOTHESIS ALLA PROVA DELLA SEMIOTICA 191

4.1 Daniel Dennett e l'enattivismo radicale	191
4.2 L'Unconscious Meaning Hypothesis...	194

4.2.1 ... <i>secondo Peter Carruthers</i>	195
4.2.1.1 <i>Kant e l'ornitorinco</i> e i concetti	197
4.2.1.2 Espressione e contenuto	199
4.2.2 ... <i>secondo Ray Jackendoff</i>	204
4.2.2.1 Struttura concettuale e primitivi	205
4.2.2.2 Percezione semantica e teoria delle forme semantiche	209
4.3 Quanto è speciale il linguaggio verbale?	214
4.4 Polpi, seppie e calamari	220
CONCLUSIONI	227
BIBLIOGRAFIA	231

ENGLISH ABSTRACT

Consciousness, one of the main topics in philosophy of mind and cognitive sciences, was never thematized as an object of study by semiotics, a discipline yet charged with 'imperialism'. The aim of the thesis is to build a bridge between them, in order to ascertain whether they can shed some light on each other. I identify a possible link in the work of Daniel Dennett, one of the leading and most controversial thinkers on consciousness.

The first chapter is devoted to a survey of the interdisciplinary field of consciousness studies: we will consider the growing consensus that is emerging, the most debated issues, and see that the origins of consciousness are probably tied to the needs of associative learning, a kind of learning which is ruled by the semiotic logic of "if... then...".

In the second one, after a tentative answer to the semiotics' lack of concern for consciousness, I search the semiotic literature for hints about it. The right place to search will appear the theory of enunciation, that is where semiotics can deal with the issue of subjectivity. But the only author where we will find a comprehensive reflection on consciousness is Charles S. Peirce.

The third chapter focuses on Dennett's work, which is based on a crucial connection between the theory of content – characterized by a pivotal role of indeterminacy – and the theory of consciousness – developed in a full narrative model. We will explore the semiotic implications of his thinking, and see how they can help in making his claims less paradoxical.

In the last chapter I face, with some advanced tools of semiotic theory, the "Unconscious Meaning Hypothesis". Relations between thought, language and personality will be considered, and we will have a look at some conscious creatures that are very distant from us.

Per mio padre, per Laura. Che la coscienza
sia sempre un Buon Trucco

INTRODUZIONE

Ci vuole una certa incoscienza, va detto, per occuparsi di coscienza. O quantomeno, per iniziare a farlo. Perché quello della coscienza, e lo si scopre man mano che lo si esplora, è un tema enorme, sotto tutti i punti di vista: per tradizione, per numero di discipline coinvolte, per posta in gioco.

Un elenco, anche sommario, delle discipline impegnate sulla coscienza – per non parlare della letteratura e delle arti – dovrebbe infatti comprendere almeno:

- **Filosofia:** Le *Meditazioni* cartesiane sono sicuramente una delle chiavi di volta riconosciute della riflessione moderna sulla coscienza, che annovererà in seguito altri pesi massimi della filosofia occidentale (Hume, Locke, Kant, Hegel, tanto per fare qualche nome)¹. Ma fin dagli albori del filosofare greco, già nei rituali delfici e nelle enigmatiche consultazioni oracolari anteriori alla riflessione socratica e platonica, la nozione di consapevolezza e di auto-consapevolezza ha giocato un ruolo teoretico assolutamente decisivo². Nella riflessione novecentesca la coscienza è un tema privilegiato della tradizione anglofona di filosofia della mente, ma ha un posto di primo piano anche nella tradizione fenomenologica continentale;
- **Psicologia:** La coscienza – con le sue gradazioni, limitazioni, negazioni – è certamente un tema centrale di riflessione per la più cognitiva delle discipline, in tutte le sue declinazioni: dalla psicologia di senso comune alla psicologia della percezione, dalla psicanalisi (si pensi al peso dell'inconscio nell'economia dell'impresa freudiana) alla psicologia clinica e psichiatrica;
- **Religioni:** È noto come il cristianesimo, religione del foro interno fondata sul

1 Per un'analisi articolata della riflessione filosofica occidentale sulla coscienza vedi Pietro Perconti (2011), cui devo l'avermi introdotto personalmente a questo immenso ed affascinante campo di studi.

2 Vedi su questo l'accurata ricostruzione di Napolitano Valditara (2007).

Credo, abbia sulla coscienza e sull'auto-coscienza individuale un'attenzione speciale (si considerino in proposito anche le riflessioni di Michel Foucault) – e vedremo lungo tutto il lavoro quanto le nozioni di persona e di coscienza siano intimamente legate. Meno noto, almeno alle nostre longitudini, come nella tradizione indo-tibetana, e più in generale nella galassia buddista, un'analisi a grana fine dell'esperienza cosciente sia alla base di tutta una serie di pratiche meditative che sono un vero tesoro per le ricerche cognitive.

- **Neuroscienze:** La ricerca delle basi neurali, o dei correlati neuroanatomici, della coscienza, con un armamentario in espansione e in progressivo raffinamento di tecniche d'indagine sempre meno invasive, pone dei vincoli che, come vedremo, nessuna teoria scientifica della coscienza può permettersi di ignorare;
- **Intelligenza artificiale:** Al di là di una branca recente dell'IA dedicata specificamente alla *machine consciousness*³, l'intelligenza artificiale ha offerto alle neuroscienze modelli e concetti, ricevendone in cambio una cornice di plausibilità biologica: tali modelli, insieme alla progettazione di artefatti robotici capaci di implementarli in ambienti reali, costituiscono un banco di prova essenziale per le teorie cognitive della mente e della coscienza⁴;
- **Paranormale:** Tutta una serie di esperienze ai limiti del cosciente sono state per lungo tempo appannaggio di un mondo vario, e spesso alla moda, accomunato dal rifiuto di un metodo scientifico. La riflessione scientificamente attrezzata, certamente colpevole di avere a lungo ignorato queste tematiche, si sta infine riappropriando di questi campi grazie a un'analisi convergente di pratiche, resoconti micro-fenomenologici e correlati neurali⁵;

3 Vedi Torrance (2012) per un'analisi delle questioni sollevate dagli studi di *machine consciousness* nel contesto del più generale dibattito dell'IA.

4 Per alcuni esempi recenti vedi Chrisley e Sloman (2016), Bridewell e Bello (2016), Wortham e Bryson (2016).

5 Vedi ad esempio il numero 67 della rivista *Intellectica*, dal titolo “Les états modifiés de conscience en question: anciennes limites et nouvelles approches” (2017).

- **Fisica:** La centralità della dimensione temporale per la comprensione della coscienza richiama un confronto con la regina delle discipline hard, dove il trattamento del tempo è certamente uno dei punti più delicati. Ma c'è addirittura chi ha sostenuto che non può esserci spiegazione della coscienza senza una preliminare comprensione dei dilemmi posti dalla gravità quantistica, o comunque senza una qualche rivoluzione concettuale nella fisica⁶;
- **Biologia:** Il paradigma evolucionistico è ormai unanimamente riconosciuto come il quadro teorico fondamentale per spiegare l'insorgere delle menti e della coscienza. Due campi della biologia, inoltre, in cui la progettazione concettuale degli esperimenti ha un ruolo cruciale, sono fondamentali per la messa in prospettiva della coscienza umana rispetto alla cognizione delle altre specie viventi: l'ormai consolidata etologia cognitiva da un lato⁷, la giovanissima neurobiologia vegetale dall'altro (i sorprendenti risultati sperimentali sulle possibilità cognitive degli organismi vegetali, capaci di movimento attivo e in alcuni casi di un sofisticato riconoscimento percettivo, impongono infatti di rimetterne in discussione la concezione ultra-passiva tradizionale)⁸;
- **Diritto:** La possibilità di attribuire una responsabilità è al cuore stesso del diritto. È evidente perciò come la coscienza, cui sono strettamente connessi i temi della libertà e della morale, sia qualcosa su cui un giudice si trova spesso a dover deliberare (si pensi ad esempio alla definizione del dolo)⁹, con effetti pratici di primaria importanza.

6 Vedi Penrose (1989).

7 Per una raccolta di studi ormai classica della disciplina vedi Ristau (1991).

8 Su tutti vedi i lavori del gruppo di Stefano Mancuso a Firenze (per una presentazione divulgativa della disciplina cfr. Mancuso e Viola 2013, Mancuso 2017).

9 Secondo l'articolo 43 del codice penale italiano si ha dolo quando “l'evento dannoso o pericoloso [...] è dall'agente preveduto e voluto come conseguenza della propria azione od omissione”. Il Vocabolario Treccani online è ancora più esplicito nel definire il dolo come “la volontà *cosciente* di compiere un fatto che costituisce reato” (corsivo mio). Come avremo modo di osservare la capacità di previsione e la coscienza, anche da un punto di vista evolucionistico, sono legate a doppio filo. Sulla portata giuridica del tema coscienza cfr. Pockett, Banks e Gallagher (2006).

L'elenco è molto eterogeneo, anzi di più forse non si potrebbe. Come da più parti notato, del resto, lo studio della coscienza apre di fatto un bestiario. Non solo perché impone di considerare, oltre alle creature partorite dall'immaginazione dei filosofi, tutti gli ambiti del vivente e gli artefatti progettati dagli ingegneri dell'IA – noi stessi cominceremo con una rana e finiremo con delle seppie. Ma anche perché, pur limitandoci all'umano, chiama in causa tutta una varietà di fenomeni – dall'agnosia alla negligenza, dai fallimenti dell'anestesia generale alla consapevolezza in stato vegetativo, dagli arti fantasma a quelli reali che non si riconoscono più come propri, dalla schizofrenia ai disturbi dello spettro autistico e della personalità, dai pazienti *split brain* ai gemelli siamesi, ecc. – che mostrano come la sua apparente unità sia in realtà il concorso di tanti fattori diversi, che si rivelano nel momento in cui il funzionamento normale della nostra attività cognitiva per qualche motivo si inceppa.

Da quella lista però manca, e sarebbe stata una forzatura inserirla, la disciplina dei segni o del senso – data la doppia implicazione tra i due, per noi, non fa alcuna differenza definire la semiotica attraverso gli uni piuttosto che attraverso l'altro. Tale assenza, per noi marcata, è una delle ragioni all'origine di questo lavoro. Quell'incoscienza di cui dicevamo all'inizio, infatti, si può perdonare o giustificare non solo se consideriamo la persistente attualità del tema e la sua indubbia rilevanza nello studio della cognizione, ma anche a partire dall'assunzione di una prospettiva in qualche modo eccentrica: dal ricercare, cioè, se la semiotica abbia qualcosa di interessante da dire sulla coscienza – contribuendo a sbrogliare certi suoi intricatissimi nodi –, o se la coscienza possa farci capire qualcosa in più della semiotica – mostrandoci certe sue possibili linee di sviluppo, oppure al contrario certe sue impasse. La risposta, speriamo di riuscire a mostrare, ci sembra in entrambi i casi positiva. Ma ritengo che anche una risposta doppiamente negativa sarebbe comunque un risultato, e non un fallimento.

Sarà compito del secondo capitolo, in particolare, individuare le ragioni per cui la coscienza non è mai stata un tema di primo piano nel dibattito semiotico.

Prima però, nel capitolo iniziale, presenteremo il campo di studi sulla coscienza così come è venuto definendosi a partire dagli anni '50 del secolo scorso, un decennio inaugurale per le scienze cognitive nel loro complesso. Incontreremo i principali approcci filosofici con cui la coscienza è stata affrontata, ci scontreremo con i principali problemi che ha suscitato, e vedremo qual è il quadro di lavoro più condiviso e più promettente che è emerso negli ultimi anni. Ci volgeremo infine alle ipotesi più aggiornate, e dal nostro punto di vista più interessanti, proposte nel campo della psicologia, delle neuroscienze contemplativamente informate e della biologia evoluzionistica.

Nel secondo capitolo, dopo una ricognizione storico-epistemologica della disciplina semiotica, andremo alla caccia, nelle varie scuole in cui questa si è costituita, del tema coscienza. Vedremo così come esso si affacci qua e là in quella parte della teoria semiotica, relativa all'enunciazione, che deve affrontare in qualche modo la questione della soggettività. Ma l'unico autore in cui riusciremo a ricostruire, lungo tutto l'arco della sua opera, un abbozzo di teoria della coscienza sarà proprio uno dei padri, anzi il primo, della semiotica stessa: Charles Sanders Peirce. Non solo la coscienza, infatti, risulterà connessa a tutte le nozioni fondamentali del suo pensiero, ma vedremo risuonare nei suoi scritti, come espresso emblematicamente dagli *Appunti sulla coscienza*, tutti i problemi ancora oggi centrali in questo campo di studi, da quello della distribuzione a quello della personalità.

Il terzo capitolo sarà invece tutto dedicato all'opera di Daniel Clement Dennett, la cui figura è del resto un vero e proprio filo rosso di questo lavoro – molte delle idee che vi sostengo, del resto, non sarebbero sbocciate senza l'opportunità di studiare sotto la sua direzione¹⁰. La riflessione di Dennett, originalissima in quello che è il suo principale contesto di riferimento, ovvero la filosofia della mente di tradizione analitica, è infatti quella che giudichiamo, per le ragioni che articoleremo nel testo, più consonante, più affine con i concetti chiave della teoria semiotica –

¹⁰ Ringrazio lo staff del Center for Cognitive Studies della Tufts University per avermi accolto nel migliore dei modi, e in particolare Teresa per avermi fatto sentire a casa.

nonostante lui stesso non vi faccia praticamente mai riferimento. Ad essere straordinariamente rilevante, per noi, è in particolare il fatto che Dennett ritenga necessaria, dato il riconoscimento di una fondamentale indeterminatezza del significato, una connessione tra teoria del contenuto e teoria della coscienza: quella teoria di espressione e contenuto che è la semiotica, allora, non potrà che considerare del massimo interesse le conclusioni di questo pensatore, che può essere considerato un alleato in un campo dove gli avversari sono molti e assai agguerriti.

Nell'ultimo capitolo infine, dopo un breve confronto con la versione radicale dell'enattivismo, affronteremo un'ipotesi recente che intende ridimensionare drasticamente, e ulteriormente rispetto a quanto già fatto dalle ricerche cognitive, il ruolo della coscienza. Poiché vi sono coinvolti la natura del pensiero, il ruolo del linguaggio e la questione cruciale del livello personale, lo faremo schierando un po' dell'artiglieria pesante della teoria semiotica: gli sviluppi più cognitivi della riflessione di Umberto Eco, e il quadro di lavoro delle forme semantiche.

Come si vede, il percorso che stiamo per iniziare è un percorso verso il dettaglio, più che verso un punto lontano. Si tratta infatti di uno zoom progressivo, da un campo di studi eminentemente inter-disciplinare a una singola disciplina, a un singolo autore, a un singolo problema. Zoom progressivo ma, come dicevamo, sempre un po' eccentrico: perché la singola disciplina non fa parte a pieno titolo del campo di studi, il singolo autore non è un rappresentante di quella disciplina, il singolo problema non è formulato da quell'autore. La scommessa è che non sia, per questo, fuori fuoco, ma capace anzi, al contrario, di apportare luce nuova.

CAPITOLO PRIMO

IL CAMPO DI STUDI SULLA COSCIENZA

1.1 Articoli seminali

Vorrei cominciare con una rana. Con il comportamento di una rana.

Una rana caccia sulla terra grazie alla vista. Fugge i nemici principalmente grazie alla vista. I suoi occhi non si muovono, come i nostri, per seguire la preda, fare attenzione ad eventi sospetti, o cercare cose che possano interessarla. Se il suo corpo cambia posizione rispetto alla gravità o l'intero mondo visivo ruota intorno a lei, allora mostra dei movimenti oculari compensatori. Questi movimenti riguardano solo le sue pratiche di caccia e di fuga, per esempio quando è appostata su una ninfea dondolante. Così i suoi occhi si stabilizzano attivamente. Non ha fovea, o una regione di massima acutezza nella visione su cui dover centrare una parte dell'immagine. Ha solo un singolo sistema visivo, dalla retina al collicolo, non uno doppio come il nostro in cui la retina manda fibre non solo al collicolo ma anche al corpo genicolato laterale che si aggancia alla corteccia cerebrale. Così, scegliamo di lavorare sulla rana in ragione dell'uniformità della sua retina, della normale mancanza di movimenti dell'occhio e della testa eccetto quelli che stabilizzano l'immagine retinale, e la relativa semplicità della connessione del suo occhio al suo cervello.

La rana non sembra vedere, o in ogni caso non è da essi coinvolta, i dettagli delle parti stazionarie del mondo intorno a lei. Morirà di fame circondata di cibo se non è in movimento. La sua scelta del cibo è determinata unicamente da taglia e movimento. Balzerà per catturare ogni oggetto delle dimensioni di un insetto o di un verme, purché si muova come loro. Può essere facilmente ingannata non solo da un

pezzetto di carne ciondolante ma da ogni piccolo oggetto che si muova. La sua vita sessuale è guidata da suono e tatto. La sua scelta di percorsi per sfuggire i nemici non sembra esser governata da niente di più tortuoso che saltare verso dove è più scuro. Dal momento che si trova ugualmente a suo agio nell'acqua e sulla terra, perché dovrebbe importarle dove atterra dopo il salto o quale direzione particolare prendere? Ricorda una cosa in movimento purché rimanga nel suo campo visivo e non venga distratta. (Lettvin et alii 1959: pp. 233-234)¹

Così recitava l'introduzione di un pionieristico articolo di un gruppo di ricerca leggendario, che comprendeva, oltre a Lettvin, Maturana (lo stesso che avrebbe definito, insieme a Francisco Varela, il concetto di autopoiesi, forse ancora la più accreditata definizione del vivente), McCulloch e Pitts (gli stessi che avevano tentato per primi una definizione formale, logica, di un'unità neurale). Lo studio proseguiva con una descrizione dell'anatomia e della fisiologia del sistema visivo della rana, la presentazione e la discussione dell'apparato sperimentale, e terminava sottolineando il principale risultato ottenuto: la scoperta che l'occhio, grazie alla sua struttura geneticamente quindi evolutivamente determinata, faceva molto più di quanto si pensasse, che il suo lavoro cioè era già percezione, e non la trasmissione di dati di sensazione al cervello, che avrebbe poi dovuto fare tutto il lavoro che conta ("l'occhio parla al cervello in un linguaggio già altamente organizzato e interpretato", *ivi*: 254)².

Perché, si dirà, cominciare così un lavoro che ha come tema la coscienza? Con un animale piuttosto modesto da un punto di vista cognitivo, e per di più con il suo comportamento così come osservabile da un punto di vista in terza persona?

Per tre ragioni principali. Perché mostra come si possa iniziare a spiegare, in termini cognitivi, la costruzione del senso (in questo caso relativamente alla percezione) senza ricorrere all'attività miracolosa del super-organo cerebrale – il cui miracolo più grande di tutti sarebbe poi la coscienza –, e senza incappare nella

1 La traduzione di questo passo, così come di tutti quelli che cito nella tesi da testi di cui non esiste, o per cui non riporto in bibliografia, un'edizione italiana, è interamente mia responsabilità.

2 Allo stesso modo Hubel (1963), che ha vinto il nobel per questi studi, mostrava come la trasformazione percettiva della visione occorresse già, in parte, nella retina stessa.

vexata quaestio delle rappresentazioni: si tratta perciò di un saggio ante litteram di scienza cognitiva pienamente *embodied* ed *enactive*. Perché mostra come il comportamento, inteso in un senso ampio, è ciò da cui non si può non partire per render conto dell'esperienza di un soggetto in un mondo (quel brano è quindi a tutti gli effetti un saggio di etero-fenomenologia, cfr. *infra* 3.3.1). Perché è un capolavoro di messa in luce di pertinenze, che è forse la prima delle operazioni semiotiche, quella cioè che individua una forma in una sostanza data.

Per di più è un ottimo esempio della natura profondamente interdisciplinare delle scienze della cognizione, di cui la coscienza sarebbe il rompicapo più sfidante. Coscienza che, nonostante il bando dei comportamentisti (ma anche di un cognitivista della prima ora come George Miller³), veniva tematizzata esplicitamente in altri testi di quel decennio seminale, dove si vede come molti dei problemi venuti alla ribalta nei decenni successivi fossero già, in buona parte, sul tavolo. U.T. Place, per esempio, identificava uno dei maggiori ostacoli allo studio della coscienza in quella che definiva la “fallacia fenomenologica”, ovvero

l'errore di supporre che quando il soggetto descrive la sua esperienza, quando descrive come le cose gli appaiono alla vista, all'udito, all'olfatto, al gusto o al tatto, egli stia descrivendo le proprietà letterali di oggetti ed eventi su una specie particolare di cinema interno o schermo televisivo⁴, solitamente chiamato nella letteratura psicologica moderna 'il campo fenomenico' (Place 1956: p. 49)

J.J.C. Smart (1959), che da quell'articolo prendeva le mosse, metteva a confronto, prendendo parte per la prima, le posizioni filosofiche che avrebbero continuato a sfidarsi su questo tema: materialismo, dualismo, epifenomenismo. Prima ancora B.A. Farrell (1950), rivolgendosi a fisiologi e psicologi, denunciava

3 Nel 1962 affermava che “Dovremmo bandire la parola 'coscienza' per un decennio o due” (cit. in Seth 2018).

4 Vedremo quanto la celebre metafora dennettiana del Teatro Cartesiano sia debitrice di queste riflessioni. Ma tutti questi testi, di filosofi e non filosofi, hanno avuto per sua stessa personale ammissione una forte influenza sul pensiero di Dennett, la cui teoria della coscienza è quella su cui ci concentreremo più nel dettaglio.

l'insensatezza della nozione di dati grezzi di sensazione intrinseci, privi di tratti, ineffabili, cui si può solo essere “acquainted”⁵; proponeva una nozione ampia di comportamento che non si opponesse in maniera banale a quella di esperienza, e in cui il punto di vista della prima persona fosse ragionevolmente quello di un osservatore privilegiato ma non un assoluto metafisico; si chiedeva, vent'anni prima di Nagel, “cosa si prova ad essere, e a sentire come, un pipistrello” (*ivi*: 183), e prefigurava, quarantacinque anni prima di Chalmers, l'ipotesi di un essere – un robot in questo caso – indistinguibile da un umano per comportamento e tuttavia privo di sensazioni.

Il dibattito contemporaneo sulla coscienza perciò, come del resto era facile immaginare, non emerge dal nulla. Non è frutto soltanto dell'esplosione recente delle neuroscienze. Ma affonda le sue radici perlomeno nel decennio '50: quando la cibernetica, con la sua attitudine eminentemente funzionalista, muoveva i suoi primi passi, e quando ancora non si buttava via, nel furore anti-comportamentista del cognitivismo di prima maniera, il bambino con l'acqua sporca.

Da allora, molta acqua è passata sotto i ponti. Sono state fondate riviste sulla coscienza, il *Journal of Consciousness Studies* su tutte. Il tema è divenuto tra i più dibattuti in filosofia della mente ed ha vissuto i suoi momenti epici, come le Tucson Conferences degli anni '90, paragonate a Woodstock dagli stessi partecipanti. Sono stati approntati strumenti che permettono di indagarla scientificamente in maniera sempre più varia ed approfondita: la tomografia ad emissione di positroni (PET), la tomografia computerizzata (CT), la stimolazione magnetica transcraniale (TMS), l'elettroencefalogramma (EEG), il magnetoencefalogramma (MEG), la risonanza magnetica funzionale (fMRI) e di diffusione (dMRI), la registrazione elettrofisiologica di cellule singole, tecniche optogenetiche che consentono la manipolazione di singoli circuiti neurali⁶.

5 Questa nozione di *acquaintance*, che possiamo tradurre imperfettamente con 'familiarità' o 'conoscenza diretta' e che rincontreremo più volte, ha diverse analogie con la nozione di iconismo primario di Eco (1997: cap.2), che non a caso faceva riferimento in quelle pagine al problema dei qualia. Iconismo primario che sarà poi ridefinito in termini più compatibili con l'epistemologia semiotica dallo stesso Eco (2007a).

6 Per una descrizione delle varie tecniche per osservare e misurare l'attività cerebrale vedi il sito

Nonostante questo, si continua a ritenere la coscienza un tema eminentemente sfuggente e misterioso: quasi non c'è libro sulla coscienza che non inizi valutandola a un tempo la cosa più cara che abbiamo e quella più difficile da spiegare, uno degli ultimi misteri in cui la scienza brancolerebbe ancora nel buio⁷.

Prima di presentare i modelli che si dividono attualmente questo campo di studi, vediamo allora quali sono gli approcci filosofici fondamentali con cui si è cercato di affrontare questo tema effettivamente enorme⁸.

1.2 Panoramica degli approcci filosofici

Risulta ancora oggi utile, a titolo orientativo, la cartografia abbozzata da Francisco Varela nel 1997⁹, che individuava quattro tipi fondamentali di approccio filosofico al tema della coscienza¹⁰.

1.2.1 Il mistero della coscienza

Da una parte il pessimismo, per non dire il disfattismo, dei cosiddetti “mysterians”: quanti cioè affermano che lo studio della coscienza sia destinato inevitabilmente a frustrare le ambizioni dell'uomo. Non tanto per una intrinseca

http://thebrain.mcgill.ca/flash/capsules/outil_bleu13.html (data di ultima consultazione 27/01/2020). Per una messa in guardia dalla celebrazione acritica di alcune di queste tecniche vedi Legrenzi e Umiltà (2009).

7 Si veda su tutti l'incipit di Chalmers (1996): “Consciousness is the biggest mystery”.

8 Enorme anche da un punto di vista meramente quantitativo: la bibliografia generale stilata e aggiornata da Thomas Metzinger, relativamente al solo periodo 1970-2003, contava già ben 121 pagine.

9 Il testo si trova ora nella raccolta curata da Massimiliano Cappuccio dal titolo – debitore appunto di quell'intervento di Varela – di *Neurofenomenologia* (2006). Raccolta che include, tra gli altri, un contributo di Jean Petitot in cui si mostra come con una matematica adeguata anche gli aspetti più sfuggenti e più vaghi della fenomenologia soggettiva possano essere scientificamente trattati, a dispetto delle stesse previsioni husserliane.

10 Varela individuava, in realtà, non quattro ma sei tipi di approccio, due dei quali però sceglieva di non considerare affatto, perché meno o per nulla riconducibili al campo di ricerche delle attuali scienze cognitive: quello del dualismo più tradizionale, esemplificato dalla collaborazione tra Karl Popper e John Eccles (vedi Popper e Eccles 1977); quello di chi invece ritiene che non si possa spiegare scientificamente la coscienza senza una rivoluzione della fisica, e in particolare della meccanica quantistica. Questa la posizione del celebre fisico britannico Roger Penrose, la cui successiva collaborazione con il medico statunitense Stuart Hameroff, che individuava nei microtubuli dei singoli neuroni umani il luogo in cui queste computazioni quantistiche potrebbero avere luogo, ha prodotto la discussa teoria Orch-OR (da Orchestrated Objective Reduction, vedi Hameroff 1998).

misteriosità della coscienza stessa, quanto per delle limitazioni intrinseche dei nostri sistemi cognitivi. Noam Chomsky, uno degli eroi della rivoluzione cognitivista, è paradossalmente tra questi. Si legga allora il seguente passo di Colin McGinn, esemplare di questo tipo di approccio:

Epistemologicamente, la coscienza è al di là di ciò che possiamo comprendere, dati i modi in cui i nostri sistemi cognitivi sono strutturati – più o meno nel modo in cui la fisica teorica è oltre le capacità intellettuali dello scimpanzé. Ontologicamente, tuttavia, niente si può inferire da qui circa la naturalezza o meno dell'oggetto della nostra ignoranza. [...] Il problema è per ciò insolubile per noi, ma non perché la coscienza sia qualcosa di magico, irriducibile o inesistente; è insolubile semplicemente a causa delle nostre limitazioni concettuali. (McGinn 1982: pp. 42-43)

Pur ritenendo la coscienza un elemento chiave per la comprensione del mentale (anzi, riscrivendo e ampliando nel 1996 il suo libro del 1982, affermava che proprio la coscienza aveva intanto assunto per lui un peso maggiore nell'economia di una spiegazione del mentale), McGinn pensa che, per la coscienza come d'altra parte per l'autocoscienza e il problema dei sé, non possiamo fare di meglio, per come siamo fatti, che porli come dei primitivi, come dei postulati di cui abbiamo bisogno ma su cui non possiamo dir nulla. Anche se poi, di fatto, non dice chiaramente quali sarebbero questi nostri limiti costitutivi. Mentre ad esempio sappiamo bene quali sono i limiti che, per tornare al suo esempio nel passo citato, impediscono a uno scimpanzé di fare della fisica teorica (e che fanno sì che si accontentino, come per molto tempo del resto ci siamo accontentati anche noi, di una fisica cosiddetta ingenua): tra gli altri, il non avere una matematica adeguata, il non avere degli strumenti di misura sofisticati, il non avere un interesse vitale per le questioni di cui si occupano oggi i fisici teorici, e così via.

Meno reticente la posizione di Thomas Nagel, autore di uno degli articoli divenuti cult di questo campo di studi (1974). Come noto, in quell'articolo si

sostiene che la possibilità di comprendere, per un umano, cosa si provi ad essere un pipistrello è destinata a rimanere frustrata (nonostante, per esempio, il resoconto scientificamente più dettagliato dell'ecolocazione): non diversamente del resto da quella, per una specie aliena mossa da interessi scientifici, di comprendere cosa si provi ad essere un uomo. Ora quello che fa problema non è certo l'idea, già uexkülliana, che la costituzione biologica dell'organismo sia un vero e proprio apriori percettivo e cognitivo: è piuttosto l'alludere a quelle proprietà speciali dell'esperienza soggettiva, eccedenti rispetto a qualsiasi capacità discriminativa, che in questa letteratura sono noto con il nome di qualia (cfr. *infra* 3.3.4.1). In una prima versione dattiloscritta del testo, datata 1971, risulta infatti chiaramente (più chiaramente che nella versione edita) come questa chiusura specie-specifica, questa negazione di una fenomenologia specie-neutrale si basi su di un'argomentazione la cui premessa maggiore risiede nell'esistenza di “fatti bruti pre-rappresentazionali”, di “veirtà nude e crude” che sarebbero espressi da proposizioni fenomenologiche specie-specifiche, ma verrebbe da dire linguaggio-specifiche¹¹. Una premessa radicalmente anti-semiotica.

Ma in ogni caso, siamo davvero sicuri che un parlante tedesco potrebbe comprendere, nel senso di Nagel, cosa provassero gli abitanti della Lipsia della prima metà del Settecento all'ascolto di una cantata di Bach (esempio che troviamo in Dennett 1991, 2017)? Possiamo davvero ricreare in laboratorio esattamente quelle circostanze d'ascolto e quella competenza enciclopedica che erano lo sfondo della loro interpretazione, del loro apprezzamento, del loro avvicinarsi a quelle musiche?

¹¹ Dennett (1971), nel replicare immediatamente a quella versione del testo di Nagel, ammetteva di non capire molto la sua nozione di “comprensione esperienziale”. Prendeva poi una posizione radicale, che sfumerà progressivamente nelle opere successive: negava cioè non tanto la possibilità di avere una comprensione specifica di cosa si provi ad essere un pipistrello, ma che il pipistrello – e così un cane, uno scimpanzé, un infante umano – provasse qualcosa. Faceva cioè dipendere la coscienza dallo sviluppo di un linguaggio verbale: linguaggio che si apprende in pubblico e che si può tradurre, per cui ammetteva tranquillamente che un marziano dotato di parola potesse comprendere cosa si provi ad essere un uomo (il che non significa, d'altra parte, che potesse esperirlo). Torneremo su queste questioni nei capitoli 3 e 4. Per lo studio empirico di un interessantissimo caso di ecolocazione, non tra i pipistrelli ma nell'uomo, vedi Teng e Whitney (2011), Thaler et alii (2011).

1.2.2 Il riduzionismo neurale

All'estremo opposto c'è l'ottimismo di chi ritiene che i progressi nelle neuroscienze, nella neurobiologia in particolare, siano sufficienti a rendere conto in maniera esauriente del problema della coscienza. In questo senso sono esemplari, per chiarezza e assertività, le affermazioni di Francis Crick, premio nobel per la scoperta del DNA:

L'ipotesi stupefacente è che “Tu”, le tue gioie e i tuoi dolori, le tue memorie e le tue ambizioni, il tuo senso dell'identità personale e il libero arbitrio, siete in realtà nient'altro che il comportamento di un vasto insieme di cellule nervose e delle molecole loro associate. (Crick 1994: p. 3)

Analoghe le posizioni di Christof Koch, per lo meno durante la sua lunga collaborazione con Crick (vedi Crick e Koch 1990)¹², e dei coniugi Churchland (vedi P.M. Churchland 1988, P.S. Churchland 1986). Se la posizione filosofica espressa non è appannaggio esclusivo di questi autori (lo stesso Dennett è stato talvolta considerato – a torto, per le ragioni che valuteremo nel terzo capitolo – un materialista eliminativista), a distinguerli dagli altri due tipi di approccio che prenderemo in considerazione è l'adozione di una prospettiva strettamente disciplinare, che contraddice la natura costitutivamente interdisciplinare delle scienze cognitive. Di queste infatti riduce nettamente il campo d'indagine, tanto rispetto all'oggetto di studio – facendo collassare tra l'altro la feconda diversità dei livelli di analisi – quanto alle metodologie – escludendo il punto di vista in prima persona dei soggetti.

¹² Negli ultimi anni (vedi Koch 2012, Tononi e Koch 2015) Koch si è invece avvicinato molto alla teoria dell'informazione integrata di Giulio Tononi (vedi *infra* 1.3.2), che è difficile far rientrare nello schema delineato da Varela perché con ciascuna di quelle opzioni filosofiche, in realtà, condivide qualche tratto.

1.2.3 Il funzionalismo

Le opzioni più frequentate, e a mio avviso più produttive, sono però quelle che, pur ritenendo che una spiegazione della coscienza sia possibile, ne assumono a pieno titolo la complessità, riconoscendo l'utilità se non la necessità di una pluralità disciplinare e di approccio. Innanzitutto quella funzionalista, che include, per citarne alcune su cui ci soffermeremo, le proposte di Ray Jackendoff, Bernard Baars, Gerald Edelman, Daniel Dennett. Fin dall'inizio si assume un orizzonte di ampio respiro, considerando la coscienza, per usare la terminologia semiotica, una forma capace di manifestarsi in diverse sostanze.

Quello che interessa a un approccio funzionalista è cioè soprattutto la possibilità di generalizzare i propri risultati, seguendo il motto per cui non si comprende davvero una cosa se non la si sa riprodurre. Per questo si parte sì dal caso 'facile' della coscienza umana, quello più direttamente osservabile e indagabile da ricercatori umani, ma aprendosi sin dall'inizio sia a un'analisi comparativa con le altre specie animali, sia alla possibilità di realizzare artifici che possano implementare una qualche forma di coscienza. Non è vero quindi, come sostiene Varela nel saggio che stiamo seguendo, che una prospettiva funzionalista escluda in principio l'utilità dei resoconti soggettivi: vedremo anzi come essi giochino un ruolo assolutamente essenziale nella etero-fenomenologia proposta da Dennett (cfr. *infra* 3.3.1). Semplicemente, un approccio così fortemente interdisciplinare impedisce di concedere un'esclusiva a ciò che si può riferire col linguaggio verbale, e forza ad aprirsi a tutte le modalità dell'esprimere¹³. Non solo, la considerazione dell'aspetto soggettivo dell'esperienza si inserisce sempre in un quadro che possiamo definire pragmatista, dal momento che non avviene mai indipendentemente da qualsiasi concepibile differenza nel comportamento del soggetto (come invece talvolta accade nell'approccio fenomenologico, su cui ci soffermeremo tra breve)¹⁴.

13 Torneremo sulla distinzione, proposta da David Rosenthal, tra *esprimere* (un'espressione di primo ordine in qualsiasi sistema semiotico) e *riferire* (un atto linguistico verbale del secondo ordine che verte su di un'espressione del primo) nel presentare la teoria della coscienza di Dennett.

14 È bene sottolineare fin da qui che, come già anticipava Farrell (1950), l'opposizione tra esperienza e

È vero però che il funzionalismo del cognitivismo classico è stato oggetto di critiche ben fondate, avanzate sulla scia della svolta *embodied* ed *enactive* delle scienze cognitive in questi ultimi decenni¹⁵. In particolare, i) per aver preso troppo alla lettera le metafore informatiche della cognizione (il cervello come macchina computazionale e la separazione netta data in partenza tra hardware e software, cfr. *infra* 3.4.2); ii) per l'uso estensivo di un concetto di rappresentazione mutuato dalla filosofia analitica (cfr. *infra* 4.1); iii) per la estrema sottovalutazione dell'apporto del corpo non neurale alla cognizione (una distinzione, quella tra corpo neurale e non neurale, che appare tra l'altro oggi sempre più problematica), emblemizzata dall'ipotesi del cervello in una vasca formulata da Hilary Putnam nel 1981 (variazione a sua volta di un celebre testo di Dennett¹⁶); iv) per la scarsa rappresentatività di un test come quello di Turing per l'intelligenza artificiale (certo non la più felice delle intuizioni di questo grandissimo pioniere), davvero poco esigente rispetto alla portata e alla ricchezza di dimensioni dell'intelligenza e della coscienza umane.

Da qui a negare, però, l'utilità di un approccio funzionalista, il passo è lungo. Non fosse per il fatto che la semiotica stessa è una forma, particolarmente pura, di funzionalismo. E proprio per la distinzione, cui accennavamo all'inizio, tra forma e sostanza, ben espressa dal principio di immanenza formulato da Luis Hjelmslev sulla scorta della linguistica saussuriana¹⁷.

A questo proposito il funzionalismo classico commetterebbe due errori fatali.

comportamento – che è poi quella che sta dietro al “what is it like” di Nagel (1974) e alla celebre distinzione di Ned Block (1995) tra coscienza fenomenica e coscienza d'accesso – ha senso solo se abbiamo un'accezione assai ristretta di comportamento come comportamento esteriore manifesto realizzato. Se invece con comportamento intendiamo anche, almeno, “le reazioni nascoste – verbali o altro – della persona, la sua prontezza di risposta, tutti i suoi stati corporei rilevanti, e tutte le *possibili* discriminazioni che può fare” (Farrell 1950: p. 177, corsivo mio) – nello stesso senso Markkula (2015) parla della percezione come “comportamento nascosto” –, non c'è niente che rimanga fuori: a meno di dare credito ad un concetto di esperienza come qualcosa di assolutamente privo di tratti di cui non si può discriminare nulla e a cui si può solo essere “acquainted”. Qualcosa, cioè, che la massima pragmatica periciana (cfr. *infra* 2.3.2.3) ci insegnerebbe a non considerare affatto.

15 Le altre due E del nuovo paradigma, *embedded* ed *extended*, sono invece più immediatamente consonanti con il funzionalismo.

16 Si tratta del celebre “Where Am I?”, ultimo capitolo di Dennett (1978).

17 Sull'importanza del principio di immanenza per l'epistemologia semiotica, insieme a un'analisi delle sue diverse declinazioni, vedi Paolucci (2014a).

Anzitutto un ritaglio sbagliato di forma e sostanza, che lo porta ad escludere dimensioni del tutto pertinenti per uno studio della cognizione: le emozioni, il corpo, i segni non proposizionali... Di conseguenza un'assolutizzazione di quello stesso rapporto tra forma e sostanza, il cui trattamento in semiotica è invece del tutto relativo e relazionale. Si veda ad esempio questo passo di Rastier, a mio avviso la miglior sintesi di ciò che si intende, in semiotica, per forma e sostanza:

sebbene possa sembrare molto netta, l'opposizione forma/sostanza è in realtà tutta relativa [...], senza che l'opposizione tra il morfico e l'iletico partecipi in alcun modo alla sua definizione: è formale ciò che è pertinente, è sostanziale ciò che non lo è. (Rastier 1987: pp. 19-20)

Un funzionalismo semioticamente corretto, dunque, sarebbe a mio avviso perfettamente capace di rispondere e superare quelle criticità così giustamente messe in luce in questi anni.

1.2.4 La neuro-fenomenologia

Infine la posizione, teoricamente più eterogenea, della fenomenologia, cui lo stesso Varela ascrive la propria in compagnia di Lakoff e Johnson – per il celebre studio sulla metafora –, di John Searle e di altri contributi più periferici. In questo caso l'insistenza maggiore è sulla dimensione soggettiva dell'esperienza cosciente, quindi sul ruolo vincolante dei resoconti in prima persona, che nella versione neuro-fenomenologica stanno in un rapporto di “co-determinazione” con i vincoli posti dai risultati sperimentali delle neuroscienze¹⁸.

In questo modo, rispetto all'approccio funzionalista, si sacrifica la generalità

¹⁸ La collocazione di David Chalmers in questo campo è perciò problematica. Se infatti è indubbia l'importanza da questi attribuita ai resoconti in prima persona (Dennett 2018a, non a caso, gli assegna la fascia di capitano dei realisti nella partita teorica che si gioca con gli illusionisti, cfr. *infra* 1.4), la sua definizione del Problema Difficile, emblematizzata da una versione dell'ipotesi degli zombi ben più radicale di quella sostenuta, tra gli altri, anche da Searle, esclude a prescindere il possibile contributo delle scienze in terza persona, avvicinandosi piuttosto ad una posizione epifenomenista.

per la finezza delle descrizioni: l'oggetto di studio si riduce così, di diritto e di fatto, alla coscienza umana, dal momento che neppure con le specie animali più vicine a *Homo Sapiens* si riesce a istruire i soggetti nel modo ottimale per i nostri esperimenti, né ad ottenerne dei resoconti che siano in qualche modo paragonabili a quelli richiesti dal metodo fenomenologico. D'altro canto, la considerazione dell'importanza dei vincoli biologici allo studio della cognizione conduce in certi casi ad escludere il possibile apporto delle ricerche nel campo dell'Intelligenza Artificiale¹⁹.

L'aspetto più interessante della proposta di Varela sta però, a mio avviso, nella particolare declinazione che offre della fenomenologia. Come noto, infatti, il richiamo alla tradizione fenomenologica europea secondo la sua fondazione husserliano-merleaupontiana impone delle cautele da una prospettiva semiotica (cfr. Paolucci 2010: cap. 2), dal momento che le operazioni costitutive di *riduzione* o *epochè* e di *evidenza intuitiva* risultano pericolosamente affini a due delle quattro incapacità peirciane²⁰. Spogliarsi, mettendola tra parentesi, della “struttura preventiva che costituisce lo sfondo della vita quotidiana” (Varela 1997: pp. 74-75), infatti, è proprio quello che secondo il padre americano della semiotica non si può fare con una massima (qual era per lui il dubbio metodico cartesiano, che finiva inevitabilmente col ritrovare quello che pretendeva di poter metter da parte).

Ma quello che propone Varela non è una massima, bensì un lungo e paziente allenamento cui ogni futuro studioso di scienze cognitive dovrebbe sottoporsi. Il riferimento, esplicito e documentato, è “alle tradizioni orientali, e al buddhismo in particolare, come manifestazioni viventi di una fenomenologia attiva e rigorosa” (*ivi*: p. 88). In questo modo riprende il progetto delineato nel 1991 insieme a Eleanor Rosch e ad Evan Thompson, e vedremo in 1.5.2 come quest'ultimo riesca a farne

19 Con delle notevoli eccezioni: Varela, Thompson e Rosch (1991), per esempio, non negavano l'importanza di tali ricerche, ma ritenevano necessario lo sviluppo di un paradigma diverso da quello top down – in cui tutto ma proprio tutto doveva essere esplicitato dal progettista – della GOFAI (acronimo per *Good Old Fashioned Artificial Intelligence*). A esempio di un nuovo paradigma portavano le ricerche nel campo della robotica di Rodney Brooks, con il quale lo stesso Dennett collaborerà nello sviluppo del celebre robot umanoide Cog al MIT.

20 “Non abbiamo nessun potere di Introspezione”, “Non abbiamo nessun potere di Intuizione” (CP 5.265: trad. it. p. 83).

emergere tutte le potenzialità.

Resta, però, la domanda di fondo: che cosa otteniamo con un allenamento di questo tipo? Un genere nuovo o diverso di esperienza, che meriterebbe certamente un'analisi semiotica raffinata? Oppure il ritorno a una dimensione esperienziale ante-predicativa, in qualche modo originaria²¹, precedente alla messa in forma operata dalle reti categoriali che le culture verrebbero a calare su di essa in un momento secondo? La risposta di Varela, nel saggio in questione, è quantomeno oscillante: da una parte infatti sostiene che “un apprendimento costante e rigoroso implica una trasformazione”, rifiutando l'assunto che “esista un qualche tipo di modello ben definito di ciò che deve essere considerato un'esperienza reale e normale”, e che “la riduzione fenomenologica non 'scopre' qualche territorio oggettivo, ma produce piuttosto nuovi fenomeni all'interno del dominio esperienziale” (*ivi*: pp. 88-89); dall'altra afferma che il risultato della riduzione è “un campo di esperienza [che] si rivela insieme meno ingombro e più vividamente presente”, “un'esperienza di tipo 'Ah, ecco!', accompagnata da una nuova evidenza” e caratterizzata da una “palpabile intimità con la nostra esperienza” (*ivi*: p. 75). Vedremo come la ripresa del progetto neuro-fenomenologico fatta da Thompson nel 2015 chiarisca, di fatto, quella risposta in una direzione pienamente compatibile con l'epistemologia semiotica.

1.3 Il consenso neuro-biologico e neuro-computazionale

Quale che sia l'approccio filosofico prevalente (ad eccezione del primo su cui ci siamo soffermati – comunque interessante per le sfide che pone – gli altri non sono mutuamente incompatibili, ma al contrario piuttosto complementari, dal momento che, pur enfatizzandone aspetti diversi, ritengono tutti che una spiegazione della coscienza sia possibile), molti sono oggi concordi nell'affermare che un

²¹ Un'originarietà che in una prospettiva semiotica, ma anche evolucionistica, appare quantomeno dubbia: da un lato, infatti, l'ambiente che iniziamo a conoscere da quando veniamo al mondo non ha nulla di originario, ma è già una nicchia eco-cognitiva (cfr. Magnani 2009) fatta quasi su nostra misura grazie all'irrimediabile stratificarsi delle pratiche semiotiche umane nel tempo; dall'altro i nostri cervelli non sono uno strumento neutrale di conoscenza, ma sono stati plasmati dall'evoluzione proprio per esser capaci di discriminare certi aspetti del mondo piuttosto che altri.

consenso sia emerso tra i neuroscienziati, i biologi e gli scienziati cognitivi che si occupano di coscienza (vedi ad esempio la sintetica ricostruzione storica di Seth 2016, 2018). Questo consenso si articola in tre assunzioni fondamentali, che vedremo essere tutte rispettate dalla teoria di Dennett (su cui ci concentreremo in dettaglio nel terzo capitolo).

1.3.1 I correlati neurali

La prima, accolta pressoché unanimamente, riguarda l'utilità e l'importanza della ricerca dei cosiddetti *correlati neurali* della coscienza, definiti da Thomas Metzinger (2000: p. 4) come “l'insieme minimo di proprietà, descritte a un livello appropriato di analisi neuroscientifica, che è sufficiente ad attivare un certo contenuto cosciente nella mente dell'organismo”²².

La definizione, lo si vede, è piuttosto lasca: come notato dalle biologhe Simona Ginsburg ed Eva Jablonka (2019: p. 226), sul cui lavoro ci soffermeremo, non specifica ad esempio se i correlati neurali siano “una condizione di sfondo necessaria, una causa specifica, un effetto consistente, o una necessaria conseguenza funzionale”. Allo stesso modo, Anil Seth preferisce parlare di correlati *esplicativi* della coscienza. Tale vaghezza definitoria però a mio avviso potrebbe essere, più che un problema, un buon modo per far convergere le ricerche empiriche di studiosi con approcci filosofici differenti al problema mente-corpo (si veda ad esempio la pluralità di contributi nella curatela di Metzinger del 2000): tutti concordano, infatti, che lo studio della coscienza non possa prescindere dall'indagine delle sue basi organiche, e il termine 'correlato' è in tal senso meno teoricamente impegnativo, più accogliente, di quello di cause, effetti o condizioni necessarie²³.

²² Sull'uso problematico di “contenuto” in questa letteratura cfr. *infra* 3.2.2.

²³ Un approccio al problema mente-corpo che mi sembra pienamente condivisibile è quello di Sarti e Monier (2018), proponenti di un *naturalismo situato*: “Non potrebbe esserci alcuna causalità tra il corpo e lo spirito, né tra lo spirito e il corpo (Atlan 2018), così le spiegazioni devono situarsi a due livelli: al livello del corpo e del funzionamento del cervello e al livello del mentale. Possiamo correlarli e vincolarli reciprocamente [...] ma conserveremmo da un lato un'organizzazione, indipendente dalla struttura e dalla funzione che ci hanno permesso di definirla, e dall'altro una descrizione funzionale dettagliata. La prima non è l'implementazione della seconda. Inoltre anche se alla scala temporale delle misure

Una distinzione di fondo, però, la si ha a seconda che si indaghi la coscienza nel suo aspetto cosiddetto *transitivo* – relativamente cioè a suoi singoli aspetti o 'contenuti' – o nel suo aspetto cosiddetto *intransitivo* – in opposizione cioè a stati di non-coscienza. Nel primo caso ci si concentrerà sulla ricerca dei correlati di singoli, specifici eventi coscienti: Searle (2000) definisce questo approccio il “building block model”, tipico ad esempio degli esperimenti sulla rivalità binoculare²⁴, e caratteristico del lavoro di Crick e Koch. Nel secondo caso ci si concentrerà invece sulla ricerca dei correlati globali dell'esperienza cosciente: questo approccio, definito “unified field model”, indaga ad esempio le differenze tra stati di veglia e di sonno profondo, fa ampio uso degli strumenti della teoria dei sistemi dinamici, e caratterizza il lavoro, tra gli altri, di Rodolfo Llinás e di Walter J. Freeman III.

Va da sé che i due tipi di indagine non sono mutuamente esclusivi: il secondo tipo di approccio, però, assegnando un primato alla continuità dell'attività spontanea, immanente, del sistema cerebrale, pare avere un potere generativo rispetto all'altro.

1.3.2 Lo spazio globale di lavoro

Il modello computazionale della coscienza più diffuso e utilizzato, sebbene non si possa parlare in questo caso di unanimità, è certamente quello del *Global Workspace*. Definito da Bernard Baars negli anni '80, si è infatti rivelato capace di render conto delle liste di attributi, criteri o proprietà della coscienza stilate nel tempo dai vari autori²⁵. Secondo questo modello la coscienza, in opposizione ai

neurofisiologiche il cervello potrebbe apparire come «elemento causale» dell'attività cognitiva, le neuroscienze contemporanee sono ben coscienti che il cervello e l'organismo nel suo complesso costituiscono un anello di una catena di relazioni interconnesse a tutti i livelli: fisico, chimico, biologico, cognitivo e sociale, con un allacciamento forte tra i livelli. La plasticità infatti introduce su ogni attività cerebrale un fattore di retroazione forte che determina una causalità circolare tra il cervello e gli altri sistemi.” (Sarti e Monier 2018: pp. 9-10).

24 Negli esperimenti di rivalità binoculare la presentazione di immagini diverse ai due singoli occhi determina la stabilizzazione alternata di due percetti diversi, permettendo così di osservare con chiarezza l'alternanza tra correlati neurali diversi.

25 Citiamo qui almeno alcune delle più influenti. Quella di Searle (2004): natura qualitativa, soggettività ontologica, unità, intenzionalità, tonalità complessiva, distinzione centro-periferia, piacere e dispiacere, carattere situato, struttura attiva e passiva, gestalt, senso del sé. Quella di Metzinger (2003): disponibilità globale, spessore temporale, integrazione coerente, olismo gerarchico, dinamicità, prospettiva, trasparenza, attivazione off-line, rappresentazione di intensità, omogeneità (“ultrasmoothness”), capacità

processi non coscienti che sarebbero gestiti da moduli specialistici in sostanziale indipendenza gli uni dagli altri, consisterebbe nella messa a disposizione, nella distribuzione, nel “broadcasting” di un evento che potremmo definire, nel senso più ampio possibile, di “information processing” in una rete neurale ampia e interconnessa, con una cascata di effetti sul comportamento del sistema: i più tipici dei quali sono la capacità di pianificazione, di riflessione, di comunicazione volontaria.

Di questo modello il gruppo parigino di Jean-Pierre Changeux, Stanislas Dehaene e Lionel Naccache ha proposto una specificazione neurobiologica dettagliata (vedi Dehaene, Changeux e Naccache 2011). Ma anche il concetto di *nucleo dinamico*, sviluppato da Gerald Edelman in collaborazione con Giulio Tononi (2000), può esserne considerato espressione: definito infatti come un aggregato estremamente variabile, nell'ordine delle centinaia di millisecondi, di gruppi neuronali talamo-corticali fortemente interagenti (a condizione però che l'andamento di scarica non sia ripetitivo né ipersincrono) attraverso un meccanismo di rientro²⁶, esso consentirebbe a un tempo l'elevata integrazione e differenziazione che è tipica della complessità dell'esperienza cosciente. I due autori sono addirittura arrivati a proporre una misura quantitativa di tale complessità, che con il nome della lettera greca Φ (fi) diverrà il cardine della teoria, detta dell'*informazione integrata*, sviluppata poi autonomamente da Tononi insieme ad altri collaboratori.

La teoria di Tononi, interessantissima, oltre che per le evidenti possibili

adattativa. Quella di Seth e Baars (2005): molteplicità informatività e stabilità dei contenuti coscienti, effetti cerebrali distribuiti, temporaneità e rapida adattatività, consistenza interna, integrazione sensoriale, attribuzione di sé, riportabilità accurata, soggettività, struttura fuoco-margine, facilitazione dell'apprendimento, allocentricità, utilità per le decisioni volontarie, coinvolgimento del sistema talamo-corticale. In 1.5.3 vedremo che Ginsburg e Jablonka (2019) propongono un elenco ridotto che ritengono comprensivo dei precedenti.

26 Rientro da non confondersi, specificano gli autori, con un meccanismo di feedback o retroazione: laddove infatti la retroazione avviene lungo un singolo canale in un sistema a istruzioni, il rientro avviene lungo molteplici vie parallele in un sistema selettivo. Il principio di selezione – ben espresso dal nome “darwinismo neurale” scelto da Edelman per la propria teoria (nonostante nel caso dei gruppi neurali non ci siano né la moltiplicazione né la replica tipiche dell'evoluzione per selezione naturale) –, unito a quello di degenerazione per cui ogni funzione può essere realizzata da diverse combinazioni strutturali di elementi, la oppone ad un approccio funzionalista classico di tipo istruzionista, implausibile da un punto di vista biologico: a differenza di una macchina di Turing i singoli cervelli, ma anche i singoli neuroni, sono infatti estremamente variabili, e il mondo non si presenta mai come una serie di simboli pre-definiti in modo non ambiguo.

ricadute cliniche, per la sua natura propriamente morfologica²⁷, e certamente originale per il tentativo di quantificare la complessità dell'esperienza cosciente²⁸, ha alcuni pregi fondamentali per una teoria della coscienza: una dimensione empirica chiarissima, per cui tutte le sue ipotesi sono pienamente falsificabili; una concezione radicalmente gradualistica che consente di affrontare il problema della distribuzione (cfr. *infra* 1.4.1) senza alcun pregiudizio, e che allo stesso tempo permette, a differenza dell'ipotesi pansichista di cui pure condivide alcuni assunti, di porre il problema delle origini evolutive della coscienza. D'altro canto, senza dimenticare che si tratta di una teoria ancora in fase di definizione e sviluppo (per una presentazione della sua versione 3.0 vedi Tononi e Koch 2015), allo stato attuale presenta a mio avviso dei limiti che, però, non sarebbe così difficile superare: il mantenimento della distinzione, per noi problematica, tra coscienza fenomenica e d'accesso, frutto probabilmente di una definizione ristretta di comportamento; l'adesione al campo delle teorie dell'identità, che sollevano facili obiezioni (cfr. *infra* 3.1); un non sufficiente riconoscimento dell'importanza del riferimento al futuro per la coscienza, da cui l'affermazione cartesiana dell'auto-evidenza della stessa e l'insistenza sulla sua assoluta definitezza (temi, questi, che vedremo invece essere problematizzati sia da Peirce che da Dennett)²⁹.

Dicevamo all'inizio del paragrafo come il modello dello spazio globale di lavoro, però, non sia accolto unanimamente dagli studiosi della coscienza. Vi si oppongono infatti due famiglie di teorie, che a differenza di quello però non sono modelli computazionali, ma si basano in modo pressoché esclusivo sulle specificità empiriche del sistema nervoso umano. Da un lato le *First-Order Theories*, secondo le quali un'attività ricorrente nelle aree sensoriali primarie sarebbe sufficiente a determinare la consapevolezza cosciente (posizione cui possiamo ascrivere Fred

27 Vedi Tononi e Koch (2015: p. 10, corsivo mio): “l'informazione non è nel messaggio che è trasmesso da un elemento, ma nella *forma* della struttura concettuale che è specificata da un complesso”.

28 L'unica altra proposta, ad oggi, di una misura quantitativa della coscienza è la *densità causale* di Seth, Barrett e Barnett (2011).

29 Gustav Markkula (2015) ad esempio nota, a questo proposito, come la stessa domanda circa ciò di cui un soggetto è cosciente *ad un momento dato* sia fondamentalmente mal posta (dato che, come vedremo meglio nei prossimi capitoli, la dimensione temporale ha un ruolo cruciale per la coscienza).

Dretske, Semir Zeki, Victor Lamme, ma anche la “teoria biologica” di Ned Block). Dal lato opposto le *Higher-Order Theories* (note con l'acronimo HOT), rappresentate principalmente dai lavori di David Rosenthal (ma anche da quelli di Hakwan Lau, William Lycan, David M. Armstrong), secondo le quali la consapevolezza cosciente richiederebbe sempre, necessariamente, la presenza di una cognizione di ordine superiore, di livello meta-, correlata all'attività della corteccia pre-frontale.

Ora, al di là della notevole restrizione del campo di studi – al massimo si potranno considerare i mammiferi –, alcuni problemi fondamentali affliggono queste teorie: il primo, che riguarda entrambe le famiglie, è che gli effetti possibili sul comportamento (ridotto tra l'altro, nella maggior parte dei casi, alla mera task performance di un esperimento) sono resi non pertinenti ai fini dell'attribuzione di coscienza, che si accenderebbe e spegnerebbe in base ad un switch di natura percettiva oppure concettuale; il secondo, specifico delle HOT, è che la cognizione di ordine superiore deve essere inconscia per evitare un regresso all'infinito, ma in questo modo risulta difficilmente comprensibile come l'accoppiamento di due stati inconsci (quello di primo ordine, che deve essere illuminato da quello meta-, e quello di ordine superiore, per l'esigenza teorica di cui sopra) possa generare, tra di essi, la coscienza.

1.3.3 // Predictive Processing

Presentiamo adesso, in breve, un quadro teorico che appare sempre più promettente e condiviso nelle scienze cognitive contemporanee, perché capace di far convergere, seppur con le dovute limature e aggiustamenti, orientamenti per il resto anche molto distanti: ad esempio, degli enattivisti radicali come Daniel Hutto e Shaun Gallagher e un rappresentazionalista classico come Jakob Hohwy. Troviamo insieme, infatti, tanto un complesso apparato inferenziale retto da credenze e ipotesi quanto l'utilizzo preferenziale di strategie cognitive frugali, che sfruttano il

movimento del corpo e ogni tipo di risorse esterne all'individuo lasciando il più possibile nell'ambiente l'informazione significativa. La coscienza non è, ancora, al centro di questo quadro teorico, che si vuole un account generale della cognizione, ma certamente ne è un aspetto più che pertinente: molti degli autori che abbiamo incontrato, o che incontreremo, vi fanno infatti esplicito riferimento (così Thomas Metzinger, Anil Seth, Chris Frith, Daniel Dennett, Simona Ginsburg ed Eva Jablonka)³⁰.

Seguiremo l'esposizione forse più comprensiva tra le recenti, quella di Andy Clark (2016), che non a caso ha sottolineato più volte il potenziale di unificazione e 'pacificazione' di questo framework³¹. Punto di partenza è anzitutto il rifiuto di un'impostazione tradizionale alla David Marr, per cui la percezione (caso studio esemplare, ma non affatto esclusivo, di questo approccio) sarebbe un processo bottom-up sostanzialmente passivo di rilevazione e assemblaggio di tratti, indipendente da azione e pensiero, e finalizzato alla formazione di una rappresentazione interna di un mondo esterno oggettivo. Al contrario, secondo i sostenitori del *Predictive Processing*, il sistema nervoso del soggetto-agente sarebbe impegnato in un'attività continua di previsione³² che anticipa la stimolazione in ingresso (si percepisce letteralmente il futuro) e su quella viene testata (da cui gli eventuali errori di previsione e l'aggiornamento bayesiano, in senso tecnico, delle ipotesi predittive). L'unica cosa a sua disposizione sono infatti le molteplici perturbazioni energetiche dei suoi sistemi sensoriali, che sono ambigue, rumorose, sotto-determinate ma non del tutto caotiche³³.

30 Per fare solo un esempio, Seth (2016: p. 14) chiede esplicitamente “quali aspetti della percezione predittiva vanno insieme alla coscienza?”.

31 Se c'è qualcosa che rimane non tematizzato nel lavoro di Clark è il ruolo dei principi gestaltici, ovvero di quelli che secondo molti psicologi sono i principi stessi, universalmente validi, della forma in quanto forma: forse, potrebbero trovare posto in questo quadro teorico quali hyperpriors vincolanti per qualunque sistema cognitivo.

32 Previsione delle *cause* della stimolazione, secondo il modello di Clark, che appare in questo senso piuttosto intellettualistico e non del tutto svincolato da un concetto classico di rappresentazione (Hobson e Friston 2017 paragonano addirittura l'attività del cervello a quella di uno scienziato). Parlare, come si fa in semiotica, di *categorie*, invece che di cause, permetterebbe di evitare tali esiti.

33 Il principio generale, valido in molti domini (dalla termodinamica alla psicologia, dalla biologia alle neuroscienze), di cui il *predictive processing* è un'istanziamento è quello della minimizzazione dell'*energia libera* variazionale. Per un'esposizione recente di questo principio, e dei suoi legami con gli account bayesiani della cognizione, vedi Friston, Fortier e Friedman (2018).

Così, elaborazione on-line dello stimolo e apprendimento possono emergere in modo *bootstrap* dallo stesso processo previsionale, dove il noto è usato per anticipare ciò che ha da venire (in questo senso il modello è generativo): strategia globalmente ottimale, al prezzo di alcuni fallimenti locali dove il soggetto cade vittima della sua stessa prevedibilità (si pensi alle cosiddette illusioni, come la celebre Müller-Lyer). Nei termini del *machine learning*, abbiamo a che fare con una forma di apprendimento non-supervisionato o auto-supervisionato in cui il flusso costante della stimolazione funziona come un corpus di addestramento sempre disponibile, e variabile al variare delle condizioni mondane e/o corporee.

Dall'incontro tra il flusso sensoriale in entrata e la complessa cascata di previsioni (in massima parte non cosce) che tenta di generare virtualmente quello stesso flusso, scaturisce, in linea con le dinamiche dell'auto-organizzazione, la percezione. Abbiamo quindi una continua danza top-down/bottom-up, che è capace di rendere conto in modo unificato di tutte le dimensioni della cognizione: percezione, azione, immaginazione, emozione, sogno, memoria, presentificazione di assenze inaspettate, cognizione sociale. Un ruolo assolutamente centrale è però attribuito da Clark all'attenzione, che come noto è strettamente correlata alla coscienza³⁴. Si tratta infatti del delicato equilibrio, sempre riconfigurabile in funzione di contesto e pratica in corso, tra la precisione assegnata alle aspettative top-down e quella assegnata all'input sensoriale o a suoi singoli aspetti, da cui una diversa pesatura degli errori di previsione di alto oppure di basso livello: un equilibrio che è responsabile delle temporanee coalizioni di risorse neurali, corporee e mondane da cui emerge la cognizione, e che è alla base di quel senso di agentività che è all'origine del sentimento di presenza che caratterizza l'esperienza cosciente. Al punto che quando risulta compromesso, ad esempio perché non si riesce ad attenuare l'attenzione sulla stimolazione sensoriale in entrata, o perché viceversa non si riesce a dare il giusto peso alle previsioni di alto livello, si hanno tutta una serie di casi, tra il normotipico e il patologico, su cui il *Predictive Processing* riesce a offrire

³⁴ Alcuni autori propongono addirittura una identificazione di attenzione e coscienza: vedi Prinz (2013), Watzl (2017).

degli indizi di comprensione (dai disturbi funzionali motori e sensoriali – apparentemente privi di base organica – al placebo, dai sintomi della schizofrenia a quelli dell'autismo).

1.4 Domande ineludibili o falsi problemi?

Non si possono non citare, adesso, due questioni che fanno spesso la parte del leone in questo campo di studi, assorbendo le energie dei ricercatori in modo ora sicuramente fruttuoso – aprendo direzioni di ricerca che se esplorate possono dare risposte importanti – ora invece piuttosto sterile – imboccando vicoli ciechi che non possono giovare né di prove empiriche né di chiarificazioni concettuali.

1.4.1 La distribuzione della coscienza

Uno di questi è il *Distribution Problem*, che non ha una paternità precisa ma è in qualche modo affrontato da chiunque si affacci allo studio della coscienza. Generalmente, infatti, si parte dalla coscienza umana, poiché gli esseri umani adulti sono gli unici che, parlandone, dimostrano al di là di ogni ragionevole dubbio di possederla: una delle prime domande che si pone, allora, è se siano proprio gli unici. Un bambino che ancora non abbia iniziato a parlare è cosciente? E un malato di Alzheimer? Si può dire che altre specie animali siano coscienti? Solo i primati, più vicini a noi da un punto di vista filogenetico, o tutti i mammiferi? I vertebrati inferiori, e il ricco mondo degli invertebrati? Che dire delle piante? Ma allora un fungo, un'ameba, un batterio del nostro intestino? Una singola cellula di un corpo vivente gode di una qualche forma di coscienza? Se parliamo di intelligenza artificiale possiamo parlare di una coscienza artificiale? Quando realizzeremo il primo robot cosciente?

L'etologia cognitiva, grazie alle domande che è in grado di porre, è in questo caso un campo di ricerca privilegiato (in conclusione del quarto capitolo ci

soffermeremo proprio su un lavoro, quello del filosofo Peter Godfrey-Smith 2016, che possiamo ascrivere a tale campo). Come la biologia più in generale, che ricerca i contesti evolutivi in cui la coscienza potrebbe aver avuto origine: la teoria di Simona Ginsburg ed Eva Jablonka, che presenteremo in 1.5.3, rivolge non a caso molte delle domande che affollavo poco più sopra, e tenta delle risposte precise. C'è poi una disciplina, espressamente rivolta alla *machine consciousness*, le cui domande ingegneristiche sono fondamentali anche per fare più luce sulla nostra di coscienza, e i cui dilemmi etici sono altrettanto urgenti (cfr. Bryson 2009). E certamente non possiamo non citare le esplorazioni concettuali della filosofia sullo spazio delle menti possibili (vedi Shanahan 2016).

C'è però chi, come Daniel Dennett, si chiede se la domanda sia effettivamente ben posta: quella domanda, o meglio, quelle domande, come si può notare dalla loro formulazione linguistica (avere, possedere, essere, pronomi personali, sostantivazioni), contengono infatti delle presupposizioni che non sono innocue, e non devono dunque passare inosservate. La più importante è che la coscienza sia una cosa, che si può o meno possedere, che si può o meno scovare, o quantomeno una proprietà tutto o niente che divide il mondo in due, nelle cose e negli esseri che ce l'hanno e in quelli che non ce l'hanno. Una concezione diversa della coscienza, che vedremo essere più vicina a un approccio semiotico, conduce necessariamente a sfumare e a riformulare il problema della distribuzione, impedendo che vi si possa rispondere con dei tagli netti.

In ogni caso però, quella della distribuzione è indubbiamente una domanda empirica: fa impostare programmi di ricerca, si avvale degli strumenti offerti dalle varie scienze, ammette in partenza che vi si possa rispondere³⁵.

35 La teoria dell'informazione integrata su cui ci siamo soffermati in 1.3.2 è, in questo senso, particolarmente interessante: in Tononi e Koch (2015), ad esempio, si pone espressamente la domanda della distribuzione e si fanno previsioni a proposito di infanti, umani adulti dal cervello diviso a seguito di rescissione del corpo calloso, animali, aggregati materiali, fotodiodi, coppie o gruppi umani di varie dimensioni, reti neurali a feedback vs puramente feedforward, simulazioni virtuali di un cervello umano. Particolarmente interessante è il caso dei pazienti dal cervello diviso, dove l'interruzione delle connessioni tra i due emisferi comporta, in caso di presentazione differenziata degli stimoli alle due metà del cervello, un'importante disunità o frammentazione nell'esperienza cosciente. In uccelli come i piccioni avviene normalmente qualcosa di simile: avendo due differenti campi visivi per ogni retina, infatti, devono utilizzare lo sguardo in un modo molto caratteristico perché tutto il cervello abbia accesso all'informazione

1.4.2 Il Problema Difficile

Le cose stanno diversamente con un altro problema, venuto alla ribalta poco più di vent'anni fa e da allora vero e proprio spauracchio di questo campo di studi. Si tratta dell'*Hard Problem of Consciousness*, che è quello che rimarrebbe una volta che abbiamo risolto tutti i problemi 'facili', quelli cioè che trovano una spiegazione in termini funzionali, adattativi, intersoggettivamente verificabili. Questo problema ha una paternità pressoché univoca, quella di David Chalmers (1996), e la sua risposta è... che non c'è risposta! La soggettività dell'esperienza, la sua specifica qualità, sarebbe qualcosa di avvicicabile unicamente dalla prospettiva della prima persona, qualcosa di totalmente irriducibile agli strumenti e al punto di vista della scienza, per cui l'unica mossa possibile, a non voler sconfinare nel dualismo, rimane quella di postulare la coscienza come un primitivo del mondo fisico al pari della massa o della carica elettrica³⁶.

L'argomento più noto a sostegno della rilevanza del Problema Difficile, che è poi un riflesso della celebre distinzione di Block (1995) tra coscienza fenomenica e coscienza d'accesso³⁷, è senz'altro la possibilità logica, ovvero la non auto-contraddittorietà, di un tipo molto particolare di zombi:

Questa creatura è identica a me molecola per molecola e per tutte le proprietà di basso livello postulate da una fisica completa, ma lui è totalmente privo di esperienza conscia [...] Egli è identico a me fisicamente, e possiamo anche supporre che sia immerso in un ambiente identico. Certamente è identico a me

visiva (vedi Godfrey-Smith 2016: pp. 84-86).

36 Un'idea analoga percorre tutta la splendida serie di romanzi fantastici *His Dark Materials* di Philip Pullman, dove la coscienza e i suoi poteri di riflessione e auto-riflessione sono appunto spiegati con l'esistenza di un campo fisico ad hoc con le sue particelle (il campo e le particelle di Rusakov, dette "polvere").

37 In quel saggio Block offriva una definizione perfettamente circolare di coscienza fenomenica come esperienza, per distinguerla da quella che sarebbe l'efficacia puramente comportamentale della coscienza d'accesso. Come notato perfettamente da Dennett (1995a) in uno dei commenti pubblicati assieme al saggio, l'incapacità dello stesso Block a fornire degli esempi in cui l'una occorra senza l'altra fa sospettare che non si tratti di una differenza di natura, ma semplicemente di una differenza di grado nella ricchezza di contenuto e nella potenziale influenza di certi eventi mentali rispetto ad altri.

funzionalmente: elabora lo stesso tipo di informazioni, reagisce in modo analogo agli input (attraverso modifiche appropriate delle sue configurazioni interne), e dà luogo a comportamenti indistinguibili. È *psicologicamente* identico a me (Chalmers 1996: trad. it. pp. 96-97)

Gli zombi di Chalmers, a differenza degli zombi dei film, che sono riconoscibilissimi da ogni punto di vista, e degli zombi di Searle, che potrebbero essere smascherati scoprendo delle piastrine di silicone nella loro scatola cranica³⁸, non sono falsificabili. Essi sono infatti assolutamente identici a un essere umano cosciente sotto qualsiasi descrizione possibile, e se interrogati ovviamente negherebbero di essere degli zombi: non tanto per sostenere l'inganno, quanto perché non avrebbero alcun modo per realizzare di esserlo o di non esserlo. Da cui la famosa obiezione di Dennett: se credi negli zombi, cosa ti fa pensare che non lo sei?

Ora, al di là del fatto se valga la pena riflettere su tutto ciò che non è una contraddizione in termini³⁹, come il monociclo alto un miglio cui fa riferimento Chalmers in quelle pagine, il problema è che per fare senso di questa ipotesi dovremmo infrangere, oltre alla massima pragmatica – per cui qualcosa ha davvero significato solo se fa una possibile differenza nell'azione futura –, tutte e quattro le incapacità con cui Peirce, contra Cartesio, fonda la semiotica – perché non ci sarebbe niente, se non un atto di magica intuizione introspettiva, che potrebbe renderci evidente la nostra stessa coscienza. L'argomento, inoltre, ha come premessa un concetto di elaborazione dell'informazione che appare tutt'altro che scontato alla luce di un concetto propriamente semiotico di interpretazione (cfr. *infra* 3.4.1)⁴⁰.

38 Sui problemi della versione searlana degli zombi vedi Dennett (1987: cap. 9).

39 Se non si ha notizia – e mai, si noti bene, potremmo averne – di zombi nel senso di Chalmers, ne abbiamo invece di quelli che potremmo considerare degli zombi alla rovescia, e che quindi pongono un problema non solo speculativo. Soggetti cioè che, durante un'anestesia generale, appaiono manifestamente – ma presumibilmente *non* sotto qualsiasi descrizione possibile (una teoria quantitativa della coscienza come quella di Tononi, ad esempio, si propone attraverso la misurazione del Φ di fare delle previsioni in merito) – incoscienti e invece non lo sono, tanto da poter poi riferire quanto provato in quello stato di apparente incoscienza (vedi Mashour e LaRock 2008).

40 Allo stesso modo parlare, come fa Chalmers (2010), di intelligenza come se si trattasse di una proprietà misurabile su una singola scala e non, invece, di un termine-ombrello che copre tanti aspetti diversi appare alquanto discutibile da una prospettiva semiotica. Non stupisce comunque, data l'inclinazione del secondo a considerare seriamente gli zombi, che l'esempio principe cui Clark e Chalmers (1998) affidano l'esposizione della teoria della mente estesa – la semplice registrazione di un indirizzo su un taccuino o su

Secondo Keith Frankish (2016), al riguardo del Problema Difficile si danno due sole possibili opzioni mutualmente incompatibili, ognuna esprimibile in una versione debole oppure forte. Per l'opzione *realista* la coscienza fenomenica, in quanto opposta a quella d'accesso – perché dotata di proprietà speciali, rispetto a un trattamento scientifico tradizionale, quali la semplicità, l'ineffabilità, l'intrinsecità, la privatezza, l'apprensione diretta –, è qualcosa di reale, per cui il Problema Difficile è un problema reale: che necessita di una rivoluzione teorica ad oggi inimmaginabile nel mondo delle scienze, secondo un realismo radicale; che è risolvibile con le risorse scientifiche attuali, secondo un realismo conservatore. Per l'opzione *illusionista*, al contrario, le proprietà speciali della coscienza fenomenica sono un'illusione, ci appaiono soltanto tali, per cui il Problema Difficile evapora lasciando al suo posto al massimo un Meta-Problem, che è quello di spiegare perché la coscienza sembra porci un problema difficile⁴¹: ma mentre un illusionismo debole ammette la realtà qualitativa, extra rispetto alle proprietà fisiche, della coscienza fenomenica, pur negandone le proprietà speciali di cui sopra, un illusionismo forte o radicale introduce la nozione di quasi (nel senso latino di “come se”) fenomenalità. “Una proprietà quasi-fenomenica è una proprietà non-fenomenica, fisica (forse una complessa, ingarbugliata) che l'introspezione tipicamente travisa come fenomenica” (*ivi*: p. 15).

A meno però di riuscire ad articolare un concetto di fenomenicità che sia più forte di quello di quasi-fenomenicità, ma abbastanza debole da consentire un trattamento scientifico non rivoluzionario, le due posizioni deboli sono di fatto costrette a collassare in quelle più forti: “Quale residuo fenomenico rimane, una volta che i tratti di privatezza, intrinsecità, e ineffabilità sono stati eliminati [...] ?” (*ivi*: p. 26). E dal momento che una posizione realista radicale non sembra potersi sottrarre alla minaccia dell'epifenomenismo (cfr. *infra* 3.3.4.1), Frankish prende chiaramente posizione per l'opzione illusionista forte, capace di render conto ad un

un computer – sia a così bassa densità cognitiva, svilendo così la portata stessa della teoria.

41 Lo stesso Chalmers, ultimamente, ha cambiato strategia affrontando direttamente il meta-problema, in modo da potersi confrontare su un terreno comune con i suoi avversari (vedi Chalmers 2018).

tempo della meraviglia che suscita in noi la coscienza (con il concetto di quasi) e dei meccanismi che la producono, ma anche della sua potenza causale, della sua efficacia funzionale ed adattativa:

Se la coscienza è una questione di puro sentire, allora non è chiaro quale funzione possa svolgere, e molti realisti, radicali come conservatori, la vedono come un effetto collaterale di processi percettivi. Ma se la coscienza [nel senso della coscienza fenomenica di cui sopra] implica un'illusione, allora nuove possibilità si aprono. Forse la sua funzione è proprio quella di darci l'impressione che abbiamo una vita interiore magica, non-fisica. (*ivi*: p. 29)

Questo dell'illusione è un punto, come Frankish del resto riconosce pienamente, che sta molto a cuore a Daniel Dennett, che non a caso è ben felice di arruolarsi come capofila di un illusionismo forte (vedi Dennett 2018a)⁴². Fin da *Sweet Dreams*, infatti, la metafora dello spettacolo d'illusionismo è una delle sue preferite per descrivere la coscienza e le attitudini filosofiche che si possono assumere rispetto ad essa: stupirci della magia, goderne, e magari pensare che sia vera magia; oppure stupirci della magia, goderne, e cercare di scoprire come è fatto il trucco, perché l'unica magia che sia vera è quella che non è vera magia (o comunque, è solo a partire da quest'attitudine investigativa e scettica che potremmo persino arrivare a trovare una vera magia).

Il problema del Problema Difficile, che lo distingue nettamente da quello della distribuzione della coscienza, è che non è in grado di offrire alcun programma di ricerca, ma solo eventualmente di bloccarne in partenza di effettivi: Dennett (2018a) ha perciò gioco facile nel mostrare come la scienza in prima persona preconizzata, su tutti, da Chalmers e Searle, non abbia fino ad ora prodotto alcun risultato, ma sia al contrario parassitaria di quanto ottenibile con gli strumenti della classica scienza in terza persona.

⁴² Per la posizione di Dennett riguardo al Problema Difficile, che considera una distrazione da quella che è invece la Domanda Difficile (che cosa succede una volta che qualcosa è 'entrato nella coscienza?'), vedi almeno Dennett (1996, 2016, 2018b, 2019).

1.5 Lo stato dell'arte

Lo studio della coscienza, che in questo primo capitolo presentiamo nella sua dimensione storica, è in piena fioritura: ogni mese, ogni settimana, si pubblicano articoli che possono confermare, smentire, lievemente spostare alcune premesse teoriche. Quando ci si accinge a scrivere una tesi, perciò, occorre a un certo punto tagliare la messe delle letture, e decidere dove far arrestare lo stato dell'arte, facendone ovviamente a parte il lettore.

Quello che segue è, dunque, il *mio* stato dell'arte su alcune dimensioni del tema coscienza che mi sembrano particolarmente significative per la loro rilevanza semiotica. Non a caso, convinto dell'efficacia dell'approccio interdisciplinare delle scienze cognitive, si tratta di tre contributi di autori di diversa formazione: uno psicologo, un filosofo, due biologhe evoluzioniste.

1.5.1 Il potere dell'inconscio

Paradossalmente, uno dei risultati più evidenti di questi decenni di studi sulla coscienza è stato proprio il ridimensionamento progressivo e radicale della coscienza stessa: i processi cognitivi coscienti, cioè, sono molto meno pervasivi e molto meno continui di quanto si sia soliti ritenere. A questo fa riscontro una rivalutazione profonda della dimensione del non cosciente, essenziale per il nostro muoverci nel mondo e interpretarlo. Con una differenza decisiva, però, rispetto all'impostazione freudiana, cui come noto si attribuisce tradizionalmente la scoperta stessa di tale dimensione: il non cosciente è cioè considerato, in questo caso, una dimensione fondamentale e dinamica della cognizione, e non una camera separata della mente, una stanza oscura del rimosso che ogni tanto fa capolino e deve essere tenuto a bada, illuminato dall'analisi per essere esorcizzato. Come da molti notato, infatti, uno degli aspetti più problematici del resoconto freudiano dell'inconscio – al

di là dell'implausibilità della complessa e creativissima drammaturgia che esso metterebbe in piedi nel sogno a unico beneficio dell'analista (quasi a segno di una confusione tra livello personale e sub-personale di spiegazione, cfr. *infra* 3.2.2)⁴³ – è la sua estrema disadattività, incomprensibile in termini biologici, tanto più che certamente la cognizione inconscia evolutivamente precede, e di molto, quella conscia.

Ci appoggeremo allora a *Before You Know It: The Unconscious Reasons We Do What We Do*, di John Bargh (2017), che all'inconscio ha dedicato una vita di lavoro: nonostante il tono piuttosto divulgativo, infatti, tale testo risulta prezioso perché per la prima volta raccoglie in monografia i risultati di ricerche decennali.

Due sono le sue idee fondamentali: 1) l'inconscio precede sempre il conscio; 2) il tempo, in tutte e tre le sue dimensioni, è condizione essenziale dell'esistenza del vivente e del funzionamento della mente⁴⁴. Non meno importante il punto di metodo che sostiene il lavoro, sorta di terza via tra la dimensione semioticamente asettica del laboratorio e le invece pressoché infinite possibilità di pertinentizzazione delle situazioni *in the wild*: gli esperimenti, numerosissimi, che contrappuntano l'esposizione, infatti, sono sì condotti in ambienti controllati, ma sempre progettati in modo da occultare ai soggetti il focus reale dell'esperimento, mettendo così fuori gioco i filtri delle loro aspettative, motivazioni e difese coscienti. L'obiettivo esplicitato ai soggetti era cioè sempre solo un pretesto, mentre l'esperimento reale si celava prima, durante o dopo il compito fantoccio, magari in tutt'altro luogo e con tutt'altri partecipanti.

Ebbene, quello che emerge è che il nostro passato, presente e futuro non consapevoli determinano in modo costante e pervasivo, soprattutto se irriflessi, i nostri comportamenti, le nostre scelte, i nostri giudizi. Come avremo modo di

43 L'interpretazione freudiana dei sogni, inoltre, risulta incapace di render conto del fenomeno del sogno lucido, quello cioè in cui chi sogna si rende conto di star sognando (con una divaricazione quindi tra *dreaming self* e *dream ego*), e più in generale tutti quei sogni in cui la pratica della meditazione (cfr. *infra* 1.5.2) può far sviluppare un certo controllo deliberato.

44 Si consideri a questo proposito come la questione del tempo – legata indissolubilmente a quella del calore e della sua distribuzione e dissipazione – sia in fisica una discriminante tra lo studio del vivente e del non vivente (vedi Prigogine 1993).

sottolineare nel prossimo capitolo, si tocca qui con mano come il senso non abbia nessun bisogno della coscienza per dispiegarsi, né per farlo in un modo narrativamente compiuto, conforme cioè alla regola d'arte della narratività semiotica (valori, scelte, azioni).

Da una parte, per quanto riguarda il passato, i nostri corpi portano iscritti i segni dell'ambiente preistorico in cui il genere Homo e la specie dei Sapiens – e quelle con cui ha mescolato i suoi geni – si sono evoluti: quei bisogni, quegli interessi, quelle motivazioni elementari – di sicurezza fisica, di riproduzione, di espressione delle emozioni di base, di riconoscimento immediato del simile per distinguere l'in-group dall'out-group – continuano a farsi sentire in un mondo che pure è cambiato tantissimo. Riconosciamo così, senza rendercene conto, i segnali ormonali di una donna in fase di ovulazione essendone attratti, e preferiamo involontariamente i volti dei nostri simili. Il soggetto umano, insomma, è tutto fuorché una tabula rasa.

Come il passato evolutivo lontano, così quello dei primissimi anni di vita, che in massima parte non ricordiamo, ha il potere di condizionare la qualità delle relazioni che intesseremo lungo l'arco della vita. Ad esempio la fusione metaforica, evolutivamente motivata per dei mammiferi, tra calore fisico e calore sociale da un lato e tra freddezza fisica e freddezza sociale dall'altro, può essere indebolita o bloccata se, in una fase critica dello sviluppo, il bambino non avrà sviluppato un attaccamento sicuro con i genitori e con la madre in particolare.

Il fenomeno studiatissimo del *priming* – per cui un segno presentato al soggetto per un tempo troppo piccolo perché possa raggiungere la consapevolezza ha nondimeno degli effetti statisticamente significativi sulla sua futura performance –, infine, mostra come il nostro passato recente, anche se inconsapevole, abbia il potere di guidare le nostre interpretazioni, di innescare delle isotopie a nostra insaputa.

Relativamente al presente, d'altro canto, Bargh si concentra su memoria a breve termine, istinto e *affordances*. i) I pazienti affetti dalla sindrome di Korsakoff

dimostrano che anche laddove svanisca, dopo pochissimo tempo dall'accadersi di un evento, la memoria consapevole, quella inconscia è ancora capace di compiere valutazioni e determinare comportamenti adeguati agli interessi fondamentali del soggetto, quali la sua salvaguardia fisica. ii) Quando abbiamo a che fare con situazioni complesse, in cui dobbiamo tenere conto contemporaneamente e in breve tempo di un numero elevato, o comunque superiore a tre, di fattori diversi, la capacità limitata della coscienza, il suo considerare una cosa per volta⁴⁵ risulta meno efficace delle decisioni prese d'istinto, sulla base cioè di processi non consci. iii) Le *affordances*, inviti ad agire letti nella morfologia stessa del percepito, sono come noto elementi fondamentali della nicchia ecologica, o *Umwelt*, di un organismo. Al punto da poterglisi imporre al di là del suo controllo cosciente, come nel caso famoso dei pazienti ischemici, con lesione alla corteccia prefrontale, del dottor Lhermitte: se posti di fronte a un bicchiere pieno d'acqua essi non potevano fare a meno di berlo, indipendentemente dalla sete provata, così come di fronte a un rastrello in un giardino pubblico non potevano fare a meno di mettersi a ripulire la sabbia o a raccattare le foglie.

Riguardo al futuro, infine, Bargh riprende il concetto di prontezza percettiva sviluppato da Jerome Bruner, per cui i bisogni e gli obiettivi che ci poniamo da realizzare hanno l'effetto di renderci particolarmente sensibili alle configurazioni di senso ad essi pertinenti, di tenere all'erta come instancabili sentinelle i relativi specialisti del nostro cervello. È come se l'inconscio, a differenza nostra, non dormisse mai: quando noi stessi dormiamo⁴⁶, nei momenti di ozio, o quando siamo impegnati con la nostra consapevolezza e attenzione in altre attività, esso non smette di lavorare per noi, ricercando informazioni utili ed escogitando soluzioni originali e

45 Nel presentare la teoria della coscienza di Dennett avremo modo di entrare nel dettaglio di queste caratteristiche strutturali della coscienza.

46 Mi sono sempre chiesto, ad esempio – ma sarà capitato a molti pendolari –, come riuscissi, addormentatomi sul treno regionale che mi riportava a casa (che sfortunatamente non si trovava al capolinea), a svegliarmi puntualmente all'approssimarsi di ogni fermata, per poi riaddormentarmi immediatamente e risvegliarmi alla successiva, finché non giungevo a quella giusta. Evidentemente, l'obiettivo in quel momento prioritario e consapevole del ritorno teneva in guardia le 'sentinelle' nel mio cervello, che dovevano riuscire a cogliere, lasciando riposare la più dispendiosa mente cosciente, i segni acusto-tattili del rallentamento e della frenata del treno.

creative che la coscienza, affetta spesso da fissità funzionale, non riuscirebbe a scovare; oppure assillandoci laddove non abbiamo ancora approntato un piano d'azione all'altezza dei nostri obiettivi incompiuti.

L'inconscio risulta insomma un partner cognitivo fondamentale, capace di render conto di quelle che siamo soliti chiamare intuizioni, di quegli *eureka* che costellano le storie grandi, e piccole, del pensiero: non istantanee e magiche rivelazioni, ma l'esito di un lungo lavoro inconscio che si presenta in maniera irruente e immediata alla coscienza, la quale comunque avrà fatto la sua parte prima, nell'individuazione di un problema come prioritario e nella attenta e faticosa riflessione su di esso, e la farà dopo, nel dar forma affinata e compiuta a quell'intuizione.

Da una parte abbiamo quindi un ridimensionamento, e una riconferma più consapevole, del libero arbitrio e della responsabilità individuale, che come noto sono uno dei terreni di scontro più aspri tra quanti sostengono l'assoluta centralità della coscienza e quanti invece non cessano di metterla in controluce, di relativizzarla sullo sfondo dell'insieme ben più vasto dei processi cognitivi (cfr. Dennett 1984). È un po' come nel diritto, dove il fatto che tu non conosca una legge non ti esime dal non rispettarla: se è vero infatti che i nostri obiettivi e desideri, più o meno nascosti, ci condizionano costantemente, anche ben al di là di quanto vorremmo, questo non ci impedisce di lavorare su noi stessi per rifletterli e portarli alla luce. Il pensiero cosciente ha un potere causale irriducibile, e le pratiche di auto-stimolazione (che vedremo avere un ruolo cruciale nella spiegazione dennettiana della coscienza) hanno un peso fondamentale nello sviluppo e affinamento dei nostri poteri di autoregolazione e autocontrollo.

Dall'altra la portata e il peso dei processi inconsci può essere sfruttata a vantaggio dei nostri obiettivi coscienti, ad esempio intervenendo sull'ambiente che ci circonda, in cui i nostri comportamenti abituali e le nostre pratiche quotidiane sono letteralmente incarnati: possiamo così eliminare gli stimoli potenziali delle cattive abitudini, oppure affidarci alle cosiddette intenzioni di implementazione, attribuendo

cioè consapevolmente a uno stimolo esterno, estremamente probabile nel nostro ambiente, un significato di innesco per buone abitudini che le nostre 'sentinelle' inconsce non mancheranno in seguito di interpretare. Si tratta di una sorta di delega, di download esterno che giocando sulle differenze tra processi consci e inconsci permette di distribuire il carico cognitivo su segni di diversa provenienza e natura.

1.5.2 Meditazione e neuroscienze

Con *Waking, Dreaming, Being. Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation and Philosophy*, del 2015, Evan Thompson sembra aver voluto realizzare due progetti, del resto collegati, di Francisco Varela, suo mentore precocemente scomparso: i) approfondire il confronto tra le scienze cognitive contemporanee e le tradizioni meditativo-contemplative indo-tibetane; ii) mostrare in concreto come si fa una neuro-fenomenologia, ovvero una ricerca capace di tenere insieme, di far convergere, i contributi della riflessione oggettiva sulla coscienza con quelli della riflessione soggettiva su di essa.

Con una differenza sostanziale, però, rispetto al progetto originale formulato da Varela. O meglio, con una decisa ricalibratura dei pesi. Thompson infatti ridimensiona moltissimo la portata della fenomenologia occidentale di matrice husserliana (tre accenni in quattrocento pagine): anzi, possiamo tranquillamente dire che la fa impallidire a confronto della tradizione collettiva millenaria, risalente per lo meno alle *Upanishad*, che in Oriente si è dedicata, in via teorica, pratica, e con forti implicazioni etiche, allo sviluppo e alla realizzazione di una fenomenologia concreta.

Non senza conseguenze importanti. L'intenzionalità, considerata la cifra stessa del mentale da Husserl sulla scorta del suo maestro Brentano, perde questo ruolo definitorio: la tradizione indo-tibetana prende in considerazione infatti tutta una serie di stati di consapevolezza in cui non ci sono né oggetto, né soggetto (ad esempio nel sonno profondo, nello stato ipnagogico che al sonno conduce, nella condizione di

clear light o consapevolezza pura⁴⁷). La fenomenologia stessa, soprattutto, diviene non più una condizione di base od originaria da ritrovare, ma il frutto di un allenamento paziente, faticoso, costante che trasforma l'esperienza stessa, e con essa la fisiologia corporea-cerebrale che la sostiene. Tale fenomenologia, i cui risultati devono illuminare le scoperte neuroscientifiche ed essere da queste illuminate, risulta dunque da un lato estremamente raffinata, e capace di indagare campi per lo più ignoti alla tradizione filosofica e scientifica occidentale; dall'altro pienamente compatibile con gli assunti disciplinari della semiotica, che vedevamo invece in contraddizione con la fenomenologia occidentale.

L'autore fa riferimento in particolare a due forme di meditazione, entrambe sviluppate dalla tradizione Vipassana, e dalle finalità apparentemente opposte: la meditazione detta dell'attenzione focalizzata, che mira a puntare e mantenere la concentrazione su una singola forma del campo fenomenico (tipicamente, per i novizi, il proprio respiro), imparando a riconoscere tutte le volte in cui la mente si distrae per poter tornare poi a concentrarsi; l'altra è la meditazione detta della consapevolezza aperta, che al contrario mira a tenere all'erta l'attenzione su tutta l'ampiezza del campo fenomenico e su quanto di nuovo vi insorge, superando quei filtri e *bias*, consci come soprattutto inconsci, che operano di solito incessantemente. È così contraddetta l'idea stereotipica, del senso comune, secondo cui meditare sarebbe ricercare uno stato di mistico assorbimento che ci porti temporaneamente fuori dal mondo: al contrario meditare, per lo meno in queste forme, è affinare la consapevolezza ordinaria in modo da essere più presenti nel mondo, sia per il conseguimento dei nostri obiettivi sia per l'apertura a quanto di eventuale non possiamo aspettarci⁴⁸.

Se la coscienza, nel lavoro di John Bargh, appariva come la punta dell'iceberg di un mondo inconscio sottostante, qui sembra piuttosto il termine estensivo di un'opposizione partecipativa, capace tanto di opporsi al non cosciente quanto di

47 Per uno studio neuro-fenomenologico dell'esperienza di consapevolezza pura, che fa appello ad una nozione non concettuale di rappresentazione, vedi anche Metzinger (2018).

48 Per un bellissimo saggio su questa dimensione di apertura e non di chiusura della pratica meditativa, sulla sua capacità di de-automatizzare la nostra percezione ordinaria, vedi Candiani (2018).

diffondersi su tutta la categoria. Nella tradizione indo-tibetana, infatti, non si oppone la coscienza all'incoscienza o all'assenza di coscienza, ma la coscienza grezza alla coscienza sottile, con la seconda che precederebbe, logicamente e non solo, la prima (laddove negli studi occidentali, ad esempio, si dà solitamente per scontato che lo stato di base sia quello ordinario di veglia). Molto di ciò che siamo soliti chiamare inconscio sarebbe allora un livello sottile di coscienza, di consapevolezza fenomenica, accessibile attraverso l'allenamento alla pratica meditativa⁴⁹.

Ebbene coscienza è per queste tradizioni “that which is luminous, knowing, and reflexive” (Thompson 2015: p. 18), luce che illuminando mostra anche se stessa, senza bisogno di essere a sua volta illuminata (è chiara qui la distanza da una posizione come quella delle HOT, cfr. *supra* 1.3.2)⁵⁰. Si noti allora l'importanza della distinzione, che la lingua inglese a differenza dell'italiano tematizza esplicitamente, tra *reflexive* – riflesso nel senso intransitivo di un non poter non fare – e *reflective* – riflessione nel senso transitivo di una consapevolezza deliberata che si piega, introspektivamente, su di un oggetto⁵¹ – : la coscienza, anche nelle sue forme meno concettuali o se vogliamo più basilari⁵², è sempre riflessiva nel senso almeno di *reflexive*. Sempre mostrando si mostra, anche quando non dice. Sempre esprimendo si esprime, anche quando non è o non può essere riferita. Si chiarisce forse, allora, il senso in cui la fenomenologia occidentale può parlare della natura pre-riflessiva

49 Per questo, nonostante Thompson dica di mantenere una distinzione tra coscienza fenomenica e coscienza d'accesso (la famosa distinzione proposta da Ned Block cui accennavamo in 1.4.2, e su cui torneremo nel terzo capitolo), di fatto la rende non pertinente: la meditazione infatti, perfino nei casi in cui l'esperienza appare priva di qualsiasi senso del sé, incrementa tanto la sensibilità, la capacità di discriminare, quanto l'accesso cognitivo (senza i report verbali dei meditatori successivi alla pratica, del resto, non sospetteremmo neppure della possibilità di tali stati di consapevolezza).

50 Si veda la consonanza con il seguente passaggio peirciano: “Il sentimento vitale [feeling of life] ha una certa analogia con la luce, e come quella sarebbe per prima cosa oggettivato – cioè, pensato con un'esistenza assoluta e non come in noi” (W3: p. 53, “Of Reality”, 1872).

51 Matthew D. Lieberman ha proposto, su questa base, una distinzione tra sistemi e processi neurali di tipo X (da *reflexive*), “che apprendono lentamente, operano velocemente, sono bidirezionali, elaborano in parallelo” (Satpute e Lieberman 2006: p. 88), e sistemi e processi neurali di tipo C (da *reflection*), “che apprendono velocemente, operano lentamente, sono simbolici, o proposizionali” (*ibidem*). Una distinzione analoga in termini di Sistema 1 e Sistema 2, già divenuta celebre, è stata proposta da Kahneman (2011).

52 Nella tradizione buddista la forma di base della coscienza, che genera le altre meno sottili e può essere esperita – e dai meditatori esperti riconosciuta, ma perfino indotta volontariamente – in momenti particolari quali il sonno profondo o la morte, è una pura luminosità, come di cielo terso. Sembra inoltre che la pratica della meditazione esperta possa dischiudere un qualche grado di controllo su processi generalmente del tutto incoscienti, come quelli che regolano la temperatura corporea o la pressione sanguigna.

della coscienza: *pre-reflective*, non *pre-reflexive*.

A partire da questa concezione della coscienza, e all'interno di un quadro teorico *embodied* – filo rosso della trattazione è l'estrema apertura dell'attuale Dalai Lama, secondo la quale anche la forma più pura e sottile di coscienza deve avere una base corporea – ed emergentista – senza ammettere un dualismo tra mentale e non mentale né indulgere in ipotesi pansichiste, ma vedendo la cognizione già all'opera nella materia vivente –, Thompson prende in esame tutto il ventaglio della ricchissima fenomenologia indo-tibetana: veglia, sogno, sonno, esperienze “fuori dal corpo”, dissoluzione durante il morire. E lo fa da un lato riprendendo la teoria dei cinque aggregati⁵³, dall'altro sottolineando la novità filosofica della riflessione del Buddha rispetto alla tradizione delle *Upanishad*: laddove queste infatti proponevano un'ontologia a pieno titolo, in cui primo fine del sé (*atman*) era tornare a identificarsi con l'unità indifferenziata di base (*brahman*) che precederebbe ogni differenziazione in nomi-forme, egli riconosce l'assoluta contingenza della coscienza, che sta in un rapporto di dipendenza reciproca con i nomi-forme come due fasci di bambù che si sorreggono l'un l'altro. In questo modo non solo si riconosce alla coscienza una priorità unicamente epistemica, non ontologica, ma si assegna un primato alla differenza che in una prospettiva semiotica assolutamente necessario.

Appoggiandosi all'analisi neuro-fenomenologica di quell'ampio ventaglio di esperienze, l'autore può quindi prendere posizione rispetto ad alcuni temi e modelli centrali nel dibattito odierno delle scienze cognitive, ad alcuni dei quali abbiamo già fatto riferimento in questo capitolo. Innanzitutto tra cervello e mente non individua

⁵³ Secondo questa teoria, sempre confermata nella tradizione buddista e già presentata in Varela, Thompson e Rosch (1991), ogni esperienza è analizzabile in cinque elementi: la forma, che rende conto della costituzione sia dei nostri organi di senso sia della materia-energia con cui, entrando in contatto, fanno senso; il *feeling*, timia elementare che distingue il buono dal nocivo dall'indifferente; la categorizzazione e il riconoscimento percettivo, che farà appello, per usare il lessico di Eco (1997), tanto alle linee di resistenza del campo percettivo quanto al portato delle singole lingue e culture; le disposizioni o inclinazioni ad agire-reagire, gli abiti più o meno consapevoli che regolano le nostre transizioni col mondo; la coscienza, che i precedenti comprende, selezionando, puntando l'attenzione, escludendo, pianificando. La consonanza con le dimensioni d'analisi della teoria semiotica è molto evidente. Del resto mi sembra che la semiotica, che vedremo in 2.1.2 essersi definita a partire dalla scoperta di un regno terzo rispetto ai poli del soggetto e dell'oggetto, possa rispondere perfettamente all'invocazione fatta da Thompson di un “quadro di lavoro non dualistico in cui l'essere fisico e l'essere esperienziale si implicano l'un l'altro o derivano da qualcosa che è neutro rispetto ad essi” (Thompson 2015: p. 105).

alcuna relazione gerarchica, per cui espressioni ancora oggi in uso come “causazione verso il basso” o “verso l'alto” risulterebbero del tutto fuorvianti (già nel 2007, del resto, Thompson sosteneva come il *mind-body problem* fosse in realtà un *body-body problem*). Relativamente ai correlati neurali della coscienza, inoltre, privilegia un approccio di campo, dal momento che la coscienza non appare prodotta ma *modulata* da impressioni sensibili e immaginative. Il campo di consapevolezza precede sempre, ed influenza attivamente, quanto verrà esperito. Come vedevamo con il *Predictive Processing*, dunque, il cervello non aspetta passivamente l'arrivo della stimolazione, ma gioca sempre d'anticipo in un incessante lavoro di costruzione di forme. La definizione, che troviamo in quel quadro teorico, della percezione come allucinazione controllata risulterebbe anzi addirittura inadeguata, perché ancora vincolata a una dicotomia vero-falso, mentre sarebbe più opportuno parlare della veglia come di immaginazione nutrita di percezione, e del sogno come di immaginazione nutrita di memoria ed emozione. Lontano da idealismi assoluti e da realismi ingenui o analitici, risulterà allora *reale* un modo stabile di apparire delle cose così come rivelato da un'esperienza non cancellata, revocata o contraddetta da altre esperienze.

La possibilità di una consapevolezza durante il sonno profondo, durante le anestesi e nei casi liminari tra la vita e la morte, comunque, pone una sfida a qualunque teoria si proponga di quantificare la coscienza. In quei casi infatti non abbiamo quella complessa e altamente informativa integrazione talamo-corticale che caratterizza l'esperienza cosciente più prototipica – quella cioè cognitivamente molto accessibile in cui la piena efficienza della memoria di lavoro consente ampio controllo e facili report verbali. Non a caso Tononi e Koch (2015), quasi a rispondere a tale sfida, si soffermano anche su stati meditativi in cui la maggior parte dei neuroni piramidali della corteccia divengono praticamente silenti.

Se la vita comporta l'emergenza di campi bioelettrici che si auto-organizzano, l'evoluzione animale comporta l'emergenza di campi neuroelettrici che si auto-organizzano (possibile interpretazione in chiave scientifica moderna, secondo

Thompson, del concetto indiano di *prana* e tibetano di *liing*, energia vitale responsabile di eccitazione e movimento), dove la sensitività di neuroni auto-poietici individuali può auto-organizzarsi nel fenomeno della coscienza a livello cerebrale. I ritmi di fase neuronali, e la sincronia che possono generare, hanno sicuramente un ruolo di primo piano nell'indagine neuroscientifica dell'esperienza mentale: e dato che sembrano offrire, in una sorta di autosimilarità frattale, una versione in miniatura dei cicli veglia-sonno, convergono con l'analisi della tradizione buddista Abhidharma dei *mind moments*, momenti discreti del flusso dell'esperienza cosciente, segmenti di pensiero (di durata stimata tra i 10 e i 20 millisecondi) che nascono e che muoiono di continuo e che una mente allenata alla meditazione può arrivare a discernere. Ritmi che, se tenuti nel giusto conto, potrebbero perfino spiegare certi fenomeni gestaltici di moto e simultaneità apparente.

Infine, la concezione del sé, dell'io, della soggettività. Superando, sulla scorta del filosofo buddista Nagarjuna e dei saggi taoisti, i due estremi del reificazionismo e del neuro-nichilismo (posizione, quest'ultima, esemplificata secondo Thompson dal Metzinger de *Il tunnel dell'io*) – di fatto due facce della stessa medaglia, perché basate su una stessa concezione ontologica del reale, che o sarebbe sostanza indipendente in sé e per sé oppure proprio non sarebbe –, si concepisce infatti il sé come un processo di *ahamkara*, che dall'indiano all'inglese suonerebbe come *I-making* o *I-ing*. Come una pratica dunque, la cui specificità semiotica sta nell'impossibilità di separare l'enunciato dall'atto di enunciazione: non a caso l'esempio tradizionale per questo processo di *I-ing* è quello della danza, che non si può distinguere dal danzare.

Il sé, lungi dall'essere sostanza indipendente che ha in sé la propria ragion d'essere, sorge in dipendenza da innumerevoli fattori di ordine biologico, psicologico, sociale, culturale: è cioè sostanzialmente vuoto⁵⁴, occupante senza posto

⁵⁴ La nozione buddista di *sunyata*, vacuità nel senso di una radicale co-dipendenza che nega la possibilità di un'identità che trascende i rapporti, è perfettamente consonante con la centralità del principio differenziale in semiotica, oltre che con le teorie della coscienza che approfondiremo nei prossimi capitoli. Per una interessantissima esplorazione della insospettata ricchezza dei correlati concetti di vuoto e di zero, capaci di accogliere in sé tutti i possibili contrari, vedi Bartocci, Martin e Tagliapietra (2016), Tonelli (2017: cap. 1).

che si definisce in un vortice di azioni di auto-appropriazione. L'unicità irripetibile di ogni individuo sarà data perciò non da diverse singole essenze ma dall'irripetibile e storicamente determinato set di condizioni dalle quali emerge, e lo stesso pronome “io” non sarà un referenziale ma un performativo: esso mette in atto, *enacts*, un sé.

Perché ci sia un sé occorre innanzitutto che il sistema in questione sia *self-specifying*: che i processi che lo definiscono si specifichino cioè reciprocamente in modo da costituire un tutto che si auto-perpetua in relazione a un ambiente (dovrà avere quindi dei confini e un metabolismo). Si tratta di un'emergenza forte, di un dipendere che ritroviamo a livello sia causale, sia mereologico, sia di pertinenza (quello che a una certa risoluzione appare sistema autonomo svanisce ad osservare il dettaglio delle sue componenti, o i flussi nei quali si trova coinvolto): così una cellula vivente, un batterio, un organismo pluricellulare o una colonia di formiche ma non un virus, un tornado o la fiamma di una candela. Tale sistema dovrà però esser capace, oltre che di auto-specificarsi, di auto-designarsi: occorre cioè che si possa concepire come un soggetto d'esperienza, come un “pensatore di pensieri” e un “attore di atti”. Ecco perché il test dello specchio⁵⁵ ma più in generale il *self-othering*, la capacità di vedersi o guardarsi dall'esterno (così nella memoria, in certi sogni, nella proiezione immaginativa, nelle *out-of-body experiences*, dove all'alternarsi tra visione in soggettiva e in oggettiva corrispondono cambiamenti significativi nell'attività cerebrale), sono così decisivi per la cognizione sociale.

A proposito di questa capacità di immaginarsi, di proiettarsi nel passato e nel futuro – essenziale per la costruzione di un sé auto-biografico che si dipana narrativamente nel tempo –, Thompson fa notare come il network cerebrale di riferimento sia in larga parte sovrapponibile al cosiddetto *network di default*, quello cioè che risulta attivo quando non siamo impegnati in attività che richiedono la

⁵⁵ Test con il quale si cerca di valutare la capacità di auto-riconoscimento nelle varie specie animali: lo sperimentatore, dopo aver addormentato un animale che ha già avuto modo di osservarsi allo specchio, disegna una macchia sulla fronte dell'ignara cavia e nota le sue reazioni allo specchio dopo il risveglio. Diverse specie di primati, una specie di delfini e alcuni singoli elefanti hanno già reagito come farebbe un umano, scrutando cioè con sorpresa la propria fronte. È evidente, però, come questo tipo di test abbia un senso solo per le specie che affidano principalmente alla vista il riconoscimento percettivo: per le altre occorrerebbe approntare degli specchi di altra natura (acustici, chimici, tattili).

nostra attenzione o concentrazione. Nei soggetti normotipici, cioè, la mente tende a vagare (in inglese “wandering” o “musing”, verbo quest'ultimo dai forti echi peirciani) – nei territori dell'identità personale, con la sua storia, le sue imprese e i suoi obiettivi. Ebbene, è già dimostrato che la pratica della meditazione ha effetti significativi sul network di default: i meditatori esperti sono infatti in grado di staccarsi con minore sforzo energetico dal focus narrativo valutativo (che porta spesso con sé insoddisfazione e scarsa presa sul presente) ad esso correlato, e mostrano un'attivazione maggiore in aree cerebrali correlate piuttosto a un focus esperienziale non giudicante calato nel momento presente, altra dimensione essenziale dell'esperienza di sé.

Ora al di là dell'aspetto valutativo, che pertiene alla forte tonalità etica del discordo buddista, quello che qui importa sottolineare è come l'aumentata consapevolezza portata dalla pratica della meditazione consenta di staccarsi dagli abiti consolidati, di bilanciare e orientare consapevolmente l'attenzione cosciente in un campo di consapevolezza che è, anche in un senso *pre-reflective* di base, effettivamente il nostro.

1.5.3 Le origini evolutive della coscienza

In *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the Origins of Consciousness*, frutto di almeno un decennio di studi, le biologhe israeliane Simona Ginsburg ed Eva Jablonka (d'ora in poi, per ovvi motivi di economia, G&J) affrontano lo studio della coscienza in una prospettiva evoluzionistica, investigandone le origini a partire dall'individuazione di un *transition marker* che sia capace di soddisfare i criteri, gli attributi o le proprietà riconosciuti dalla maggior parte dei neuroscienziati e dei filosofi come tipici dell'esperienza cosciente (condizioni che possono essere considerate necessarie se prese singolarmente, sufficienti nel loro insieme): accesso globale, integrazione percettiva, attenzione selettiva e plasticità dell'apprendimento, intenzionalità o *aboutness*, spessore

temporale, motivazione, *embodiment* e senso del sé.

L'emergere della coscienza da organismi non coscienti è un fenomeno paragonabile, per le due autrici, all'emergere della vita dal mondo abiotico da un lato e all'emergere della razionalità simbolica in certe specie animali dall'altro. Come in quei casi, si tratta di un salto qualitativo di tale portata (un salto non puntuale, ma con un'ampia zona grigia di transizione) da porre in essere un nuovo modo di stare al mondo, un *telos* irriducibile al precedente. E come quelli, pone delle sfide concettuali così grandi da far pensare che non si possa spiegare con i mezzi della scienza. A voler portare in fondo l'analogia, però, come in quei casi la possibilità di una spiegazione deve essere ammessa.

Alla fine del Settecento, Kant pensava non si potesse colmare il gap esplicativo tra la causalità meccanica e la finalità intrinseca del vivente: occorreva una concezione dinamica della materia che, al suo tempo, il gigante di Königsberg non poteva immaginare⁵⁶. Con le parole di Dennett (2018), occorreva la strana inversione di ragionamento di Darwin. Un secolo dopo, occorrerà la strana inversione di ragionamento di Turing perché si potesse iniziare a immaginare di poter far emergere una razionalità combinatoria a partire da processi meccanici che certo non avevano una comprensione dell'aritmetica. Un'analoga inversione è allora necessaria perché si possa immaginare come dalla sporca biologia (rispetto alla fisica elegante cui invece fa appello Chalmers) degli organismi viventi possa emergere la percezione, il senso del sé, l'interesse consapevole, resistendo così alla trappola concettuale del mulino di Leibniz⁵⁷. Si tratterà allora, come in quei casi, di proporre dei modelli idealizzati capaci di ispirare programmi di ricerca e resistere alla prova empirica: così il chemotone di Tibor Gánti o l'unità autopoietica di

56 Nagel (2012) ammette di non poter ancora immaginare come si possa compiere il salto dal non vivente al vivente. Nel recensirlo, Ginsburg e Jablonka hanno gioco piuttosto facile nel mostrare come invece non sia più affatto un mistero per la biologia evolutivista del ventunesimo secolo (dei tre stadi, indicati da Bernal 1949, necessari per riprodurre l'emergere dalla vita a partire dalla simulazione delle condizioni geochimiche della Terra di 4 miliardi di anni fa, i primi due sono già stati realizzati con successo, e tutto fa pensare che entro la fine del secolo anche il terzo possa esserlo altrettanto).

57 L'immagine leibniziana del mulino, che per quanto si possa ingrandire o zoomare sarà sempre soltanto composto di pezzi che si spingono gli uni con gli altri, è uno dei principali antecedenti filosofici dell'idea che la percezione, e più in generale la coscienza, possa essere spiegata solo in termini di sostanza semplice.

Maturana e Varela nel caso della vita; così la macchina di Turing nel caso della razionalità simbolica.

Quello che appare meno convincente dell'analogia è il suo inquadramento nel framework aristotelico che dà il titolo al libro: la *scala naturae* – una progressione dall'anima vegetativa all'anima sensitiva all'anima razionale – implica infatti un pensiero essenzialista e finalistico che mal si addice a un approccio propriamente evolucionistico come è il loro. Non soltanto è una gerarchia, che pone l'uomo come gold standard dell'esistente, ma è additiva, per cui ogni gradino della scala è semplicemente meno del precedente. Gli animali sono piante più la sensibilità, gli uomini sono animali più la razionalità. Ora l'evoluzione, come G&J sanno benissimo, naturalmente non procede in questo modo, ma ogni specie continua ad evolversi in parallelo con le altre: come l'uomo non è sempre stato sul primo gradino del podio, così ad esempio le piante non dovrebbero essere condannate a restare sull'ultimo.

A questo proposito le osservazioni delle due autrici sono, e la cosa stupisce data l'estrema ricchezza e accuratezza dei loro riferimenti, piuttosto sbrigative: è ormai abbastanza noto, infatti, che percezione e movimento finalizzato, che Aristotele considerava esclusivi del regno animale, si ritrovano ampiamente anche nel mondo vegetale. L'esempio del pomodoro maturo, che G&J fanno per negare alle piante una forma minima di coscienza, è alquanto ingeneroso: sarebbe molto più pertinente rivolgersi invece all'apparato radicale, dotato di estrema sensibilità e mobilità (si vedano a questo proposito già l'interesse e le attenzioni dello stesso Darwin in *The Power of Movement in Plants*). La *scala naturae*, quindi, impedisce alle autrici di fare delle domande che, comunque vi si risponda, sarebbero di sicuro interesse: è possibile attribuire una qualche forma di sensibilità alle piante? C'è qualcosa di analogo nelle piante a una struttura o a una funzionalità neurale, come la dizione stessa della disciplina di recente fondazione Neurobiologia Vegetale sembra suggerire⁵⁸? Fin dove può spingersi, negli organismi vegetali, l'apprendimento

58 Vedi ad esempio Mancuso (2005) sul ruolo del glutammato, che è un neuro-modulatore essenziale dei sistemi nervosi animali, nelle piante.

associativo (che vedremo essere fondamentale per la teoria della coscienza di G&J)?

Da segnalare positivamente, d'altro canto, sono da un lato la rivalutazione della figura di Lamarck, troppo spesso ridotto all'ipotesi evoluzionistica sbagliata (ma in qualche modo ammessa da tutti i grandi evoluzionisti dell'Ottocento, Spencer e Darwin compresi) dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti in base all'uso: in Lamarck si trovano infatti, un secolo prima di William James, delle osservazioni interessantissime sull'*inner feeling* prodotto da un sistema neurale, forma minimale di coscienza e del sentimento di esistere. Dall'altro il riconoscimento pieno della portata dei meccanismi epigenetici, ancora troppo spesso considerati come qualcosa di sopravveniente rispetto a quelli genetici, come qualcosa che può essere interessante forse per l'ontogenesi ma senza alcun impatto sull'evoluzione: l'epigenesi ha infatti non solo un ruolo fondamentale per la memoria dell'individuo – almeno pari a quello della memoria sinaptica (una rete neurale artificiale quindi che sia capace di apprendere solo grazie alla topologia delle proprie connessioni non sarà un modello biologicamente plausibile) – ma ha un impatto eccome sull'evoluzione, definendosi proprio come l'ereditarietà non spiegabile tramite cambiamenti nella sequenza del DNA⁵⁹.

Ma il cuore della loro proposta sta, come dicevamo all'inizio, nell'individuazione di un possibile *transition marker* per la coscienza. Anche qui, l'analogia con le altre due grandi transizioni teleologiche è rispettata. Laddove infatti per la transizione alla vita era decisivo lo sviluppo di un meccanismo di *eredità illimitata* (vedi Maynard Smith e Szathmáry 1995), e per la transizione alla razionalità simbolica la possibilità di una *combinatorietà illimitata* (vedi *infra* 3.3.3.2 le virtù del linguaggio verbale), per la coscienza sarebbe decisivo un *apprendimento associativo illimitato* (UAL – da “Unlimited Associative Learning” – nell'acronimo inglese). Questo tipo di apprendimento, che come ogni apprendimento richiede una plasticità, si oppone tanto alla non possibilità di apprendere (gli

⁵⁹ Per una storia e un chiarimento del concetto di epigenetica vedi Haig (2004, 2012). Per un'esposizione dettagliata di quattro modalità epigenetiche della memoria cellulare, quindi anche neuronale, vedi G&J (2019: pp. 316-321).

organismi che Dennett 2018 definirebbe darwiniani, a cablatura fissa, quindi del tutto in balia delle condizioni ambientali e soggetti in maniera purissima alla selezione naturale) quanto a un apprendimento di tipo non associativo, limitato ai due processi opposti di assuefazione e sensibilizzazione (semplicemente lo spegnimento o l'accensione di una pertinenza innata, per cui la presenza ripetuta di una stimolazione di debole o viceversa di forte intensità farà innalzare oppure abbassare la soglia di risposta dell'organismo)⁶⁰.

A questi si oppone invece la capacità di apprendere, quindi di ricordare e valutare, nuove associazioni (nelle forme classiche o pavloviane – a loro volta distinte in modalità alfa e beta – come in quelle operative o strumentali del condizionamento⁶¹), fondate sulla struttura logica del se... allora...: la struttura inferenziale cioè, con tutta una dinamica di presenza e assenza (cfr. *infra* 2.2.2), che sappiamo essere alla base del funzionamento di ogni segno propriamente detto (sull'opposizione tra questo modello semiotico e un modello di segno come equivalenza vedi Eco 1984, Violi 1997). L'apprendimento associativo potrà essere però soltanto limitato (LAL nell'acronimo inglese) oppure illimitato.

Tocchiamo qui la parte più tecnica, e se vogliamo più aperta al vaglio della prova empirica, dell'esposizione di G&J. Sia con LAL che con UAL l'animale acquisisce infatti la capacità di fare previsioni in base alla propria esperienza: previsioni in entrambi i casi fallibili, perché una stessa stimolazione potrà essere associata a correlati di diversa, perfino opposta valenza (uno stesso pattern di vibrazioni ad esempio potrà essere associato tanto all'avvicinarsi di un predatore quanto alla presenza di una preda). La differenza fondamentale sta però nel fatto che nel secondo caso gli antecedenti e i conseguenti del condizionale possono essere

⁶⁰ Questo il massimo dell'apprendimento esibito, ad esempio, dalla maggior parte degli cnidari (con l'importante eccezione dei cubozoi, dotati di un sofisticato sistema visivo).

⁶¹ Si ha condizionamento classico o pavloviano quando uno stimolo presente – incondizionato ma assuefatto nella modalità di tipo alfa, neutrale nella modalità beta – diviene l'anticipatore per l'animale di uno stimolo incondizionato, elicitando così una risposta condizionata per lo più indistinguibile da quella incondizionata. Si ha condizionamento operante o strumentale quando il rinforzo, positivo o negativo, di un'azione o sequenza di azioni iniziata dall'animale modifica il suo comportamento futuro in circostanze simili. Di fatto però, in condizioni sperimentali come in habitat naturali, queste due forme di condizionamento sono quasi sempre intrecciate o compresenti.

stimoli, azioni o rinforzi *composti*: gli animali con LAL mancherebbero invece totalmente della capacità di integrazione percettiva, per cui gli stimoli e le risposte condizionati appresi e memorizzati potranno essere solo tratti elementari, incapaci di associarsi nella formazione di *categorie* o schemi d'azione complesse.

Da una parte l'enfatizzazione della differenza, del salto tra LAL e UAL mi sembra pienamente giustificata (anche se talvolta o addirittura spesso, ed è un punto non sottolineato abbastanza dalle due autrici, la definizione di “tratto elementare” può risultare assai problematica). Perché non soltanto l'integrazione di stimoli, ad esempio provenienti da modalità sensoriale diverse, sarà un previsore migliore, più affidabile del rinforzo che seguirà; così come un'azione composta sarà più versatile ed efficace per il raggiungimento di un obiettivo. Quello che si guadagna è soprattutto la possibilità di cumulare esperienze intorno ad un medesimo oggetto, e di sperimentare creativamente con il proprio corpo (non è un caso che il corpo degli animali con LAL – certe specie di lumache e vermi per lo più – sia privo di appendici, da cui la notevole costrizione dello spazio d'azione).

Dall'altra, però, se leghiamo la possibilità di esperire in senso soggettivo alla capacità di anticipazione⁶² dischiusa dall'apprendimento associativo, da una logica pienamente dispiegata del se... allora... (si pensi a quanto le emozioni, positive e negative, siano legate proprio a tale potere di anticipare il futuro, o meglio di percepirlo nel presente stesso), appare dubbia la negazione di ogni forma di coscienza ad organismi con LAL. Le stesse G&J, non a caso, osservano una saggia cautela nel non chiudere in maniera categorica a questa possibilità:

sebbene sia attraente pensare che *Aplysia* [la lumaca di mare che presentano, perché molto studiata, come esempio prototipico di animale ad apprendimento associativo limitato], le lumache di terra, e alcuni vermi abbiano una misura di esperienza soggettiva, non abbiamo ragioni *positive* per assumerlo. Non possiamo escludere una coscienza minima in questi animali, ma non possiamo assegnarla. (G&J 2019:

⁶² Il *predictive processing*, cui le autrici fanno esplicito riferimento, sarà implementato nel caso degli animali con UAL da un modello gerarchico multilivello, capace quindi di realizzare l'integrazione percettiva e motoria che consente loro la formazione di vere e proprie categorie.

In ogni caso è a partire da questa assunzione, che l'UAL cioè sia il “transition marker” per la coscienza⁶³, che le nostre autrici sono in grado di dare la loro risposta alla domanda della distribuzione, almeno per quanto l'evidenza empirica lo consenta (e in molti casi ancora non lo consente). Dobbiamo considerare dotati di coscienza – si ricordino però tutti i caveat espressi in 1.4.1 – almeno tutti gli animali in cui sia stata attestata la capacità di apprendere in modo associativamente illimitato: tutti i vertebrati, gli artropodi – insetti e crostacei – e i molluschi cefalopodi (di ognuno di questi gruppi è offerta una descrizione dell'organizzazione neurale capace di supportarla). Non solo, lo sviluppo dell'UAL sarebbe stato, insieme ad altri fattori (tra cui la diffusione della simmetria bilaterale, che consente un movimento direzionato quindi finalizzato), il motore principale dell'esplosione morfologica verificatasi nel Cambriano – indicativamente tra 542 e 485 milioni di anni fa –, periodo in cui sono apparsi quasi tutti i *phyla* animali oggi esistenti. Le infinite possibilità strategiche aperte dall'UAL avrebbero infatti innescato una corsa agli armamenti evuzionistica di proporzioni inedite, capace di stravolgere la biosfera in tempi relativamente brevi. E con tali capacità di apprendimento, quindi di memoria, nuovi problemi sarebbero apparsi, come l'eccesso di apprendimento e lo stress emotivo, guidando a loro volta la co-evoluzione di risposte capaci di gestirli (G&J sottolineano in particolare l'importanza di *meccanismi attivi di dimenticanza*, di cui il sonno è forse l'esempio più evidente⁶⁴).

Ulteriore evoluzione e complessificazione dell'architettura cognitiva UAL è lo sviluppo della capacità di immaginazione implicata dalla *memoria episodica*: la capacità cioè tanto di ricordarsi in situazioni passate quanto di immaginarsi in scenari futuri che ci si appresta a pianificare, e che richiede quindi un senso del sé

63 G&J sottolineano a più riprese come l'UAL sia un *transition marker* in senso solamente evolutivo: un infante umano, ad esempio, può essere considerato cosciente anche prima di sviluppare la capacità di apprendimento associativo, perché l'organizzazione funzionale che lo consentirà è già in piedi fin dalla nascita.

64 A proposito della necessaria correlazione tra memoria e dimenticanza si vedano le riflessioni di Eco (2007b) su *ars oblivionalis*, latenza enciclopedica e sui testi come meccanismi produttori di dimenticanza.

definito e l'integrazione degli ingredienti essenziali di una narrazione (cosa, dove, quando). Una capacità che è stata riscontrata in molti, ma non in tutti, gli animali dotati di UAL.

L'ultima parte del libro è dedicata alla risposta a domande fin lì inevase. Innanzitutto la possibilità di costruire robot coscienti, in merito alla quale le due autrici sono giustamente caute: l'apprendimento associativo illimitato, come l'eredità illimitata per la vita, è un “transition marker” evolutivo, non una condizione necessaria o sufficiente. Come un algoritmo genetico basato sull'eredità illimitata non implica che il computer sul quale è installato sia vivo, così non è detto che una macchina capace di qualche forma di UAL sia per ciò stesso cosciente: sembra anzi probabile che senza sviluppo, motivazione e autonomia nell'approvvigionamento energetico e nell'apprendimento la complessità cognitiva della coscienza non possa dispiegarsi. In secondo luogo la questione dell'eventuale coscienza di gruppi coesi: un alveare, una colonia di termiti, una tribù, una cultura umana sono coscienti? In questo caso considerare il rapporto tra un organismo multicellulare e le cellule che lo compongono può essere utile: lì le cellule sono fortemente vincolate, per quanto riguarda la propria vitalità e funzione, dai processi che hanno senso al livello d'organizzazione superiore; e tutta una serie di meccanismi si sono evoluti affinché l'autonomia del tutto risultasse di gran lunga superiore a quella delle parti (meccanismi omeostatici, divisione del lavoro, segregazione soma-germe, sistema immunitario, ecc.). Nel caso dei gruppi è vero piuttosto il contrario, che l'autonomia dell'individuo – che paradossalmente è in buona parte il risultato proprio della socialità – è di gran lunga maggiore di quella del collettivo: e non per motivi metafisici ma per questioni squisitamente strutturali. L'assenza di contatto fisico continuo tra gli individui di un gruppo, animale o umano che sia, comporta infatti l'assenza di vincoli topologici, mentre la dissoluzione del gruppo non comporta la perdita di coscienza dell'individuo. Tanto che un esperimento mentale come la Nazione Cinese di Ned Block (1978), pur essendo in parte fuorviante – sostituire i neuroni con degli esseri umani è mossa tutt'altro che innocua per un funzionalismo

semioticamente corretto (cfr. *supra* 1.2.3) – mostra benissimo quale tipo di relazione tra gli individui sarebbe necessaria per potersi chiedere se il gruppo che compongono è o meno cosciente.

Tra i molti spunti d'interesse di questa ricerca biologica all'avanguardia, uno ci sembra particolarmente importante per il percorso che andremo a fare nei prossimi capitoli, dove la semiotica, che fin qui si è come scaldata a bordo campo, entrerà in gioco a tutti gli effetti: il ruolo chiave assegnato da G&J all'apprendimento associativo ci dice infatti che lo *stare al posto* di qualcos'altro che è assente (lo stimolo condizionato che ci fa anticipare quello incondizionato, l'oggetto cioè che è per noi rilevante), con l'incertezza e la possibile ambiguità che questo comporta (e vedremo in 2.3 come il *feeling* in Peirce sia strettamente connesso a un fattore di caso e spontaneità), è l'elemento più rilevante per l'emersione di quel modo di essere – che ha molte funzioni ma non è esso stesso una funzione – che è la coscienza.

CAPITOLO SECONDO

LA COSCIENZA IN SEMIOTICA

2.1 Le ragioni possibili di un apparente mancato interesse

La semiotica, non c'è dubbio, non figura tra le discipline che hanno eletto la coscienza a proprio oggetto privilegiato di studio: si ricorderà del resto come risultasse assente dall'elenco che di quelle discipline facevamo nell'Introduzione. Ma non figura nemmeno tra quelle, ancora più numerose ed eterogenee, che l'hanno esplicitamente tematizzata come campo di ricerca¹. Si impone perciò la domanda

¹ L'unica monografia semiotica, a mia conoscenza, espressamente dedicata alla coscienza è quella di Marc Champagne (2018), *Consciousness and the Philosophy of Signs. How Peircean Semiotics Combines Phenomenal Qualia and Practical Effects*. Un lavoro che ha molti meriti, primo fra tutti quello di mostrare come l'analisi tri-categoriale peirciana, e in particolare l'operazione di prescrizione e la distinzione scotista tra distinzione reale e distinzione formale, possa far superare lo scoglio più grosso dei dibattiti sulla coscienza, quello che fa incagliare gli studiosi intorno all'esistenza o meno dei qualia (ridefiniti da Peirce sotto le insegne della categoria della Primità): "Cercare la coscienza-f senza la coscienza-a [il riferimento è alla distinzione di Block 1995 tra coscienza fenomenica e coscienza d'accesso] è come cercare il sorriso senza lo Stregatto" (Champagne 2018: p. 118). Non seguo però Champagne su uno dei punti che gli stanno forse più a cuore, e che sostiene diverse delle sue argomentazioni: ovvero la distinzione, che lui assimila ad una triade in qualche modo analoga a quella primità-secondità-terzità, tra *type*, *token* e *tone*. Ora, se Champagne ha certamente ragione nel sottolineare l'importanza – trascurata da tutti quegli approcci che considerano soltanto *tokens* e *types* – della nozione peirciana di *Tone*, mi sembra che ne fraintenda sostanzialmente il concetto e la portata. Il *Tone* (vedi CP 4.537: trad. it. p. 220, "Prolegomena to an Apology for Pragmatism", 1906), infatti, non è una base che accompagna ogni occorrenza di un tipo: al contrario è un tipo di segno altro, irriducibile a quello definito da un rapporto *type-token*. Così un tono di voce rispetto a una parola. Occorrerebbe, qui, fare riferimento alla teoria della *ratio* sviluppata da Eco (1975): nel caso di *tokens* e *types* avremmo infatti una produzione segnica retta da *ratio facilis*, nel caso di un *tone* avremmo invece una produzione segnica retta da *ratio difficilis*.

Diversi sono invece gli articoli semiotici espressamente dedicati alla coscienza, su alcuni dei quali avremo modo di ritornare. Tra i più recenti cfr. almeno Sanna (2018), che in modo a mio avviso piuttosto metaforico e problematico accosta concetti semiotici della tradizione greimasiana e lotmaniana alle scoperte neuroscientifiche del gruppo di Parma (Rizzolatti, Sinigaglia, Gallese), di Ramachandran, di Tononi; Konderak (2017), che dalla prospettiva di un rappresentazionalismo classico unito a un account peirciano considera, in modo secondo me discutibile, la coppia coscienza nucleare-coscienza estesa (da Damasio 1999) come un'interpretazione neuroscientifica della coppia coscienza fenomenica-coscienza psicologica (da Chalmers 1996); Fabbrichesi (2015), che mette a confronto il ruolo della coscienza nella filosofia continentale e nel pragmatismo americano (James e Peirce in particolare); Bordron (2012), interessantissimo sotto diversi rispetti: i) nel sottolineare la natura necessariamente selettiva della percezione; ii) nel ricorrere alla definizione negativa del valore per superare i paradossi metafisici dei qualia; iii) nel rimarcare la differenza tra il concetto di informazione, usato estensivamente dai filosofi

che, nella sua semplicità, non possiamo sottovalutare, in quanto investe la pertinenza stessa di un lavoro semiotico sulla coscienza: perché?

È noto infatti come la semiotica, accusata di imperialismo nei decenni della sua esplosione accademica, avesse – e abbia – la tendenza onnivora a occuparsi di molte cose, senza riguardo per le barriere disciplinari consolidate, data l'estrema generalità del suo oggetto di studio e delle sue categorie (senso, significato, differenza, linguaggi, narratività). Una prima possibile risposta a quella domanda, che fa appello alla *casualità*, risulta perciò estremamente debole, oltre che poco interessante: davvero pare improbabile che un tema così centrale nel dibattito di discipline con cui la semiotica si confronta usualmente – filosofia, scienze cognitive, etologia – sia sfuggito per caso all'attenzione dei semiologi, che per caso non sia capitato loro di occuparsene.

Di risposte possibili, e interessanti, ne restano due allora. Una è che la coscienza *non rileva* della teoria e del metodo della semiotica. Se la semiotica è, secondo una sua storica definizione, la scienza dei segni (e la questione non cambia se, a voler seguire Fabbri e Marrone 2000, sostituissimo 'testi' a 'segni'), e i segni sono espressioni materiali esterne, osservabili, esposte alla verifica intersoggettiva; e se d'altra parte la coscienza, nella sua definizione più essenziale, ha una dimensione irriducibilmente privata, non indagabile se non dalla prospettiva del soggetto stesso: allora davvero non resterebbe che prendere atto di una reciproca impenetrabilità, in particolare di una impossibilità di presa sulla coscienza da parte della semiotica. Questa risposta, che per ovvie ragioni non è la nostra (non avremmo iniziato, o quantomeno lo avremmo presto interrotto, un lavoro semiotico sulla coscienza), si poggia su dei presupposti che, come spero di riuscire a mostrare, non sono ovvi. Né per quanto riguarda la semiotica, né per quanto riguarda la coscienza. Vedremo anzi come un approccio semiotico permetta di sciogliere proprio alcuni dei nodi del tema coscienza, e come d'altra parte un tale tema consenta alla semiotica di uscire da certe

della coscienza, e quello semiotico di significazione; iv) nel notare come una concezione semiotica della percezione inverta la direzione del rapporto intenzionale classico (è il segno infatti a puntare il soggetto come destinatario).

sue secche disciplinari.

L'altra risposta, che ci pare la più plausibile e che cercheremo ora di articolare, è invece che la coscienza, pur non essendo mai stata tema del dibattito semiotico, forma espressamente lavorata, di fatto ne è stata lo *sfondo* costante². Non solo, e non tanto, perché occasionalmente ricorre, come vedremo tra poco, nelle riflessioni di alcuni dei massimi esponenti della disciplina (e, almeno in un caso, in modo non occasionale). Ma perché essa è, possiamo dirlo, il presupposto stesso – storico e logico – dell'impresa semiotica, la condizione d'emergenza dei suoi stessi temi.

2.1.1 La coscienza come sfondo dell'impresa semiotica

Poniamoci allora un altro perché. Perché facciamo semiotica? C'è un altro motivo che non sia quello di portare a consapevolezza maggiore la dinamica delle nostre transazioni ordinarie – ordinariamente irriflesse, per lo meno nel senso di *reflective* (cfr. *supra* 1.5.2) – con il senso, di metterne in controluce l'usuale trasparenza? Che cosa significa voler rendere conto del senso comune con i suoi stereotipi, provare a smontare il meccanismo degli effetti di senso che ci catturano, se non apportare coscienza ad abiti interpretativi che tendono inevitabilmente a cristallizzarsi, a diventare automatici?

Non è forse un caso che negli anni '60, anni centrali per l'istituzionalizzazione della disciplina, si parlasse del potere demistificante della semiotica (vedi Roland Barthes 1957), della sua capacità cioè di garantire a un tempo un incremento e di responsabilità e di libertà: proprio due dei poteri, legati uno all'altro come le due facce di una stessa medaglia, generalmente riconosciuti alla coscienza. Così come non è un caso che chi incontra la semiotica a un certo punto della propria formazione, o comunque della propria vita, provi una sensazione di svolta: un

2 Uso qui 'tema', 'forma' e 'sfondo' non in senso generico, ma nel senso tecnico con cui sono usati nella cosiddetta Teoria delle forme semantiche, che riprende e rielabora il concetto di percezione semantica sviluppato da François Rastier: avremo modo di ritornarci nel quarto capitolo.

vedere con occhi nuovi, un rendersi conto davvero per la prima volta che quanto prima appariva ovvio non lo era affatto, ma era lo spettacolo di un illusionista così familiare che non avevamo mai pensato di interrogarlo.

La *non centralità* della coscienza dunque, che vedevamo in 1.5.1 essere un risultato delle ricerche cognitive della seconda metà del secolo scorso, era in semiotica piuttosto un dato di partenza. Di che cosa si rendevano conto, infatti, i primi grandi maestri della semiologia se non del fatto che, al di là o al di qua delle intenzioni e della volontà del soggetto, e al di là o al di qua dei vincoli materiali, il senso è qualcosa che, di fatto, passa? E passando ci condiziona, ci impone categorizzazioni e visioni del mondo – a livello tanto di ideologie quanto di percezione – che a nostra volta, sorta di portatori sani per lo più inconsapevoli (in 3.3.3 parleremo non a caso di “memi”), riproduciamo e trasmettiamo. La semiotica non ha sentito il bisogno di tematizzare la coscienza perché il senso, per lo più, non ne ha bisogno per dispiegarsi, tanto ai livelli cosiddetti bassi come a quelli cosiddetti alti della semiosi.

Gli esempi in tal senso si possono moltiplicare. Quando apriamo gli occhi e percepiamo una scena davanti a noi, riconoscendo o meno degli oggetti del mondo, individuando *affordances*; quando cogliamo al volo l'atmosfera di un ambiente, o non possiamo fare a meno di notare la dolcezza delle colline toscane, innumerevoli processi semiotici hanno luogo dentro di noi senza che, per lo più, ne abbiamo coscienza. Ed è proprio l'analisi semiotica – di uno spazio ad esempio – che ci permette, attraverso una sorta di ingegneria alla rovescia (strategia comune in biologia, e che vedremo essere applicata da Dennett alla psicologia), di capire in che modo un dato effetto di senso è stato realizzato, in modo quindi da esserne più consapevoli e meno ingenui.

Conversando nella nostra lingua madre, o in una lingua in cui comunque ci sentiamo a nostro agio, il gioco delle forme e degli sfondi semantici (vedi *infra* 4.2.2.2) si svolge sulla base della nostra sola competenza, senza che sia necessaria una comprensione pienamente dispiegata degli strumenti linguistici effettivamente

in gioco³.

Quante volte, ascoltando l'intervista a un regista o a uno scrittore, rimaniamo basiti per la banalità delle sue riflessioni rispetto alla ricchezza e all'intelligenza del suo lavoro, che sarà magari messa in luce ben più adeguatamente dal paziente lavoro di un critico anonimo? Avremmo bisogno di nozioni come quelle di *intentio operis* o di Autore e Lettore Modello se il gioco del senso, delle enunciazioni e delle interpretazioni, fosse il regno della coscienza? Lo stesso Eco (1979), che quelle nozioni definiva, decideva programmaticamente in quell'opera di render conto non del piacere che ci dà il testo, ma del perché ci dà piacere.

Ma prendiamo anche la narratività, così come definita nella tradizione greimasiana: l'attore che incarna il ruolo attanziale del Soggetto ha forse bisogno di una riflessione cosciente per accettare, o subire, la manipolazione che lo condurrà ad intraprendere il programma narrativo sulla cui base sarà giudicato? Talvolta sì, in molti casi no. E comunque la domanda si porrà ad un livello di pertinenza diverso da quello più decisivo per la narratività stessa.

Oppure pensiamo ai diagrammi, su cui come noto Peirce ha lavorato moltissimo: tra il diagramma, che in quanto icona è in grado di rivelare proprietà ulteriori del suo oggetto rispetto a quelle che ne hanno motivato la sua stessa costruzione (vedi Bellucci e Paolucci 2015), e il suo enunciatore/interprete umano, è il primo a fare il lavoro inferenziale che conta, con il secondo che potrà al massimo riconoscerlo, agendo di conseguenza in modo più o meno consapevole. A questo proposito Franco Farinelli (2009a, 2009b) ha mostrato perfettamente come quel diagramma così centrale nella cultura europea moderna che è la carta o Tavola geografica sia stata in grado di imporci, senza che i più ne avessero piena coscienza, la sua logica delle relazioni, capace di trasformare tanto la faccia della Terra quanto le nostre forme politiche.

La vocazione critica e demistificante della semiotica allora sta tutta qui: facciamo analisi solo ed unicamente per smontare e portare alla luce il meccanismo degli effetti di senso che ci catturano, per essere più liberi nell'accoglierlo o nel

³ Non è un caso che nella semiotica echiana si parli di *competenza*, e non di comprensione, *enciclopedica*.

rifiutarlo, nel riprodurlo, nel fargli il verso. Non c'è vocazione alla guerriglia semiologica se non perché, normalmente, le nostre transazioni col senso sono così automatiche, *reflexive* ma non *reflective*.

È vero perciò che la coscienza non è mai stata al centro dell'interesse dei semiotici, ma solo perché l'impresa semiotica stessa implica, in via logicamente e storicamente preliminare, una dialettica tra conscio e inconscio che la precede.

2.1.2 Le radici storiche dell'epistemologia semiotica

Questa non centralità della coscienza è, del resto, una conseguenza della scoperta fondamentale della semiotica: quella cioè che al di qua o al di là delle opposizioni tra il soggetto e l'oggetto, tra il reale e l'immaginario, un terzo regno – il regno simbolico, o semiotico, della struttura – ha la precedenza, ed informa entrambi i poli di quelle opposizioni (cfr. il fondamentale Deleuze 1973). Non possiamo non considerare, allora, qual è l'epistemologia di riferimento della semiotica, e il contesto storico-culturale nel quale si è sviluppata: di fortissima impronta strutturalista (la definizione del valore come differenza e l'affermazione del primato delle relazioni sui termini sono le fondamenta stesse della disciplina), e nella necessità di distinguersi da altre discipline, vicine per oggetto ma distanti per metodo e per assunti (la psicologia e la fenomenologia su tutte), la semiotica prendeva infatti la decisione, opportuna tatticamente, di elidere o quantomeno differire indefinitamente la problematica del soggetto, cui quella della coscienza, per tradizione filosofica ma anche per fondati motivi biologici (cfr. *supra* 1.5.3), è strettamente legata. Da qui un vigoroso anti-mentalismo, paradossalmente condiviso proprio con quella filosofia di tradizione analitica cui invece opponeva una concezione del linguaggio radicalmente alternativa (vedi Daddesio 1995).

Nei termini di una semiotica della cultura, possiamo dire che una disciplina giovane, per definirsi e trovare un proprio spazio e una legittimità riconosciuta, aveva innanzitutto bisogno di stabilire dei confini che garantissero un'omeostasi: non

è un caso se, da una parte, la scuola di Greimas producesse i suoi sforzi maggiori per elaborare un metalinguaggio i cui concetti fossero attentamente interdefiniti; e se Eco, dall'altra parte, pur dichiarando impossibile un simile metalinguaggio del senso, iniziasse il proprio *Trattato di semiotica generale* proprio fissando delle soglie, almeno temporaneamente, da non valicare. Mossa allora sicuramente opportuna, innanzitutto per ragioni esterne di politica accademica. Ma anche, e ancora di più forse, per ragioni interne: occorre infatti distinguere con cura ciò che troppo spesso si confondeva o si schiacciava l'uno sull'altro, e cioè processi di comunicazione – che abbisognano di interpreti in carne e ossa, ognuno con le proprie motivazioni, intenzioni, soggettività – e sistemi di significazione – che abbisognano solo di una co-costruzione tra espressione e contenuto, e di un possibile gioco di interpretanti.

In particolare, si dovevano scongiurare due estremi, entrambi perniciosi per il progetto semiologico. Da un lato quello del comportamentismo, per cui l'analisi doveva essere limitata unicamente ai comportamenti realizzati, osservabili: in questo modo tutta la dimensione della potenzialità e della generalità, che vedremo essere assolutamente decisiva per lo studio del senso, si ritrovava preclusa in partenza. Dall'altro lato quello della psicologia cognitiva classica, che per opporsi nella maniera più netta al comportamentismo esaltava il portato innato e i processi interni all'individuo, svilendo il ruolo dell'ambiente esterno: in questo modo l'apporto delle culture e dei sistemi di segni si riduceva a una sovrastruttura superficiale incapace di scalfire in profondità la natura dell'individuo.

I tempi che stiamo vivendo sono però, e non da oggi, davvero cambiati rispetto a quell'epoca. La svolta linguistica, egemone per buona parte del Novecento, e alla quale la semiotica ha partecipato con entusiasmo⁴, ha rivelato i suoi limiti. Possiamo anzi dire che il non essersene accorti, e l'aver continuato da un lato a sopravvalutare la pervasività del linguaggio verbale, dall'altro a chiudersi nei confini

⁴ Petitot (1985: trad. it. p. 316) ricordava come Paul Ricoeur considerasse “la riduzione semiotica al discorso” come l'ultima delle grandi riduzioni della filosofia moderna (dopo quella kantiana al fenomeno e quella fenomenologica al vissuto).

dei testi, è stato probabilmente la causa principale della perdita di centralità della semiotica stessa nel panorama accademico e intellettuale⁵. E questo perfino sui terreni che la semiotica si era ritagliata come proprio specifico disciplinare: al punto che oggi si fa un gran parlare di story-telling sostanzialmente ignorando quanto la semiotica avrebbe da dire in tema di narratività.

Qualcuno, in verità, se n'era accorto. Tra questi, sicuramente, Umberto Eco: non solo rallegrandosi, in un intervento del 1994 (dal titolo “Semiotica e filosofia del linguaggio”, lo stesso del suo libro di dieci anni prima), che la libreria scientifica più attrezzata di Harvard avesse collocato i libri di semiotica non più tra le opere di critica letteraria ma nel settore, assai più inclusivo, dedicato alle scienze cognitive; ma impegnandosi in prima persona a pagare delle cambiali mai del tutto onorate, occupandosi così di problemi di cui una semiotica come logica della cultura (così veniva definita nel *Trattato*) non sarebbe stata tenuta a occuparsi, perché posti a cavallo della sua soglia inferiore.

D'altro canto, la cautela di cui dicevamo nel paragrafo precedente non era più necessaria: lo sviluppo di molteplici tecniche neuroscientifiche e l'emergere di nuovi paradigmi in seno alle scienze cognitive hanno trasformato il panorama della ricerca, consentendo un approccio alla questione della coscienza e della soggettività, una volta idolo o tabù, che sia compatibile con gli assunti e i principi dell'epistemologia semiotica.

2.2 Tracce di coscienza nella letteratura semiotica

Abbiamo cercato, nel precedente paragrafo, di rispondere alla domanda sul perché la semiotica non abbia mai posto al centro dei suoi interessi un tema come quello della coscienza. Adesso andremo alla ricerca, nella letteratura semiotica, di

⁵ Jean-Marie Klinkenberg, in un lucidissimo e in buona parte condivisibile articolo del 2001, invitava la semiotica a lasciare da parte il razionalismo spiritualista di una certa idea di struttura e ad affrontare seriamente il problema della semiogenesi, connettendosi sinergicamente, ad esempio sui problemi della categorizzazione, con i modelli più avanzati sviluppati nell'ambito delle ricerche cognitive.

riferimenti, espliciti o impliciti, alla coscienza⁶. Per comodità espositiva, ma anche perché riflette differenze significative di approccio, lo faremo seguendo la divisione canonica in scuole: nella convinzione che solo un'integrazione, non sincretica ma ben fondata, delle diverse prospettive sia la strada giusta.

2.2.1 La scuola generativa

Algirdas Julien Greimas è stato sicuramente il maestro e il principale ispiratore della scuola generativa, detta anche di Parigi perché in Francia ha avuto la sua fondazione e il maggiore sviluppo. Nelle sue opere semiotiche maggiori⁷, *Del senso* e *Del senso II*, non si fa cenno alla coscienza, e anche quando si affrontano temi di interesse cognitivo più generale (si pensi al capitolo sulla semiotica del mondo naturale, o a quello sul sapere e il credere), lo si fa senza problematizzare le questioni e i metodi al centro dei dibattiti sulla mente. È un'ottima cartina di tornasole, in tal senso, il *Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* scritto insieme a Joseph Courtés e con la collaborazione di altri semiotici, attivi non soltanto in Francia: l'insistenza sull'importanza della definizione di un metalinguaggio coerente e rigoroso – che è proprio il punto di maggior distanza tra la scuola generativa e la scuola interpretativa –, infatti, fa del *Dizionario* un luogo di pertinenza assoluta per la tradizione che a Greimas fa riferimento. Nell'introdurre la nuova edizione italiana nel 2007, non a caso, Paolo Fabbri confermava con certezza che quell'opera “rimane il principale strumento per garantire la permanenza e l'attualità dell'attività semiotica” (Greimas-Courtés 1979: trad. it. p. VII).

Ebbene, né coscienza né autocoscienza (né termini più o meno affini come consapevolezza, attenzione, esperienza) figurano tra le voci del *Dizionario*. Non

6 È bene sottolineare che non abbiamo alcuna ambizione, che sarebbe presunzione, di esaustività. Rintracciare anche solamente tutte le occorrenze della sola parola coscienza nella letteratura semiotica, in assenza di un corpus davvero completo e interamente digitalizzato di tale letteratura, è impresa inimmaginabile per la ricerca di un singolo in tempi rigidamente limitati. È dunque più che possibile che mi siano sfuggiti dei riferimenti rilevanti, negli autori che cito o in quelli che non cito: anche se escluderei che abbiano avuto un'eco altrettanto rilevante.

7 Nel senso dell'“elevazione a maggiore” cui fa riferimento Paolucci (2010): è maggiore ciò che, in un insieme di riferimento, ha avuto più fortuna e/o è stato considerato più rappresentativo.

solo, se prendiamo voci ad esse in qualche modo correlate, vediamo come ci si premuri di limitarne la portata escludendo del tutto quanto pertiene al campo delle ricerche cognitive⁸: alla voce “Cognitivo” si fa riferimento esclusivo alla dimensione del sapere entro alcune tappe del Percorso Generativo (con una distinzione netta, quindi, tra quanto pertiene al cognitivo e quanto pertiene al performativo); “Comprensione” è definita unicamente in opposizione a estensione nell’ambito della logica; “Fenomenico” è considerato solo in rapporto alla filosofia di Kant; la nozione di “Intenzione” è detta “criticabile nella misura in cui la comunicazione è allora considerata o come un atto volontario – il che certamente non è sempre –, o come un atto cosciente – il che deriva da una concezione psicologica dell’uomo un po’ troppo semplicistica” (*ivi*: trad. it. p. 161); “Soggetto” è trattato unicamente nei termini del Percorso Generativo stesso o dell’analisi logico-grammaticale.

Si vede perciò come una semiotica che si voglia fedele al progetto metalinguistico del *Dizionario* – un progetto la cui coerenza, rigore e natura formale sono considerate prioritarie rispetto ad ogni altro tipo di considerazioni (vedi l’introduzione degli stessi Greimas e Courtés) – risulti del tutto incompatibile con la trattazione di un tema come la coscienza, che richiede necessariamente un approccio interdisciplinare. A questo proposito, Fabbri ribadiva la giustezza dell’implicito dissidio del *Dizionario* rispetto al programma cognitivista di naturalizzazione del senso, “un razionalismo neuronale che accomuna, in un quadro funzionalista, scienze della vita, psicologia e informatica” (*ivi*: trad. it. p. VIII). Alla voce “Psicosemiotica”, del resto, si legge che “L’avvicinamento di due discipline elaborate in modo indipendente [...] riposa su un’illusione, quella dell’interdisciplinarietà” (*ivi*: trad. it. p. 262, corsivo mio)⁹.

8 Ricerche cognitive rappresentate, nel *Dizionario*, pressoché unicamente da Chomsky: forse data la necessità di chiarire l’omonimia tra linguistica generativa e semiotica generativa.

9 Lo stesso Rastier, tra i pochi redattori del *Dizionario* ad essersi confrontato sul serio e in modo non superficiale con le scienze cognitive (vedi Rastier 1991), sembra non cogliere a pieno le potenzialità euristiche dell’interdisciplinarietà: il suo parlare di *ricerche* – piuttosto che di *scienze* – cognitive è infatti inteso essere peggiorativo se non derisorio, laddove invece mi sembra cogliere bene la principale preoccupazione di quel campo, che è quello di accogliere, e non respingere, il maggior numero e varietà di contributi su un tema eminentemente complesso come la cognizione (oltre a rispecchiare bene un certo pragmatismo – nel senso comune del termine – tipicamente nordamericano). D’altro canto, la rivendicazione del principio di *immanenza* per un trattamento adeguato della semantica mi sembra

È soprattutto in relazione a una teoria dell'enunciazione (definita a partire da Saussure come la conversione della *langue* in *parole*, o a partire da Benveniste come l'atto che produce il discorso), dove la questione della soggettività non può essere del tutto elusa, che la posizione di Greimas risulta chiarissima: come si legge alla voce "Enunciazione" del *Dizionario*, infatti, si sceglieva di considerare esclusivamente le tracce lasciate nell'enunciato dall'istanza che doveva averlo prodotto, considerando semioticamente non pertinente la struttura non linguistica sottesa.

Ora, da una parte questa è un'indebita riduzione della stessa posizione benvenistiana, secondo la quale invece era proprio dell'atto che produce l'enunciato che una teoria dell'enunciazione doveva occuparsi¹⁰: non a caso Benveniste, nel sottolineare l'importanza della categoria linguistica della persona, faceva riferimento praticamente esplicito all'autocoscienza¹¹. Dall'altra, però, la soggettività benvenistiana presenta almeno tre problemi dal punto di vista di una teoria della coscienza: i) è definita in modo puramente trascendentale¹²; ii) è derivata completamente dalla pratica linguistica¹³; iii) assegna un ruolo del tutto secondario alla dimensione impersonale¹⁴. Laddove una teoria della coscienza i) si preoccupa innanzitutto di rendere conto, in un quadro evoluzionistico, di come la coscienza possa emergere da qualcosa che cosciente non era; ii) vede all'opera la soggettività ben al di qua della pratica del linguaggio verbale (si pensi alla rilevanza di un test

sacrosanto, da un punto di vista semiotico, rispetto all'effettivo riduzionismo di molte linguistiche cognitive.

10 Per un'analisi critica, che qui riprendiamo, della teoria benvenistiana dell'enunciazione vedi Paolucci (2010, 2018).

11 "La soggettività di cui vogliamo parlare in questa sede è la capacità del parlante di porsi come 'soggetto'. [...] È 'ego' che dice 'ego'" (Benveniste 2009: 112).

12 "Si definisce non in base al sentimento che ognuno prova a essere se stesso [...] ma come unità psichica trascendente rispetto alla totalità delle esperienze vissute che riunisce e che assicura il permanere della coscienza" (*ibidem*).

13 "È nell'istanza di discorso in cui *io* designa il parlante che quest'ultimo si enuncia come 'soggetto'. Il fondamento della soggettività sta quindi veramente nell'esercizio della lingua. A ben rifletterci, non vi sono testimonianze oggettive dell'identità del soggetto fuorché quella che egli stesso si dà in tal modo su di sé" (*ivi*: p. 114).

14 "Il costante e necessario riferimento all'istanza di discorso è il tratto costitutivo che unisce a *io/tu* una serie di indicatori. [...] la non-persona è l'unico genere di enunciazione possibile per le istanze di discorso che non rinviano a se stesse, ma predicano il processo di persone o cose fuori dall'istanza stessa, eventualmente dotate di una referenza oggettiva. Nella classe formale dei pronomi, quelli di 'terza persona' sono allora del tutto diversi da *io* e *tu*, per funzione e natura" (*ivi*: p. 142).

come quello dello specchio); iii) riconosce l'importanza della terza persona per l'emergere della prima (cfr. *infra* 3.4.2).

Non a caso due rappresentanti di primo piano della scuola di Parigi, prendendo le mosse proprio da Benveniste (come indica, ad esempio, la ripresa costante del termine tecnico “istanza”), hanno cercato di svincolarsi da quella definizione puramente trascendentale: Jacques Fontanille sviluppando un concetto di prassi enunciativa che riconnettesse l'atto d'enunciazione alla storia degli usi, e occupandosi di fenomeni, come quello del lapsus, che fanno esplodere l'unità appercettiva dell'ego (vedi Fontanille 2011); Jean-Claude Coquet collegando esplicitamente la sua tipologia di istanze enuncianti – soggetto, quasi-soggetto, non soggetto – al tema della coscienza e dei gradi di coscienza (vedi Coquet 2008: pp. 23 e seguenti).

La fedeltà al progetto meta-linguistico del *Dizionario*, dunque, è almeno in parte venuta meno nella scuola generativa. E c'è da dire che neppure Greimas vi era rimasto fedele fino alla fine. Nelle sue ultime opere infatti si affrontano temi decisamente pertinenti da un punto di vista cognitivo – anche se lo si fa, ed è un dato non secondario, partendo sempre da un'analisi di testi letterari, e non dal confronto con le ricerche empiriche –: l'estesia come rapporto sensibile tra soggetto e mondo (Greimas 1987), le passioni (Greimas e Fontanille 1991). Una tendenza che è diventata ancor più evidente nel lavoro dei suoi allievi: ancora Fontanille, che in maniera paradossale e quasi eretica rispetto al progetto generativo sostiene che il problema delle proprietà e dei vincoli del corpo debba porsi non già al livello attoriale ma a quello – più decisivo per l'economia narrativa – attanziale (Fontanille 2004, 2011), e che affronta l'analisi di semiotiche-oggetto con caratteri non riducibili a quelli della testualità (Fontanille 2008, 2015)¹⁵; Eric Landowski, con lo studio di quei regimi di senso – aggiustamento e incidente (rispetto a manipolazione e programmazione, già contemplati dalla semiotica greimasiana) – in cui la componente sensibile ha un ruolo costitutivo (Landowski 2005); Jean Petitot, che

15 A partire dal piano d'immanenza delle pratiche e fino alle forme di vita, inoltre, *l'investimento cosciente* del soggetto, definito in termini tensivi, assume un ruolo definitorio.

con i suoi lavori sulla morfogenesi (Petitot 1985, 1992) e con l'inaugurazione di un programma di naturalizzazione della fenomenologia (Petitot et al. 1999, Petitot 2018) si connette nel modo più diretto al campo delle ricerche cognitive, talvolta persino con esiti francamente riduzionistici (vedi Petitot 2014); il già citato Coquet, con la sua fenomenologia delle istanze enuncianti (Coquet 2008)¹⁶.

2.2.2 La scuola interpretativa

Se la scuola generativa ha nel magistero di Greimas il proprio riferimento principale, quella interpretativa lo ha sicuramente in quello di Umberto Eco, e nel suo tentativo di articolare la semiotica strutturale di Hjelmslev e Saussure con quella cognitiva di Charles Sanders Peirce. Questa attitudine integrativa ha consentito a Eco, tra le altre cose, una posizione più sfumata nei confronti della questione della soggettività.

Da una parte infatti il *Trattato di semiotica generale* dedica uno spazio assolutamente marginale – anche se significativo, trattandosi del capitolo conclusivo – al soggetto: quattro pagine in cui lo si dichiara semioticamente non pertinente.¹⁷ E ancora nel 1990 (p. 216), nel distinguere 'semiosi' e 'semiotica', Eco sottolineava l'assoluta importanza del fatto che nella sua definizione di semiosi Peirce non prendesse “in considerazione alcun interprete o soggetto cosciente”.

Dall'altra però la soggettività ha sempre avuto un ruolo in qualche modo centrale nella semiotica echiana: se il soggetto è definito infatti dall'attività della semiosi, dalla continua segmentazione dell'universo in espressione e contenuto, allora “La scienza dei segni è la scienza di come si costruisce storicamente il

¹⁶ Nell'apertura alle tematiche cognitive, tuttavia, di Fontanille e Coquet, dove troviamo un riferimento estensivo alla fenomenologia di Merleau-Ponty, rimangono degli elementi a nostro avviso problematici: in particolare una definizione pre-semiotica – e anche non evolutiva – di corpo (cfr. Violi 2012) e una perpetuazione dell'opposizione classica fra il sensibile e l'intelligibile (cfr. Paolucci 2010, 2012a e Violi 2007), fra esterno e interno, che è riverberata fin sulla coppia espressione-contenuto. Vedremo invece come nella teoria della coscienza di Dennett, ad esempio, non si separi il sembrare dal giudicare.

¹⁷ Ma questa non pertinenza è chiaramente intesa come provvisoria: “la semiotica è forse destinata a violare anche i propri limiti naturali per diventare (oltre che teoria dei codici e della produzione segnica) *la teoria delle origini profonde e individuali della pulsione a significare*” (Eco 1975: pp. 376-377, corsivi suoi).

soggetto” (Eco 1984: p. 54). Il punto di caduta, ancora una volta, sta nella teoria dell'enunciazione, che nell'opera di Eco è declinata nei termini dei modi di produzione segnica¹⁸: come notato perfettamente da Patrizia Violi (2007), infatti, laddove la tradizione benvenistiana, interessata a definire l'apparato formale dell'enunciazione, ha sviluppato una concezione trascendentale della soggettività ancorandola ad alcune particolari categorie linguistiche (gli indessicali), la semiotica echiana ha sempre diffuso il soggetto nelle pratiche storiche e corporee di produzione e interpretazione segnica. La nozione chiave è in questo caso quella di enciclopedia, che tenendo insieme fin dall'inizio *langue e parole*, sistema e uso, non ha bisogno, a differenza dell'approccio generativo, di introdurre in un secondo momento la questione della prassi.

È soprattutto a partire dagli anni '90, però, che la centralità del soggetto – un soggetto, ricordiamolo, definito dall'attività di semiosi –, e con lui la rilevanza della coscienza, diviene esplicita nella produzione teorica di Eco¹⁹.

Così, in un celebre intervento ad un simposio di immunologia, definisce lo spazio C che caratterizza un processo triadico quale quelli che chiamiamo semiosici come *lo spazio della scelta*. A differenza cioè di un processo diadico del tipo stimolo-risposta, in cui la presenza di A provoca causalmente la presenza di B, in un processo triadico tra A e B si interpone C, che non è tanto un terzo elemento quanto lo spazio e il processo di un'interpretanza che presuppone, data l'indeterminazione o l'ambiguità della scena presente, il ricorso a degli assenti²⁰:

18 Così si intitola la seconda parte del *Trattato*, che segue quella dedicata a una teoria dei codici: non è un caso, stante quanto dicevamo in 2.1.2, che sia stata invece la prima parte a monopolizzare l'attenzione degli studiosi per quasi trent'anni (cfr. l'introduzione a Paolucci 2007, a cura di).

19 Per non parlare della produzione narrativa di Eco che, come ben ricostruito da Paolucci (2017), affronta in parallelo, risolvendone alcune cecità, gli stessi temi della sua produzione teorica: ne *La misteriosa fiamma della regina Loana* (2004), in cui il protagonista ha perso la propria memoria episodica ma non quella semantica, si tratta ad esempio di ritrovare il significato individuale – interpretanti emotivi, storia personale dell'apprendimento –, per un soggetto concreto, di espressioni circolanti nella cultura della sua infanzia.

20 A dire il vero, Eco (1990: p. 221) sostiene che o A o B deve essere assente, con uno dei due che è visto come segno dell'altro sulla base di un codice o di un processo di interpretazione C – il quale a sua volta non potrà mai essere totalmente in presenza. Ma negli esempi che porta nel prosieguo dell'intervento, e soprattutto in quello immunologico che in quel contesto doveva essere certo il più rilevante (*ivi*: p. 227), quella condizione sull'assenza o di A o di B viene smorzata: l'importante è che, nell'incontro tra un linfocita – chiamiamolo A – e un antigene – chiamiamolo B –, incontro tra presenti evidentemente, ci sia lo spazio – chiamiamolo C – per una scelta da fare. Scelta che potrà anche essere pochissimo complicata o

C è uno *spazio della scelta* e della supposta indeterminazione, mentre il non-spazio fra A e B è uno spazio di cieca necessità e di determinazione inevitabile. [...] l'abduzione è un procedimento tipico mediante il quale nella semiosi si è in grado di prendere decisioni difficili quando si seguono istruzioni ambigue. Il problema degli immunologi è decidere se essi – quando trattano con i linfociti – hanno di fronte fenomeni del genere o no. [...] Un processo triadico è caratterizzato più dall'imprevedibilità del suo spazio C o dalla semplice e drammatica esistenza di *uno* spazio? (Eco 1990: pp. 222-227)

Se lo spazio C è uno spazio della scelta, della supposta indeterminazione (cfr. *infra* 3.2.5 per l'importanza dell'indeterminazione nella teoria del contenuto di Dennett)²¹, è chiaro che una coscienza, la cui origine evolutiva vedevamo stare, secondo Ginsburg e Jablonka (2019), proprio nella potenziale ambiguità dell'apprendimento associativo, aumenta in maniera esponenziale quello spazio.

In *Kant e l'ornitorinco*, su cui ci soffermeremo più nel dettaglio in 4.2.1.1, il problema fondamentale è quello di rendere conto del riconoscimento percettivo, a cavallo tra processi semiosici in qualche modo immediati e interpretazioni via via più consapevoli. Ma è soprattutto il saggio “La soglia e l'infinito”, contenuto nella stessa raccolta di Violi (2007)²² e scritto per risolvere i problemi sollevati dalla sua nozione di iconismo primario, ad attribuire alla coscienza un ruolo fondamentale:

imprevedibile, banalmente binaria: l'importante è che debba essere attivata sulla base di istruzioni contestuali, e che implichi la possibilità di un errore. E rispetto al tempo di queste osservazioni di Eco l'immunologia è cambiata molto, sostituendo a una concezione fondamentalmente sterica, del tipo chiave-serratura, una assai più complessa e interpretativa (vedi Tauber 2017).

21 In una prospettiva evuzionistica lo spazio stesso delle possibilità progettuali in cui opera la Natura (cfr. Dennett 2017) può essere considerato come un gigantesco spazio C. E non essendo il mondo fatto su misura per nessuno risulterà per ciascuno il regno dell'indeterminatezza e dell'ambiguità (cfr. *infra* 3.2.5): un immane teatro, o laboratorio, per esperimenti guidati fondamentalmente dal caso – e dalle condizioni date in partenza – in cui innumerevoli forme di vita sono messe alla prova, testate, affinate. Ognuna di queste forme – sorta di ipotesi abduzione generata dal caso-Natura in risposta alle premesse mondane –, dovendo fare senso di un mondo che non gli è cucito addosso, si muoverà allora in questo virtualmente immane spazio C col suo bagaglio di competenze, interpretando ora sufficientemente bene, ora malamente (vedi le povere falene che, non riuscendo a fare la differenza tra la luna e una lampadina, finiscono per andare a sbattere contro quest'ultima per seguire un istinto imperativo cablato rigidamente nei loro hardware), quello che incontra.

22 Una raccolta, quella degli *Studi di semiotica interpretativa* (Paolucci 2007, a cura di), in cui tutti i contributi si occupano in un modo o nell'altro proprio della questione della soggettività.

È possibile che – per poter avvertire che quello che ci colpisce i sensi è una qualità di nero – il cervello, sotto sotto, faccia un lavoro immenso di successive interpretazioni [...] Ma, a parte il fatto che anche il cervello come macchina computazionale a un certo punto, per poterci trasmettere “nero”, dovrà pure arrestarsi, a livello della percezione cosciente noi non abbiamo coscienza di quella ulteriore frattalizzazione. (Eco 2007a: pp. 170-171)

Il riferimento alla coscienza, come si vede, è decisivo per individuare la soglia tra pertinentizzazione molecolare – per cui la cognizione raggiunge l'oggetto dinamico peirciano in un processo continuo di semiosi infinita – e pertinentizzazione molare – che consente l'individuazione di un *primum* che sarà tale non in assoluto ma solo “per me, in quel momento” (*ivi*: p. 155)²³. Ma su questi problemi – continuità e cognizioni prime di un oggetto – torneremo diffusamente nel dare la caccia alla coscienza negli scritti di Peirce.

2.2.3 La semiotica della cultura

Intorno all'opera e all'insegnamento di Jurij Lotman si è costituita la cosiddetta scuola di Tartu, nell'allora Unione Sovietica, che per motivi estranei alla disciplina si è trovata per decenni in sostanziale isolamento rispetto alle altre (con la parziale eccezione dell'Italia, dove i suoi lavori sono stati tradotti più di vent'anni prima che in Francia). Interesse principale del suo maestro è sempre stata l'elaborazione di una teoria della cultura, per cui la coscienza, legata alla questione della soggettività, non poteva essere al centro della sua attenzione. Epperò i riferimenti ad essa non mancano, anzi: la coscienza, e l'autocoscienza in particolare, risultano infatti essere decisive per le dinamiche culturali, in quanto intervengono in quei processi di auto-descrizione che sono essenziali per la stabilizzazione di una cultura, per il suo bisogno di omeostasi.

²³ Troviamo qui dunque quella questione del rapporto tra livello sub-personale e livello personale che vedremo essere fondamentale, secondo Dennett, per ogni spiegazione della coscienza.

Il comportamento culturale ha bisogno di descrivere se stesso, e questa descrizione entra, con gli stessi diritti della realtà, nel pieno della cultura, regolandone i più svariati meccanismi. [...] una struttura di autodescrizione della cultura che, presentandola nel suo aspetto super-organizzato e semplificato, non risponde alla complessità dell'organismo della cultura medesimo, con la sua pluralità di fattori strutturali. L'autodescrizione va comunque considerata non solo un fatto di conoscenza, ma anche un regolatore attivo, inserito nel complesso funzionale della cultura e destinato a perfezionarne l'assetto interno tramite l'unificazione artificiale dei suoi diversi meccanismi. (Lotman e Uspenskij 1975: p. 290)

E sono essenziali per distinguere i processi che hanno luogo nella biosfera da quelli che rilevano invece di una semiosfera, come si evince dal seguente passo di Vernadskij – cui si deve l'introduzione del concetto di biosfera – citato da Lotman nel definire il suo concetto di semiosfera:

assistiamo a una lotta permanente dei modi d'esistenza cosciente (cioè “non-naturale”) con l'ordine incosciente delle leggi inerti della Natura, ed è in questo sforzo della coscienza che risiede tutta la bellezza dei fenomeni storici, l'originalità della loro posizione tra gli altri processi naturali. (cit. in Lotman 1999: pp. 12-13)²⁴

Rispetto ai concetti di coscienza e autocoscienza definiti nel campo delle ricerche cognitive, però, c'è da dire che l'uso lotmaniano in campo culturale (vedi anche l'impiego del sintagma “coscienza di massa” nel saggio scritto a quattro mani con Boris Uspenskij “Ricerche semiotiche”, ora in Lotman 2006) è sostanzialmente metaforico: a differenza infatti di un esperimento di pensiero come la Nazione

²⁴ Questo passo è ripreso da Fontanille (2015) a proposito della distinzione tra modi d'esistenza naturali e forme di vita semiotiche, con alcune cautele però che permettono di sfumare quell'opposizione, all'apparenza molto netta, tra semiosi umana (cui Fontanille tra l'altro riduce, in modo assai indebito, la definizione echiana di semiotica come possibilità della menzogna) e non-umana: da un lato infatti il semiotico francese sottolinea che “molte determinazioni della semiosfera operano in modo non cosciente” (*ivi*: p. 226); dall'altro apre alla possibilità che le ricerche etologiche possano mettere in luce delle ‘forme di vita animali’.

cinese di Block, delle osservazioni sulla coscienza sovra-individuale che vedevamo fare dai teorici dell'informazione integrata e da Ginsburg e Jablonka, o delle riflessioni sulla personalità dei gruppi che troveremo in Peirce, Lotman non si preoccupa di tracciare delle corrispondenze formali in modo puntuale. Una strategia metaforica che ritroviamo del resto spesso nella sua opera, ad esempio nel tentativo (vedi Lotman 1985) di proiettare sui meccanismi culturali la lateralizzazione emisferica dei processi cerebrali – lateralizzazione che è stata, tra l'altro, abbastanza ridimensionata nelle ricerche più recenti.

Nonostante questo, il lavoro di Lotman e della sua scuola risulta prezioso in quanto riesce effettivamente a mettere in luce alcuni aspetti determinanti del tema coscienza, che in parte abbiamo già incontrato nello scorso capitolo ma che si chiariranno solo nei prossimi: i) l'importanza della coscienza, e dell'autocoscienza, per la riduzione della complessità, ovvero per una temporanea risoluzione di ambiguità e potenziali contraddizioni e una linearizzazione del progetto d'azione; ii) la necessaria presenza, per ogni dinamica semiotica e per l'auto-comunicazione in particolare, di almeno due codici o linguaggi diversi (in 3.4.1 parleremo di coscienza come spazio di inter-traduzione); iii) la rilevanza dei fenomeni di rottura di simmetria e della dimensione dell'imprevedibilità.

2.2.4 La semiotica cognitiva nordeuropea

Non possiamo non citare, infine, la scuola nordeuropea di semiotica cognitiva, detta anche di Lund. Una scuola – animata tra gli altri da Göran Sonesson, Søren Brier, Kalevi Kull – che si propone programmaticamente di costruire una teoria unificata del significato che sia capace di integrare i metodi e le teorie delle scienze cognitive e della semiotica. Nonostante si sia costituita molto più recentemente rispetto alle altre e non a partire dal magistero riconosciuto di un singolo autore, e nonostante l'esigenza di un simile progetto non mi sembri indisputabile, la coscienza occupa infatti in queste ricerche un posto di rilievo. Mi

riferisco in particolare al lavoro di Jordan Zlatev, interessante tra l'altro perché cerca di evitare i problemi di altri approcci attivi in seno alla stessa scuola: e cioè il tentativo, proprio della biosemiotica, di estendere concetti definiti in campo culturale ai domini biologici; il tentativo speculare di estendere concetti definiti in campo biologico ai domini culturali; la limitazione, propria dell'antroposemiotica, dell'oggetto di studio alla capacità umana di usare segni linguistici. Zlatev definisce al contrario una gerarchia semiotica, in cui ogni livello, evolutosi a partire dal precedente, richiede strumenti d'analisi propri. E la coscienza, che qui ci interessa, è proprio uno dei livelli di questa gerarchia, che conduce dalla vita alla coscienza, appunto, e di qui all'uso di segni e al linguaggio articolato.

A questo proposito Zlatev è uno dei pochi semiotici, se non l'unico, a fare riferimento estensivo alle ricerche cognitive attuali nel campo della coscienza. L'ipotesi che propone, non a caso, ha molte assonanze con quel relativo consenso biologico e filosofico che vedevamo emergere nello scorso capitolo, e che vedremo all'opera nel prossimo:

la coscienza è emersa come un adattamento biologico in creature con il bisogno di una “moneta comune” per percezione, azione e valutazione multimodale, così che le risorse attentive possano essere allocate in modo flessibile, e la valutazione possa essere effettuata in modo efficiente per mezzo di *sentimenti*, ad esempio al fine di anticipare i risultati delle azioni. (Zlatev 2009: p. 191)

Ci sono però, nella sua impostazione, dei punti a mio avviso così problematici da rendere necessarie delle cautele nel farvi riferimento per una teoria semiotica della coscienza. Su tutti, una definizione di segno estremamente ristretta: i) perché limitata alla comunicazione intenzionale; ii) perché fa un uso incongruo dei concetti peirciani (Primità, Secondità e Terzità, ad esempio, sono impiegate in un'accezione stadiale e non categoriale). Per questo può sostenere che la coscienza è un livello totalmente precedente la comparsa dei segni, con un'implicazione unidirezionale da questi a quella: un'idea, questa, che implica una dissociazione tra segni e significato

– con quest'ultimo che è invece considerato coestensivo alla vita – che mi pare incompatibile con i fondamenti stessi della disciplina.

In questo modo, perciò, la semiotica non può essere di nessun aiuto nella costruzione di una teoria della coscienza (come confermato del resto dalla non problematizzazione del concetto di coscienza fenomenica, e dal riferimento estensivo a una fenomenologia che assegna alla coscienza un ruolo fondativo invece che derivato).

2.3 La coscienza in Peirce

Peirce è l'unico autore in cui abbia davvero senso inseguire le tracce della parola coscienza. La cognizione²⁵ è infatti il centro assoluto dei suoi interessi: scrive del resto in un'epoca la cui temperie intellettuale era ben diversa da quella dei decenni in cui la semiotica si è istituzionalizzata come disciplina; non partendo dalla linguistica inoltre non aveva l'esigenza, a differenza dello strutturalismo post-saussuriano, di smarcarsi da subito dalle ricerche psicologiche per poterla fondare in immanenza.

Come stiamo per vedere, molte delle questioni che occupano ancora il dibattito sulla coscienza – il problema della distribuzione, i qualia, gli effetti sul comportamento – vi sono direttamente o indirettamente affrontate, con l'audacia che era caratteristica di questo gigante del pensiero²⁶, schernito al suo tempo come l'albatros di Baudelaire.

25 Cognizione, di natura semiotica, che è intesa in Peirce in un senso molto più ampio rispetto al cognitivismo classico e alla semiotica post-greimasiana: “Ogni fenomeno della nostra vita mentale è più o meno come la cognizione. Ogni emozione, ogni accesso di passione, ogni esercizio di volontà è come una cognizione” (W5: p. 246, “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”, 1885). Colgo l'occasione di questa nota per avvertire che tutte le citazioni peirciane di questo paragrafo (di cui indico volume dei *Writings* o paragrafo dei *Collected Papers*, numero di pagina, titolo, anno di stesura o pubblicazione), ad eccezione di alcune tratte dai *Collected Papers* che cito dall'edizione italiana delle *Opere*, sono riportate nella mia traduzione.

26 Audacia che gli consentiva, per esempio, di affermare in modo non metaforico che, data la natura semiotica della cognizione, le zampe posteriori separate dal corpo di una rana, se pizzicate, eseguono a tutti gli effetti delle deduzioni (vedi W8: p. 151, “The Law of Mind”, 1892). In riferimento ai diversi tipi di apprendimento presentati in 1.5.3 potremmo allora, a nostra volta, considerare i processi di assuefazione e sensibilizzazione come delle induzioni, e i processi di apprendimento associativo come delle abduzioni (dove la differenza tra LAL e UAL sta nel potere combinatorio creativo del secondo).

Cosa di non secondaria importanza, l'indice dei nomi alla fine dei volumi dei *Writings* consente di seguire le singole occorrenze dei termini concettualmente più rilevanti, e “Consciousness” risulta essere tra questi²⁷.

Questo non significa che Peirce attribuisse alla coscienza un ruolo cardine del suo sistema filosofico: anzi, come ben sottolineato da Rossella Fabbrichesi (2015), la coscienza occupa nel pensiero di Peirce, e degli altri pragmatisti americani²⁸, un ruolo decisamente meno fondativo rispetto a quello assegnatole dalla filosofia continentale (da Kant a Hegel ai fenomenologi tedeschi e francesi). Ma proprio per questo risulta per noi interessante, in quanto in perfetta sintonia con gli esiti delle ricerche cognitive contemporanee: che come loro si pongono la domanda genealogica nietzscheana (come sorge la coscienza?), e trovano quanto essa sia molto meno costante e pervasiva di quanto si sia soliti pensare.

D'altro canto le riflessioni peirciane sulla coscienza appaiono, tra gli altri, in alcuni testi certamente fondamentali per seguire l'evoluzione del suo pensiero: i saggi anti-cartesiani del 1868 – che poggiano le basi del suo pensiero semiotico –, “The Law of Mind” – che definisce la sua idea di continuità –, i saggi che definiscono le tre categorie metafisiche ed esperienziali, e due pezzi dal forte valore emblematico come “A Guess at the Riddle”²⁹ e “Man's Glassy Essence”³⁰. Evidentemente il tema della coscienza, pur non centrale né fondativo, era legato ad alcune nozioni essenziali della sua semiotica.

27 Per uno studio della coscienza in Peirce vedi anche Houser (1983), dove si trova tra l'altro un interessante e raro esempio peirciano di *feeling* non semplice ma complesso. A differenza di quanto cerchiamo di fare in questo paragrafo, però, Nathan Houser non connette tale studio al campo delle ricerche contemporanee sulla coscienza.

28 Vedi ad esempio, in William James, come il ruolo della coscienza venga radicalmente ridimensionato nel passaggio dai *Principi di psicologia* ai *Saggi sull'empirismo radicale*.

29 In questo caso, purtroppo, il capitolo che doveva occuparsi della coscienza, il numero 8, è rimasto solo sulla carta. Nella descrizione sommaria dei contenuti nell'indice, però, si trova una annotazione che produce assonanze fortissime con la teoria dennettiana della coscienza su cui ci concentreremo nel prossimo capitolo. La riportiamo: “La triade in sociologia o, dovrei dire, pneumatologia. Che *la coscienza è una sorta di spirito pubblico tra le cellule nervose*. L'uomo come una comunità di cellule; gli animali composti e le piante composite; società; natura. Sentire implicato nella primità” (W6: p. 167, “Contents of A Guess at the Riddle”, 1888, corsivo mio).

30 La citazione shakespeariana sulla vitrea essenza dell'uomo chiudeva già, a mo' di emblema, il saggio fondamentale “Some Consequences of Four Incapacities” (1868), dove si mostrava come la soggettività umana fosse del tutto derivata rispetto ai segni (cfr. *infra*).

2.3.1 Quale definizione del termine

La prima apparizione, nei *Writings*, del termine “consciousness” è in un testo del 1861, che non possiamo quindi considerare rappresentativo del pensiero peirciano: mancano ancora diversi anni infatti alla fondazione della sua semiotica. Non a caso la coscienza, qui, sembra avere un ruolo molto più centrale di quello che avrà nella sua produzione successiva:

La coscienza è il solo dei mondi che è reale e tangibile per noi. Come il senso dovrebbe diventare coscienza? Non è intesa come una domanda scettica; la chiedo con fede.

Una volta apprese le relazioni della triade, sarà chiaro che ciò che è nel mondo sensibile può entrare nel mondo mentale solo avendo in esso una *rivelazione* nel mondo astratto. (W1: p. 47, “The Modus of the IT”, 1861)

In questo passo comunque sono già chiare due cose, che ritroveremo sempre confermate: i) la predilezione, precocissima e probabilmente già consapevole, per un pensiero triadico – oltre a quella sensibilità-coscienza-astrazione il resto dell'articolo non farà altro che elencare altre sette triadi, ognuna aperta dal terzo termine della precedente in una sorta di procedimento frattale; ii) l'incrociarsi delle tematiche epistemologiche con quelle cosmologiche o metafisiche, più volte sottolineato da Eco (vedi Eco 1997, 2007a), e che vedremo essere importante per la risposta peirciana al problema mente-corpo.

Ma coscienza, è noto, non è un termine univoco, nemmeno per l'inglese che pure, a differenza dall'italiano, distingue *consciousness* – coscienza nel senso cognitivo che è pertinente per questo lavoro – da *conscience* – coscienza in senso morale e cristiano, dipendente comunque dall'altra accezione. Peirce non manca allora di far notare, in più punti, l'ambiguità della parola:

La parola *conscience* – un'espressione tristemente equivoca. Comunque,

l'accettazione più ampia di questo termine, che include il carattere presentativo di tutto ciò che è in noi, è da preferirsi sulla base dell'uso e perché è l'unico modo che abbiamo di esprimere quella concezione massimamente importante. (W1: p. 515, "On a Method of Searching for the Categories", 1866)

coscienza è un termine molto vago. Può significare quell'emozione che accompagna la riflessione che abbiamo una vita animale. [...] Ancora, coscienza è usato talvolta per significare l'*Io penso*, o unità nel pensiero (W2: p. 240, "Some Consequences of Four Incapacities", 1868)

Di fronte a questa pluralità di accezioni, Peirce fa una scelta analoga a quella che vedevamo fare da Evan Thompson, in 1.5.2, sulla scorta delle tradizioni buddiste: tratta cioè coscienza come il termine estensivo di un'opposizione partecipativa, capace ora di concentrare la significazione – coscienza riflessiva in opposizione alla polarità dell'inconscio – ora di diffonderla fino a includere il campo di tutto ciò che si fa presente alla mente.

2.3.1.1 Accezione intensiva

Nel primo caso Peirce non smette di sottolineare, convergendo decisamente con i risultati delle ricerche cognitive attuali in questo campo (vedi *supra* 1.5.1), l'assoluta marginalità dell'esperienza cosciente rispetto alla totalità della cognizione, anche nel caso dell'uomo. E in questo senso è lui stesso a notare la profonda frattura con la tradizione cartesiana, che invece faceva di tale coscienza, per di più perfettamente autocosciente, la cifra profonda e l'origine stessa del mentale:

Abbiamo l'idea ingenua che le nostre credenze siano determinate principalmente dall'esercizio del nostro intelletto cosciente; ma non è così. Converso con un uomo e imparo che cosa pensa [...] Ascolto una nuova parola di slang, ma non ho bisogno di chiederne una definizione [...] Quando cavalco, io capisco il cavallo e lui capisce me [...] Tutte queste inferenze sono, per certo, al di là della giurisdizione della

critica. Tocca alla psicologia di spiegare, come può, i loro processi; ma fintanto che sono fuori dalla coscienza, sono fuori del nostro controllo ed è ozioso chiamarli buoni o cattivi. (W5: p. 327, “Qualitative Logic”, 1886)

La dottrina di Descartes, che la mente consiste unicamente di quello che essa stessa asserisce nella coscienza unitaria, è rigettata del tutto dai moderni psicologi. Una mole di fatti non lasciano positivamente dubbi che la coscienza vivida, soggetta ad attenzione e controllo, abbraccia ad ogni momento solo un brandello della nostra attività psichica. (W6: p. 386, “Logic and Spiritualism”, 1890)

L'auto-coscienza è in massima parte un'illusione. [...] quello che voglio dire è che una gran parte almeno [...] della mente si trova fuori della competenza dell'*ego*. Questa parte non è necessariamente priva di sentire (W8: p. 398, “Notes for Paper on the Law of Mind”, 1892)

La nostra conoscenza di qualsiasi soggetto non va mai oltre la raccolta di osservazioni e la formazione di aspettative semi-consce, finché non ci troviamo di fronte a esperienze contrarie a tali aspettative. [...] un'inferenza pienamente accettata, semplice e interessante, tende a obliterare ogni riconoscimento delle premesse non interessanti e complesse da cui fu derivata. Quanto più brillante sarà l'intelligenza dell'osservatore (a meno che qualche circostanza non l'abbia mosso al dubbio), tanto più egli sarà convinto (CP 7.36: trad. it. p. 1003, “Guessing”, 1907)

Questa cognizione non cosciente – nel senso di *reflective* – è tanto importante da essere responsabile di quelli che Peirce considererà essere le premesse prime di tutti i nostri ragionamenti (premesse prime per il nostro livello personale di soggetti, ma conclusioni fallibili di un complesso processo inferenziale da un punto di vista sub-personale), ovvero i giudizi percettivi: “casi estremi di inferenze abduttive, dalle quali differiscono in quanto situati al di là di ogni possibile critica” (CP 5.181: trad. it. p. 440, “Pragmatism and Abduction”, 1903). Ma si spinge addirittura oltre, esprimendo una posizione che ancora oggi risulta paradossale o quantomeno controintuitiva: non solo ribadisce che quella cosciente è solo una piccola parte della cognizione, ma sostiene che non è neppure, in molti casi, la migliore. Coscienza, in questo primo senso, è infatti il dominio del ragionamento riflessivo:

Il ragionamento inconscio può difficilmente esser chiamato ragionamento a giusto titolo. [...] Il ragionamento vero e proprio comincia quando sono cosciente che il giudizio che raggiungo è l'effetto nella mia mente di un certo giudizio che ho formato prima. (W5: p. 328, "Qualitative Logic", 1886)

il nome di ragionamento si addice meglio a quei processi in cui siamo direttamente consapevoli che la credenza conclusa è un effetto di un'altra (W6: p. 354, "Reasoning", 1889)

E questo è il dominio in cui una cattiva logica – come noto una delle preoccupazioni principali di Peirce era proprio quella di fondare, attraverso la semiotica, una logica migliore, con basi più solide, di quelle circolanti e disponibili al suo tempo – può fare i suoi danni. Meglio affidarsi all'istinto – frutto dell'evoluzione – o alla tradizione – quanto la comunità continua a riaffermare (in questo senso Peirce si definiva un conservatore) – , nei nostri affari quotidiani, piuttosto che seguire una logica mal fondata. Tanto più che la parte non riflessiva della mente, forgiata dall'evoluzione, mostra una sensibilità e un'accuratezza quantitativa³¹ di gran lunga superiore a quella dell'altra (cfr. a questo proposito, in Herrigel 1948, gli ormai celebri insegnamenti della disciplina Zen riguardo l'acquisizione di un'abilità tecnica):

l'andamento ordinario della vita è condotto al meglio senza troppo auto-criticismo. [...] gli innumerevoli piccoli ragionamenti che facciamo continuamente – sebbene possano essere spesso difettosi – sono nondimeno condotti molto meglio inconsciamente di quanto sarebbero se dovessimo provare a interferire con essi con una logica capziosa e ipocondriaca. È molto diverso con le azioni che intraprendiamo al fine di compiere i nostri più grandi propositi. Qui, tutto deve essere volontario, completamente cosciente, e basato sulla riflessione più critica.

³¹ A proposito della distinzione qualitativo-quantitativo, Peirce offre in quegli anni una definizione nient'affatto banale: si ha stadio qualitativo quando distinzioni duali – se un dato soggetto ha o meno un dato predicato – sono sufficienti; si arriva allo stadio quantitativo quando abbiamo bisogno di inserire una possibile via di mezzo (vedi W6: p. 172, "A Guess at the Riddle: Chapter 1 [Trichotomy]", 1887-1888). Il quantitativo perciò non sarebbe altro che un qualitativo più fine, graduato in un continuum.

(W5: pp. 327-328, “Qualitative Logic”, 1886)

1. La parte oscura della mente è la parte principale. 2. Essa agisce con accuratezza di gran lunga meno fallibile della restante. 3. Essa è quasi infinitamente più delicata nelle sue sensibilità. Le inferenze coscienti dell'uomo non hanno delicatezza quantitativa, a meno che non riposino sull'aritmetica e la misura [...] Ma i giudizi non riflessivi inconsci o semi-consci di intuito materno, come le inferenze istintive dei bruti, rispondono alle domande sul 'quanto' con curiosa accuratezza; e sono raramente completamente sbagliate. Le conclusioni che gli uomini raggiungono senza sapere come, sono migliori di quelle fortificate da una logica non scientifica. [...] il senso comune ha estrapolato la concezione meravigliosamente chiara e bella, lo Spazio (W6: pp. 386-388, “Logic and Spiritualism”, 1890)

La parte vigile e pronta di noi, paga la sua superiore attività con una assenza conforme non solo di accuratezza, ma anche di sensibilità. Le nostre inferenze ordinarie da fenomeni familiari sono condotte inconsciamente, o perlomeno senza riflessione; e così sfuggono al controllo della nostra teoria, troppo spesso peggio che senza valore, di cosa un buon argomento dovrebbe essere. Ma allora, non fossero mai le nostre opinioni logiche così infallibili, la parte in ombra della mente è così tanto più delicata nelle sue sensibilità (come un occhio ombreggiato) e così tanto più precisa nel suo operare (come un meccanismo dovrebbe essere) che qualunque cosa produca deve essere di gran lunga superiore al lavoro fatto a mano dalla ragione cosciente. (W6: p. 496, da una bozza di “Logic and Spiritualism”, 1890)

Ci svegliamo alla riflessione e ci troviamo teisti. Ora quelle credenze che vengono alla riflessione di tutti gli uomini nello stesso modo sono generalmente vere³², e la ragione è che le cause che producono fallacie – dipendono per la loro operazione da un processo cosciente di ragionamento. (W2: p. 128, “Critique of Positivism”, 1868)

Tutti sanno che la consapevolezza del proprio *io* rende spesso goffi e può persino

³² È questa una prima esposizione della dottrina del *lume naturale* (l'idea cioè che l'intelligibilità dell'universo non sia una proprietà accidentale, ma che pensiero e materia siano fatti, per così dire, di una stessa pasta), che connessa al sinechismo e all'assunzione piena di una prospettiva evolucionista ritroveremo sempre di più nelle opere del Peirce maturo. Come anticipato in questo passo, essa sarà anche parte di quello che Peirce considera “l'argomento trascurato” per l'esistenza di Dio: in questo caso, forse, il grande maestro della semiotica sopravvalutava l'universalità della credenza teista (la credenza cioè nell'esistenza di un Dio personale), non sostenuta tra l'altro con riferimenti alle ricerche antropologiche del suo tempo.

paralizzare lo spirito³³. Tutti avranno notato che gli atti mentali affrontati con leggerezza tendono ad essere più sagaci di quelli in cui ogni piccolo dettaglio viene studiato mentre l'azione è in corso [...] Forse questo accade perché, sforzandoci, pensiamo al nostro sforzo invece che al problema da risolvere. In ogni modo la mia esperienza personale è che la consapevolezza di me stesso e specialmente lo sforzo cosciente sono capaci di ridurmi sull'orlo dell'idiozia (CP 7.45: trad. it. p. 1011, "Guessing", 1907)

2.3.1.2 Accezione estensiva

Nel secondo caso, coscienza come campo di ciò che si fa presente alla mente³⁴, abbiamo invece la connessione diretta alla sua semiotica. Innanzitutto, un'opposizione chiara al modello kantiano della cognizione, che come noto Peirce, autodefinitosi il più kantiano dei pensatori, aveva studiato intensamente:

Il modo comune e, penso, sbagliato di vedere la relazione della Cosa conosciuta alla Persona che conosce è come segue: - Primo, c'è il Soggetto, l'Ego. La cosa conosciuta è conosciuta per un'affezione della coscienza, di conseguenza solo attraverso il suo effetto. Quindi una distinzione è tracciata tra (2) il Noumeno o cosa in quanto esistente che è interamente sconosciuta (eccetto, secondo certe filosofie, dalla ragione), e (3) l'Oggetto o cosa in quanto pensata. (4) C'è l'affezione della coscienza o Fenomeno e (5) c'è la relazione di Causalità tra l'Oggetto e il Fenomeno. Le obiezioni a questo modo di vedere sono le seguenti. a. Se il noumeno è pensato è conosciuto. Se non è pensato, non ha relazione alla coscienza. Ma è rappresentato a un tempo come totalmente sconosciuto, eppure base della conoscenza. [...] Io rappresento la relazione come segue: - (1) C'è l'anima (2) C'è il campo di coscienza

33 Anche in questo caso la lingua inglese è molto esplicita, poiché *self-conscious* può voler dire sia cosciente di sé che, appunto, impacciato e a disagio per una non necessaria consapevolezza.

34 In questo senso coscienza non è da confondersi con attenzione: "L'attenzione è una concezione definita o *supposizione* di un elemento della coscienza, senza alcuna positiva *supposizione* dell'altro" (W1: p. 518, "On a Method of Searching for the Categories", 1866). Anche se talvolta attenzione e coscienza – nell'accezione però intensiva di cui sopra – sono usati come sinonimi: "Dobbiamo ricordare che, oltre all'elemento principale del pensiero in ogni momento, ci sono centinaia di cose nella nostra mente a cui è concessa solo una piccola frazione di attenzione o coscienza" (W2: p. 224, "Some Consequences of Four Incapacities", 1868).

in cui conosciamo l'anima (3) C'è la cosa pensata (4) C'è il potere che essa esercita sull'anima (5) C'è l'Idea o impressione che fa sull'anima (6) C'è il pensiero o l'idea quale appare nella coscienza (W1: pp. 60-61, "A Treatise on Metaphysics", 1862)

Vediamo già qui, in nuce, alcuni di quelli che saranno i cardini della semiotica periciana, e cioè due delle quattro famose incapacità: il rifiuto della concepibilità dell'inconoscibile (un noumeno che sarebbe destinato a restare per sempre assolutamente inattuabile), il rifiuto del potere di introspezione (l'apprensione diretta di un'unità appercettiva dell'autocoscienza che sarebbe all'origine del conoscere).

Peirce, a partire dal suo radicale anti-intuizionismo – sviluppato compiutamente nel primo dei cosiddetti saggi anti-cartesiani del 1868 –, assegnerà al contrario un primato al segno: se coscienza è il campo di tutto ciò che si fa presente alla mente, ciò che si fa presente alla mente non è altro che il segno. Sono dunque i segni i) ad aprire il campo della coscienza – in senso ampio – e ii) a rendere possibile, attraverso l'esperienza dell'errore che è implicata dalla loro natura pienamente fallibile, l'emergere dell'autocoscienza, della consapevolezza cioè di un sé personale chiaramente distinto da quanto lo circonda. Come giustamente notato da Rossella Fabbrichesi (2014), quindi, Peirce, nell'affermare che “ogni stato di coscienza è un'inferenza” (W1: p. 494, Lowell Lecture XI, 1866) e che “la coscienza non è l'uomo ma è nell'uomo” (*ivi*: p. 491), prende le distanze da una lunga tradizione cartesiana che era ancora ben viva in Europa, e che sarebbe stata perpetuata anche dai grandi fenomenologi della prima metà del Novecento – oltre che dai futuri sostenitori di una scienza della coscienza in prima persona (tra gli altri Nagel, Searle, Chalmers) –:

niente si presume rispetto agli elementi soggettivi della coscienza che non possa essere con sicurezza inferito dagli elementi oggettivi (W2: pp. 51-52, “On a New List of Categories”, 1866)

dobbiamo mettere da parte tutti i pregiudizi derivati da una filosofia che fonda la

nostra conoscenza del mondo esterno sulla nostra autocoscienza (CP 5.266: trad. it. p. 83, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868)

Sicuramente nel momento in cui si riflette su di un sentire e lo si tiene nell'immaginazione per valutarlo lo si considera come un sentire. Ma è questo il caso con le innumerevoli impressioni di senso che non attirano alcuna particolare attenzione? [...] Non sostiene [Kant], se lo comprendo bene, che l’“Io penso” di cui parla sia una percezione della propria esistenza o una qualche conoscenza fattuale, ma solo che è una forma o punto di vista da cui gli oggetti sono concepiti. Pensare in maniera consistente è una cosa, pensare circa noi stessi ne è sicuramente un'altra. [...] L'unica cosa di cui abbiamo un'esperienza diretta è una sensazione. [...] La coscienza generale o sentimento vitale [“feeling of life”] offre un terreno sufficiente per inferire la propria esistenza? [...] Una sensazione come dato primo non appare nel suo aspetto soggettivo ma come un oggetto. [...] siamo addormentati quando ciò che circonda è tranquillo e buio e più vitali quante più cose ci succedono. [...] la nostra conoscenza di noi stessi deve apparire come una *correzione* della nostra originale visione oggettiva delle cose. (W3: pp. 51-54, “Of Reality”, 1872)

Abbiamo visto che il contenuto della coscienza, l'intera manifestazione fenomenica della mente, è un segno risultante da inferenza⁶⁵. [...] la mente è un segno che si sviluppa in accordo alle leggi dell'inferenza. [...] questa unità [l'unità dell'Io penso kantiano] non è altro che consistenza, o il riconoscimento di essa. La consistenza appartiene a ogni segno, in quanto segno (W2: pp. 240-241, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868)

In questi passi, che sembrano tra l'altro anticipare delle soluzioni ad alcuni dei problemi del dibattito contemporaneo sulla coscienza (vi possiamo leggere ad esempio un'opposizione ante litteram alle *Higher Order Theories*, che vedevamo in 1.3 far dipendere la coscienza da un atto inconscio di auto-coscienza; o un'interpretazione dell'appercezione, alla Metzinger, nei termini di un tunnel dell'io), vediamo come molti dei caratteri della coscienza – la sua capacità di sensazione-attenzione-comprensione, la differenza tra sonno e stato di veglia, la sua unità o

⁶⁵ Vedi W 2: p. 233, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868: “ogni tipo di modificazione della coscienza – Attenzione, Sensazione, e Comprensione – è un'inferenza”.

consistenza – siano totalmente derivati da quelli del segno: sono i segni ad essere dotati di qualità materiali, a selezionare un aspetto piuttosto che un altro, a illuminare un oggetto; è la presenza dei segni a determinare lo stato di attività del soggetto; sono i segni (e aggiungeremmo, avendo alle spalle i successivi sviluppi della semiotica, le possibilità isotopiche dei segni, cfr. *infra* 3.4.1) ad essere consistenti. Dunque sono i segni a darci coscienza di qualcosa, a renderci coscienti di noi stessi, a dare coerenza e unità alla nostra appercezione.

Fin dagli scritti giovanili, allora, è chiaro come la coscienza sia indissolubilmente legata alla natura pienamente semiotica della cognizione.

2.3.2 Esser presente

Quello che resta da capire, adesso, per rendersi conto della natura pienamente semiotica della coscienza secondo Peirce, è che cosa intenda per *presente*: dicevamo infatti che coscienza, in questa accezione estensiva, è campo di ciò che si fa presente alla mente, e che ciò che si fa presente alla mente sono i segni. Ma che cosa significa, in Peirce, essere presente?

Rispondere a questa domanda ci costringerà a una lunga deviazione, durante la quale incontreremo altre nozioni assolutamente fondamentali del suo pensiero, e decisive per la tenuta della sua semiotica.

2.3.2.1 Le tre categorie

Quel che è certo è che il carattere della presenza, in Peirce, ha sempre a che fare con la categoria della Primità (e non a caso il segno è definito proprio come un primo che sta al posto di un secondo – l'oggetto – per un terzo – l'interpretante):

Il puro Primo è essenzialmente vivido, presente, e cosciente. (W5: p. 299, “One, Two, Three: An Evolutionist Speculation”, 1886)

Anzi, l'esser presenti e il sentire³⁵ (che è la prima categoria declinata in relazione alla coscienza) si definiscono l'uno con l'altro:

è difficile definire cosa intendo per sentire. Se dico ciò che è presente, mi si chiederà cosa intendo per presente, e dovrei confessare che intendo nient'altro, ancora, che sentire. (W8: pp. 95-96, “The Architecture of Theories [Initial Version]”, 1890)

La prima categoria, la categoria del presente, è la categoria dell'originarietà, dell'immediatezza, della spontaneità completamente libera, della semplicità³⁶, di ciò “che è ciò che è senza riferimento ad alcunché d'altro” (CP 2.85: trad. it. p. 119, “Minute Logic”, 1902, corsivi suoi). Il sentire è cioè “la coscienza che può essere inclusa in un istante di tempo, passiva coscienza di qualità, senza riconoscimento o analisi” (W5: p. 246, “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”, 1885); “mero passivo sentire, che non agisce e non giudica, che ha tutti i tipi di qualità ma non riconosce esso stesso queste qualità, perché non analizza né confronta” (*ibidem*). Pensiero di un bimbo, o di Adamo al momento della creazione, ricordando sempre però che “ogni descrizione del Primo deve essere falsa” (W5: p. 239, “Notes on Categories”, 1885).

immaginiamo uno stato di coscienza ridotto alla perfetta semplicità, così che il suo oggetto sia completamente non analizzato, allora quella coscienza ridotta a quella condizione rudimentale, irraggiungibile per noi, sarebbe un puro sentire, e nient'affatto propriamente coscienza. (W8: p. 96, “The Architecture of Theories [Initial Version]”, 1890)

un sentimento è un elemento della coscienza che potrebbe concepibilmente prevalere su ogni altro stato fino a monopolizzare la mente, sebbene un tale stato

35 Traduco con 'sentire', qui e per lo più nel prosiegua, l'inglese *feeling*, come quello verbo sostantivato, rendendo invece con il più usuale 'sentimenti' il plurale *feelings*.

36 La semplicità del primo è, sotto un altro punto di vista, una molteplicità potenziale, precedente ogni determinazione: “poiché non ha interezza né consistenza, l'intelletto lo analizza in una molteplicità infinitamente variata” (W5: p. 299, “One, Two, Three: An Evolutionist Speculation”, 1886). In altre parole, “L'indeterminatezza è davvero un carattere del primo. Ma non l'indeterminatezza dell'omogeneità. Il primo è pieno di vita e di varietà. Eppure quella varietà è solo potenziale; non c'è in maniera definita” (W6: p. 181, 1888: “A Guess at the Riddle: Chapter III [The Triad in Metaphysics]”, 1887-1888).

rudimentale non possa essere realizzato attualmente, e non sarebbe propriamente coscienza. (W8: p. 103, “The Architecture of Theories”, 1890)

Ecco, una coscienza di primità sarebbe una coscienza occupata completamente, senza resti, da un *feeling* puro, senza parti – perché se vi riconoscessimo delle parti avremmo già confronto e analisi. Potremmo immaginare che sia qualcosa di simile all'esperienza di consapevolezza pura ricercata da certi tipi di meditazione (cfr. *supra* 1.5.2), ma credo che faremmo un errore: non dobbiamo dimenticare, infatti, che le categorie di Peirce sono categorie in senso kantiano. Non descrivono cioè diversi tipi di esperienze – sebbene in ogni esperienza una categoria possa essere prevalente –, ma sono elementi tutti necessari al dispiegarsi di qualsivoglia esperienza. Non a caso Peirce, nei passi sopra citati, dice che quel puro sentire non sarebbe davvero coscienza.

Del resto, come c'è una coscienza corrispondente alla prima categoria, c'è una coscienza corrispondente alla seconda – “Coscienza di un'interruzione nel campo di coscienza, senso di resistenza, di un fatto esterno, di un qualcosa d'altro” (W5: p. 246, “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”, 1885) – e una coscienza corrispondente alla terza – “coscienza sintetica che lega insieme il tempo, senso di apprendere, pensiero” (*ibidem*). Se la prima categoria era la categoria del tempo presente, la seconda è la categoria del passato, della bruta forza del fatto, mero influenzare-ed-essere-influenzato, attualità priva di caratteri generali, pura indicialità, causalità binaria, volizione³⁷; mentre la terza è la categoria del futuro, della mediazione, della processualità, dell'apprendimento che tiene insieme passato e presente in vista dell'acquisizione di abiti. “La COSCIENZA ha tre elementi, coscienza Singolare, Duale e Plurale” (W6: p. 213, “Trichotomic”, 1888).

Non solo, come più volte sottolineato da Claudio Paolucci delle tre categorie,

³⁷ A proposito di volizione, Peirce è molto attento nel distinguerla dal desiderio (“sentimento speculativo e anticipatorio di piacere”, W5: p. 246, “One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature”, 1885), convergendo così con l'opinione di diversi biologi contemporanei, secondo cui ci sarebbero un *liking system* e un *wanting system* connessi ma distinti (cfr. Ginsburg e Jablonka 2019: p. 214). Alla triade in voga tra gli psicologi del suo tempo, piacere/dolore (per lui riconoscibili solo in un giudizio)-desiderio/volizione-cognizione (per lui termine generico per qualsiasi fenomeno mentale), sostituisce allora quella di sentimento-attività-apprendimento.

tutte necessarie perché qualsiasi esperienza abbia luogo, il primato deve essere riconosciuto, nonostante il nome, alla terza. Un primato anzitutto logico, perché mentre una triade può generare relazioni diadiche e monadiche (così come qualsiasi relazione di elementi in numero superiore a tre può essere generata a partire da essa), nessuna addizione di monadi e diadi potrà mai generare una relazione genuinamente triadica: “io insisto principalmente sulla continuità o Terzità; e per assicurare alla terzità un ruolo davvero predominante, trovo indispensabile che sia un terzo” (“The Logic of Continuity”, 1898, ora in Peirce 2005: trad. it. p. 416). Ecco allora che il vero nome di coscienza può essere riconosciuto solo a una coscienza che ha uno spessore temporale. La coscienza ha sempre a che fare con un processo. Su questo, Peirce è chiarissimo lungo tutto l'arco della sua opera:

l'avvenire di una nuova esperienza non è mai una cosa istantanea, ma un *evento* che occupa tempo, e che accade attraverso un processo continuo. La sua preminenza nella coscienza, quindi, deve essere probabilmente il compimento di un processo di crescita. (W2: p. 224, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868)

se la coscienza ha una durata, allora non c'è una cosa come una coscienza istantanea; ma tutta la coscienza ha a che fare con un processo. E nessun pensiero, per quanto semplice, è mai in un istante presente alla mente nella sua interezza, ma è qualcosa attraverso cui viviamo o che esperiamo come compiamo gli eventi di una giornata. (W3: p. 74, “On Time and Thought”, 1873)

troviamo necessario ritenere che la coscienza occupa essenzialmente del tempo; e quello che è presente alla mente in ogni istante ordinario, è quello che è presente durante un momento in cui quell'istante occorre (W8: p. 146, “The Law of Mind”, 1892)

l'unica cosa di cui sono immediatamente consapevole, è il sentimento del momento che passa (W3: p. 32, “Toward a Logic Book: Chapter 4 [2nd draft]”, 1872)

Abbiamo qui una specie di paradosso: l'unica cosa di cui siamo immediatamente consapevoli, di cui abbiamo quindi una percezione diretta, è il

sentimento del tempo che passa. L'unico presente che ci è dato – e la coscienza, lo ricordiamo, è il campo di ciò che si fa presente alla mente, quindi dei segni – non è il presente assoluto del Primo, non è il presente che può essere incluso in un istante di tempo. È un presente che passa in un *momento*. Un presente che è “metà passato e per metà da venire” (CP 6.126: trad. it. p. 1110, “The Law of Mind”, 1892), nello stesso identico modo in cui la linea di confine tra la parte rossa e quella blu di una stessa superficie sarà mezza rossa e mezza blu (e sulle linee di confine, cfr. Paolucci 2010: cap. 3, vale una logica diversa da quella della determinazione).

2.3.2.2 La vera continuità

Siamo arrivati allora a un punto fondamentale, quello in cui dobbiamo introdurre la nozione di continuità. Si tratta di qualcosa che Peirce ha ben chiaro fin dai suoi saggi anti-cartesiani del 1868:

La nostra esperienza di ogni oggetto è sviluppata da un processo continuo fin dall'inizio, di cambiamento della cognizione e incremento nella vividezza della coscienza. Nel primissimo istante di questo processo, non c'è coscienza ma solo l'inizio del divenire cosciente. Non è neppure uno stato reale della mente poiché passa via in maniera istantanea. C'è un paradosso qui. Ma c'è relativamente ad ogni inizio o altro limite di qualsiasi cosa continua. (W2: p. 191, “Potentia ex Impotentia”, 1868)

Come notato da Paolucci (2014a) quel paradosso, che deriva dal dover tenere insieme anti-intuizionismo (il rifiuto cioè che ci debba essere una cognizione prima, non determinata da altre cognizioni precedenti) e rifiuto dell'inconoscibile (la fiducia cioè che la cognizione raggiunga l'oggetto), e che Peirce esemplifica con il diagramma del triangolo rovesciato immerso nell'acqua, è formalmente identico al paradosso di Achille e la Tartaruga: come può una serie infinita stare in un tempo finito? È allora solo con la formulazione della sua legge della mente, che ricorre a

piene mani al concetto di infinitesimi, che Peirce sarà in grado di risolverlo:

prendendo la parola 'idea' nel senso di un evento in una coscienza individuale, è chiaro che un'idea una volta passata è andata per sempre, ed ogni supposta ricorrenza di essa è un'altra idea. [...] È stato già suggerito dagli psicologi che la coscienza abbraccia necessariamente un intervallo di tempo. Ma se si intende un tempo finito, l'opinione non è sostenibile. [...] Ma pure la coscienza deve essenzialmente coprire un intervallo di tempo; perché se non lo facesse, non potremmo ottenere conoscenza del tempo, e non soltanto nessuna cognizione verace di esso, ma proprio nessuna concezione di alcun tipo. Siamo quindi obbligati a dire che siamo immediatamente coscienti attraverso un intervallo infinitesimale di tempo. (W8: pp. 136-137, "The Law of Mind", 1892)

Come può un'idea passata essere presente? Non in maniera vicaria. Allora, solo per percezione diretta. [...] può solo stare andando, passata infinitesimalmente, meno passata che ogni assegnabile data passata. Siamo così portati alla conclusione che il presente è connesso con il passato attraverso una serie di passi infinitesimali reali. [...] ma anche, poiché è coscienza immediata, il suo oggetto è *ipso facto* continuo. In effetti, questa coscienza infinitesimalmente distribuita è un sentimento diretto dei suoi contenuti in quanto distribuiti. (*ivi*: pp. 137-138)

il mio sentire immediato è il mio sentire attraverso una durata infinitesima che contiene l'istante presente. (*ivi*: p. 146)

il sentire immediato non è una questione di calcolo aritmetico; e qui abbiamo già visto che è necessario usare la teoria infinitesimale [...] il sentire nell'istante presente è sentire attraverso un intervallo infinitesimale in cui l'istante presente è contenuto, e siamo immediatamente coscienti di tutto un simile intervallo (W8: p. 396, da una bozza di "The Law of Mind", 1892)

La coscienza per Peirce, dunque, è infinitesimalmente distribuita, e così lo sono i suoi contenuti³⁸: il rapporto tra cognizione e oggetto è cioè lo stesso di quello

³⁸ Perché ci sia un cambiamento continuo nel tempo, dice Peirce, "ci deve essere una continuità di qualità mutevoli" (W8: p. 147, "The Law of Mind", 1892), anche se le scienze dell'epoca non avevano gli strumenti per renderne conto: la realtà del tempo presuppone cioè logicamente "una gamma continua di intensità nel sentire" (*ibidem*), le cui possibilità saranno limitate solo dallo sviluppo. La legge della mente

che sussiste tra cognizione e cognizione. L'immediatezza della coscienza, lungi dall'essere puntuale, sta tutta in questa distribuzione, che è la sua continuità. Ed è proprio questa continuità della coscienza a consentire quella che secondo lui è l'unica legge della mente, e cioè che “le idee tendono a diffondersi in modo continuo e ad influenzarne alcune altre che stanno con loro in una particolare relazione di influenzabilità” (*ivi*: p. 136). In questo diffondersi le idee “perdono di intensità, e specialmente il potere di influenzarne altre” (*ibidem*): la coscienza di esse sarà cioè meno vivida. Ma in questo modo le idee “guadagnano in generalità e si saldano con altre idee” (*ibidem*).

La continuità della coscienza, che è data dalla sua distribuzione infinitesimale, serve dunque a Peirce per garantire a un tempo la possibilità che un'idea ne influenzi un'altra – ovvero che ogni cognizione sia determinata da una cognizione precedente (“quando un sentire emerge nella coscienza immediata, appare sempre come una modificazione di un oggetto più o meno generale già nella mente”, *ivi*: p. 150) – e la possibilità che questa serie di idee raggiunga l'Oggetto Dinamico (che, giova ricordarlo, non è un dato ontologico ma l'occupante di una posizione relazionale) senza che di esso si dia una cognizione assolutamente prima – così che “non c'è niente assolutamente fuori dalla mente, ma la prima impressione di senso [quella in cui la coscienza raggiunge come un grado zero] è la cosa più esterna esistente” (W2: p. 191, “Potentia ex Impotentia”, 1868). Il che non esclude, comunque, che nell'ultima parte di un intervallo di tempo si dia percezione mediata dell'intera serie, così che possano essere distinti i singoli passaggi inferenziali corrispondenti a istanti determinati.

2.3.2.3 L'abito

Possiamo allora chiudere il cerchio da cui siamo partiti, che ci interrogava sul significato peirciano della presenza: il presente della coscienza – la quale non può

implica perciò che “quando ogni tipo particolare di sentimento è presente, un continuum infinitesimale di tutti i sentimenti che differiscono infinitesimalmente da quello è presente” (*ibidem*).

che vivere nel presente – è un presente, come insegneranno i fenomenologi, in cui pulsano il passato e il futuro, “mezzo andato e mezzo da venire”. Un presente in cui “ogni stato del sentire è influenzabile da ogni stato precedente” (W8: pp. 146-147, “The Law of Mind”, 1892). Ed è grazie a questa natura tecnicamente continua del presente che il futuro può essere “suggerito dal passato, o piuttosto influenzato dai suoi suggerimenti” (*ivi*: p. 150). Ma se “il sentire che non è ancora emerso nella coscienza immediata è già influenzabile e già influenzato” (*ibidem*), allora abbiamo in realtà, dice Peirce, nient'altro che l'*abito*, che come è noto è la chiave della sua definizione del significato³⁹.

L'*abito*, che pertiene alla categoria della Terzità, è senza dubbio il cuore della logica semiotica di Peirce: è grazie all'*abito* infatti, che nel suo instaurarsi e mutare è l'interpretante logico finale, che la semiosi infinita può trovare dei punti, seppur provvisori, di arresto. Lontano anni luce da una teoria rappresentazionista della conoscenza, e altrettanto da una concezione puramente fenomenica della coscienza che considera logicamente possibile l'ipotesi degli zombi, Peirce definisce così la sua massima pragmatica:

Se ci fosse un'unità tra le nostre sensazioni che non si riferisse a come agiremmo in una data occasione, come quando ascoltiamo un brano musicale⁴⁰, ebbene non chiameremmo questo pensiero. Per sviluppare il suo significato, quindi, dobbiamo semplicemente determinare quali abiti produce, perché quello che una cosa significa è semplicemente quali abiti essa comporta. [...] non c'è distinzione di significato così fine da consistere in qualcosa che non sia una possibile differenza nella pratica. (W3; p. 265, “How to Make Our Ideas Clear”, 1878)

39 Una connessione esplicita tra legge della mente, lì formulata prima che nell'omonimo saggio, e teoria dell'*abito* si ha anche in “The Architecture of Theories” (W8: p. 104, 1890), dove si nota ancora di più l'importanza del principio di associazione: “L'unica legge primaria e fondamentale dell'azione mentale consiste in una tendenza alla generalizzazione. Il sentire tende a diffondersi; connessioni tra sentimenti suscitano sentimenti; sentimenti vicini vengono assimilati; le idee sono atte a riprodursi. Queste sono altrettante formulazioni dell'unica legge della crescita della mente. Quando una perturbazione del sentire ha luogo, abbiamo una coscienza di un aumento, un aumento di esperienza; e una nuova perturbazione sarà capace di assimilarsi a quella che l'ha preceduta. I sentimenti, essendo eccitati, diventano eccitati più facilmente, specialmente nei modi in cui sono stati precedentemente eccitati. La coscienza di un tale *abito* costituisce una concezione generale.”

40 In questo caso però Peirce sta probabilmente sottovalutando la cognizione musicale.

Ciò che però distingue il pragmaticismo periciano da altre forme di pragmatismo dei suoi anni, e dal comportamentismo degli anni che sarebbero seguiti, è il riferimento essenziale alla potenzialità, ovvero la messa in gioco di tutti quelli che sarebbero stati chiamati i modi d'esistenza semiotici.

l'identità di un abito dipende da come può indurci ad agire, non solamente nelle circostanze che probabilmente si daranno, ma anche in quelle che potrebbero darsi, non importa quanto improbabili esse siano. (*ibidem*)

l'esistenza del pensiero adesso, dipende da ciò che ha da essere da qui in avanti; così che ha solo un'esistenza potenziale, dipendente dal pensiero futuro della comunità (W2: p. 241, "Some Consequences of Four Incapacities", 1868)

nessun pensiero attuale presente (che è un mero sentire) ha alcun significato, alcun valore intellettuale; poiché questo non sta in ciò che è attualmente pensato, ma in ciò cui questo pensiero può essere connesso nella rappresentazione da parte di pensieri susseguenti; così che *il significato di un pensiero è qualcosa di totalmente virtuale*. [...] In breve, l'Immediato (e quindi in se stesso non suscettibile di mediazione – l'Inanalizzabile, l'Inesplicabile, il Non-intellettuale) scorre in un flusso continuo attraverso le nostre vite; esso è la somma totale della coscienza, la cui mediazione, che è la sua continuità, è causata da una forza effettiva reale dietro la coscienza" (*ivi*: p. 227, corsivo mio)

L'abito non si riduce quindi mai a un comportamento realizzato nel qui e ora, ma è una tendenza, non assoluta, ad agire in modo simile in circostanze simili che dovrà tener conto di tutta una serie di fattori più o meno prevedibili. Si trova cioè, nell'abito, una dimensione di generalità irriducibile.

Vedremo allora, nel prossimo capitolo, come questo riferimento alla virtualità, all'indeterminatezza, al passaggio da potenzialità ad attualità avrà un ruolo assolutamente decisivo anche per comprendere la connessione, in Daniel Dennett, tra teoria del contenuto e teoria della coscienza.

2.3.3 Gli appunti peirciani e il dibattito contemporaneo sulla coscienza

Seguendo il filo rosso della coscienza, le sue ricorrenze nei volumi che contengono la buona parte dei manoscritti peirciani, abbiamo così dovuto prendere in considerazione i concetti fondamentali della sua teoria semiotica. A questo punto, siamo pronti per vedere cosa è in grado di apportare la riflessione peirciana al dibattito attuale sulla coscienza. E vedremo come essa arrivi a toccare, la qual cosa potrà apparire sorprendente, praticamente tutti i problemi ancora oggi sul tavolo.

Innanzitutto sarà ormai evidente come Peirce rifiuti nella maniera più categorica una concezione cosale della coscienza – che nello scorso capitolo vedevamo ancora nascondersi dietro la domanda sulla distribuzione –: la coscienza, per lui così come vedremo per Dennett, ha sempre a che fare con un processo graduale e continuo nel tempo (primato della coscienza sintetica), non è qualcosa che si può dare secondo una modalità tutto o niente.

Ma non c'è modo migliore, penso, per connettere la riflessione peirciana alle ricerche contemporanee, che partire, riportandolo per intero, dall'unico pezzo di Peirce che sia intitolato alla coscienza⁴¹. È un pezzo del 1890, gli anni in cui stava formulando la sua legge della mente: è quindi certamente rappresentativo della sua riflessione matura. Il genere è quello, come recita il titolo, degli appunti, e proprio per questo mi sembra opportuno citarlo qui: i) perché condensa quelli che Peirce doveva ritenere i punti per lui interessanti del tema coscienza; ii) perché lo fa nella forma più aperta possibile – ponendo problemi, facendo domande che rimangono per lo più aperte, riportando osservazioni, limitando al massimo asserzioni e risposte nette –; iii) perché tutte e tre le categorie, che sono le tre dimensioni lungo le quali dobbiamo leggere tutti i temi peirciani, vi sono messe in gioco; iv) perché vi

⁴¹ Il capitolo dei *Collected Papers* intitolato “Consciousness” (7.524-7.596), infatti, che pure contiene diverse osservazioni interessanti in particolare a proposito della costitutiva gradualità della coscienza (“La coscienza è come un lago senza fondo in cui le idee sono sospese a profondità diverse”: CP 7.553: pp. 337-338, da un frammento non datato), è frutto, nel titolo e nella composizione, non del progetto dell'autore ma della volontà del curatore.

risuonano chiaramente alcuni dei problemi ancora oggi al centro del dibattito sulla coscienza.

Appunti sulla coscienza

Incredibile sopra ogni cosa che la coscienza sia una proprietà di un congegno meccanico o combinazione chimica particolare.

La dottrina dei 'fatti ultimi', completamente illogica.

Così che la sola cosa rimasta è dire che è diffusa per l'universo.

Ma in quel caso di che natura è l'unità della coscienza? E perché non può questa coscienza continua essere in connessione immediata?

Per prima cosa vediamo cosa possiamo fare considerando la natura della materia nervosa cosciente. Essa ha le proprietà generali della materia nervosa. Due stati, uno a riposo e uno eccitato. Nello stato eccitato il protoplasma⁴² ha generalmente la tendenza a contrarsi; ma questo si vede poco nella materia nervosa. Stato eccitato indotto da una perturbazione qualsiasi. Propagato attraverso l'intera massa. Crescita. Questo è stimolato dall'esercizio che, forse, è necessario per essa. Costituzione chimica eccessivamente complessa & instabile. Grande e senza fine varietà di generi che la crescita mantiene & conserva. Prende *abiti*.

In qualunque modo si guardi a questi fatti, lo stato eccitato (che è quello cosciente) è uno stato di sconvolgimento, disturbo, disordine.

Dovremmo dire allora che il perfetto ordine e legge è morto, e che il disordine e irregolarità è ovunque cosciente?

Qualità del sentire.

Dovremmo dire che un gas ha sentire? Forse è così ma questo non è un disordine che si propaga & diffonde. Non è coordinato. Il sentire è piccola cosa in se stesso.

Ora sorge la domanda. Se molte palle in movimento disordinato sono coscienti, dove risiede quella coscienza? Quali sono i limiti della sua unità? (W8: p. 81, "Notes on Consciousness", 1890)

⁴² Aprendo un vocabolario di oggi troviamo definito il protoplasma come la parte di una cellula che è racchiusa dalla membrana cellulare, senza specificazioni ulteriori. In questo stesso generalissimo senso lo intendeva Peirce, come la "gelatina" alla base della vita, soggetto principale di botanica e zoologia (per una descrizione esauriente vedi W8: pp. 173-182, "Man's Glassy Essence", 1892).

2.3.3.1 Le caratteristiche della materia nervosa

Non cominciamo dall'inizio. Cominciamo dove Peirce ci dice di cominciare, dalla prima cosa da considerare, e cioè la natura della materia nervosa: si tratta del resto della parte più consistente di questo piccolo testo, nonché della meno interrogativa e generica. Sono delle osservazioni empiriche, tratte dallo stato dell'arte della fisiologia del suo tempo. Come tutti gli studiosi accorti di questa materia sfuggente, perciò, Peirce comincia laddove è più sicuro di non partire col piede sbagliato: se c'è coscienza, e da buoni umani adulti abbiamo ragione di presumere che ci sia, il posto migliore dove cercarla è un sistema nervoso. Magari la troveremo anche altrove, ma di sicuro lì non potrà mancare: abbiamo sufficiente evidenza scientifica, infatti, che la coscienza umana sia strettamente legata alla materia nervosa. Della materia nervosa cosciente, però, Peirce descrive subito le proprietà che condivide con la materia nervosa in generale, che sono poi quelle che quest'ultima condivide con la materia vivente in generale, rappresentata qui dal protoplasma, la gelatina che costituisce la massa principale di una cellula vivente qualsiasi: siamo quindi ben oltre i limiti del regno animale. E il protoplasma può assumere due stati: a riposo, se niente da rilevare succede; eccitato, se occorre una perturbazione qualsiasi. Questa perturbazione ha la capacità di propagarsi, di diffondersi, in un processo di crescita che può essere influenzato dall'esercizio, da una storia precedente.

L'analogia formale con il processo della cognizione è evidente: anche con il pensiero abbiamo due stati (vedi "The Fixation of Belief", del 1877, e "How To Make Our Ideas Clear", del 1878), uno eccitato – il dubbio – e uno a riposo – la credenza –; e anche lì abbiamo un processo di diffusione che è un processo di crescita, perché le idee nel diffondersi guadagnano in generalità e nella capacità di saldarsi con altre idee. La materia vivente, perciò, possiede i requisiti fondamentali per supportare una coscienza. A differenza ad esempio della materia non viva:

poniamo ci sia un mondo in cui nessuna delle uniformità si riferisce a caratteri interessanti o importanti per noi. [...] ci troveremmo nei confronti di quel mondo esattamente come gli oggetti inanimati si trovano nei confronti di quello presente, a patto che supponiamo che questi oggetti abbiano una coscienza assolutamente transitoria e istantanea senza memoria – una supposizione che è solo un modo di dire, dato che non ci sarebbe affatto coscienza (W3: p. 312, “Order of Nature”, 1878)

Laddove non c'è propagazione in un tempo continuo, laddove c'è solo istante, non può esserci coscienza⁴³.

Ma la materia nervosa ha in effetti qualcosa di più della materia vivente in generale, ha qualcosa che la rende particolarmente adatta alla coscienza: è infatti una materia che, per caratteristiche strutturali, risulta particolarmente complessa, varia, instabile. Una materia particolarmente sensibile alle piccole perturbazioni (gli stessi termini, tra l'altro, di una matematica che Peirce non poteva conoscere). Una materia che sembra fatta apposta per poter assumere una varietà di abiti.

Il sistema nervoso è sensibile in modo peculiare all'abito, e lungo qualsiasi percorso una scarica nervosa ha avuto luogo una volta, lungo quel percorso una nuova scarica è più probabile che abbia luogo. È un carattere essenziale di questa legge che non è assoluta. [...] Di tutti gli abiti, nessuno è più importante di quello universale in virtù del quale ogni irritazione che non è familiare è trasmessa per questo a un centro più alto. [...] Non abbiamo indicazioni sicure di una coscienza che non sia connessa con un organismo nervoso; e più complicato è l'organismo, più alta è la coscienza. [...] Tracciare la corrispondenza fino alla fine, con accuratezza scientifica, non sarebbe al momento possibile [...] Il correlativo psicologico dell'attività cerebrale è l'attivo operare della mente, o pensiero. [...] L'irritazione del cervello, sotto un altro aspetto,

⁴³ Per un'affascinante speculazione narrativa sull'eventuale coscienza di un oggetto inanimato cfr. le pagine de *L'Isola del giorno prima* (1994b) in cui Eco cerca di immaginare il pensiero di una pietra esposta al sole (pp. 438 e seguenti). Sulla differenza tra la selettività della percezione cosciente e la passività di un corpo inanimato soggetto a una somma di cause cfr. Bordron (2012), che cita in proposito le riflessioni di Bergson.

appare come lo scomodo senso del dubbio; e il fine di ogni pensiero è la rimozione del dubbio, così come il fine di ogni azione nervosa è la rimozione della fonte dell'irritazione. [...] In tutto il pensiero speculativo e prudenziale, il dubbio o irritazione del cervello viene dall'immaginazione. (W4: pp. 39-43, "Of Thinking as Cerebration", 1879)

Quello che veramente distingue l'azione intelligente è che è diretta verso dei fini (come è tutta l'azione vitale) e varia al variare di quelli, con una facilità che non appartiene ad altri processi vitali. [...] L'abito in qualche modo gioca nella storia dell'individuo lo stesso ruolo della selezione naturale in quella della specie (W4: pp. 45-46, "Thinking as Cerebration", 1880)

Ci sono diverse cose da notare in questo passo, oltre all'analogia che notavamo prima tra eccitazione-riposo e dubbio-credenza. A proposito dell'abito innanzitutto. Quello che distingue la materia nervosa, infatti, non è tanto la capacità di assumere abiti: anzi, è la materia inorganica secondo Peirce a definirsi proprio come ciò che è "completamente sotto il dominio dell'abito" (W8: p. 22, "Sketch of a New Philosophy", 1890). Quello che è essenziale è che tale assunzione di abiti non sia assoluta, che vari col variare dei fini: e questo la materia nervosa sembra farlo meglio di ogni altra materia vivente. Tale flessibilità, richiesta da ogni azione davvero intelligente, è del resto conforme alla natura stessa dell'abito: è proprio dell'abito, infatti, della sua conformità all'ordine della regolarità e non della regola, la tendenza a deviare da se stesso. L'uso sempre più consistente della nozione di caso, al punto da definire tichistico il suo idealismo, servirà a Peirce proprio per fare spazio a questa concezione non deterministica di abito⁴⁴.

E l'abito più importante di tutti, ci dice, è quello per cui un'irritazione non familiare viene trasmessa a un centro più alto. All'irruzione di qualcosa di nuovo, infatti, dovrà corrispondere, secondo la legge della mente, un sentire intensificato, la cui intensità scemerà al crescere della generalità che porterà alla formazione di un

⁴⁴ "Io utilizzo il caso principalmente per fare spazio a un principio di generalizzazione, o tendenza a formare abiti [...] caso nella forma di una spontaneità che è in un certo grado regolare" (W8: p. 124, "The Doctrine of Necessity Examined", 1891).

nuovo abito. È proprio come nel *Predictive Processing*, dove un'attesa non confermata, o qualcosa di non previsto (che potrà anche arrivare da qualcosa meramente immaginato, ci suggerisce Peirce), comportano una riorganizzazione globale del sistema probabilistico. Al punto che il ruolo dell'abito rispetto alla storia dell'individuo è paragonato a quello della selezione naturale nella storia della specie.

Vediamo anche, dalla connessione strettissima tra un abito non assoluto e l'apprendimento, e da quell'osservazione sulla maggiore probabilità che una scarica abbia luogo su di un percorso nervoso già battuto (“L'associazione è l'unica forza che esiste nell'intelletto”, aveva sostenuto Peirce in W5: p. 326, “Qualitative Logic”, 1886), quanto siamo vicini all'idea di Ginsburg e Jablonka, secondo le quali proprio la possibilità di un apprendimento associativo illimitato sarebbe all'origine della coscienza (vedi *supra* 1.5.3).

2.3.3.2 Il problema della distribuzione

Possiamo tornare, allora, agli *Appunti sulla coscienza*. C'è coscienza solo laddove si può essere disturbati, sconvolti. Dove siamo costretti a fare i conti con qualcosa di irregolare, con una deviazione dall'ordine atteso che, se fosse perfetto, non lascerebbe spazio a quella necessità di fare senso che è la vita.

A partire da qui, possiamo indagare il modo in cui Peirce, con l'audacia intellettuale che gli appartiene, pone due di quelli che sarebbero diventati i problemi maggiori degli studi sulla coscienza, il problema della distribuzione e il problema mente-corpo. Negli *Appunti* sembrerebbe assumere, per esclusione delle altre, una posizione che oggi diremmo panpsichista: una coscienza diffusa per l'universo. Ma subito dopo pone due domande che problematizzano quella stessa affermazione: si tratterebbe infatti di capire in quel caso in che cosa consista l'unità della coscienza, e come si spiega che tale coscienza universale non sia in connessione immediata (nel senso, lo abbiamo visto, di una continuità fatta di infinitesimi), come la legge della mente richiederebbe. Proviamo a vederci più chiaro allora.

Si noterà che l'unica formulazione categorica di quel testo riguarda non un'affermazione ma un'esclusione: Peirce rigetta infatti, su una base che per lui non lascia possibilità di appello, una sola teoria, la dottrina degli “ultimate facts”. Un fatto ultimo, fondamentale, è infatti un qualcosa che è considerato inesplicabile, un postulato che la teoria è costretta a introdurre per render conto di qualcosa che non sa come trattare. Se vogliamo è una posizione simile a quella di Chalmers: data la costitutiva eccedenza, per lui, della coscienza rispetto a tutti i problemi facili che la scienza possa trattare, non resterebbe che porla come un fondamentale del mondo fisico, un postulato. Tanto che Chalmers, dopo aver immaginato la “possibilità logica” degli zombi, ritiene plausibile attribuire coscienza a un termostato.

Ebbene questa posizione è secondo Peirce l'unica davvero indifendibile, in quanto completamente illogica. Un fatto inspiegabile infatti è qualcosa che contraddice il rifiuto dell'inconoscibile, cardine della sua semiotica, e una teoria che teorizza sull'impossibilità del conoscere un assoluto non senso. Per questo è incredibile sopra ogni altra cosa sostenere che la coscienza sia una proprietà ultima di un meccanismo o di una combinazione chimica particolare: sarebbe “un'ipotesi assolutamente irriducibile alla ragione, – una regolarità ultima, inesplicabile; mentre l'unica giustificazione possibile per ogni teoria è che dovrebbe rendere le cose chiare e ragionevoli” (W8: p. 105, “The Architecture of Theories”, 1890).

Quello che è certo, lo abbiamo visto, è che la materia nervosa sembra particolarmente adatta alla coscienza nella sua declinazione tricategoriale, al punto che Peirce suggerisce che ci deve essere qualcosa di tripartito nella fisiologia del sistema nervoso⁴⁵. Abbiamo anche visto come al protoplasma in generale, data la sua capacità di diffondere una perturbazione attraverso l'eccitazione della sua materia, deve esser riconosciuta una certa sensibilità. Peirce è qui però bene attento, come Pietro Perconti (2008) ci ricorda essere fondamentale, a distinguere coscienza e

⁴⁵ “AmMESSO che ci siano tre generi di coscienza fondamentalmente diversi, segue come cosa ovvia che ci deve essere qualcosa di tripartito nella fisiologia del sistema nervoso per renderne conto” (W6: p. 188, “The Triad in Physiology”, 1888): sulla base della fisiologia del suo tempo propone (1) l'attività delle singole cellule nervose, (2) lo scarico di energia attraverso le fibre, (3) l'apprendimento o potere di prendere abiti.

autocoscienza. Sentire non significa infatti avere un senso del sé:

abbiamo ragione di presumere che le cellule nervose sentono. [...] Credo che ogni massa di protoplasma, o, in ogni caso, del giusto protoplasma, senta, nucleo o non nucleo. [...] Ma non vedo nessuna evidenza di *sé* in una simile cosa. [...] Certa materia estesa sente. [...] In corrispondenza di questo continuum di materia sensibile, ci deve chiaramente essere un continuum di sentire non personalizzato. [...] come la materia che sente è estesa e amorfa, il sentire stesso deve avere una corrispondente estensione. (W8: p. 398, “Notes for Paper on the Law of Mind”, 1892)

Consideriamo un grumo di protoplasma, diciamo un'ameba o una muffa melmosa. Non è diversa in nessun modo radicale dai contenuti di una cellula nervosa, anche se le sue funzioni possono essere meno specializzate. Non c'è dubbio che questa muffa melmosa, o questa ameba, o in ogni caso una simile massa di protoplasma, senta. Ovvero, sente quando è nella sua condizione eccitata. [...] In questa azione, né unità né relazione ad un nucleo o ad un altro organo unitario può essere distinta. [...] Qualunque cosa ci sia nell'intero fenomeno a farci pensare che c'è sentire in una simile massa di protoplasma – *sentire*, ma chiaramente non *personalità* – va logicamente a mostrare che il sentire ha un'estensione spaziale soggettiva, o sostanziale, come ha lo stato eccitato. (W8: pp. 147-148, “The Law of Mind”, 1892)

E poiché il protoplasma non è altro che una costituzione chimico-fisica particolare, come tale riproducibile in laboratorio, non potremmo negare quella coscienza sensibile a un protoplasma sintetico: esitare ad ammetterlo, dice Peirce, “sarebbe puerile e ultra-puterile” (W8: p. 180, “Man's Glassy Essence”, 1892). Anzi, Peirce non avrebbe problemi neppure ad ammettere che gli atomi sentono, tanto che negli Appunti lo vedevamo chiedersi se un gas, caratterizzato dal massimo disordine molecolare, senta, o se un insieme di palle che si muove in modo disordinato senta. Ma il sentire, precisava subito, è piccola cosa in se stesso. Il punto non sta infatti né nel puro sentire, né nella pura capacità di influenzare qualcosa, né nella pura tendenza ad assumere abiti: quello che è decisivo è la complessità del gioco tra le tre

categorie. La coscienza non sta nel disordine, nell'eccitazione, nella deviazione da una regolarità, ma sta nelle possibilità di una propagazione o diffusione “coordinata” di tale disordine (nel potere, potremmo dire, di fare eco: vedi *infra* 3.4.1).

2.3.3.3 Il problema anima-corpo

Nell'affrontare il problema mente-corpo, o come dice lui anima-corpo, Peirce non ha alcuna inclinazione dualistica. E sarebbe stato ben strano se proprio su questo punto si fosse riallineato a Cartesio. Il dualismo per lui è una posizione talmente debole, logicamente, da non meritare neppure una confutazione serrata.

nessuna speculazione circa la connessione del corpo e dell'anima può smuovere la proposizione della dipendenza del sentire e dell'azione dalla materia nervosa nella quale risiedono; perché questo riposa solidamente sull'esperienza universale. (W6: p. 499, da una bozza di “Logic and Spiritualism”, 1890)

Da quale elemento dell'organizzazione molecolare, allora, sarebbe causato quel sentire? Questa domanda non può essere evasa o ridicolizzata. Il protoplasma certamente sente; e a meno che non siamo disposti ad accettare un debole dualismo, la proprietà deve esser mostrata emergere da qualche peculiarità del sistema meccanico. (W8: p. 180, “Man's Glassy Essence”, 1892)

Il problema dunque per Peirce, filosofo che si definisce idealista, come per Dennett, filosofo definito materialista la cui teoria della coscienza è quella che consideriamo più affine a un'impostazione semiotica, è esattamente lo stesso: spiegare come la coscienza possa emergere da un sistema fisico-chimico quale è il protoplasma. È possibile dunque conciliare le due posizioni, al di là delle etichette filosofiche?

A leggere il passo seguente parrebbe di no:

La nostra idea che siamo noi a decidere cosa stiamo per fare, se, come dice il

necessitarista, fosse stata calcolabile fin dai primissimi tempi, si riduce a illusione. Di più, la coscienza in generale diventa così un aspetto meramente illusorio di un sistema materiale. Quello che chiamiamo rosso, verde, e viola sono in realtà solo diversi andamenti di vibrazione. L'unica realtà è la distribuzione di quantità di materia nello spazio e nel tempo. Il cervello-materia è protoplasma in un certo grado e genere di complicazione – un certo arrangiamento di particelle meccaniche. Il suo sentire è solo un aspetto interiore, un fantasma. Dato che a partire dalla posizione e velocità delle particelle ad ogni istante, e la conoscenza delle forze immutabili, le posizioni in tutti gli altri tempi sono calcolabili [...] Annovera la coscienza sotto il titolo delle cianfrusaglie, come una sciocchezza dimenticata; il suo schema dell'universo sarebbe più soddisfacente se questo piccolo fatto potesse essere lasciato lontano dalla vista. (W8: p. 123, “The Doctrine of Necessity Examined”, 1891)

Secondo una posizione materialista, che è il bersaglio polemico di questo saggio di Peirce, praticamente coevo a “The Law of Mind”, il libero arbitrio, i colori e la coscienza sono soltanto un'illusione: la sola unica realtà sono distribuzioni di quantità di materia nello spazio e nel tempo. È impressionante come abbiamo, quasi parola per parola, la teoria della coscienza di Dennett! Quasi. Perché altrimenti dovremmo ammettere senz'altro un'opposizione irriducibile tra le due prospettive. Credo però che sarebbe prematuro, anche se indubbiamente la chiarezza di quel passo impone delle riflessioni (ad esempio sul fatto se parlare di illusioni sia del tutto opportuno). Occorre infatti considerare, a mio avviso, dove sta il cuore delle preoccupazioni dell'uno e dell'altro.

In Peirce, è chiarissimo, materialismo è sinonimo di dottrina della necessità, a cui non a caso quel saggio è intitolato: si tratta di una forma di meccanicismo classico, in base alla quale se conoscessimo in un dato istante le posizioni e velocità di ogni particella nel cosmo, le leggi della fisica ci permetterebbero di determinare quali dovrebbero essere in qualsiasi altro istante (cfr. *infra* 3.2.3 quello che Dennett definisce l'atteggiamento fisico). È una filosofia che riduce il reale all'esistente, che

considera il mondo un fatto interamente individuale (si vedano anche le riflessioni di CP 6.262: trad. it. pp. 1138-1139, “Man's Glassy Essence”, 1892): un mondo in cui non c'è spazio per casualità e spontaneità, irregolarità, generalizzazione. In particolare, è una filosofia che è incapace di trattare la vera continuità, perché costretta a ridurla a un insieme di valori esatti. Una filosofia che secondo Peirce era già empiricamente smentita al suo tempo (prima cioè che una meccanica quantistica introducesse nel cuore stesso del mondo fisico la realtà dei concetti di indeterminazione, probabilità, casualità⁴⁶), data l'inevitabile approssimazione di qualunque misura fisica, e dati il ruolo della probabilità nell'ipotesi molecolare e il ruolo del caso nella termodinamica.

La cosa che sta più a cuore a Peirce dunque è fondare un concetto più ampio di reale, in cui abbiano spazio e dignità l'individuale e il generale, l'esistente e il possibile. La posta in gioco, infatti, è duplice: da un lato la tenuta della legge della mente, che si basa sulla realtà delle quantità infinitesimali (e non a caso è paragonata alle forze non conservative della fisica, come la viscosità, in cui hanno un ruolo fondamentale gli incontri casuali di molecole); dall'altro la possibilità dell'abito, che è una disposizione, e non una necessità, ad agire. L'abito deve avere un carattere di spontaneità tanto quanto la spontaneità deve avere un carattere di regolarità. Basta ammorbidire di un niente, di una “quantità veramente infinitesimale”, la rigida esattezza della causazione⁴⁷ (W8: p. 123, “The Doctrine of Necessity Examined”, 1891), ed ecco che abbiamo lo spazio per inserire la mente, e risolvere così d'un colpo il problema della connessione del corpo e dell'anima.

Rimangono da considerare le relazioni fisiche delle idee generali. Può essere bene riflettere qui che se la materia non ha esistenza se non come una specializzazione della mente, ne segue che qualunque cosa influenza la materia in accordo a leggi regolari è essa stessa materia. Ma tutta la mente è connessa direttamente o

⁴⁶ Per una esposizione della fisica novecentesca e una sua connessione con alcuni concetti delle tradizioni meditative orientali vedi l'ormai classico Capra (1975).

⁴⁷ D'altronde “l'incertezza della legge mentale non è un semplice difetto, ma appartiene al contrario alla sua essenza” (W8: p. 153, “The Law of Mind”, 1892). Allo stesso modo, vedremo nel prossimo capitolo quale ruolo abbia l'indeterminatezza nella teoria di Dennett.

indirettamente con tutta la materia, e agisce in un modo più o meno regolare; così che tutta la mente partecipa più o meno della natura della materia. Perciò sarebbe un errore concepire gli aspetti psichico e fisico della materia come due aspetti assolutamente distinti. Guardando una cosa dall'esterno, considerando le sue relazioni di azione e reazione con le altre cose, appare come materia. Guardandola dall'interno, considerando il suo carattere immediato come sentire, appare come coscienza. (W8: p. 181, "Man's Glassy Essence", 1892)

quello che chiamiamo materia non è completamente morto, ma è semplicemente ridotta a pelle e ossa dagli abiti. (W8: p. 155, "The Law of Mind", 1892)

nessun abito produce azioni assolutamente regolari; e così l'intera concezione della materia è più o meno falsa; e più sentire è in campo, più imperfetta è la regolarità dell'azione. [...] dove c'è sentire c'è movimento; e dove un sentimento ne influenza un altro un moto agisce su di un altro (W8: p. 408, da una bozza di "Man's Glassy Essence", 1892)

L'unico modo possibile di spiegare la connessione del corpo e dell'anima è fare della materia mente esaurita, o mente che è caduta completamente sotto il dominio dell'abito, al punto che coscienza e spontaneità sono quasi del tutto estinte (W8: p. 22, "Sketch of a New Philosophy", 1890)

Senza il gioco di tutte e tre le categorie, insomma, rimane sempre qualcosa fuori, c'è sempre qualcosa che non si riesce a spiegare. La vera differenza tra il materialista e il sinechista – o idealista tichista, o tritista, o quale altro nome Peirce gli abbia trovato – è che mentre il primo è costretto a introdurre la varietà una volta per tutte, in un punto d'inizio che rimane fatto ultimo, non passibile di spiegazione, il secondo fa del principio di crescita – in diversificazione, specificazione, generalizzazione, complessità – il principio fondamentale dell'universo⁴⁸.

⁴⁸ A questo proposito Peirce nota qualcosa che sarà centrale nel dibattito della fisica teorica fino ad oggi, la questione del tempo: "La relazione del passato al futuro è, in riferimento alla legge della mente, diversa dalla relazione del futuro al passato. Questo rappresenta uno dei più grandi contrasti tra la legge della mente e la legge della forza fisica, dove non c'è più distinzione tra le due opposte direzioni del tempo di quella che c'è tra muoversi verso nord e muoversi verso sud" (W8: p. 146, "The Law of Mind", 1892). Così Prigogine (1993), in opposizione all'ideale (espresso ad esempio da Stephen Hawking) di una teoria del tutto che individui l'unica legge da cui derivare tutte le altre, sottolinea il ruolo fondamentale del caos per i fenomeni irreversibili, quei fenomeni cioè in cui una direzione del tempo piuttosto che l'altra fa eccome la differenza.

Come sottolineato da Fabbrichesi (2014), il grande discrimine tra i pragmatisti americani e i filosofi continentali loro contemporanei stava anzitutto nella piena assunzione, da parte dei primi, della prospettiva evoluzionista. Peirce in particolare, che trovava sancito nella teoria dell'evoluzione il ruolo fondamentale degli scostamenti infinitesimali, è assolutamente radicale in questo senso: “la mia opinione è solo Darwinismo analizzato, generalizzato, e portato nel reame dell'Ontologia” (W4: p. 552, “Design and Chance”, 1883-1884). Le leggi stesse della fisica e dell'evoluzione devono essersi evolute, se non c'è abito che non si discosti, per quanto in misura minuscola, infinitesimale, da se stesso.

Ecco che allora la stretta aderenza a un principio di evoluzione (e Peirce, si vedano “The Architecture of Theories” del 1890 ed “Evolutionary Love” del 1892, prendeva in considerazione almeno tre tipi di teorie evoluzionistiche), per cui la complessità può emergere a partire da uno stato di cose indefinitamente omogeneo, ci consentirà un'articolazione della semiotica di Peirce con la teoria illusionista di Daniel Dennett. La cui preoccupazione principale, come vedremo nel prossimo capitolo, sta d'altro canto nel negare qualsiasi diritto di cittadinanza a delle qualità del sentire che sarebbero del tutto svincolate da qualunque effetto sulle disposizioni a reagire: non siamo lontani, perciò, dal pragmatismo peirciano.

2.3.3.4 La personalità

C'è un ultimo aspetto delle riflessioni peirciane sulla coscienza che vorrei sottolineare, perché ricorre in più luoghi ed è un tema del dibattito contemporaneo. È la questione della personalità, che è legata direttamente alla legge della mente:

scendo alla considerazione di un fenomeno particolare che è notevolmente preminente nella nostra coscienza, quello della personalità. Una forte luce è gettata su questo fenomeno dalle recenti osservazioni della personalità doppia e multipla. La teoria che una volta sembrava plausibile, secondo la quale due persone in un corpo corrispondono alle due metà del cervello, considero che sarà ormai

universalmente riconosciuta come insufficiente. Ma ciò che questi casi rendono abbastanza palese è che la personalità è un certo tipo di coordinazione o connessione di idee. [...] Questa personalità, come ogni idea generale, non è una cosa che può essere percepita in un istante. Deve essere vissuta nel tempo; e nessun tempo finito può abbracciarla in tutta la sua pienezza. Ma in ogni intervallo infinitesimale è presente e vivente [...] La personalità, nella misura in cui è percepita in un momento, è auto-coscienza immediata. [...] Questo è il carattere personale. Un'idea generale, vivente e cosciente adesso, è già determinante di atti nel futuro in una misura tale che non ne è adesso cosciente. Questo riferimento al futuro è un elemento essenziale della personalità. Se fossero già espliciti i termini di una persona, non ci sarebbe spazio per lo sviluppo, la crescita, la vita; e di conseguenza non ci sarebbe nessuna personalità. [...] Il riconoscimento della personalità di un altro da parte di una persona ha luogo per mezzi in qualche modo identici a quelli per cui è cosciente della propria stessa personalità. (W8: pp. 154-156, “The Law of Mind”, 1892)

Fin qui, siamo riusciti a percepire come dovrebbe accadere che gli atomi sentono, ma non abbiamo ancora spiegato che cosa fa sì che una persona senta. A questo fine, è necessario prendere in considerazione la legge della diffusione continua della mente [...] In base a questa legge, una serie di sentimenti vicinanti coalescono per formare un'idea generale (W8: p. 408, da una bozza di “Man's Glassy Essence”, 1892)

La personalità (e vedremo come l'emergere di un livello personale sia ancora oggi considerato da Dennett come tra i più importanti problemi che una teoria della coscienza deve saper affrontare), dunque, è un caso particolarmente spinto di generalizzazione e integrazione tra idee. E come per la coscienza, che vive nel tempo, e per i segni che quella dischiudono, il cui significato è nei concepibili effetti sull'abito, anche per la personalità il riferimento al futuro – che, lo ricordiamo, è proprio della terza categoria – è di primaria importanza.

Peirce, come vedevamo fare a Ginsburg e Jablonka nel capitolo precedente, non si esime a questo punto dal domandare se la personalità non possa essere

riconosciuta anche al di là dei confini dell'organismo individuale.

Che lo spirito di corpo di una compagnia militare, un club, un'università, una nazione, sia essenzialmente della stessa natura della coscienza di una persona, ne sono stato a lungo persuaso. (W8: p. 398, da una bozza di “The Law of Mind”, 1892)

Tutto quello che è necessario, secondo questa teoria, per l'esistenza di una persona è che i sentimenti a partire dai quali si costruisce siano in connessione abbastanza stretta da influenzarsi l'un l'altro. Qui possiamo trarre una conseguenza che può essere possibile sottoporre alla prova sperimentale. E cioè, se questo è il caso, ci dovrebbe essere qualcosa come una coscienza personale nei corpi di uomini che sono in intima e intensamente simpatetica comunione. È vero che quando la generalizzazione del sentimento è stata condotta così in là da includere tutto dentro una persona, un luogo di arresto, in un certo senso, è stato raggiunto; e un'ulteriore generalizzazione avrà un carattere meno vitale. Ma non dobbiamo pensare che cesserà. Lo spirito di corpo, il sentimento nazionale, la simpatia, non sono semplici metafore. Nessuno di noi può realizzare a pieno cosa sono le menti delle corporazioni, non più di quanto una delle mie cellule cerebrali possa conoscere cosa sta pensando l'intero cervello. Ma la legge della mente indica chiaramente l'esistenza di tali personalità (W8: p. 182, “Man's Glassy Essence”, 1892)

A differenza di Lotman, dunque, Peirce si interroga in modo non metaforico sulla realtà e l'esistenza della personalità, e della coscienza, dei gruppi di persone che siano in intima comunione tra loro (ipotesi che gli sembra più plausibile di quella della telepatia, che pure non aveva problemi a prendere in considerazione⁴⁹): un battaglione, un club di un'università americana, una cultura nazionale, una Chiesa. E la sua risposta istintiva, da sottoporre però alla prova sperimentale, è che tale personalità possa essere riconosciuta: anche se deve ammettere che ai confini della persona individuale un limite massimo di intensità sia raggiunto.

⁴⁹ Ad esempio è proprio in un articolo del 1903 sulla telepatia, “Telepathy and Perception”(CP 7.597-7.688), che Peirce sviluppa la sua nozione di *percipuum*, per tenere insieme il giudizio percettivo e il percolato di cui è indice.

Ma se la personalità non è che una connessione abbastanza stretta di sentimenti e di idee, allora, non si può negare una qualche forma di personalità a ogni idea veramente generale. In questo senso Peirce radicalizza ancora di più la posizione che era la sua ai tempi dei saggi anti-cartesiani. Si veda il celebre finale di “Some Consequences of Four Incapacities”, così forte da fare intitolare il saggio al traduttore italiano “Pensiero-segno-uomo”:

Cosa distingue un uomo da una parola? C'è una distinzione senza dubbio. [...] Ma queste differenze sono solo relative. Cos'altro c'è? Si può dire che un uomo è cosciente, mentre una parola non lo è. Ma coscienza è un termine molto vago. Può significare quell'emozione che accompagna la riflessione che abbiamo una vita animale. È una coscienza che è oscurata quando la vita animale si ritira nella vecchiaia, o nel sonno, ma che non è oscurata quando si ritira la vita spirituale; che è più viva quando l'uomo è *animale* migliore, non quando è *uomo* migliore. Non attribuiamo questa coscienza alle parole [...] Ma questa coscienza, essendo una mera sensazione, è solo una parte della qualità materiale dell'uomo-segno. Ancora, coscienza è usato talvolta per significare *l'io penso*, o unità nel pensiero; ma questa unità non è altro che consistenza, o il riconoscimento di essa. La consistenza appartiene a ogni segno, in quanto segno [...] L'uomo-segno acquisisce informazione, e viene a significare di più di quanto facesse prima. Ma così fanno anche le parole. [...] non c'è nessun elemento della coscienza dell'uomo che non abbia qualcosa ad esso corrispondente nella parola; e la ragione è ovvia. È che la parola o segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. (W2: pp. 240-241, “Some Consequences of Four Incapacities”, 1868)

Se nel 1868 la differenza maggiore tra l'uomo e un segno era data proprio dalla coscienza – seppure derubricata a una differenza nella qualità materiale, che non pertiene alla funzione rappresentativa del segno: una differenza cioè, per usare il lessico semiotico successivo, relativa alla sostanza e non alla forma dell'espressione (cfr. Eco 2007a: p. 164) –, adesso cade pure quella differenza. Ed è lo stesso Peirce a notarlo:

La coscienza di un abito implica un'idea generale. [...] un'idea generale è una certa modificazione della coscienza che accompagna ogni regolarità o relazione generale tra azioni fortuite. La coscienza di un'idea generale ha una certa 'unità dell'ego', in essa, che è identica quando passa da una mente all'altra. Essa è, perciò, abbastanza analoga a una persona; e, anzi, una persona è solo un tipo particolare di idea generale. Molto tempo fa, sul *Journal of Speculative Philosophy* [il riferimento è esattamente a quel passo appena citato di “Some Consequences of Four Incapacities”] ho sottolineato che una persona non è nient'altro che un simbolo che comporta un'idea generale; ma il mio punto di vista era, allora, troppo nominalistico per permettermi di vedere che ogni idea generale ha il sentimento unificato vivente di una persona. (W8: p. 182, “Man's Glassy Essence”, 1892)

Ancora più di quella giovanile, dunque, la riflessione matura di Peirce (in cui, va detto, trovano sempre più spazio la dimensione metafisica e religiosa) sottolinea come *tutti* i caratteri della coscienza, dalla sua unità⁵⁰ al sentimento vivente della generalità, che implica un principio di crescita e un futuro dai limiti non stabiliti, siano derivati da quelli del segno.

Al termine di questa immersione nel mare profondo dell'opera peirciana, possiamo ricapitolare in breve che cosa abbiamo trovato di essenziale a proposito del tema coscienza, che cosa varrà la pena di portarci dietro nel cammino che ci aspetta: i) la coscienza con tutte le sue proprietà dipende dai segni; ii) la coscienza si svolge in un tempo continuo in cui si deve riconoscere una realtà all'indeterminato; iii) la coscienza non può essere considerata, non ha senso se non in riferimento al futuro. Qui sta la connessione, che vedremo essere determinante anche per la teoria della coscienza di Daniel Dennett, con il pragmatismo: un pragmatismo, quello peirciano come e forse ancor più di quello dennettiano, che mettendo in gioco, con tutte e tre le categorie, tutti i modi d'esistenza semiotici, risulta immune per

⁵⁰ A questo proposito Peirce non manca di sottolineare come “Il cervello non mostra nessuna cellula centrale”, per cui l'unità della coscienza non potrà essere di origine puramente fisiologica, ma solo metafisica (W8: p. 380, da CP 6.229, 1897).

costituzione dalle possibili obiezioni dei cultori della coscienza fenomenica, e potrà quindi vaccinarci da alcune tentazioni filosofiche pervicaci.

CAPITOLO TERZO

LA TEORIA DI DANIEL C. DENNETT: UN MATERIALISMO SEMIOTICO?

3.1 Daniel C. Dennett tra filosofia della mente e scienze cognitive

La teoria dennettiana della coscienza, lo abbiamo ripetuto più volte, è quella su cui abbiamo scelto di concentrarci più nel dettaglio. Questa scelta ha una motivazione chiara, al di là della indubbia rilevanza e centralità delle riflessioni di Dennett in questo campo di studi, che ne fanno un riferimento assolutamente imprescindibile anche per chi sostiene posizioni radicalmente diverse: e questa motivazione, lo abbiamo detto, è che il suo pensiero ci sembra quello più consonante con le assunzioni metodologiche ed epistemologiche della teoria semiotica di ispirazione strutturale e interpretativa, e anche il più convergente nelle soluzioni e nei risultati. È quello, insomma, con cui ci sembra più facile e più naturale stabilire una connessione.

Cominciamo allora con il delineare un abbozzo della figura di Daniel Dennett nel panorama disciplinare del suo, e del nostro, tempo. La sua posizione appare infatti decisamente originale, quasi paradossale, da tutti i punti di vista da cui possiamo inquadrare il suo lavoro.

In quanto filosofo della mente, è tra i primi a rendersi conto di non poter affrontare tale studio a tavolino, in maniera puramente concettuale e speculativa: la sua frequentazione non solo di psicologi ma di cibernetici, ingegneri, biologi fin dai primi anni '60 risultava decisamente pionieristica (la prima definizione di un programma di ricerca denominato Intelligenza Artificiale è del 1956), se non eretica nel mondo filosofico di allora. Dennett non ha mai esitato a sporcarsi le mani, per

costruire e mettere alla prova la propria teoria: per non citare che i due esempi più lampanti, ha dedicato mesi al lavoro sul campo con Seyfarth e Cheney sui cercopitechi in Kenya, e altrettanto allo sviluppo del robot umanoide Cog con il gruppo di Rodney Brooks al MIT.

In quanto filosofo anglosassone, formatosi ad Harvard e a Oxford, è tra i pochi a mettere in discussione alcuni cardini della tradizione analitica (il significato come riferimento e valori di verità, il ruolo delle definizioni bicondizionali), e tra i primi a rilevare che l'applicazione delle categorie di una semantica formale, vero-condizionale, alla psicologia 'genera mostri'.

In quanto aderente all'impresa delle scienze cognitive – prima ancora che queste esistessero, Dennett (1969) definiva il proprio progetto centralista, in opposizione alle teorie comportamentiste che pensavano di poter spiegare tutto nei termini periferici di input-output e di storie di rinforzo –, infine, è l'unico a riconoscere una discendenza intellettuale da tre filosofi accusati, per motivi diversi, di essere espressione di una qualche forma di comportamentismo: Ryle, Quine, il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Il debito nei confronti di questi maestri (di Quine in particolare aveva seguito le lezioni a Harvard, mentre Ryle era stato, insieme a B. A. Farrell, uno dei suoi supervisori di dottorato a Oxford, dove era andato perché tutti lì si dichiaravano wittgensteiniani¹), sempre ribadito, vedremo infatti essere essenziale per comprendere la sua teoria della mente.

Anche solo in questa forma abbozzata, il parallelo con l'impresa semiotica appare evidente: i) la semiotica è una trans-disciplina, che vive del rapporto con un fuori (e a sua volta l'originalissima filosofia di Umberto Eco è una filosofia che è fatta di pezzi di non filosofia, vedi Paolucci 2017); ii) la semiotica si fonda sganciandosi dalla tradizione analitica della filosofia del linguaggio (Barthes insieme a Eco amavano ripetere che “Surtout, nous devons tuer le référent”); iii) la semiotica vuole rendere conto del processo interno della semiosi nei termini di segni intersoggettivamente verificabili.

Perciò, nonostante i riferimenti, espliciti e impliciti, alla letteratura semiotica

1 Vedi Dennett (1994a, 1991).

siano assolutamente marginali nell'opera di Dennett (giusto qualche sparuto cenno, in positivo, a Peirce, e uno stile argomentativo che ricorda quello echiano per gusto enciclopedico, ironia, chiarezza), la posizione di partenza è in qualche modo analoga. I cardini del suo pensiero, poi, sono di segno chiaramente pragmatista: l'operazionalismo o verificazionismo di cui è stato spesso accusato e che ha sempre rivendicato, per cui non ha mai ritenuto degni di attenzione fatti storici inerti, cambiamenti di Cambridge e tutte quelle differenze che non fanno alcuna differenza², non sono infatti che variazioni della massima pragmatica periciana. Non solo, come vedremo i problemi che possiamo considerare relativi alla dimensione dell'enunciazione hanno sempre ricevuto da lui un'attenzione particolare, mentre molte delle sue battaglie più celebri possono essere tranquillamente ricondotte sotto le insegne delle incapacità peirciane (con particolare chiarezza quelle relative al potere di intuizione, di introspezione e di concepibilità dell'inconoscibile). Ad accomunare i due progetti teorici è infatti una lotta senza quartiere contro le dottrine che affidano un qualche ruolo esplicativo all'ineffabile, all'intrinseco, all'irriducibilmente privato: e il senso, come la coscienza, sono dimensioni tradizionalmente considerate appannaggio di tali attributi. Dire lo so per apprensione diretta, semplicemente mi capita così, è per Dennett come per la semiotica il fallimento scientifico più grande, una rinuncia preventiva ad ogni possibilità di spiegazione.

Soprattutto, ed è questo un punto che merita la nostra più grande attenzione, la teoria della coscienza è considerata da Dennett come l'altra faccia della teoria del *contenuto*: tra coscienza e contenuto c'è un legame così stretto, per lui, che ogni tentativo di elaborare l'una senza l'altra è inevitabilmente destinato a uno scacco. Questo è chiaro lungo tutto l'arco della sua opera pluridecennale³: nel titolo della sua tesi di dottorato, *Content and Consciousness* (pubblicata in Dennett 1969);

2 I fatti storici inerti sono quei fatti, in genere storicamente irrilevanti, di cui non potremo mai venire a conoscenza (ad esempio se l'oro dei denti di nonna sia mai passato fra le mani di Giulio Cesare); i cambiamenti di Cambridge sono quei cambiamenti estremamente effimeri che non possono fare alcuna differenza sul comportamento del soggetto (ad esempio se quella nella mia stanza in questo momento sia oppure no tra ultime dieci zanzare circolanti nella provincia di Prato).

3 Ed è chiarito dallo stesso Dennett (1994a) nel suo *Self Portrait*.

nell'organizzazione dei saggi di *Brainstorms* (Dennett 1978); nelle sistemazioni mature delle due teorie – o meglio, delle due facce della teoria –, *The Intentional Stance* (Dennett 1987) per il contenuto e *Consciousness Explained* (Dennett 1991) per la coscienza; nelle riflessioni della sua monografia più recente, *From Bacteria to Bach and Back* (Dennett 2017).

In particolare, come si vede dalla precedenza temporale sempre accordata in queste opere, la teoria del contenuto è considerata preliminare, indipendente e più basilare rispetto a quella della coscienza (vedi anche Dennett 1991: tr. it. 509): questo se da un lato conferma l'idea, che portiamo con noi dal capitolo precedente, che la coscienza sia qualcosa di derivato rispetto ai segni – e quindi che il campo del semiotico sia più esteso rispetto a quello del cosciente –, dall'altro suggerisce che la teoria semiotica non può essere completa se non affronta il tema della coscienza. Dirò di più: la teoria del contenuto, così come è intesa e sviluppata da Dennett, rende necessaria una teoria della coscienza.

Da qui il suo stupore per quanti pensano di poter avere una teoria del contenuto senza la coscienza – Putnam, Fodor, Davidson, Dretske, Stich, Harman, Burge – e per quanti pensano viceversa di poter fare una teoria della coscienza prima o senza aver chiarito la questione del contenuto – Searle, Nagel.

Vediamo allora, nelle sue linee portanti, qual è la teoria del contenuto di Daniel Dennett.

3.2 La teoria del contenuto

3.2.1 Il problema mente-corpo

L'obiettivo di Dennett, dichiarato fin da *Content and Consciousness*, è quello, molto generale, di definire i confini entro cui una teoria soddisfacente della mente possa muoversi. Per prima cosa, perciò, deve trovare un modo per affrontare il problema mente-corpo. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare procedendo a

passo di gambero, cominciando cioè a leggere Dennett dalla sua teoria della coscienza, la sua posizione metafisica è a questo riguardo ben lontana dal fisicalismo, da un materialismo cioè di tipo riduzionista, o eliminativo, sul quale molti critici hanno cercato di schiacciarlo⁴. Se c'è un'etichetta che abbia accettato per la sua filosofia non è quella di materialismo, di riduzionismo o di fisicalismo, ma quella di *naturalismo*: con cui intende la necessità, per ogni teoria rispettabile, di spiegare la mente senza ricorrere a nessuna ipotesi miracolosa, ma assumendo fino in fondo una prospettiva evoluzionistica. Se ci sono delle menti e vogliamo renderne conto, non possiamo permetterci il lusso di invocare dei ganci del cielo, dei deus ex machina di una foggia o di un'altra che ci tolgano da tutti gli imbarazzi: quello è un modo di posporre i problemi, non di risolverli. Abbiamo invece bisogno di immaginare delle plausibili gru, ben piantate a terra, che siano capaci di farci vedere come si possa passare da ciechi processi causali a fenomeni degni del nome di mente.

Le primissime pagine della sua tesi di dottorato sono tutte tese a mostrare proprio l'insensatezza delle teorie dell'identità, ovvero della versione più rinnovata di quel materialismo che, insieme al dualismo e all'idealismo, alimentava un moto pendolare perpetuo incapace di raggiungere un punto stabile d'equilibrio, perché ognuna di quelle posizioni era costretta a lasciare fuori qualcosa. Quel pendolo secondo lui non ha soluzioni possibili: l'unica soluzione è tirarsene fuori.

Sulla scorta di Ryle, perciò, decide di considerare il mentale e il fisico come appartenenti a diverse categorie logiche⁵, assumendo al riguardo una posizione di cauta neutralità ontologica. A questo punto si trova di fronte alla sfida di Brentano, dal momento che la tesi dell'Intenzionalità del mentale dichiara un abisso tra il

4 Credo che questi critici, soprattutto fra i più recenti, abbiano proceduto proprio così: focalizzando tutta l'attenzione sulla teoria della coscienza sistematizzata nel 1991 e ignorando, o non prendendo sul serio, la teoria del contenuto sistematizzata nel 1987.

5 C'è da dire che a supporto di questa posizione, per altro ragionevolissima, porta un argomento di natura linguistica che non suona del tutto convincente agli orecchi di un semiotico, in quanto basato su un trattamento logico-formale dei cosiddetti enunciati strani o mal formati (su questi vedi l'assai più convincente analisi di Rastier 1987): per le teorie linguistiche vicine alla semiotica che considereremo nel prossimo capitolo, ad esempio, ci si potrebbe eccome "sedere su un'opportunità", anche se non sarebbe molto indicato per coglierla appieno...

mentale e il fisico che sembra non poter essere colmato. Gli enunciati che hanno per oggetto fenomeni mentali o psicologici, infatti, sono enunciati per cui non valgono le regole della logica vero-funzionale: gli enunciati Intenzionali sono cioè fondamentalmente enunciati *intensionali* (per cui, per riprendere un esempio celebre, credere che Cicerone abbia denunciato Catilina non significa credere, di conseguenza, che sia stato Marco Tullio a farlo), non traducibili in termini estensionali. Riconoscendo la validità generale dell'argomento, Dennett decide però di prendere una terza via rispetto alle risposte classiche del comportamentismo, che pensa di poter bandire le locuzioni Intenzionali dal proprio vocabolario e vede così il proprio oggetto scappargli da tutte le parti, e della fenomenologia, che pensa al contrario di poter fondare una scienza autonoma dell'Intenzione senza occuparsi affatto delle questioni 'ingegneristiche': decide quindi di guardare nella scatola nera, e di provare a vedere se si riesce ad assegnare un significato, o contenuto, a quello che ci si trova. Da notare, per inciso, che non volendo limitare il proprio oggetto alle menti umane non può permettersi il lusso della posizione linguo-centrica saussuriana, per cui il pensiero prima del linguaggio sarebbe massa amorfa.

3.2.2 Definizione di contenuto

È qui che entra in gioco quello che intende Dennett, esplicitamente, per contenuto, ed è bene sottolinearlo dato che in questa letteratura, a differenza ad esempio che in quella semiotica dove è definito con estrema attenzione, lo si lascia spesso a una vaga presa intuitiva. Ed è qui che dobbiamo fare attenzione alla differenza tra un livello personale e un livello sub-personale di spiegazione⁶. Il

6 Il problema della correlazione tra livello sub-personale e personale di spiegazione, considerato da Dennett (comunicazione personale) equivalente al *body-body problem* di Thompson (2007) – che riformula il classico *mind-body problem* a partire dalla distinzione husserliana tra *Korper* e *Leib* –, è forse uno dei principali punti ciechi di tutto il dibattito sulle rappresentazioni (cfr. *infra* 3.2.3.2): se volessimo parodiare alla Dennett una celebre massima di Fodor, dovremmo dire che “No representations without representations consumers”. Non ha senso cioè parlare di rappresentazioni senza specificare il livello a cui si fa riferimento, senza specificare chi e come, in virtù cioè di quale competenza interpretativa, di quella rappresentazione farà qualcosa. Dennett ad esempio (comunicazione personale) rileva come nella letteratura sui neuroni-specchio sembra talvolta che i neuroni stessi abbiano una consapevolezza di livello personale della funzione svolta.

contenuto che interessa a Dennett, per superare lo scoglio della tesi di Brentano e mettere in relazione il mentale con il fisico, è infatti quello degli stati o processi o eventi cerebrali interni. Quegli stati, eventi o processi, descrivibili in linea di principio nei termini classici dell'osservazione scientifica, sono espressioni, in senso semiotico, che pertengono al livello sub-personale: nessuno, infatti, ha accesso al proprio macchinario interno. Tali espressioni, al di là della semantica interna alla macchina, hanno anche un contenuto ricostruibile da un osservatore se fanno una differenza per l'organismo, se hanno una ragion d'essere – specificata anzitutto dall'evoluzione – oltre a una causa. Se hanno, cioè, un significato che può essere colto al livello personale (laddove questo livello ci sia)⁷.

Nel cervello, la discriminazione degli afferenti secondo il loro significato è esattamente la produzione di effetti efferenti in una risposta differenziata agli afferenti; [...] ciò che un evento o uno stato «significa per» un organismo, dipende anche [oltre che dalla fonte normale di stimolazione] da ciò che quest'ultimo *fa* con l'evento o lo stato. (Dennett 1969: trad. it. pp. 105-108, corsivi suoi).

E dal momento che un cervello deve essere sempre più affidabile dei suoi componenti, la ridondanza e l'ambiguità dei segnali neurali, necessarie per quello scopo, fanno sì che le espressioni pertinenti, i veicoli del contenuto siano sempre dei composti e non dei singoli neuroni⁸.

È a questo che fa riferimento Dennett tutte le volte che parla di contenuto. Come si vede, non si tratta di un concetto di portata generalissima come nel caso della teoria semiotica, ma di un'applicazione specifica dello stesso: anche qui, infatti, espressioni e contenuti non si definiscono in maniera sostanziale, in indipendenza cioè gli uni dagli altri, ma sono l'effetto di una scelta interpretativa del teorico della mente, che è investito del difficilissimo compito di superare il mind-body problem,

⁷ È bene sottolineare che, da un punto di vista semiotico, nel momento in cui tale significato ha delle conseguenze al livello personale avremo a che fare non più con un contenuto ma con un'espressione (si ricordi l'affermazione peirciana per cui tutto ciò che si fa presente alla mente è un segno): cfr. *infra* 4.2.1.2.

⁸ A questo proposito, Dennett (1969) ipotizza dei principi evuzionistici di selezione neurale che anticipano di vent'anni la proposta di Edelman di un "darwinismo neurale".

ovvero di considerare come significativo, pertinente per l'organismo, quanto accade dentro l'organismo stesso. La psicologia cognitiva sub-personale, perciò, non potrà essere sufficiente, ma dovrà essere illuminata, se vuole afferrare il senso di ciò che studia, dall'atteggiamento intenzionale (che è poi il nome della sistemazione matura della teoria del contenuto di Dennett).

3.2.3 L'atteggiamento intenzionale

Anzi, la psicologia sub-personale dipenderà dall'atteggiamento intenzionale nello stesso modo in cui una teoria dell'esecuzione dipende da una teoria della competenza.

Non esiste alcun modo di afferrare le proprietà semantiche delle cose (occorrenze di parole, diagrammi, impulsi nervosi, stati cerebrali) mediante una micro-riduzione. Le proprietà semantiche non sono solo relazionali, ma anche, si potrebbe dire, super-relazionali, perché la relazione che un particolare veicolo di contenuto od occorrenza deve comportare per avere un contenuto non è solo una relazione che si instaura con altre cose simili (per esempio, altre occorrenze o parti di occorrenze o insiemi di occorrenze o cause di occorrenze), ma anche una relazione tra l'occorrenza e l'intera esistenza – e l'esistenza controfattuale – dell'organismo a cui «serve» e le esigenze di quell'organismo ai fini della sopravvivenza e il suo principio evolutivo. (Dennett 1987: trad. it. p. 97)

In questo passo, che considera il contenuto in un'accezione ampia – non solo a proposito di stati cerebrali e impulsi nervosi ma anche di parole e diagrammi –, si possono leggere in filigrana delle convergenze notevoli, oltre che con il pragmatismo periciano (si noti il riferimento all'esistenza controfattuale dell'organismo, che fa il paio con l'accento posto dalla massima pragmatica sulla dimensione della possibilità, vedi *supra* 2.3.2.3), con la teoria saussuriana del significato, secondo la quale il valore di una cosa è dato non solo dal sistema delle

cose simili con cui è in relazione, ma anche da quelle dissimili con cui può essere scambiato. Il contenuto, per Dennett, non è qualcosa che si possa mai considerare come dato, ma qualcosa che l'organismo può *spendere*, anzi che deve spendere, in qualche modo, se di significato vogliamo parlare (come avremo modo di notare più avanti uso non casualmente un verbo del campo monetario)⁹.

Per questo non può funzionare il solipsismo metodologico prefigurato, tra gli altri, da Jerry Fodor, che pensa di poter interpretare gli stati ed eventi interni indipendentemente da qualsiasi relazione con l'ambiente esterno¹⁰. E per lo stesso motivo non è legittimo il riduzionismo, che sia quello di una teoria dell'identità – di tipo (per cui ogni tipo di evento mentale è considerato identico a un determinato tipo di evento fisico) ma anche di occorrenza (per cui ogni evento mentale particolare è considerato identico a un evento fisico particolare) – o quello di un funzionalismo computazionale classico da macchina di Turing.

L'atteggiamento intenzionale, per Dennett, è fondamentalmente una *strategia*¹¹ per prevedere il comportamento di un sistema agente: una previsione fatta a partire da assunzioni di razionalità – razionalità da intendersi non nel senso della normatività cosiddetta di Pittsburgh, ma in quello ingegneristico di un'adeguatezza alle ragioni, evolutive e non – e nei termini di credenze, desideri, e altre locuzioni della psicologia di senso comune. In quanto strategia predittiva si oppone principalmente ad altri due tipi di strategie, l'atteggiamento fisico e quello progettuale. Non si tratta tanto di strategie alternative quanto di livelli diversi e complementari di spiegazione (un po' come nel caso della gerarchia di livelli di Marr 1982), più o meno adeguati a seconda del tipo di oggetto in esame: nel caso di un leggio in legno per esempio l'atteggiamento fisico sarebbe perfettamente esaustivo, così come lo sarebbe quello progettuale nel caso di una sveglia.

9 Sulla necessità, per il senso, di essere speso in situazione vedi Basso Fossali (2007, 2009).

10 Questo è tanto più vero, dice Dennett, quanto più il sistema che studiamo è complesso: fabbricare una Terra Gemella per un termostato infatti sarebbe di gran lunga più facile che per un essere umano.

11 Dennett è molto attento a sottolineare che si tratta di una strategia, di un atteggiamento, e non di una teoria: non si sta impegnando, in altre parole, nei confronti di una qualche forma di Teoria della Mente, che richiede ai soggetti il possesso di un articolato, sistematico, presumibilmente esplicito set di assunzioni (cfr. *infra* 3.2.3.2).

Quello che è importante sottolineare, e che non è sempre chiarissimo nelle presentazioni di Dennett della sua teoria intenzionale, è che una riduzione delle strategie di livello superiore, via via più astratte, a quelle di livello inferiore, e in particolare a quella fisica, non solo è poco plausibile perché difficilmente praticabile, ma non è neppure auspicabile o realizzabile in linea di principio. Non si tratta cioè di adottare l'atteggiamento intenzionale perché più comodo, più economico dati i nostri limiti tecnologici e cognitivi. Se non l'adottassimo lasceremmo fuori qualcosa di perfettamente reale e oggettivo. Un demone laplaceano, un marziano super-intelligente che cercasse di prevedere il comportamento di un umano impegnato in un determinato compito limitandosi all'atteggiamento fisico, grazie alla sua conoscenza perfetta di tutte le particelle e di tutte le forze coinvolte, non solo farebbe una previsione molto più lenta e tortuosa di quella che chiunque di noi potrebbe fare, ma perderebbe di vista alcune cose essenziali (cfr. *supra* 2.3.3.3 le critiche di Peirce al materialismo come dottrina della necessità): i) non capirebbe cioè che molte delle cose che ha considerato erano del tutto irrilevanti al compito previsionale, perché del tutto rimpiazzabili o eliminabili; ii) non si avvedrebbe del fatto che l'atteggiamento intenzionale gioca un ruolo esplicito effettivo nel guidare il nostro stesso comportamento; iii) la stessa espressione “impegnato in un determinato compito” non avrebbe alcun senso per lui. Soprattutto, non potrebbe comprendere un aspetto fondamentale del contenuto (vedi *infra* 3.2.5).

Entro la cornice di questo quadro teorico, Dennett può compiere allora una serie di mosse che risultano decisamente eccentriche rispetto alla tradizione filosofico analitica nella quale si muove.

3.2.3.1 Mondi nozionali

Per prima cosa si preoccupa di affrancare il vocabolario intenzionale delle credenze, dei desideri, ecc. da alcune interpretazioni correnti che conducono, a suo

avviso, a dei vicoli ciechi: i) l'interpretazione in termini di proposizioni o atteggiamenti proposizionali¹²; ii) l'interpretazione in termini di rappresentazioni esplicite in un linguaggio del pensiero o mentalese¹³; iii) la distinzione netta tra credenze *de dicto* e *de re*¹⁴. A queste opzioni egli oppone la proposta di definire le credenze, i desideri, ecc. nei termini del mondo o dei *mondi nozionali* dei soggetti, che sono degli abstracta, dei 'come se' ricostruibili in maniera decisamente abduittiva attraverso il metodo dell'etero-fenomenologia (cfr. *infra* 3.3.1). Essendo immuni tanto all'argomento putnamiano di Terra Gemella quanto alla concretezza recalcitrante ad ogni generalizzazione del mentalese, i mondi nozionali consentono infatti di confrontare le credenze di soggetti diversi, che siano o meno gemelli psicologici.

Questa via, dice Dennett, non è né puramente semantica né puramente sintattica, ma è in qualche modo, che però non specifica del tutto, intermedia rispetto ad esse. Questo è per noi interessante, perché la distinzione tra semantica e sintassi, oltre ad essere assai discutibile dal punto di vista di una linguistica semioticamente

12 Parlare di proposizioni, ovvero di un calcolo dei predicati, sarebbe comodo ai fini dell'attribuzione di contenuto perché le proposizioni sono definite nei termini di una logica formale e neutrali rispetto al linguaggio. Il problema, però, è che proposizione è un termine-ombrello che ha almeno tre accezioni profondamente diverse (proposizioni come simil-enunciati, come insiemi di mondi possibili, come collezioni o ordinamenti di oggetti e proprietà del mondo), nessuna delle quali è in grado di soddisfare congiuntamente tutte e tre le condizioni poste da Frege (portare valori di verità, essere composte di intensioni, essere afferrabili dalla mente). In particolare una proposizione, vincolata alle questioni del riferimento e delle condizioni di verità, può risultare del tutto irrilevante per il soggetto, non fare cioè alcuna differenza per il suo comportamento possibile. Vedi Dennett (1987: cap. 5).

13 Parlare di un linguaggio del pensiero, ovvero di enunciati presenti letteralmente nella testa, sarebbe comodo ai fini dell'attribuzione di contenuto perché consentirebbe di concentrarsi esclusivamente sul contributo organismico (solipsismo metodologico). Il problema è che, nel caso del mentalese, non c'è né convenzionalità né possibilità di definizione di un contenuto intrinseco, non relazionale dei suoi termini (Dennett sembra presupporre che nel caso di una lingua verbale, invece, tali caratteristiche ci siano: vedremo come questo sia per noi forse il principale punto cieco della sua teoria), per cui si è costretti a ricorrere in modo massiccio a un innatismo di stampo platonico; non solo, non si riesce a distinguere il livello sub-personale da quello personale di spiegazione (quello che l'occhio della rana dice al cervello della rana *non* è quello che dice alla rana). Vedi Fodor (1975), Dennett (1978: cap. 6, 1987: cap. 5).

14 *De dicto* e *de re* non sono qui intese nel senso in cui le usa Guglielmo da Baskerville nel *Nome della rosa*, per distinguere gli enunciati che parlano della propria enunciazione da quelli che non lo fanno: qui le credenze *de dicto* sono quelle che vertono su proposizioni, mentre quelle *de re* vertono su oggetti individuali. Dennett (1987: cap. 5) mostra come questa distinzione, dovuta anzitutto a Quine, crei più problemi di quanti ne risolva, e come di conseguenza il principio di Russell (secondo il quale non si può formulare un giudizio su di un oggetto senza sapere su quale oggetto lo si stia formulando) risulti in fin dei conti inservibile. Senza entrare qui nel dettaglio della sua argomentazione, mi limito a rilevare due delle sue conclusioni, a riprova della convergenza, straordinariamente inconsapevole, con la tradizione semiotica: la possibilità del riferimento diretto o ontologico è valida tutt'al più come ipotesi regolativa (cfr. Eco 1997: pp. 266-270); l'effettività dei generali (cfr. il realismo scotista rivendicato da Peirce).

informata (vedi Rastier 2001), è considerata di fatto coestensiva, nella tradizione analitica, alla distinzione tra espressione e contenuto. Una via intermedia rispetto ad esse, dunque, ci consente di accostare il concetto dennettiano di mondo nozionale a quelli echiani di enciclopedia e di competenza enciclopedica, che, come sottolineato da Paolucci (2010: cap. 4), non sono del tutto interni al piano del contenuto, ma riguardano invece proprio la correlazione tra espressione e contenuto. In entrambi i casi la questione del riferimento risulta non di immediata pertinenza per la definizione del significato, e i confini della logica classica sono oltrepassati: come nell'enciclopedia si può affermare ad un tempo “p” e “non p”, così il mondo nozionale di un soggetto può essere frantumato, incoerente, fino al punto, quando non sia più possibile riconoscere una qualche razionalità, in cui il soggetto non possa più muoversi in alcun mondo possibile¹⁵.

Quello che emerge con chiarezza, in ogni caso, da questi sviluppi della teoria del contenuto di Dennett, è qualcosa che non è stato sottolineato abbastanza, se non del tutto ignorato. La sua lontananza da, la sua irriducibilità a qualsiasi forma di rappresentazionalismo, all'idea cioè che la cognizione consista nella manipolazione di rappresentazioni interne del mondo esterno. Questo è un punto fondamentale, sia perché la semiotica, come vedevamo nello scorso capitolo, sviluppa una concezione di segno che è radicalmente alternativa a quel concetto cognitivista di rappresentazione; sia perché tale concetto è il principale bersaglio polemico delle scienze cognitive contemporanee che vanno sotto il nome di enattivismo. Non solo Dennett si premura di sganciare, attraverso l'idea finzionale di mondi nozionali, la questione del contenuto da quella del riferimento veridico ad uno stato di cose oggettivo. Ma prende di petto l'idea stessa che il cervello abbia a che fare con qualcosa come una rappresentazione esplicita interna, riprendendo in proposito i dubbi già espressi da Ryle¹⁶.

15 L'atteggiamento intenzionale permette di rendere conto anche dei casi di palese irrazionalità o pazzia: c'è un motivo, ad esempio, se una formica sale in cima ad un filo d'erba per essere preda più facilmente delle vacche al pascolo. Il motivo – una ragione evolutivista fluttuante (cfr. *infra* 3.2.4) ignota a tutti i soggetti coinvolti, ma non ai biologi contemporanei – è che tale comportamento incrementa la fitness del parassita che ha invaso il cervello della formica.

16 È paradossale, a conferma della originalissima posizione di Dennett nel mondo accademico, come egli

3.2.3.2 Quali rappresentazioni?

La celebre distinzione ryleana tra *know how* e *know that*, pur non essendo sempre facile da tracciare (cfr. Dennett 1969: trad. it. p. 243), ha come primo obiettivo quello di mettere in discussione l'idea che l'attività della mente possa essere definita, per lo più, nei termini intellettualistici di un calcolo inferenziale deliberato. Per cui la semplice azione di allacciarsi le scarpe, ad esempio, richiederebbe la consultazione di un set di regole esplicite immagazzinate come tali nel cervello. Non è detto che non sia così, almeno nel momento in cui un bambino impara a farlo per la prima volta – e devo dire che nel mio caso, non so se isolato e forse perché poco incline a compiti manuali, ricordo distintamente come dovessi ripetermi passo per passo le mosse da fare. Ma non pare affatto così una volta che l'azione è diventata una routine consolidata: e certamente, comunque, non è ovvio che per tutte le procedure apprese si debba passare per una fase di regole esplicite¹⁷. Il punto forte dell'argomentazione di Ryle è che se, in un sistema cognitivo, una rappresentazione o regola esplicita deve essere interpretata da un sotto-sistema attraverso altre regole esplicite, avremmo un regresso senza fine: quello che vogliamo, poiché ci occupiamo di sistemi finiti, è invece trovare alla fine qualcosa che abbia semplicemente l'abilità tecnica di fare qualcosa¹⁸. Possiamo ancora chiamare una simile abilità, se vogliamo, rappresentazione: ma allora sarà una rappresentazione di un tipo molto particolare e indiretto, non esplicita (tra l'altro Dennett sottolinea come ci siano vari modi e formati per una rappresentazione, oltre a quello 'simbolico' o proposizionale, per essere esplicita) né implicita o

abbia ricevuto esattamente la stessa accusa, quella di comportamentismo o neo-behaviourismo, da parte degli schieramenti opposti delle scienze cognitive: da parte dei rappresentazionisti, per aver criticato il concetto di rappresentazione interna e quello di contenuto intrinseco ad essa legato; da parte degli enattivisti, per aver evacuato il concetto di coscienza fenomenica e quello di contenuto intrinseco ad essa legato.

17 È bene sottolineare che con *esplicito* qui non si intende, necessariamente, *cosciente*: anzi, nelle spiegazioni cognitive si parla per lo più di rappresentazioni esplicite inconse, come nel caso di un computer.

18 Per una ripresa della distinzione tra *know how* e *know that* a proposito del problema del Frame (cfr. subito *infra*) e della *machine consciousness* vedi Perconti (2013).

potenzialmente esplicita, ma al massimo *tacita* – nel senso in cui un ascensore automatico che cambi routine nei giorni feriali e festivi può essere considerato rappresentare tacitamente i giorni della settimana¹⁹. Quello che fa la grande differenza è che, mentre una rappresentazione esplicita alla Fodor deriva il proprio significato dalla composizione dei propri elementi, il significato di una rappresentazione tacita non si definisce se non in seno alla globalità dei ruoli funzionali del sistema, in maniera cioè propriamente differenziale.

Già nel 1987, Dennett poteva sottolineare i) come le scienze cognitive avessero di fatto mostrato che un gran numero di compiti periferici potevano essere svolti senza alcun ricorso a rappresentazioni esplicite; ii) come il problema del Frame (ovvero della potenzialmente enorme quantità di informazione da gestire per percepire e agire in tempo reale) rendesse altamente implausibile il ricorso massiccio a rappresentazioni esplicite; iii) come i modelli connessionisti, che cominciavano allora ad essere approntati, derivassero il proprio significato non in modo computazionale, ma statistico, da una rete di elementi dotati di per sé di una semantica ambigua.

Ma la conseguenza forse più importante di un tale approccio alle rappresentazioni è la distinzione tra *pensiero episodico* e credenza. Prendiamo l'esempio dello scendere prima di cena a mangiare una mela: anche un gesto così semplice e quotidiano presuppone, per essere eseguito, una tale quantità di credenze che difficilmente potrebbero essere esplicitate perfino dal resoconto introspettivo del più auto-cosciente dei soggetti. È sufficiente allora che “un'elaborazione precedente mi abbia preparato per l'elaborazione appropriata che eseguo adesso” (Dennett 1968: p. 160): in altre parole non c'è termine più preciso, per lo statuto delle credenze, che quello di *virtuale*. Questo, che vedremo tra l'altro avere una connessione decisiva con il tema della coscienza, da un lato spiega perché, se anche ci fosse un linguaggio

19 Un'analoga posizione emerge dal seguente passaggio di Bateson (1972: trad. it. p. 173): “Uno squalo è magnificamente conformato per muoversi nell'acqua, ma certo il genoma dello squalo non contiene informazioni dirette sull'idrodinamica. Si deve piuttosto supporre che il genoma contenga informazioni o istruzioni che sono il *complemento* dell'idrodinamica. Non l'idrodinamica, ma ciò che l'idrodinamica richiede, è stato strutturato nel genoma dello squalo.”

del pensiero, non sarebbe comunque sufficiente a stabilire le nostre credenze (ma al massimo i nostri pensieri episodici: l'ideale di una mente divina sarebbe perciò quello di una mente, paradossalmente, onnicosciente)²⁰, dall'altro conforta ulteriormente la vicinanza del concetto di mondo nozionale a quello di enciclopedia, dove il già detto è appunto qualcosa di realizzato che diventa virtuale²¹.

Se prendiamo una calcolatrice tascabile, le uniche cose che vi sono rappresentate esplicitamente sono l'input che vi inseriamo, l'output che ci restituisce, e i risultati provvisori trattenuti nel suo accumulatore: tutto il resto, a partire dalle regole fondamentali dell'aritmetica, è rappresentato tacitamente. Certo, quelle regole dovevano essere state rappresentate esplicitamente dai suoi progettisti. Ma nel caso degli organismi viventi, dove non ci possiamo permettere il lusso di ipotizzare un progetto deliberato? È qui che l'evoluzione, nella spiegazione di Dennett, è chiamata a fare la parte del leone.

20 A proposito del linguaggio del pensiero, ipotesi tutt'altro che peregrina – e anzi troppo spesso, anche in semiotica, sottovalutata se non ridicolizzata – mi preme qui notare due cose. La prima è il possibile equivoco nell'ondata di entusiasmo, o di timore, suscitata dalla dimostrazione di 'lettura del cervello' nel laboratorio di Jack Gallant a Berkeley (cfr. Lescroart e Gallant 2019): non solo le immagini mostrate non rappresentano in alcun modo quello che accade nel cervello (e anzi rischiano di essere una versione rinnovata del Teatro Cartesiano, cfr. *infra*), ma sono realizzate a partire da un sistema di machine learning che si limita a tirare a indovinare a seguito di un addestramento in cui impara ad associare pattern di fMRI e immagini di un corpus finito. La seconda è che, se anche il *mentalese* di Fodor, non ultimo per i motivi messi in luce da Dennett, è in fin dei conti una cattiva idea, di *brainish*, *neuronish* o di una *langue* cerebrale occorrerà in qualche modo parlare: in questo senso i lavori del gruppo di Petitot sui vincoli differenziali della morfodinamica cerebrale mi sembrano in assoluto i più avanzati (vedi in particolare Sarti e Barbieri 2019 sui profili ricettori, dove si mostra come già quel livello 'basso' della cognizione sia altamente sensibile a storia individuale e valori di senso).

21 Da qui la radicale differenza tra l'enciclopedia echiana, insieme del già detto, e il progetto CYC che dall'enciclopedia prende il nome, citato in Dennett (1995b: cap. 14). Si tratta di un progetto immane, in termini di investimenti umani ed economici (lo sforzo necessario per realizzarlo veniva calcolato, ottimisticamente, in migliaia di *person-years*), che ambisce a rappresentare tutta la conoscenza vera posseduta dall'uomo al fine di poter dotare un sistema di intelligenza artificiale vecchio stile di un'intelligenza generale paragonabile a quella umana: per fare questo ha bisogno di elencare ed esplicitare tutte, ma proprio tutte, le credenze – esplicite, implicite e virtuali – dell'umanità. Non solo quindi tutto quello che è effettivamente registrato come vero da un'enciclopedia, ma anche tutto quello che non verrebbe mai in mente a nessuno di affermare, come il fatto che le zebre non portano cappotti, o che un'orchidea selvatica sia più bassa di Cristiano Ronaldo. Come si vede, oltre all'ingestibile esplosione innescata dal fare spazio alle credenze negative, questa enciclopedia differisce da quella echiana per i) l'assoluta indifferenza al problema della pertinenza, ii) la non considerazione dei generi testuali, iii) l'incapacità di trattare quanto eccede una logica vero-falso.

3.2.4 La prospettiva evuzionistica

In questo, Dennett è davvero erede dei grandi pragmatisti americani. Ritroviamo infatti considerazioni evuzionistiche in tutti, ma proprio tutti i suoi libri, da *Content and Consciousness* fino al più recente, *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*: quest'ultimo in particolare, del 2017, la pone al centro della trattazione. Quello che l'evoluzione darwiniana permette di spiegare in modo non miracoloso è infatti come delle forme viventi in qualche modo efficienti vengano in essere senza un disegno cosciente, senza una progettazione *on desk*: non ci sono infatti nel mondo, a meno di postularli per principio, obiettivi o problemi predefiniti.

La Natura, a differenza dei progetti umani, non ha budget, non ha vergogna, e ha tutto il tempo del mondo, per cui può permettersi di lavorare con estrema gradualità. E il suo strumento di lavoro è la selezione naturale, un processo algoritmico, o meglio una famiglia di algoritmi²² capace di sfruttare la casualità in fase di generazione – e una prima grande occasione per l'insorgere di novità è l'inevitabile asincronia tra i molteplici cicli del mondo pre- o a-biotico. La selezione naturale ha cioè la straordinaria capacità di scovare ovunque si trovino e di testare delle regolarità, dei pattern quasi invisibili, rilasciando e mettendo alla prova innumerevoli varianti la cui stragrande maggioranza non ha alcuna chance di persistere o riprodursi differenzialmente, amplificando però d'altra parte quello che non succede e non funziona quasi mai. Spesso sarà solo fortuna che lascia il tempo che trova, ma qualche volta invece c'è una differenza che fa davvero una differenza, una proto-ragione²³, un *free-floating rationale* (ovvero non rappresentato

22 Da notare che, in quanto algoritmo, la selezione naturale è neutrale rispetto al substrato: per cui possiamo parlare di evoluzione genetica, culturale, o a proposito dei cosiddetti algoritmi evolutivi.

23 Dennett invita a fare attenzione a non confondere, quando si parla di ragioni, di perché, due aspetti non coincidenti: il come (*how come*), che richiede la descrizione e ricostruzione di un processo causale; il per che cosa (*what for*), che richiede l'individuazione e rappresentazione di una causa finale. Non è vero perciò, come tradizionalmente si crede, che il darwinismo cancelli la teleologia: semplicemente, la riformula. La narritività, che ha un ruolo essenziale nell'economia teorica dell'opera di Dennett tanto riguardo al contenuto quanto riguardo alla coscienza, si definirebbe – in opposizione al pensiero logico-classificatorio – secondo una certa tradizione cognitiva (Danto, Mink, Bruner) proprio per il tenere insieme questi due aspetti, per il leggere il primo alla luce del secondo – laddove in semiotica la narritività

esplicitamente da nessun agente cognitivo) su cui la natura è inciampata in modo automatico. Così, ad esempio, ci vuole qualche miliardo di anni perché siano poste le basi della vita unicellulare (metabolismo, auto-mantenimento, riproduzione) e pluricellulare (endosimbiosi, speciazione).

Da notare che: i) L'evoluzione amplifica, e rende progressivamente significativa trasformandolo in segnale, quello che in teoria dell'informazione si chiamerebbe rumore: le discipline che se ne occupano non possono perciò essere predittive. ii) Se nel fare ingegneria alla rovescia ci si muove a partire da considerazioni di ottimalità, o quantomeno di economia, l'evoluzione si muove nello spazio del possibile adiacente, trovando non quello che è globalmente ottimale, ma quello che è localmente accessibile, a scapito spesso di eleganza e piena efficienza (non tutto sarà utile, non tutto avrà una funzione, qualcosa sarà fissato per pura casualità)²⁴: l'adattazionismo di Dennett perciò è lontano dai modelli iper-razionalistici dell'ottimalità, e piuttosto affine alla nozione di *viability* proposta dal manifesto storico dell'enattivismo (Varela, Thompson e Rosch 1991)²⁵. iii) Il pensiero evoluzionistico ha per oggetto popolazioni, ed è refrattario a tassonomie rigide ed essenzialismi. iv) L'evoluzione non ha bisogno, sebbene possa farlo e nonostante la si presenti spesso così, di origini uniche: ci possono essere molte sfasate partenze, non necessariamente tutte false (si veda le difficoltà che le anastomosi, i salti da un ramo all'altro, pongono ai costruttori di alberi biologici, genetici e linguistici).

L'evoluzione ci mostra perciò come possano esserci delle ragioni pienamente effettive ben prima, molto prima, che ci sia qualcuno che possa apprezzarle. Si tratta

ha un'accezione molto più generale (cfr. Paolucci 2012b).

24 L'evoluzione in particolare, potendosi permettere un numero indefinito di fallimenti, non ha bisogno di separare i diversi moduli funzionali alla maniera degli ingegneri, e così guadagna in possibilità di serendipity quello che perde in sicurezza.

25 La recensione di quel testo, pur non considerato, a dispetto degli autori, rivoluzionario rispetto alla storia delle scienze cognitive, fu da parte di Dennett (1992) assolutamente positiva. Sull'adattazionismo resta invece celebre la sua polemica con Gould e Lewontin, che lo definivano sarcasticamente un paradigma "panglossiano" (dalla caricatura di Voltaire dell'idea leibniziana del migliore dei mondi possibili): Dennett (1987: cap. 7) mostra come l'ottimalità in questione non sia mai da intendersi in senso assoluto o normativo, ma sempre relativamente a dei limiti dati – per cui l'imbarcazione di fortuna rabberciata in mezzo a una tempesta risulterà 'ottimale' in relazione ai limiti ambientali e cognitivi del marinaio.

cioè di mostrare, in antitesi paradossale rispetto all'ideologia tradizionale di molte culture, che ci può essere *competenza senza comprensione*, che la comprensione, lungi dall'essere una fonte indipendente di competenza, è della competenza un frutto maturo, eventuale e non necessario. Non ultimo, la comprensione non può mai essere assoluta, perché ci saranno sempre delle implicazioni o presupposizioni non colte – diremmo noi delle interpretazioni non attualizzate.

La comprensione, lungi dall'essere un talento divino da cui ogni progetto deve derivare, è un effetto emergente di sistemi di competenza cieca: la selezione naturale da un lato, e la computazione priva di mente dall'altro. [...] I Creazionisti non troveranno codice commentato [il riferimento è all'uso dei programmatori informatici di porre tra parentesi, nelle righe effettive di codice-macchina, dei commenti ad uso esclusivo dei programmatori stessi] nei meccanismi interni degli organismi, e i Cartesiani non troveranno una *res cogitans* immateriale “dove tutta la comprensione avviene”. (Dennett 2017: p. 75)

Occorre però stare attenti a due cose, a proposito di comprensione. Da un lato, la nuova generazione di intelligenze artificiali ci sta mostrando come possano esserci delle competenze portentose senza un briciolo di comprensione: finita l'era della GOFAI, l'esplosione delle tecniche di machine learning dimostra che è possibile, senza bisogno di una completa progettazione top-down (anzi, in buona parte all'oscuro degli stessi progettisti, vedi Schubbach 2019), automatizzare in maniera sempre più efficiente alcune caratteristiche della percezione vivente – categorizzazione senza una griglia predefinita di categorie, individuazione e riconoscimento di affordances. Così che oggi abbiamo, ad esempio, sistemi in grado di comporre automaticamente dei nuovi pezzi in perfetto stile Bach, come EMI di David Cope, che sono in grado di ingannare musicisti e critici esperti perché capaci di estrarre dal corpus bachiano i tratti pertinenti del suo stile compositivo; automobili che si guidano sostanzialmente da sole; traduttori automatici (ricordiamo che l'automatizzazione della traduzione era uno dei primi obiettivi posti dai pionieri

della cibernetica) quasi accettabili, per certe lingue e per certi corpus.

Dall'altro lato, non dobbiamo considerare comprensione e coscienza come sinonimi, nonostante la prima sia uno dei poteri dischiusi dalla seconda. Nelle scienze ma anche nella creazione artistica, ovvero i territori tradizionali di conquista dell'intelletto umano, cominciamo infatti ad avere imprese e ricerche in cui nessuno dei partecipanti ha davvero una comprensione globale di quanto si va facendo (si consideri la frattura sempre più marcata tra fisici teorici e sperimentali, o il numero medio dei coautori in un articolo di una scienza hard). La comprensione appare cioè sempre più distribuita in ampi gruppi di umani, e di non-umani, senza che da questo consegua il fatto che parlare di una coscienza collettiva abbia un senso più che metaforico. Da qui alcune sfide decisive per il futuro degli uomini: non ammantare le macchine oggi disponibili di una comprensione che di fatto non hanno (non avendo interessi vitali, a maggior ragione strategici, non hanno immaginazione e, seppur bravissimi a discriminare, non possono notare nulla), perché sotto molti aspetti ancora largamente parassitari della comprensione umana; approntare degli strumenti, anche istituzionali e politici, capaci di gestire le conseguenze di una comprensione sempre più distribuita.

3.2.5 La fondamentale indeterminatezza del contenuto

Si tratta ora di affrontare un punto decisivo: perché investe una questione centrale in una prospettiva semiotica; perché stabilisce la connessione, anzi la impone, tra teoria del contenuto e teoria della coscienza. Un punto che segue dal prendere sul serio, traendone tutte le conseguenze, il celebre argomento quineano della traduzione radicale (che a sua volta era l'analogo, per Quine, della tesi di Brentano circa l'irriducibilità del mentale). A ben vedere, in effetti, il compito di attribuire un contenuto a stati ed eventi cerebrali non è che una radicalizzazione di quello del linguista della giungla – perché in questo caso non si può neppure andare in giro a dire “gavagai” per cercare l'assenso del parlante indigeno. Così come lo è

l'applicazione dell'atteggiamento intenzionale all'etologia cognitiva: anche in questo caso non si può sperare di avere conferme esplicite dagli animali in osservazione, anzi per non compromettere i dati bisognerà stare ben attenti a non farsi notare. Così, chiedersi quale sia il significato esatto della vocalizzazione emessa dai cercopitechi poco prima di avventurarsi in uno spazio aperto (MIO, da Moving Into Open) non sarà diverso dal chiedersi quale sia il significato esatto dell'attivazione neurale di un cane alla vista di una bistecca – o, per non deludere l'animale che ricorre in ognuno di questi capitoli, e che è un vero eroe di questa letteratura, quale sia l'esatto significato del rilevatore di movimento visivo della rana, essenziale per il suo comportamento alimentare. In ognuno di questi casi, si possono offrire una serie di traduzioni alternative in linguaggio verbale: il grido MIO potrebbe voler dire “Sto andando”, “Posso andare?”, “Seguitemi!”, “Sono spaventato”, “Pronti?” oppure “Via libera?”; l'attivazione neurale del cane potrebbe avere come contenuto la presenza di cibo, più specificamente di carne o addirittura di una bistecca; il rilevatore della rana potrebbe significare punto nero che si muove nella tal direzione, cibo, insetto o mosca.

Non si sarà stupiti nello scoprire che arrivare ad una esatta traduzione linguistica sarà in ogni caso impossibile – non fosse per il fatto che né le categorie tassonomiche né gli atti linguistici verbali possono avere una esatta corrispondenza in un linguaggio non verbale²⁶. Questo non significa, però, che tutte quelle traduzioni proposte fossero equivalenti, al contrario: si possono approntare tutta una serie di esperimenti che ci permetteranno quantomeno di scartare alcune ipotesi,

26 Occorre notare, però, che da un punto di vista semiotico neppure un'espressione linguistica verbale può mai avere una “esatta” traduzione, neppure nei casi più semplici di una parafrasi intralinguistica. A questo proposito, come già accennavamo in nota e come approfondiremo in 3.3.3.2, sembra che Dennett abbia una concezione troppo esclusiva del linguaggio verbale, come se godesse di una definitezza speciale e del privilegio unico di poter compiere atti linguistici. In questo non è lontano da un autore da cui lo divide quasi tutto. In una lezione magistrale tenuta a Bologna, qualche anno fa, John Searle si presentò indossando un cappellino della squadra di calcio del Barcellona, per dimostrare che con ciò stava semplicemente esibendo un capo d'abbigliamento, e non compiendo un atto linguistico pari all'affermazione “Io tifo per il Barça”. Credo potesse pensarla così perché si trovava a passeggiare per le strade di Bologna, e non allo stadio Bernabeu di Madrid. Consiglierei a Searle, per il suo bene, di non testare l'adesione dei fiorentini alla teoria standard degli atti linguistici passeggiando per San Frediano con una sciarpa della Juventus (del resto, penso che neppure a lui sarebbe passato per la testa di girare per il North End a Boston con una maglia degli Yankees). Quello che è certo è che *io* non metterei mai, neanche per scherzo, un cappellino dell'Inter!

solitamente le più generiche e le più specifiche – ad esempio, data la natura poco loquace dei cercopitechi, difficilmente produrranno vocalizzazioni per annunciare delle ovvietà; un cane che dimostri apprezzamento diverso per cibi diversi, mostrerà di avere accesso a categorizzazioni più fini di quella di “cibo”; difficilmente, d'altro canto, le rane distingueranno le mosche da altri insetti simili. Allo stesso modo, è questione empirica quanto ci sia di istintivo e quanto di sofisticato nella manovra di diversione degli uccelli che nidificano a terra (la madre che, all'avvicinarsi di un predatore, comincia a muoversi come se avesse un'ala spezzata in modo da concentrare su di sé le attenzioni del predatore e distoglierle dai piccoli) come comportamento d'inganno, in base alla flessibilità nell'azione e nella valutazione delle circostanze – sarebbe interessante sapere ad esempio se modulano il comportamento in base al tipo di predatore, o se evitano di ripetere il trucco con il predatore già ingannato una volta. Ed è questione empirica stabilire a quanti ordini di intenzionalità abbiano accesso le varie specie animali: sembra confermato sperimentalmente, ad esempio, che i cercopitechi al pari degli umani siano sensibili all'effetto “al lupo al lupo”, smettendo quindi di dar credito a un individuo che dia ripetutamente dei falsi allarmi.

La grande intuizione di Dennett, che è poi il motivo della sua centralità nel campo delle scienze cognitive, sta nell'aver riconosciuto come formalmente analoghi i problemi della psicologia e della biologia, e nell'aver a sua volta identificato come uguali e contrarie le strategie di spiegazione in questi casi rispetto a quello dell'intelligenza artificiale – l'ingegneria alla rovescia rispetto all'ingegneria vera e propria. Nel caso della psicologia e della biologia, infatti, si tratta di individuare delle ragioni, di scommettere abduktivamente su delle *just-so stories* per vedere come un sistema composto di parti via via più stupide, o il che è lo stesso di intelligenze via via più limitate, possa approssimarle.

Consideriamo allora quello che ci pare l'attacco più decisivo alla nozione di contenuto mainstream nelle scienze cognitive, che è poi un attacco al cuore stesso dell'essenzialismo: in questo senso, possiamo riconoscergli un ruolo analogo a

quello che è stato il ruolo de “L'antiporfirio” nella semiotica echiana. Il nome del saggio, anch'esso significativo in chiave semiotica – ricordiamo infatti che la possibilità della menzogna è considerata definitoria per il dominio del semiotico, e che la veridizione, la falsificazione, l'inconsistenza di ogni nozione di autenticità sono suoi temi fondamentali –, è “Evoluzione, errore e intenzionalità”. Il problema dell'errore, della possibilità di una rappresentazione che possa essere considerata sbagliata, segna infatti un grande spartiacque tra quanti credono in una discontinuità radicale tra l'essere umano e il resto del mondo, tra genuino intelletto e significato derivato o non autentico, e quanti invece considerano l'essere umano solo un caso particolarmente sofisticato di un fenomeno più generale. La questione cruciale, in altre parole, sta nel fatto se gli esseri umani – e in particolare gli stati e gli eventi cerebrali interni degli esseri umani²⁷ – significhino nello stesso modo in cui significa un pennacchio di fumo, le parole di un libro, i bit di un computer. Ovvero se ci sia, nel caso dell'uomo, un qualcosa di più profondo, un fatto ultimo capace di stabilire quale sia il preciso, l'esatto Contenuto o Significato Reale dei suoi stati ed eventi interni. L'idea di Dennett, che mi pare perfettamente convergente con la tradizione semiotica, è che non ci sia alcun significato intrinseco in base al quale valutare la veracità o la mendacità di una rappresentazione (a proposito di questo termine si ricordino i caveat espressi in 3.2.3.2), ma che saranno i contesti interpretativi a fare di volta in volta la differenza.

Prendiamo il caso di un distributore automatico di bevande, progettato per accettare quarti di dollaro: esso potrà sempre essere ingannato utilizzando un pezzo di metallo che sia abbastanza simile, sotto qualche rispetto rilevante, a un quarto di dollaro. Ad esempio un quarto balboa panamense coniato tra il 1966 e il 1984. Che cosa significa allora, *realmente*, lo stato interno della macchina nel momento in cui accetta qualcosa che non è un quarto di dollaro? A seconda che il distributore sia situato negli Stati Uniti o a Panama, evidentemente, cambieranno quelli che

²⁷ Non dobbiamo dimenticarci che il contenuto di cui parla Dennett è sempre quello di stati ed eventi cerebrali interni: Beisecker (2001), nel criticare questo saggio di Dennett rivendicando una nozione di intenzionalità originaria in relazione agli standard normativi delle nostre pratiche linguistiche ed educative, sembra dimenticarselo.

consideriamo gli errori della macchina: il significato dei suoi stati interni – che saranno comunque identici da un punto di vista fisico e funzionale –, perciò, è almeno in parte derivato dall'utilizzo del sistema in un contesto ambientale determinato, non meno che dalle intenzioni dei progettisti. La cosa non cambia, se non in grado di sofisticazione, nel caso dei viventi – nel caso ad esempio di una rana che venga ingannata da un'esca mobile abbastanza simile a una mosca –: l'unica differenza è che in questo caso le intenzioni esplicite dei progettisti saranno sostituite dalle ragioni fluttuanti dell'evoluzione per selezione naturale, che si tratterà in qualche modo di specificare (ma anche nel caso del distributore, abbiamo visto che le ragioni esplicite dei progettisti non erano assolutamente in grado di determinare univocamente il significato dei suoi stati interni: l'Autore empirico, per dirla con Eco 1979, non ha mai l'ultima parola).

Qualcosa, insomma, ha significato, significa, non semplicemente in virtù di caratteristiche proprie, ma in base al ruolo giocato nel contesto più ampio delle sue relazioni interne ed esterne (si consideri l'analogia, da questo punto di vista, tra la rinuncia di una certa tradizione semiotica alla dimensione trascendente del valore saussuriano – emblematizzata dal “fuori dal testo non c'è salvezza” di Greimas, vedi Paolucci 2010: cap. 1-2 – e il solipsismo metodologico). Per questo, dato che non c'è un significato o contenuto intrinseco, originario, autentico, non può esserci nemmeno un contenuto preciso, esatto: il contenuto, il significato è, al pari delle attribuzioni funzionali, fondamentalmente *indeterminato*, ovvero aperto all'interpretazione. Si capisce allora perché questo sia un punto importante per noi: perché la semiotica non fa altro che generalizzarlo a tutti i casi in cui si parla di contenuto, linguaggio verbale compreso. Su questo la lezione peirciana, assunta pienamente dalla semiotica enciclopedica echiana, è chiarissima. Il rapporto tra un segno, o representamen, e il suo oggetto non si risolve mai in un rapporto di coppia, ma ha bisogno, per ottenere una qualche determinazione, di un serie di interpretanti da mettere in campo. Ma già la stessa definizione differenziale del valore in Saussure preclude ab origine la possibilità di una definizione intrinseca degli oggetti

della disciplina del senso.

E si capisce anche perché, allora, c'è bisogno di una teoria della coscienza. L'indeterminatezza del contenuto – potenzialmente maggiore con l'aumentare in complessità dei sistemi intenzionali – assegna alla coscienza un ruolo cruciale di determinazione. È quanto andremo adesso a vedere.

3.3 La teoria della coscienza

La teoria della coscienza di Daniel Dennett spicca sicuramente, tra tutte, per vastità, ricchezza, audacia, chiarezza. Anche, ve detto, per un certo amor di polemica, che lo porta ad alcune enfattizzazioni retoriche e ad alcune estremizzazioni nelle formulazioni che creano talvolta un effetto di shock. Effetto ricercato, probabilmente, al fine di scuotere le coscienze, appunto, da convinzioni radicate come poche altre: quello non ricercato, però, è che se da un lato quelle formulazioni, più facili da ricordare, danno un vantaggio in termini pubblicitari, dall'altro lo fanno pagare finendo per chiudere ancora di più le orecchie meno disposte a riceverle.

Ci appoggeremo innanzitutto, e per lo più, a quello che è facile considerare come il suo capolavoro: un testo, a dire il vero monumentale, del 1991, *Consciousness Explained*²⁸. È il testo che rappresenta la sua elaborazione più compiuta sul tema, racchiudendo e rielaborando i risultati di decenni di riflessioni, precedentemente esposte in maniera meno sistematica. Ed è quello che difenderà da obiezioni e critiche feroci, aggiornandone i dettagli empirici ma senza mai stravolgerne l'impianto teorico, nelle opere successive. Il titolo, immodesto, è già una provocazione per quanti considerano la coscienza il più grande, se non l'ultimo, dei misteri.

Lo presenteremo seguendo, in linea di massima, l'articolazione del testo: 1) le premesse metodologiche che conducono alla formulazione del programma di ricerca

²⁸ *The Intentional Stance*, al quale ci siamo appoggiati per ricostruire la teoria del contenuto di Dennett, è un testo altrettanto importante e monumentale: ma essendo in gran parte una collezione di testi scritti in occasioni diverse, non ha quella unitarietà di concezione che rende così potente *Consciousness Explained*.

dell'etero-fenomenologia; 2) la confutazione del suo principale obiettivo polemico, e cioè la metafora soggiacente – più o meno surrettiziamente – alla maggior parte dei modelli tradizionali (il Teatro Cartesiano); 3) la presentazione vera e propria della sua proposta, il *Multiple Drafts Model*, in un quadro evoluzionisticamente marcato; 4) l'impatto delle sue ipotesi su alcuni problemi tradizionali, e tradizionalmente ingarbugliati, di questo campo di studi.

A un certo punto, quasi di passaggio, verso la fine del libro, l'autore ammette di riconoscersi in una parodia. Ammette cioè che la sua posizione sulla coscienza sia ben rappresentata dalla rappresentazione satirica che David Lodge, in un romanzo del 1988, faceva di un personaggio vicino a tesi decostruzioniste – ben rappresentata se, però, depurata proprio degli eccessi decostruzionisti, gli stessi con cui la semiotica ha dovuto fare i conti in quegli anni (cfr. Eco 1984).

Non ci sono origini, ma solo una produzione, e noi produciamo i nostri «sé» nel linguaggio. Non «*sei quello che mangi*» ma «*sei quello che dici*» o, piuttosto, «*sei quello che ti dice*» è la base della filosofia di Robyn, ciò che lei, se le si chiedesse di dargli un nome, chiamerebbe «materialismo semiotico». (cit. in Dennett 1991: trad. it. p. 457)

Si tratta probabilmente, per questa occorrenza della parola “semiotic”, di un hapax nella produzione sterminata di Daniel Dennett. Vediamo allora quanto è possibile prendere sul serio questa parodia.

3.3.1 Preambolo e questioni di metodo

C'è innanzitutto un preambolo, che in qualche modo sarà lo sfondo di tutto il lavoro, e che richiama uno dei principali problemi affrontati dalla filosofia della mente e dalla psicologia della percezione: come sono possibili le *allucinazioni*? La risposta di Dennett ricorda in modo sorprendente una delle ipotesi più attuali (ci accennavamo in 1.3.3 e in 1.5.2), oggi, in teoria della percezione, secondo cui le

allucinazioni sono possibili semplicemente perché la percezione stessa non sarebbe altro che un processo – piuttosto centrifugo che centripeto – di allucinazione controllata (per cui le allucinazioni, di converso, non sarebbero altro che delle percezioni incontrollate)²⁹. Dennett non si esprime ovviamente in questi termini, parla piuttosto di cicli di generazione e controllo in cui le ipotesi, le domande poste dal sistema percettivo vincolano le risposte che otterrà dal mondo: ma la direzione è chiaramente tracciata (si veda l'esempio del gioco psicanalitico del pollo, in cui il racconto di un sogno viene ad essere prodotto semplicemente da un ciclo di domande e risposte, senza la direzione cosciente di un drammaturgo freudiano). D'altra parte, gli interessa ridimensionare l'alone di mistero che circonda i fenomeni allucinatori veri e propri: da un lato negando la possibilità delle allucinazioni 'forti', ovvero assolutamente persistenti e pienamente convincenti³⁰; dall'altro spiegando quelle 'deboli' con l'inusuale passività del soggetto, la temporaneità degli effetti, la limitatezza più o meno patologica delle linee di indagine perseguite (un po' come nel caso dei villaggi posticci mostrati da Potëmkin alla zarina Caterina II durante la sua indagine delle condizioni in cui versava il suo popolo).

In ogni caso le allucinazioni, le illusioni e soprattutto quei casi, più comuni, nei quali ci sbagliamo su quello di cui siamo effettivamente coscienti, mostrano come non abbiamo, di fatto, un accesso privilegiato alla nostra esperienza: o meglio, quello che non abbiamo è piuttosto il dono dell'*infallibilità*, per cui molto spesso quello che ci sembra è semplicemente intessuto di tutta una serie di credenze, più o meno esplicite, su quello stesso sembrare (si pensi all'esempio periciano del testimone, che nella maggior parte dei casi non è in grado di distinguere quanto ha osservato da quanto ha inferito). Gli esempi portati da Dennett sono numerosi, ma potrebbero facilmente essere fatti proliferare: pensiamo che il nostro campo visivo

²⁹ Vedi su tutti il saggio di Koenderink in *Perception Beyond Inference* (2012), ma anche la presentazione del *predictive processing* fatta da Clark (2016).

³⁰ Per intenderci, quelle necessarie a illudere un cervello in una vasca, o, in una versione più elaborata e tecnicamente più plausibile, un corpo in una vasca, come quello cui sono ridotti gli umani in *Matrix*: dove non a caso l'esplosione combinatoriale richiesta comporta degli inevitabili bug nel sistema (i *déjà-vu*), che sono poi quelli che consentono ai protagonisti di svelare l'inganno. Al riguardo di questo tipo di allucinazioni forti, e di altre speculazioni filosofiche e fantascientifiche, Dennett tiene fermo il principio per cui una impossibilità di fatto è spesso più interessante di una possibilità di principio.

sia continuo laddove esiste un punto cieco nella retina, come possiamo renderci conto benissimo con alcuni semplici esperimenti domestici; crediamo che il potere della nostra vista sia fondamentalmente omogeneo laddove la capacità discriminativa della visione parafoveale è molto limitata, come possiamo renderci conto con altrettanto semplici esperimenti domestici; non ci rendiamo conto, se non quando abbiamo un forte raffreddore, che la nostra capacità di apprezzare mille sapori diversi la dobbiamo in larghissima parte al naso e non alla lingua; non siamo consapevoli del ruolo preponderante della qualità delle vibrazioni acustiche nella nostra capacità di distinguere al tatto le diverse texture delle superfici; con un paziente allenamento possiamo affinare i nostri giudizi intuitivi sulla strutturazione di un suono o di un vino, e imparare a discriminarne quegli armonici che prima percepiamo come un unico impasto; e così via.

Come lo vedevamo fare nel 1969, a proposito dei problemi posti dalla tesi Intenzionale di Brentano, Dennett decide qui, a proposito della coscienza, di prendere la via di fuga dall'opposizione tra l'adozione esclusiva di una prospettiva in terza persona (così i comportamentisti) e l'adozione esclusiva di una prospettiva in prima persona (così i fenomenologi): decide cioè di prendere sul serio quanto espresso – in qualunque medium semiotico³¹ – dai soggetti, assumendo però al riguardo una distanza metodologica, una neutralità analoga a quella degli antropologi nei confronti dei loro informatori indigeni (non fosse che per il fatto che possono mentire, esprimersi male, essere condizionati da una teoria più o meno ingenua). L' *etero-fenomenologia*, quindi, si avvale di tutte le cose che possono essere osservate in terza persona e di tutti i resoconti possibili in prima persona, ma li tratta per quello che sono di fatto, dei testi, nei cui confronti i soggetti avranno la

31 È importante sottolineare questo, perché i critici hanno spesso attaccato il metodo etero-fenomenologico sulla base di una critica, per altro ben fondata, delle concezioni linguistiche di Dennett. Ma da questa non segue quello, dal momento che l'etero-fenomenologia si applica a *tutti* i sistemi intenzionali, mentre il linguaggio verbale gioca un ruolo, per quanto importante, unicamente quando abbiamo a che fare con degli umani. Daniel Hutto (1995), per esempio, ritiene che l'etero-fenomenologia sia inadeguata perché Dennett ha una concezione referenziale e non espressiva del linguaggio psicologico, ridotto così a un mero riferire: per quanto questa critica sia in parte corretta, non ci sembra cogliere appieno il bersaglio. Tra l'altro Hutto rivela, in questo modo, una concezione a sua volta assai discutibile, da un punto di vista semiotico, del linguaggio verbale: come se il linguaggio che ha per oggetto la fenomenologia individuale fosse intrinsecamente espressivo e tutto il resto fosse referenziale.

stessa autorità che Eco (1979) attribuisce all'Autore empirico. Un testo, stabile e inter-soggettivamente verificabile, è perciò qualcosa che può essere trattato con gli strumenti di discipline ben stabilite (e la semiotica, in questo senso, ha da offrire le sue nozioni di *intentio operis*, Autore Modello, ecc.), e che può essere confrontato con quanto può esser scoperto aprendo la scatola nera³². Non solo, questa posizione di neutralità permette di non escludere a priori proprio quella possibilità degli zombi che è considerata, da alcuni, una prova del contenuto fenomenico irriducibile della coscienza.

L'etero-fenomenologia, insomma, che tante critiche è costata al suo autore da quanti hanno tentato di riattivare l'eredità fenomenologica nelle scienze cognitive (Gallagher, Hutto, Varela), non perde nulla di quanto si potrebbe ottenere con la cosiddetta scienza in prima persona (cfr. Dennett 2018a), impone soltanto delle cautele maggiori. In altre parole, etero-fenomenologia e neuro-fenomenologia (cfr. *supra* 1.2.4) sono sostanzialmente co-estensive – se si eccettua l'accento, posto dalla seconda, sull'importanza di recuperare la tradizione buddista.

Decisiva sarà, allora, la capacità espressiva e riflessiva del soggetto dell'etero-fenomenologia, per un essere umano così come per un immaginario robot cosciente:

Come distingui le scatole dalle piramidi?

[...] Ecco tre possibilità:

1. Analizzo ogni sequenza di 10.000 cifre di 0 e 1 che mi fornisce la mia telecamera, cerco certe regolarità nelle sequenze, come per esempio bla, bla, bla (una risposta *molto* lunga se vogliamo che Shakey entri nei minimi dettagli).
2. Cerco i confini tra il chiaro e lo scuro e li evidenzio con delle linee bianche nel mio occhio mentale; poi guardo i vertici; se trovo un vertice a Y, per esempio, so di aver a che fare con una scatola.
3. Non lo so; alcune cose mi appaiono semplicemente a forma di scatola. Mi capita di saperle riconoscere; è grazie alla mia intuizione. (Dennett 1991: trad. it. p.

³² “Io suggerisco, allora, che potremmo ragionevolmente proporre di aver scoperto ciò di cui una persona sta *realmente* parlando [...], se trovassimo dei reali avvenimenti nel cervello di tale persona che avessero *sufficienti* caratteristiche in comune con gli oggetti che popolano il suo mondo eterofenomenologico” (Dennett 1991: trad. it. pp. 100-101).

La terza risposta corrisponde a quella di un soggetto che non si è mai fatto domande, e quindi non ha mai riflettuto, sulle proprie capacità di riconoscimento percettivo – che rimangono perciò totalmente virtuali. La seconda a quella di un soggetto che fa quello che fa Eco nel terzo capitolo di *Kant e l'ornitorinco*, e che quindi è in grado di esprimere in maniera più o meno dettagliata il proprio Contenuto Nucleare (sul concetto di contenuto nucleare, e quello associato di tipo cognitivo, vedi *infra* 4.2.1.1) in termini comprensibili a una largo pubblico. La prima a quella di un soggetto che abbia l'expertise per guardare nella scatola nera – in questo caso la propria –, e quindi di esprimere in maniera non misteriosa il proprio Tipo Cognitivo (e si badi bene che allora anche questi saranno pubblici interpretanti, solo che il pubblico capace di dargli un senso sarà molto più ristretto).

3.3.2 Il Teatro Cartesiano

Passiamo adesso a illustrare quello che è l'obiettivo polemico, del resto chiarissimo, della teoria della coscienza di Dennett. Non si tratta di una teoria empirica, ma di una famiglia di immagini e di metafore così resistente e pervicace, così tradizionale e familiare da passare per lo più inosservata, e condizionare quindi anche le teorie e i modelli empirici più avanzati: nonostante quanto sembrerebbe suggerire il suo efficacissimo nome, infatti, la metafora del Teatro Cartesiano affligge anche numerosissimi degli approcci che hanno ormai scartato come scientificamente insostenibile l'ipotesi dualista (per i problemi che pone, fondamentalmente, rispetto alla chiusura causale del mondo fisico e al principio di conservazione dell'energia). Vediamo allora di cosa si tratta, quindi perché di Teatro, e perché Cartesiano.

Come noto, Cartesio, che optava per il dualismo distinguendo per natura una *res extensa* e una *res cogitans*, aveva bisogno di un luogo in cui far interagire i due

tipi di sostanza, e lo individuava nella ghiandola pineale (in quanto unica parte del cervello a non avere un duplicato simmetrico). Aveva bisogno cioè di un punto centrale, all'interno dell'individuo, che fosse capace di regolare lo scambio del traffico tra l'informazione afferente dai sensi e quella efferente all'apparato muscolo-scheletrico. Un elaboratore centrale, di natura non fisica per lui, si occupava di interpretare l'input ricevuto dai sensi e di decidere il da farsi, per poi trasmettere l'output agli effettori situati nel resto del corpo (almeno per quelle azioni che necessitano di una coscienza, mentre per quelle automatiche, del tipo archi riflessi, non ci sarebbe stato invece bisogno di passare per la ghiandola pineale, e quindi per il centro direttivo).

Rispetto a questo resoconto, un “materialismo cartesiano” non fa altro che sbarazzarsi della sostanza immateriale mantenendo però tutte le altre implicazioni del modello, in particolare l'esistenza di un centro direzionale, di un quartier generale interno al cervello e ad esso sopraordinato (quindi un quartier generale del quartier generale, o un centro del centro). In questo modo si cerca tra l'altro di garantire un'identificazione univoca e unitaria del soggetto, cui possano essere attribuiti facilmente tutti quei ruoli attanziali che normalmente attribuiamo appunto al soggetto cosciente, e che Dennett si diverte ad elencare: l'Osservatore, il Testimone, il Decisore, il Concettualizzatore, l'Autore, l'Intendente, l'Utente, il Reporter... Ecco allora il perché del Teatro: tutte queste teorie presuppongono un luogo, seppur materiale, in cui tutta l'informazione elaborata dagli specialisti sottoposti possa convergere per essere resa o ri-presentata³³, quale prodotto già bell'e fatto e finito, a un Sovrintendente generale, un Boss cosciente che sulla base dello spettacolo prenderà le decisioni sul da farsi e le invierà ad altri specialisti sottoposti

33 Il Teatro Cartesiano avrebbe bisogno perciò di una *seconda trasduzione* per spiegare il passaggio dal livello sub-personale a quello personale, quando in realtà l'unica trasduzione che ha luogo nel cervello è quella tra pattern energetici di stimolazione sensoriale e impulsi nervosi (vedi Dennett 1998). La trappola del Teatro è così pervicace da essere in agguato anche nei luoghi più insospettabili: l'esempio dell'ologramma nella cabina di pilotaggio di Humphrey (2017), in un articolo dal titolo “The Invention of Consciousness”, mostra chiaramente che si fa in fretta a caderci se non si analizza il livello personale nei termini dei processi sub-personali che dovrebbero implementarlo. Ma la stessa metafora del monitor del computer per la coscienza come illusione dell'utente, usata talvolta da Dennett a fini didattici per mostrare la differenza tra processi sub-personali e personali, rischia di far pensare a una seconda trasduzione.

incaricati di effettuarle. Tutto il lavoro che conta, allora, quello cioè a più alto tasso di intelligenza, viene ad essere svolto da un *deus ex machina*, un *homunculus* dotato di poteri davvero straordinari, se non magici o miracolosi.

Ci sono però diversi problemi con questo approccio, non il maggiore dei quali è che nel cervello non è mai stato trovato nessun centro cui poter plausibilmente attribuire i poteri che questi modelli richiedono. Ma il problema più grosso, di ordine non empirico ma logico, è che a voler individuare nel cervello un luogo che sia un grande Spatiacque tra l'informazione afferente e quella efferente, e quindi un *punto* o almeno una *linea d'arrivo della coscienza*, si incappa inevitabilmente, quando entriamo nell'ordine dei millisecondi (che è l'ordine di grandezza adeguato per i processi neurali), in dei paradossi, di natura soprattutto temporale, che divengono presto insolubili³⁴ (si ricordi l'importanza della continuità, fondata sulla realtà degli infinitesimi, per la legge della mente di Peirce).

È questo il punto che segna forse la maggiore distanza tra le riflessioni mature di Dennett sulla coscienza e quelle giovanili. Nella seconda parte di *Content and Consciousness*, infatti, nonostante l'importante lavoro fatto per dimostrare che la coscienza non è affatto qualcosa di unitario e ben definito come si era soliti pensare – ma piuttosto un termine-ombrello che copre fenomeni almeno in parte distinti –, descriveva proprio il passaggio tra l'analisi efferente e la produzione efferente, e in particolare tra analizzatore percettivo e centro del linguaggio incaricato di esprimerlo, nei termini di una “*linea della consapevolezza*” (Dennett 1969: trad. it. p. 165, corsivo suo). L'esistenza di questa linea, che pure ammetteva essere problematica da tracciare nel caso del cervello, garantiva tre cose che nel modello maturo (cfr. *infra* 3.3.3) non sono più necessarie: i) una distinzione netta, temporalmente se non spazialmente definita, tra processi coscienti e non coscienti; ii) la certezza introspettiva, l'immunità da errore dell'espressione linguistica del

³⁴ Dennett cita in proposito i celebri e controversi – non solo da un punto di vista interpretativo – esperimenti di Benjamin Libet, sia quelli interessati al rapporto temporale tra consapevolezza della stimolazione corticale diretta e consapevolezza di quella periferica, sia quelli volti a rilevare il ritardo della consapevolezza del sorgere dell'intenzione di eseguire un'azione rispetto all'attivazione neurale che ne prepara l'esecuzione.

percepito; iii) un ruolo di assoluta centralità per il linguaggio verbale, che rappresentava un vero spartiacque tra le creature³⁵.

Ed è questo un punto così cruciale da reggere forse il peso più grosso dell'argomentazione di Dennett. Entra infatti in scena, qui, l'originale duello tra quelle che chiama teoria *orwelliana* e teoria *staliniana*. Secondo la prima, nel caso delle cosiddette illusioni (ad esempio quelle illusioni gestaltiche che mostrano con evidenza lo 'spessore' temporale dell'esperienza percettiva: l'esempio principe cui si appoggia Dennett, a parte un esperimento di pensiero in cui si immagina un'inserzione fantascientifica dall'esterno di una falsa memoria o di un falso percepito, è quello del movimento phi inizialmente studiato da Max Wertheimer, ancora più eloquente nella sua versione colorata³⁶) ma in generale tutte le volte che la nostra esperienza cosciente ci inganna, o in qualche modo ci mente sull'input sensoriale effettivamente ricevuto, avremmo un'immediata revisione memoriale – quindi post-esperienziale – che è responsabile di quanto diremmo se sollecitati a produrre un resoconto di quanto esperito (così come in 1984 una commissione apposita si occupava ogni giorno di emendare e riscrivere tutti i possibili archivi storici di quanto accaduto): nel caso del movimento phi colorato, così, i nostri sistemi percettivi rileverebbero consciamente prima il punto rosso e poi quello verde, ma una immediata revisione, inserzione post-esperienziale, situata quindi dopo la linea d'arrivo nella coscienza, sarebbe responsabile del testo etero-fenomenologico pubblicato (“un punto rosso che muovendosi diventa verde”). Secondo l'altra teoria invece avremmo al contrario un'immediata revisione, inserzione percettiva, pre-esperienziale quindi (così come al tempo di Stalin si usava inscenare dei processi farsa, con testimonianze inventate di sana pianta, sulle cui basi 'produrre' gli eventi storici stessi): nel caso del movimento phi colorato, così,

35 Decidendo di sostituire con “consapevolezza” gli usi transitivi di “coscienza” – che riservava perciò per gli usi intransitivi –, Dennett (1969) infatti sosteneva che soltanto gli esseri dotati di linguaggio potevano essere consapevoli₁ (nel senso di poterci riflettere su) di qualcosa, mentre tutti gli altri potevano al massimo esserne consapevoli₂ (nel senso di poterla sfruttare, in modo inconsapevole₁, per il controllo comportamentale).

36 Dennett (2015a) propone un'interpretazione di questa stessa 'illusione' nei termini del *predictive processing*.

tutto avverrebbe così velocemente che il punto rosso non riuscirebbe a raggiungere la linea d'arrivo della coscienza prima dell'altro, e i nostri sistemi percettivi rileverebbero consciamente solo un punto rosso che si muove e a un certo punto diventa verde.

Il grosso problema, come argomenta Dennett in dettaglio, è che entrambe le teorie appaiono ugualmente plausibili per spiegare la differenza tra quanto esperiamo e quanto invece sappiamo che accade, e non c'è alcun modo eterofenomenologico per attribuire la vittoria all'uno piuttosto che all'altro degli sfidanti – cosa di cui invece un approccio legato al Teatro avrebbe bisogno per poter salvaguardare un unico punto o linea d'arrivo della coscienza –: tra processi orwelliani e staliniani, dunque, c'è una differenza che non fa differenza, rivelando così un tarlo insanabile nell'impostazione tradizionale del problema. Perché in realtà non c'è, non può esserci, nessun punto o linea d'arrivo della coscienza. Da qui, la necessità di una proposta radicalmente alternativa al Teatro.

3.3.3 Il Modello delle Molteplici Versioni

Come abbiamo visto, i casi percettivi 'difficili' mostrano che, almeno per intervalli temporali microscopici, le distinzioni tra il *già* percepito e il *non ancora* percepito sfumano irrimediabilmente. Se allora non è possibile stabilire un punto o una linea cui assegnare la posizione definita dell'Osservatore, un luogo in cui edificare con sicurezza il Teatro, allora sarà meglio prendere atto che *l'osservatore è in realtà distribuito su ampie porzioni del cervello*, e che quindi l'ordine degli eventi consciamente esperiti – livello personale – non riflette necessariamente l'ordine in cui gli stimoli arrivano al cervello – livello sub-personale –³⁷: e non potrebbe essere diversamente, se quella cerebrale è un'architettura fondamentalmente parallela in cui

³⁷ Più in generale, Dennett insiste lungo tutta l'opera sulla distinzione tra rappresentanti e rappresentati (tenendo sempre presente il senso specifico in cui Dennett intende espressione e contenuto, cfr. *supra* 3.2), e sulla non necessità di una condivisione dei formati: il cervello cioè non deve rappresentare lo spazio con lo spazio, il tempo con il tempo, il colore con il colore secondo una sorta di isomorfismo psicofisico. Per uno studio recente della distinzione tra tempo della coscienza e tempo della stimolazione vedi Sergent (2018).

una miriade di stimoli sono processati simultaneamente. Occorre allora sostituire il teatro con la fabbrica che lo produce (cfr. Paolucci 2010), e uso non a caso queste parole: si tratta infatti di un'operazione formalmente analoga al passaggio, in semiotica, da una teoria simulacrale dell'enunciazione (cfr. *supra* 2.2.1) alla consapevolezza di dover tenere insieme teoria dei codici e teoria della produzione segnica (cfr. *supra* 2.2.2) – l'attività neurale stessa, che vedevamo in 3.2 essere l'espressione di cui Dennett cercava un contenuto, deve essere propriamente intesa come un'attività d'enunciazione o produzione segnica (per cui sarebbe lecito chiedersi, ad esempio, quale tipo di ratio occorra nel caso di stati ed eventi cerebrali).

Questo è quanto si propone di fare il *Multiple Drafts Model*, il modello delle molteplici *versioni* (ma potremmo tradurre tranquillamente con *bozze*), che nella sua formulazione canonica suona più o meno così: ogni attività mentale è compiuta nel cervello da un processo parallelo e a piste multiple di elaborazione, in cui basta che ogni rilevazione o discriminazione o giudizio sia fatta *una volta sola*, e senza che ci sia un versione corretta, definitiva, in qualche modo standard dell'esperienza cosciente sulla cui base distinguere revisioni pre-esperienziali – o percettive – e revisioni post-esperienziali – o memoriali. Al contrario nel cervello, che deve trattare un'informazione ambigua in un mondo che cambia incessantemente, è sempre in corso una sorta di revisione editoriale continua, dove ogni discriminazione è un *frammento narrativo* che può lasciare una traccia sul comportamento futuro dell'agente: in termini di resoconto verbale, di memoria, di prontezza semantica, di stato emotivo, o quant'altro³⁸.

Il cervello dunque *fissa* quei contenuti – ma si tratta di un fissaggio sempre provvisorio, sempre da gestire o da spendere (la Domanda Difficile della coscienza, per Dennett, è “E poi che succede?”) –, per il soggetto, che il teorico della mente ha

38 L'utilizzo di termini legati a una dimensione narrativa, qui come nella teoria del contenuto – l'atteggiamento intenzionale, in fondo, non era altro che la formulazione di storie (fatte di ragioni, credenze, interessi, desideri) capaci di rendere conto del comportamento di un sistema –, ci conferma ancora una volta la lontananza, raramente riconosciuta, dell'opera dennettiana dalle teorie rappresentazionaliste classiche, e la sua vicinanza, per lo più inconsapevole, alla prospettiva semiotica, dove la narratività gioca, come noto, un ruolo assolutamente fondativo in quanto forma generale del senso.

il compito di attribuire dall'esterno³⁹. Si afferma allora in questo modello, in maniera esplicita, qualcosa che ritroviamo in maniera più implicita in diversi luoghi della letteratura semiotica: e cioè che il *sembrare* e il *giudicare* non sono due eventi distinti ma uno e un solo atto⁴⁰. In questo modo, tra l'altro, Dennett mostra come diventino superflui alcuni problematici concetti della psicologia del senso comune quali il *reale sembrare* – in quanto distinto dal semplice sembrare – o la moltiplicazione ricorsiva, ad libitum, di stati mentali discreti di livello meta- (così nelle HOT, cfr. *supra* 1.3.2).

3.3.3.1 Piccola storia evoluzionistica della coscienza

Questo è il quadro in cui Dennett propone la sua definizione di coscienza. Prima però, a proposito di narratività, traccia una storia evoluzionistica (che non differisce sostanzialmente, se non per l'assai maggiore genericità, dal tentativo di Ginsburg e Jablonka che commentavamo in 1.5.3) in cui, come in tutte le storie, vediamo accadere qualcosa: in questo caso, l'emersione della coscienza da qualcosa che cosciente non era. Per farlo, deve abbandonare per un attimo la tattica consueta dell'ingegneria alla rovescia.

In principio, dunque, era un mondo di sole cause, privo non solo di coscienza ma di qualsiasi tipo di sé. Un primo evento che possa interessare la nostra storia sarà stata allora la comparsa di un *sé biologico* (che è condizione necessaria, seppure non sufficiente, per l'insorgere di una coscienza): qualcosa cioè che abbia degli interessi,

39 Si noti che il significato attribuibile con l'atteggiamento intenzionale non è affatto qualcosa di disincarnato, intellettualistico o separato dalla sfera emotiva: “la ricca e complessa interazione tra neuroni, centinaia di neuromodulatori, e ormoni è oggi riconosciuta, grazie al convincente lavoro di Damasio e di molti altri, come un tratto centrale della cognizione e non semplicemente come controllo corporeo” (Dennett 2015a: p. 3).

40 Si vedano ad esempio – seppur nel contesto, parzialmente diverso, della discussione su significato linguistico e percettivo – la necessità, avvertita da Peirce in “Telepathy and Perception”, di coniare il concetto di *percipuum* per far sfumare il percepito nel giudizio percettivo; il riferimento costante di Eco (1975, 1997) all'unità d'atto con cui, secondo Husserl, riconosciamo e denominiamo qualcosa come rosso; la descrizione del fenomenologo Aron Gurwitsch, ripresa da Cadiot e Visetti (2001), dei percetti bistabili (ad esempio quando quella cosa bianca che vediamo in lontananza ci sembra ora una nuvola ora la cresta innevata di una montagna), in cui si rifiuta la separazione in due tempi (sostenuta tra gli altri da Kanizsa 1991) tra un momento primo del vedere, o sembrare, e quello secondo del pensare, o giudicare.

delle ragioni, delle *motivazioni*, ad esempio perché ha dei *confini* e la funzione di *replicarsi*⁴¹. Un sé di tal fatta, per poter sopravvivere e replicarsi con successo, dovrebbe quantomeno poter categorizzare gli eventi del mondo in favorevoli, dannosi o indifferenti – quella che in semiotica si definisce una *timía elementare*, e che ha un ruolo chiave per l'assiologizzazione dei valori di qualsivoglia categoria –, ed essere quindi dotato di un potere minimo di riconoscimento. Se Madre Natura lo equipaggia poi in modo da poter muoversi e spostarsi, e quindi svolgere delle attività nello spazio-tempo, avrà anche bisogno di un sistema di *controllo*, quale è ad esempio un sistema nervoso. Fondamentale sarà allora per lui, come ma ancor più che per un organismo sessile, la capacità di riconoscere alcune regolarità dell'ambiente. Quelle più decisive, e più 'regolari' (perché costanti, o quantomeno cicliche), saranno state *cablate rigidamente* dall'evoluzione secondo i metodi classici della selezione naturale – così il riflesso che ci permette di schivare un corpo contundente scagliato velocemente contro di noi, o l'alta sensibilità alle configurazioni dotate di un asse di simmetria verticale (perché per lo più appartenenti a un essere vivente che ci sta guardando frontalmente, dove quindi la possibilità di rilevare dei falsi positivi è nettamente preferibile al rischio di ignorare dei falsi negativi).

Altre, quelle più caotiche e meno prevedibili che dovevano trovare adeguazione e risposta in tempi brevi, non potevano essere cablate rigidamente, ma rendevano necessaria una qualche forma di apprendimento. Cruciale sarà allora risultato in questo caso il meccanismo, fornito dall'evoluzione, delle *risposte di orientamento*: la capacità dell'organismo cioè di interrompere le sue attività e di convocare tutte le sue risorse cognitive per affrontare una situazione in qualche modo difficile. Sono questi momenti di vigilanza potenziata il terreno su cui una coscienza può innestarsi e rivelare la sua utilità (ben al di là di un semplice condizionamento operante che, necessitando di molteplici tentativi e rinforzi, può

41 Si ricordi come l'esistenza di confini e la funzione di replicazione o trasmissione fossero due dei tratti definatori della semiosfera secondo Yuriy Lotman (cfr. *supra* 2.2.3); e come d'altra parte la comparsa di un sé biologico fosse considerata da Thompson (2015) preliminare per la comparsa di un sé cosciente e autocosciente (cfr. *supra* 1.5.2).

risultare fatale nella gran parte delle circostanze): tanto più che, una volta disponibile una simile modalità di 'fame epistemica', diviene possibile innescarla in maniera endogena e non solo in risposta a stimoli esterni particolarmente salienti, consentendo così delle strategie di esplorazione o anche di auto-esplorazione che amplieranno ulteriormente i poteri di quel modo d'essere che è la coscienza. Una volta disponibili dei sistemi di memoria, inoltre, l'informazione raccolta può anche essere immagazzinata e non necessariamente destinata all'immediato consumo.

In ogni caso però, perché tali meccanismi siano possibili occorre che non tutto sia cablato rigidamente, ma che ci sia uno spazio per *variabilità e plasticità* da poter sfruttare con lo sviluppo e l'apprendimento: insomma, è necessario un aggiustamento post-natale del progetto, che seguirà un processo selettivo analogo a quello genotipico. Questa seconda modalità di evoluzione è capace, tra l'altro, di accelerare l'evoluzione genetica standard grazie al cosiddetto effetto Baldwin⁴². Dal momento, però, in cui l'ambiente è alterato in modo tale da permettere di imbrigliare in maniera soft la plasticità, e diviene quindi possibile trasmettere in maniera culturale (a una velocità irraggiungibile per l'evoluzione naturale) tutto un insieme di 'buoni trucchi' già inventati e ampiamente revisionati, anche per questo effetto viene meno la pressione selettiva. E quale migliore mezzo di *trasmissione culturale* se non il linguaggio verbale, che permette tra l'altro (al pari di altri linguaggi, ma in maniera particolarmente evidente ed efficace, cfr. *infra* 4.4) delle pratiche di *auto-stimolazione* che sono essenziali per il recupero o l'elaborazione dell'informazione non distribuita in maniera ottimale nel cervello? Il discorso interiore quindi, più che un monologo, sarebbe un possibile effetto collaterale della pratica linguistica che diventa abitudine grazie all'utilità dimostrata.

È qui che Dennett si avvale del contributo della teoria dei *memi* formulata da Richard Dawkins. In realtà possiamo, per usare una terminologia più vicina alla

⁴² Si tratta dell'effetto, descritto in Dennett (1991: trad. it. pp. 209 e seg.), per cui gli individui che nascono meglio equipaggiati per scoprire – o scoprire in fretta – un 'trucco' particolarmente buono nel loro ambiente avranno, grazie alla plasticità fenotipica che consente loro di apprenderlo, un chiaro vantaggio evolutivo sugli altri.

tradizione semiotica, tranquillamente considerarli come sinonimi di *unità culturali*⁴³: l'unica differenza significativa è che parlando in termini di memi si vuole convocare il bagaglio della teoria evoluzionistica (Dennett li considera infatti una terza modalità di evoluzione rispetto a quelle precedentemente esposte), perché i memi – il cui nome del resto è stato appositamente scelto da Dawkins proprio per richiamare l'analogia con i geni – sono in fondo una sorta di auto-replicatori egoisti che competono per sopravvivere in una memosfera, con tutta una memetica delle popolazioni che può essere delineata. I memi, o le unità culturali, installandosi e infestando le architetture dei nostri cervelli, ne incrementano in maniera esponenziale le potenzialità, inducendo tutte quelle trasformazioni micro-strutturali che fanno le differenze più decisive in un ambiente umano.

Il framework della memetica, inoltre, presenta dei vantaggi non trascurabili, da un punto di vista semiotico, per il campo delle scienze umane e sociali: i) de-psicologizza la teoria culturale rovesciando l'assunto tradizionale, troppo forte, di razionalità (per cui, ad esempio, il processo di costruzione di una buona canoa non sarà tutta farina del sacco dell'artigiano ma sarà distribuito tra l'artigiano e il mare, che farà la vera selezione facendo tornare solo quelle ben fatte); ii) rende conto del cosiddetto *junk*, ovvero di tutto ciò che non è spiegabile in un modello utilitaristico, o comunque economico, della cultura; iii) consente di separare le circostanze della creazione dalle vicissitudini della sopravvivenza e della diffusione, essenziale per spiegare i pattern dominanti nelle culture.

3.3.3.2 La coscienza come macchina virtuale

Ricapitoliamo adesso, per un momento, gli eventi che sono emersi da questa piccola storia evoluzionistica, e che costituiscono altrettanti pre-requisiti per l'insorgere di una coscienza in generale (i primi tre), e di una coscienza umana in particolare (il quarto): 1) la comparsa di un sé biologico, dotato di confini e di interessi replicativi; 2) la presenza di alternative a una cablatura rigida; 3) la

⁴³ Cfr. Eco (1975).

disponibilità di modalità riflessive che permettano di rispondere adeguatamente alle novità, o comunque a situazioni non banali (la definizione di intelligenza preferita da Dennett è quella, già piagetiana, di sapere cosa fare quando non si sa cosa fare); 4) la possibilità di imbrigliare la plasticità in modo massimamente soft grazie alle unità culturali. Variazione spontanea e casualità da una parte – come in Peirce, vedi *supra* 2.3 –, plasticità e apprendimento dall'altra – come in Ginsburg e Jablonka, vedi *supra* 1.5.3 – sono dunque, anche per questo autore, gli ingredienti essenziali per l'evoluzione della coscienza.

A questo punto possiamo presentare la metafora informatica che racchiude la definizione di coscienza di Dennett (e che non a caso occupa il centro esatto del libro): *la coscienza è una macchina virtuale di von Neumann (una macchina joyciana) che gira sull'architettura massivamente parallela di un cervello*. Fermiamoci allora ad analizzare, parola per parola, la definizione.

Innanzitutto, perché una metafora informatica? Perché i concetti del livello intermedio, come il software, permettono di gettare quel ponte tanto ricercato, sorta di sacro Graal degli studi sulla coscienza, tra il livello hard della fisica-chimica-biologia cerebrale e il livello apparentemente impalpabile dell'esperienza soggettiva. *Virtuale*, in quanto opposto a reale, significa in questo caso semplicemente che la coscienza non è stata cablata rigidamente (evoluzionisticamente parlando non ce ne sarebbe stato il tempo⁴⁴), ma dipende per dispiegarsi da tutte quelle pratiche di orientamento, esplorazione, auto-stimolazione che vedevamo nel paragrafo precedente. *Di von Neumann* perché il suo progetto di macchina è un progetto concreto ricco di dettagli funzionali e di implementazione, a differenza della più celebre e dibattuta macchina di Turing che, pur avendola ispirata, resta sempre un modello ideale. E una macchina di von Neumann è fatta, in soldoni, più o meno così: c'è un hardware cablato rigidamente ma dotato di grande plasticità grazie da un lato alla memoria RAM, capace di immagazzinare dati e programmi, dall'altro

⁴⁴ La Grande Encefalizzazione, che ha portato a un significativo aumento delle dimensioni del cervello umano rispetto a quello degli altri primati, si sarebbe compiuta tra due milioni e mezzo e 150.000 anni fa, prima dunque del fiorire della civiltà umana così come la conosciamo (linguaggio, cottura dei cibi, agricoltura).

all'accoppiata accumulatore centrale-registro delle istruzioni, capace di elaborare i dati in base ai programmi installati. La natura *seriale* dell'accumulatore centrale e del registro delle istruzioni (un solo valore e una sola istruzione alla volta) costituiscono la famosa strozzatura di von Neumann, che dà ai processi svolti dalla macchina quel carattere di *flusso* che giustifica l'analogia con l'esperienza cosciente così ben descritta da James Joyce⁴⁵. Il bello di una macchina di von Neumann poi è che, essendo un'implementazione della macchina universale di Turing, è capace di 'imitare', di far girare qualsiasi tipo di macchina virtuale, anche una che lavori invece in parallelo (così ad esempio si può installare un'architettura virtuale di tipo connessionista su una normale architettura reale di von Neumann – naturalmente con i limiti che ne conseguono, soprattutto in termini di tempo –, piuttosto che imbarcarsi nella difficile impresa di costruire una macchina reale parallela).

Questo non significa che a Dennett sfuggano le differenze tra una macchina reale di von Neumann e il cervello reale, anzi si rendeva benissimo conto, già nel 1991, che la situazione era piuttosto rovesciata, al punto che paragonare un calcolatore a un *cervello* elettronico è tanto sbagliato quanto invece sarebbe azzeccato paragonarlo a una *mente* elettronica: il cervello infatti è una macchina reale parallela che può far girare una macchina virtuale seriale, mentre quella di von Neumann è una macchina reale seriale che può far girare una macchina virtuale parallela.

Per questo il suo modello non può essere considerato in alcun modo un classico modello *istruzionista*, quali ad esempio quelli che vedevamo, in 1.3.2, essere oggetto delle critiche di Edelman e Tononi (2000): i) la nostra memoria infatti non è né così inerte né così affidabile come quella di un calcolatore; ii) nei nostri cervelli non c'è né un linguaggio macchina non ambiguo già definito (la lingua materna, capace di vincolare un cervello nello stesso modo in cui un linguaggio di programmazione di alto livello vincola un calcolatore, è una delle fonti di disciplina

⁴⁵ Per una analisi in qualche modo affine, ma ricca di spunti ulteriori, della differenza tra logica dell'inconscio e logica della coscienza – nel suo senso però intensivo, cfr. *supra* 1.5.2 e 2.3.1 – vedi Matte Blanco (1975). Secondo Farinelli (2009b), inoltre, tale differenza sarebbe analoga a quella, in geografia, tra la topologia sferica del Globo e la topologia planare della Tavola.

più potenti e pervasive, nel bene e nel male, per una mente, ma allo stesso tempo non può fornire la struttura a tutti i livelli, e di sicuro non è immune da ambiguità), né una divisione netta e localizzabile tra memoria e ambiente di lavoro; iii) nei compiti che dobbiamo affrontare non abbiamo a che fare con un insieme finito né di operazioni primitive né di istruzioni determinate a priori, e i 'dati' sono dei più diversi formati (anzi, poiché il 'software' è trasmesso per lo più socialmente saranno proprio necessari un alto grado di instabilità e una grande tolleranza nel formato); iv) possiamo eleggere noi stessi a oggetto della nostra stessa percezione e riflessione; v) soprattutto, il cervello è stato forgiato dall'evoluzione per lavorare in modo massicciamente parallelo, per cui un flusso di coscienza seriale può avere luogo, con tutte le inefficienze e gli effetti collaterali – anche privi di qualsiasi valore adattativo – del caso, solo grazie al *riuso* di strutture non progettate ad hoc⁴⁶. Allo stesso tempo, perciò, la serialità della coscienza non risulta così vincolata e vincolante come quella di un calcolatore: chi abbia fatto l'esperienza di imparare a suonare al pianoforte le fughe de *Il clavicembalo ben temperato*, ad esempio, saprà che si può arrivare a portare attenzione contemporaneamente, con qualche fatica, fino a tre o a quattro voci diverse.

Ad hoc saranno invece quelli che, nel gergo informatico, si chiamano i *kludge*, ovvero le rappezature necessarie a far girare correttamente una macchina virtuale: nel caso dell'uomo per esempio il ritmo, le rime, le massime, il rinforzo di associazioni costanti, il parlare o il disegnare a se stessi, il grattarsi la testa e tutti quei trucchi (cfr. ad esempio, in Lotman e Uspenskij 1975, l'importanza della presenza di un secondo codice espressivo ben cadenzato – il ritmo del treno, il rollio della barca... – per lo sviluppo ottimale di quella che chiamano la comunicazione io-io) che consentono a un organismo evolutosi come una macchina reale parallela di mantenere nel tempo un'attenzione focalizzata, di fare progetti a lungo termine, di schiudere appieno la dimensione distale e tutto quanto una macchina virtuale seriale

⁴⁶ La coscienza può quindi benissimo essere, e in molti casi di fatto lo è, un *cattivo abito*, capace di ostacolare azioni altrimenti fluide, e di rinchiuderci in loop auto-riflessivi che recidono i nostri legami col mondo. Anzi il dolore reale, quello vero per Dennett, non è *pain*, che si spiega tutto al livello sub-personale, ma *awfulness*, che si alimenta tutto al livello personale.

ti permette di fare – essendo i principali poteri che sblocca una coscienza quelli di *diffusione* e di *auto-controllo*⁴⁷.

I memi, come vedevamo, giocano in questo caso, per l'emersione di una coscienza e di una comprensione umana⁴⁸, un ruolo fondamentale, in quanto vettori principali dell'evoluzione culturale: anche qui abbiamo a che fare perciò con un processo graduale, solo, per le caratteristiche costitutive e riproduttive dei memi, infinitamente più veloce rispetto alla classica evoluzione genetica. Prima che ci accorgiamo di loro, o meglio, prima che comprendiamo bene di cosa si tratti, i memi cominciano ad infestarci:

un meme è un *modo*, un modo di comportarsi o di fare, interno o esterno, che può essere trasmesso da ospite a ospite attraverso un processo di copia. In altre parole [...] è come una applicazione software o una applet, di fatto è *molto* simile a un'applicazione: una struttura informazionale relativamente semplice progettata (dall'evoluzione naturale, nei primi tempi) che può aggiungere un talento, un pizzico di know-how, utile o inutile. (Dennett 2017: p. 295)

Come si vede prosegue, anche a distanza di tempo, l'analogia informatica, così come l'attitudine pragmatista: una struttura quale è un meme non si definisce infatti indipendentemente dalla propria interpretazione, e quindi dai propri possibili

47 La coscienza, caratterizzata anzitutto dal poter essere oggetto di un resoconto, consente cioè di supportare nel tempo una linea comportamentale non automatica (auto-controllo) e permette ad ogni cosa che abbiamo appreso di contribuire ad ogni problema attuale (diffusione). L'aumento dei gradi di libertà che comporta, infatti, richiede un aumento parallelo delle capacità di controllo.

48 La comprensione, come la coscienza, non è per Dennett una proprietà tutto o niente, una linea netta che divide il mondo in due. Molte specie animali e molti individui animali mostrano comprensione, ma è questione da testare empiricamente, non da attribuire a prescindere partendo da considerazione di altro ordine: se quindi è necessario, quando abbiamo a che fare con le altre specie viventi – non solo animali ma anche piante, batteri, ecc. –, adottare l'atteggiamento intenzionale, l'importante è non presumere a partire da questo una comprensione di quelle stesse ragioni da parte dell'organismo che secondo quelle agisce. A questo proposito Dennett ha proposto una categorizzazione ideale dei sistemi intenzionali, in base alle possibilità di comprensione e coscienza esibite, divenuta celebre: creature *darwiniane*, in cui tutto quello che conta e che si può fare è cablato rigidamente; creature *skinneriane*, in cui la plasticità consente condizionamenti e apprendimenti per prova ed errore; creature *popperiane*, in cui le ipotesi possono essere anticipate e testate internamente, senza ricorso necessario all'altamente rischioso ciclo di prove ed errori; creature *gregoriane*, in cui l'esplosione combinatoria di *thinking tools* consente l'esplorazione deliberata e sistematica dello spazio delle scelte e delle ragioni. Quello che pare speciale della comprensione umana, e che è frutto proprio di tali attrezzi del pensiero – memi –, è la capacità di porre la comprensione stessa a oggetto di comprensione, salendo un gradino sopra, meta-, in una scala virtualmente infinita.

effetti pratici. In gioco c'è sempre un trasmissibile – non sempre e non solo per semplice copia – *know-how*, che come vedevamo non richiede di essere rappresentato esplicitamente per poter funzionare, né tantomeno una comprensione cosciente dei propri meccanismi (si ricordi anche da dove eravamo partiti nel capitolo 2, nel considerare come il senso non avesse necessariamente bisogno della coscienza). Quello che è necessario è che i memi vengano notati: perché i memi, non trasmettendosi per via genetica ma per via percettiva, per potersi replicare devono offrire delle *affordances* agli organismi presso cui vogliono prosperare⁴⁹. I memi non devono essere necessariamente buoni, o utili, per attecchire presso una popolazione – basta non siano così dannosi da produrne l'estinzione, come un virus troppo frettoloso che uccida l'organismo ospite prima di poter essere trasmesso –; devono essere semplicemente degni di nota, in qualche modo attraenti e difficili da dimenticare. Ha quindi senso parlare di una gara evolutivistica tra memi, soprattutto per le prime fasi dell'evoluzione delle culture. Prima cioè che una comprensione dispiegata da parte degli organismi ospiti, riflettendo sui memi, possa valutarne l'effettiva bontà o utilità e mettere quindi in atto delle politiche – riti, scuole, istituzioni – atte a promuoverne alcuni e scoraggiarne altri.

Sappiamo oggi che per diverse specie, e sempre più se ne scoprono (tra i primati, tra i molluschi cefalopodi, tra i corvidi), è ormai possibile parlare di tradizioni, di evoluzione trasmessa culturalmente per imitazione o insegnamento esplicito, di problem solving creativo. L'evoluzione culturale, perciò, non può più essere considerata un'esclusiva dell'essere umano: quello che è così peculiare, e che possiamo tranquillamente considerare unico dell'evoluzione culturale umana è il suo essere di un ordine di grandezza – per quantità, velocità, qualità – radicalmente diverso rispetto alle altre, tale da stravolgere la faccia del pianeta in soli 50.000 anni,

⁴⁹ Un buon modello, capace anche di rendere conto di alcuni dettagli neuroanatomici e di alcuni aspetti di esecuzione, per la competenza innata del cervello di catturare *affordances* è per Dennett (2015a) quello del *predictive processing* bayesiano gerarchico (cfr. *supra* 1.3.3), dove non a caso non è necessario che i *priors* che lo fanno funzionare siano rappresentati esplicitamente. Quello che Dennett non sottolinea abbastanza, o per niente, a proposito di *affordances* è invece la reale effettività delle qualità cosiddette terziarie: la vista di un neonato ad esempio ci fa tenerezza non solo perché ci aspettiamo che ce ne faccia, ma perché quel percepito esprime una particolare configurazione di forze che interpretiamo immediatamente (cfr. Arnheim 1954).

che per i tempi dell'evoluzione è più o meno un battito di ciglia. Non c'è dubbio che in questo il ruolo più grande sia stato giocato da quelli che possiamo considerare *i memi prototipici per eccellenza: quelli cioè che funzionano meglio ai fini della replicabilità*, perché particolarmente salienti, individualizzabili, numerabili, ripetibili, dalla discendenza chiara. Si tratta naturalmente delle *parole*, il cui ruolo per l'evoluzione culturale è analogo secondo Dennett (2017) a quello del DNA per l'evoluzione genetica, o a quello di Java (progettato per essere il più possibile indipendente dall'hardware di esecuzione) per la versatilità di Internet. Il linguaggio verbale infatti è un trucco così buono da diventare un talento obbligatorio per la nostra specie, e da creare una fortissima pressione selettiva per l'evoluzione di una serie di tratti anatomici e neuroanatomici ad esso congeniali: ma sia chiaro, il linguaggio si è dovuto adattare al cervello prima che quest'ultimo potesse adattarsi al linguaggio.

3.3.3.3 Burocrazia vs Pandemonio

In ogni caso qual è, allora, il problema principale che deve affrontare un organismo evolutosi come macchina parallela dal momento in cui ha a disposizione una modalità di funzionamento seriale? In altri termini: una volta che diventa possibile interrompere gli automatismi cognitivi svolti dai vari specialisti in indipendenza gli uni dagli altri, e convocare quegli stessi specialisti per affrontare un problema non banale o anche semplicemente per alimentare il flusso di coscienza, come si assegna un potere esecutivo a una coalizione piuttosto che a un'altra? Si noti che questo problema non si pone se restiamo all'interno del Teatro Cartesiano, dove abbiamo un Boss a occuparsi di tutto il lavoro che conta: ma in quel caso, ovviamente, è il Boss a restare senza una spiegazione, se non del tipo “e qui avviene un miracolo”.

Per sbarazzarsi di un'intelligenza troppo grande, perciò inspiegabile, Dennett propone allora di sostituirla con una molteplicità di semi-intelligenze semi-

indipendenti⁵⁰ (che lui chiama *demons*, “folletti” nella traduzione italiana, e che sono l'analogo dei semi-homunculi di altre teorie cognitive, come gli “agenti” della *Società della mente* di Marvin Minsky), capaci di operare di concerto in certe occasioni. L'opposizione fondamentale, in questo caso, è quella tra un modello burocratico e uno caotico o a Pandemonio⁵¹ – che possiamo però considerare come gli estremi di un continuum, che di fatto dovrebbero incrociarsi in un modello realistico.

Il caso su cui si concentra Dennett, perché particolarmente eloquente per i problemi che pone, e perché tendenzialmente e paradossalmente ignorato proprio da quelle linguistiche che si sono volute cognitive, è quello della produzione linguistica (che in semiotica pertiene alla dimensione dell'enunciazione). Secondo un modello *burocratico* (ben esemplificato da Levelt 1989) avremmo una gerarchia ben definita di moduli specializzati – scarsamente o per nulla interagenti tra loro, se non per passarsi dei prodotti già confezionati – in cui ognuno ha un numero ben limitato e ben definito di compiti di cui occuparsi. Per poter funzionare, però, una burocrazia ha bisogno di prevedere un funzionario capo all'inizio e alla fine della catena, con i due ruoli attanziali del Decisore iniziale e del Supervisore finale: qualcosa quindi che assomiglia molto ad una ennesima versione del Boss in cabina di regia (così il Concettualizzatore nel modello di Levelt). Non solo, la distinzione netta tra la formulazione di un messaggio pre-verbale e il suo successivo rivestimento ed esecuzione in linguaggio verbale risulta, quando non si tratti semplicemente di esprimere l'output dell'analizzatore percettivo, molto problematica: perché deve postulare l'esistenza di un linguaggio del pensiero o mentalese, i cui problemi

50 È questa del resto la strategia chiave per analizzare i sistemi complessi, siano essi un cervello, un termitaio o l'impero britannico (cfr. Gandolfi 1998). Nel caso di un termitaio o dell'impero però, almeno fino a prova contraria (si considerino le previsioni dei teorici dell'informazione integrata), non si deve fare i conti con l'emergenza di un livello personale.

51 Il nome rinvia a un modello computazionale, in cui già sono all'opera dei principi evuzionistici, proposto da Oliver Selfridge in un lavoro seminale del 1959. Nella discussione che seguiva la presentazione, si può leggere una nota di Jonh McCarthy che deve aver ispirato, magari inconsciamente, gli sviluppi dennettiani: “Se si concepisce il cervello come un pandemonio – un insieme di demoni – forse quello che succede all'interno dei demoni può essere considerato come la parte inconscia del pensiero, e quello che i demoni si gridano pubblicamente l'un l'altro per farsi sentire, come la parte conscia del pensiero” (Selfridge 1959: p. 527).

vedevamo esser stati messi in luce proprio da Dennett nella sua teoria del contenuto (con il pericolo ulteriore di un regresso all'infinito: come fa il Concettualizzatore a scegliere le parole mentalesi da usare per dare l'ordine ai sottoposti?); perché la separazione tra la definizione pre-conscia delle intenzioni comunicative e la loro successiva esecuzione presuppone ancora una volta un punto o una linea della coscienza che abbiamo visto essere la crepa principale del Teatro Cartesiano (oltre a implicare una separazione netta tra espressione e contenuto che in semiotica non trova diritto di cittadinanza).

Secondo un modello *caotico* avremmo al contrario un *Pandemonio*, ovvero una competizione-cooperazione generalizzata, parzialmente in parallelo e parzialmente in serie, tra coalizioni semi-indipendenti di folletti capaci di svolgere dei compiti generici oltre a quelli specialistici per i quali si sono evoluti. In questo modo non avremmo una separazione tra un contenuto pre-linguistico già determinato da una parte e la sua espressione linguistica dall'altra, ma uno sgomitare di folletti-fonemi, folletti-parole, folletti-regole grammaticali, folletti-percetti ecc. coinvolti in un processo quasi-evoluzionistico, dove il significato come intenzione comunicativa pienamente sviluppata e tendenzialmente unitaria emerge da un complesso di operazioni sub-personali (Jackendoff 1996 parla a questo proposito di una produzione quasi ossessiva di “reflexive blurts”). Un modello di questo tipo ha allora gioco più facile nel rendere conto di tutta una serie di fenomeni in cui sono evidenti sia la conflittualità tra diversi desideri o agenti cognitivi presenti, sia l'assenza di una chiara direzione dall'alto: lapsus più o meno freudiani, giochi di parole, casi in cui le nostre parole smentiscono i nostri gesti o viceversa, confabulazioni in soggetti afasici.

Così come vedevamo accadere per l'Osservatore, perciò, anche il Concettualizzatore o l'Autore si ritrova distribuito sulla globalità del sistema: a una semplice origine o fonte misteriosa si sostituisce un'incessante e complessa produzione semiotica.

3.3.4 Implicazioni del modello

Impostato il modello, di cui sono indicate alcune parziali possibili implementazioni in sistemi artificiali reali (il modello ACT* di Anderson 1983 o quello Soar di Rosenbloom, Laird e Newell 1987, ma potremmo aggiungere il LIDA di Bernard Baars, cfr. *supra* 1.3.2), Dennett passa a trarne le conseguenze su un piano più generale, affrontando alcuni dei principali dilemmi filosofici – e dei più celebri e controversi esperimenti di pensiero – che affliggono tradizionalmente il campo di studi sulla coscienza. Ci soffermeremo su due di questi in particolare: il problema dei qualia, baluardo da difendere a tutti i costi per i sostenitori della rilevanza del Problema Difficile della coscienza; la questione cruciale di una definizione di soggettività e identità personale.

3.3.4.1 I qualia: proprietà intrinseche o disposizioni a reagire?

L'immaginazione mentale è qualcosa di cui tutti, in misura diversa, facciamo esperienza. Il senso comune ha però la tendenza a sopravvalutarne di molto i poteri. In realtà, come mostrano l'utilità dei sistemi di grafica al calcolatore, i forti limiti di natura computazionale nel mantenere stabilmente e manipolare con continuità un'immagine mentale, o le difficoltà dei profani nel disegnare anche gli oggetti più familiari, il cervello usa molte scorciatoie, sfruttando una strategia mista tra il dire e il mostrare che farà affidamento tanto sul sistema visivo di riconoscimento quanto su 'schizzi' schematici e semplici 'etichette'⁵², e dove tecniche particolari e allenamento

52 Per chiarire questo punto Dennett presenta le differenze fra tre sistemi di grafica artificiale che potrebbero supportare un ingegnere cieco: il CADBLIND Mark 1, composto da un CAD con schermo per immagini che è contemplato da un *Vorsetzer* dotato di telecamera e capace di manipolare le immagini sullo schermo, in modo da poter rispondere alle domande dell'ingegnere cieco; il CADBLIND Mark 2, dove lo schermo e la telecamera sono sostituiti da un cavo che passa semplicemente la mappa di bit dell'immagine del CAD al *Vorsetzer* che dovrà analizzarla; il CADBLIND Mark 3, in cui i compiti di resa e di analisi si eliminano a vicenda e, in base alle domande dell'ingegnere, il CAD può passare al *Vorsetzer* porzioni integrali della mappa di bit o semplici etichette riassuntive (purché i due condividano lo stesso formato). Il cervello, nella visualizzazione delle immagini mentali ma anche nella percezione, seguirebbe una strategia economica del tipo 3, tenendo presente però che in questo caso non c'è un formato unico e pre-determinato di codificazione come nel caso del CADBLIND.

individuale possono fare molte differenze. Quello che è certo, e che già sottolineava nel capitolo settimo di *Content and Consciousness*, è che l'immaginazione mentale è qualcosa di molto diverso dalla contemplazione di un'immagine esterna, che sarà sempre determinata sotto tutti i rispetti e le qualità (si vedano in proposito anche le osservazioni di Perice in CP 5.299).

C'è poi il fenomeno, tratto dal bestiario della clinica, della visione cieca⁵³, caso esemplare e paradossale di negligenza e anosognosia, oltre che di apparente zombità parziale. Questi soggetti, che a seguito di un trauma o di una lesione cerebrale perdono consapevolezza di una parte del loro campo visivo (nei termini del modello a pandemonio possiamo dire che alcuni partiti di folletti, in questo caso perché soppressi, hanno perso la propria influenza), possono indovinare meglio che a caso, su imbeccata dello sperimentatore, se alcuni semplici stimoli sono stati presentati nel loro campo cieco e perfino alcune caratteristiche degli stessi. Il punto interessante è però che tali soggetti possono essere allenati al punto di arrivare a indovinare anche senza imbeccata, per cui una forma di consapevolezza, di coscienza, non può esser negata. Ecco allora come si arriva al problema dei qualia: una visione cieca perfettamente allenata, capace di reagire a forme, colori e a tutto quanto una visione normale permette di reagire – ipotesi, questa, di fatto altamente improbabile –, sarebbe visione o mancherebbe dell'essenziale (i qualia visivi, la coscienza fenomenica)? Crederemmo davvero a un paziente che, dopo aver riconosciuto senza sforzo “una X corsiva in Times Roman di un arancione brillante alta circa due pollici, su uno sfondo blu-verde, con una sbavatura grigio pallido sul braccio destro superiore, quasi a toccare l'intersezione” (Dennett 1995a: p. 253) dicesse di non sapere cosa si prova a vedere una cosa simile?

Quel che è sicuro è che quando immaginiamo un oggetto colorato, ad esempio una mucca viola, il nostro cervello non usa del pigmento reale, né, a meno di abbracciare un dualismo delle sostanze, un qualche figmento⁵⁴. Che cosa sono allora

53 Per un allargamento del bestiario al di là del visivo, con casi di 'ascolto sordo', 'gusto insapore', 'tatto insensibile', vedi Perconti (2008), che richiama in proposito i lavori pionieristici di Weiskrantz.

54 Allo stesso modo, dire che il cervello – ad esempio nel caso del punto cieco, o quando dei rapidi movimenti saccadici ci informano sulla testura di una parete che non possiamo aver osservato nella sua

i *qualia*, le famose qualità secondarie lockiane che starebbero non nel mondo ma nella testa dell'osservatore? Ancora una volta, Dennett fa leva su un approccio evoluzionistico. I colori, i sapori e tutti i *qualia* che possiamo sperimentare sono solo cose del mondo che conducono a certe discriminazioni in una specifica classe di osservatori, senza la quale non avrebbero alcun motivo di esistere⁵⁵.

Per restare nell'ambito del visivo, i colori e la visione cromatica di ogni specie animale si sono letteralmente *co-evoluti*, non ci sarebbero gli uni senza l'altra, nello stesso modo in cui due pezzi di cartone strappato casualmente, data l'altissima complessità informazionale implicata che rende quasi impossibili i tentativi di falsificazione, sono fatti l'uno per l'altro⁵⁶. Una volta che l'evoluzione ha reso disponibile un sistema capace di distinguere un frutto rosso – quindi per lo più maturo – dallo sfondo verde del fogliame, tale sistema sarà poi capace anche di distinguere un rubino da uno smeraldo, ma questo è un puro effetto collaterale, un dono casuale dell'evoluzione. E sempre da un punto di vista evolutivo risulta piuttosto semplice spiegare perché certi *qualia* – certe sensazioni tattili, certi odori, certi sapori, e così via – ci appaiano intrinsecamente piacevoli e altri intrinsecamente spiacevoli: sono infatti co-evoluti con noi proprio per piacerci o per dispiacerci. Tenendo sempre presente, però, che una volta entrate nel gioco unità culturali complesse, tali disposizioni evolutivamente originarie possono essere affinate, contraddette o ricombinate nei modi più diversi.

interezza – *riempie* le lacune è per Dennett fuorviante: con che cosa le riempirebbe? Con del figmento appunto? In realtà, l'assenza di rappresentazione non equivale alla rappresentazione di un'assenza, così come la rappresentazione di una presenza non equivale alla presenza di una rappresentazione. Il compito del cervello consiste semplicemente nel lenire la fame epistemica: nel caso del punto cieco non c'è, non c'è mai stato nessun folletto deputato ad occuparsene; nel caso della parete le discriminazioni rilevate e l'assenza di informazioni contraddittorie consentono un giudizio che sfrutterà di fatto molte 'etichette' (un po' come nel caso dei disegni per bambini da colorare seguendo i numeri). Per una critica di questo specifico punto empirico vedi però Thompson, Noë e Pessoa (1999).

55 Dennett (1994b) invita però a non intendere in senso troppo forte il legame tra qualità secondarie e classe di riferimento di osservatori: i *qualia* sono cioè qualità, o proprietà, 'amabili' (si può essere amabili rispetto a una classe di riferimento anche se nessun membro di quella classe ha avuto l'occasione di apprezzarci) ma non 'sospette' (non si può essere sospetti finché qualcuno non ci sospetta effettivamente).

56 Markkula (2015) nota che la capacità di fischiare non è in sé diversa dalla capacità di vedere verde, solo che nel secondo caso l'assenza di effetti osservabili fa sì che il livello scientifico richiesto per indagarne i presupposti sia molto più alto: da qui l'idea comune che i *qualia* siano delle qualità speciali. Questo spiega tra l'altro perché i *qualia* risultino così difficili da descrivere a parole, oltre a ricordarci le travagliate riflessioni di Eco (1997: cap. 2) sull'iconismo primario.

Insomma, dire che i qualia sono delle *proprietà intrinseche* non aggiunge nulla a una spiegazione, così come dire che un sonnifero ottiene i suoi effetti grazie a una intrinseca virtus dormitiva non spiegherebbe nulla: i qualia, per Dennett, non sono altro che un complesso strettamente personale – filogeneticamente, ontogeneticamente e culturalmente determinato – di *disposizioni a reagire*. Per riprendere un esempio già citato, se i qualia fossero davvero delle qualità intrinseche l'ascolto di una cantata di Bach dovrebbe produrre gli stessi effetti, le stesse impressioni qualitative per noi oggi e per un abitante di Lipsia del 1745, dal momento che si tratta degli stessi identici suoni da un punto di vista fisico e che l'essere umano, da un punto di vista biologico, è sostanzialmente lo stesso di allora: come spiegare il fatto che così, evidentemente, non è, se non con il fatto che i relativi complessi delle disposizioni a reagire sono, innanzitutto – diremmo noi – per vistose ragioni enciclopediche, profondamente diversi⁵⁷? Il pensare che oltre alla discriminazione che ci dispone a reagire in un certo modo ci sia un qualcosa in più, un reale sembrare ulteriore rispetto al giudizio del sembrare, non è che l'ennesima trappola illusionistica del Teatro Cartesiano.

Per questo l'esperimento mentale dell'inversione dei qualia – che ci induce ad immaginare di poter separare le impressioni qualitative dalle relative disposizioni a reagire – risulta così faticoso e in fondo incomprensibile (si vedano in proposito anche le argomentazioni di Dennett 1988, che fanno appello ancora una volta all'impossibilità di stabilire una linea d'arrivo della coscienza). Allo stesso modo se Mary, la neuroscienziata che Franck Jackson (1982) immagina cresciuta in un mondo senza colori, avesse davvero *tutte* le possibili informazioni sui colori, non dovrebbe esitare a identificarli correttamente (si badi bene, potrebbe identificarli – nel senso di Eco 1997 –, non riconoscerli, dal momento che sarebbe la sua prima esperienza percettiva con i colori), e potrebbe persino riuscire a trovare il modo di

⁵⁷ Questo esempio dennettiano ricorda quello, borgesiano, di Pierre Menard, che riscrivendo il *Don Chisciotte* parola per parola a secoli di distanza produceva paradossalmente interpretazioni affatto diverse: dimostrazione esemplare di come in semiotica non si dia una definizione indipendente, al di fuori di una determinata competenza enciclopedica, dei due funtivi espressione e contenuto (vedi Paolucci 2010: cap. 4).

stimolare il proprio cervello in modo da farne esperienza: il rischio, con quelle pompe di intuizione che sono gli esperimenti di pensiero, è spesso quello di scambiare un difetto di immaginazione per l'intuizione di una necessità.

L'ultimo rifugio, per i sostenitori dell'esistenza di qualità intrinseche ulteriori e indipendenti rispetto alle disposizioni a reagire, è così inospitale che in pochi ammetterebbero di farvi ricorso. Si tratta dell'idea che i qualia siano *epifenomenici*: il problema è che epifenomenico è inteso qui non nel senso, evolucionisticamente sensato, di Huxley – per cui certe proprietà, come il vapore della locomotiva, non sono funzionalmente rilevanti, ma certamente avranno degli effetti rilevabili e verificabili –, ma in quello, filosoficamente discutibilissimo, di Broad – per cui esisterebbero delle proprietà che non hanno proprio *nessun* effetto nel mondo fisico. Una soluzione che non potrebbe essere sostenuta nemmeno in un approccio dualistico, se non al prezzo di un solipsismo assoluto (perché non potrebbero neppure essere riferite, né a rigore essere coscienti).

3.3.4.2 La soggettività: sé e identità personale

Ma che cosa ha da dire il Modello delle Molteplici Versioni sulla questione, centrale per una teoria della mente, della soggettività? Ancora una volta, a una concezione sostanzialista delle origini – il sé come anima-perla di un cervello-ostrica – Dennett oppone una concezione pragmatista della produzione continua (non lontana da quell'idea di *I-Making* che vedevamo sviluppare da Evan Thompson in 1.5.2) – il sé come tessitura continua di un *centro di gravità narrativa*. Si tratta di un abstractum dunque, o per usare la felice espressione di Humphrey (2017) di un *ipsundrum* (per analogia con quegli oggetti impossibili che se osservati da una particolare prospettiva appaiono perfettamente possibili), ma non per questo meno reale ed effettivo. In altre parole, mostrare l'impossibilità di tenuta di una nozione forte d'identità (come fa Eco 1997: cap. 5 a proposito della nave di Teseo) non significa necessariamente rinunciarvi del tutto (come propone Remotti 2010), ma

aprirsi semmai ad una pluralità di criteri (anagrafici, giuridici, fisici, morfologici, narrativi, ecc.) nessuno dei quali, se preso isolatamente, ne sarebbe condizione necessaria o sufficiente.

Seguiamo allora un'ennesima volta la via evoluzionistica. Come già vedevamo, la comparsa di interessi e motivazioni coincide con la comparsa di sé biologici, definiti innanzitutto grazie alla presenza di *confini*. Anche questo sé è comunque più un'astrazione, più un principio organizzativo che una realtà sostanziale, data la porosità e la relativa indefinitezza dei confini stessi: si pensi alla simbiosi – ora fortuita, ora dannosa, ora assolutamente necessaria – in cui si trova ogni essere umano con una miriade di acari, virus, batteri; si pensi a quanto sia problematico parlare di confini individuali per organismi fondamentalmente modulari come quelli vegetali; oppure si pensi a come la biologia evoluzionistica dello sviluppo (evo-devo) abbia incrinato i concetti di individuo, di origine, di adultocentrismo⁵⁸. Non c'è dubbio, comunque, che almeno nel caso in cui l'individualizzazione è più semplice, quello degli animali superiori, ai confini siano legate la maggior parte dei piaceri e dei dispiaceri di cui quell'organismo può godere. È importante però sottolineare che spesso i confini rilevanti non sono quelli del fenotipo stretto, del corpo-cervello, ma quelli del *fenotipo esteso* (su questa nozione – per certi versi affine a quella di mente estesa – contro-intuitiva e apparentemente quasi contraddittoria, che mostra come i geni possano avere effetti ben al di là dell'individuo, vedi Dawkins 1982): il fenotipo esteso del castoro ad esempio comprenderà le dighe di cui ha bisogno, quello del ragno le sue ragnatele, quello di lumache e paguri le loro conchiglie, quello dell'uccello giardiniere la capanna addobbata che farà le sue fortune sessuali, quello delle termiti il loro castello, quello di un virus i comportamenti dell'organismo ospite.

Non diversamente accade per l'uomo: quello che più conta per i suoi bisogni elementari di protezione, alimentazione e riproduzione è il fenotipo esteso, che allo stesso identico modo degli altri animali allestisce spontaneamente – senza cioè una deliberazione cosciente – sfruttando quello che passa il convento. E nel suo caso la

⁵⁸ Vedi su questo Minelli (2007).

ragnatela è fatta soprattutto – ma assolutamente non solo – delle parole che infestano il suo *Umwelt* e il suo *Innenwelt*⁵⁹, tra i principali strumenti con cui riesce a tessere *il discorso che costruisce il suo sé*. A differenza di altre creature, infatti, noi umani siamo continuamente impegnati in un'attività di auto-rappresentazione spontanea, non programmata o pianificata – a meno che non diventiamo dei narratori di professione o dei professionisti del gossip.

Il sé dunque, lungi dall'essere la fonte o l'origine dei nostri racconti, ne è al contrario il prodotto. È un 'come se', una finzione teorica utilissima e perfettamente oggettiva che permette all'etero-fenomenologo naturale che è in ognuno di noi di postulare un agente unitario cui attribuire proprietà, oggetti, testi, corpi, responsabilità giuridiche (questa strategia abduittiva del *come se*, che abbiamo già incontrato parlando dei mondi nozionali nella teoria del contenuto di Dennett, ha un'importanza straordinaria anche nell'opera di Umberto Eco, dal momento che definisce il sinechismo regolativo – e non costitutivo, a differenza che in Peirce – di quegli *Ersatz* del mondo reale che sono gli universi narrativi: vedi Paolucci 2017: cap. 10). È insomma qualcosa che permette una semplificazione enorme delle previsioni comportamentali, altrui come – si badi bene –proprie (un corpo vivente che riesce a farsi un modello di se stesso, di cui è condizione necessaria ma non sufficiente una capacità di auto-riconoscimento cosciente⁶⁰, avrà non pochi vantaggi nella sua vita mondana), nello stesso modo in cui postulare un unico centro di gravità permette ai fisici un'enorme semplificazione dei calcoli – al prezzo inevitabile di qualche trascurabile approssimazione.

Tenendo presente che, come e forse ancor più che con i sé biologici, con i sé narrativi non esistono confini netti, essenze, tutto o niente, ma gradualità, stabilizzazioni di equilibri, passaggi, anelli mancanti, quasi-sé: tutto il bestiario dei disturbi della personalità – multipla o frazionata che sia – o dei soggetti dal cervello diviso cartografa non un territorio omogeneo, ma piuttosto un insieme di arcipelaghi

59 Per queste nozioni vedi Uexküll (1934).

60 Per una articolazione dell'autocoscienza nelle due componenti distinte del riconoscimento di sé e del ragionamento auto-riflessivo vedi Perconti (2008).

di somiglianze collegati da istmi talvolta sommersi. Come la coscienza che lo sostiene, il sé risulta più lacunoso che unitario, per cui l'*identità* personale sarà simile a quella di un club, non definita cioè dal permanere di una qualche sostanza ma dalla stabilità, e dalla più o meno rintracciabile continuità, della rete sociale delle credenze narrative che lo costituisce (per delle analoghe riflessioni semiotiche sull'identità vedi Eco 1997: 280 e seguenti).

Insomma, l'uscita dal Teatro Cartesiano, che per allestire il proprio spettacolo aveva bisogno di un pubblico che fosse un Boss nella macchina o – per citare il titolo di un prodotto mediale recente – un “Ghost in the shell”, non poteva che comportare una ridefinizione radicale della *soggettività*. Una volta che concepiamo la comprensione non come un qualcosa di miracoloso ma come una proprietà emergente da una molteplicità di quasi-comprensioni distribuite in un sistema complesso, il sé cessa di essere un'origine, un primitivo (così ancora per Colin McGinn), e diventa il frutto continuamente revisionato di una incessante produzione semiotica.

A partire da questo possiamo apprezzare anche i sé disponibili ad altre creature, affrontando da una luce diversa alcuni dilemmi tradizionali della filosofia della mente: potremo chiederci cioè in modo non retorico che cosa si provi, o se si provi qualcosa, a essere un pipistrello piuttosto che un orsacchiotto di peluche: gli stessi principi etero-fenomenologici che si applicano a un uomo si applicano a un animale, a un robot, a un sistema di intelligenza distribuita come la Stanza Cinese di Searle, a una pianta (sapendo però che il semplice fatto di potersi chiedere che cosa si provi ad essere se stessi muta radicalmente la propria esperienza). Con la differenza che nella maggior parte di questi casi il testo etero-fenomenologico dovrà essere composto pressoché unicamente sulla base di espressioni non-verbali: senza linguaggio verbale non è impossibile comprendere mondi etero-fenomenologici distanti dai nostri, è solo più difficile – in effetti, molto più difficile. E questo non solo ridimensiona il proverbiale pessimismo wittgensteiniano sulle nostre possibilità di capire un leone, ma può gettare una nuova luce su alcune discussioni tradizionali

– con al fondo delle preoccupazioni morali – sulle capacità di ragionare e soffrire degli altri animali: due capacità che nella prospettiva del modello dennettiano appaiono necessariamente collegate, perché se non c'è un quale dell'intrinsecamente doloroso o dell'intrinsecamente gioioso, gioie e dolori saranno semplicemente delle disposizioni a reagire che sono funzione della capacità di avere aspettative, desideri, immaginazione, tempo libero, e non ultimo della possibilità di intervenire sulle fonti del dolore (è verosimile infatti che l'evoluzione non abbia dotato della capacità di soffrire organismi impossibilitati, per come sono fatti, a sfuggire al dolore)⁶¹.

Sostituire un sé come anima-perla, sostanza ultima, con il prodotto di un processo di produzione potrà forse spaventare qualcuno, ma non comportare un crollo delle fondamenta della moralità collettiva: al contrario, una comprensione scientifica delle basi della coscienza e dell'autocoscienza non può che permetterci di impostare il problema morale – relativamente all'umano così come rispetto alle nostre relazioni con il vivente e il non-vivente – su basi più solide.

3.4 Coscienza e contenuto

Questa è, in una sintesi che speriamo corretta e rilevante per i nostri fini, la spiegazione offerta da Daniel C. Dennett per la coscienza, che abbiamo visto porre la maggiore cura nell'evitare una circolarità che facesse rientrare il definiendum nel definiens, e nel rifiutarsi di accordare un ruolo qualsiasi ad alcunché di intrinseco. Dobbiamo adesso tirare le fila, e vedere in che modo la teoria dennettiana illumina il campo di studi che abbiamo esplorato nel primo capitolo, e come si riallaccia alle considerazioni semiotiche che abbiamo ricostruito nel secondo. Soprattutto, dobbiamo ancora rendere più esplicita la connessione tra le due parti della sua opera, tra contenuto e coscienza.

⁶¹ Dennett cita ad esempio un esperimento riportato da Marian Dawkins (1987), che era stato congegnato appositamente per testare la predilezione delle galline per una lettiera rispetto a un fondo metallico: forse sorprendentemente, se risultava confermata la spiccata preferenza per la lettiera a parità di spesa energetica, le galline non parevano disposte a compiere un lavoro, quindi a pagare un costo per ottenerla (da cui si potrebbe ragionevolmente inferire che in caso di privazione della lettiera la sofferenza risultante sarebbe tutto sommato relativa).

3.4.1 *Eco di fama*

La prima cosa da sottolineare è la natura discontinua, lacunosa, frammentaria della coscienza, macchina virtuale seriale che si innesta su di un'architettura fondamentalmente parallela, dunque non progettata dall'evoluzione per questo. Il mantenimento della focalizzazione nel tempo che una coscienza consente non è dato di partenza ma il risultato di uno sforzo, in cui tutti soffriamo di qualche forma, più o meno grave, di anosognosia o negligenza: per questo l'intenzionalità – cui già vedevamo negata da Dennett, nel saggio su “Evoluzione, errore e intenzionalità”, ogni forma di originarietà –, nel senso richiamato da Anscombe (1965) di *intendere arcum in*, non è tanto qualcosa di fondazionale quanto il prodotto di un processo, costoso e ostacolato da mille distrattori, in cui il cervello lascia spesso che il mondo immagazzini a gratis per lui le informazioni – potendo sempre fare rapide sortite (ad esempio con movimenti saccadici di natura balistica), e comunque sempre avvertito da una moltitudine di sentinelle che si sono evolute o sono state allenate per essere sensibili a certe classi di cambiamenti.

A differenza di quanto potrebbe sembrarci, perciò, non accade mai che “inghiottiamo il pieno del mondo in un boccone”: il pieno è nel mondo in quanto pura possibilità di rappresentazione, e molte cose, come in una storia, resteranno per sempre indeterminate. È soltanto in riferimento alla possibilità di aprire a una differenza nel comportamento, alla riferibilità, o al permettere di guidare una condotta stabile nel tempo anche lungo che possiamo distinguere il margine del campo di coscienza dallo sfondo dell'esperienza cosciente, e questo dall'esperienza cosciente vera e propria⁶². Ed è solo la possibilità e la realizzazione di un *sondaggio* – etero- o auto-indotto che sia – che ci permette di determinare quanto effettivamente discriminiamo e quanto effettivamente siamo coscienti, consentendo così l'allestimento di un mondo etero-fenomenologico inter-soggettivamente accessibile e verificabile. Non c'è, e tocchiamo qui un punto che stiamo per vedere

⁶² Si vedano su questi anche gli studi di Gurwitsch (1957) sul *campo di coscienza*.

essere fondamentale, esperienza cosciente che sia indipendente in principio dai potenziali sondaggi che se ne possano fare – su iniziativa propria o altrui.

Dicevamo in 3.2.5 che il contenuto o significato – nel senso qui pertinente –, stante la situazione della traduzione radicale, e la sua derivazione dal processo dell'evoluzione naturale e culturale, è indeterminato. Attenzione però, tale indeterminatezza non è affatto assoluta, non abbiamo cioè una materia indifferenziata o amorfa in attesa di un'imposizione dall'esterno: ci sono i vincoli, infatti, dettati e dall'atteggiamento fisico e dall'atteggiamento progettuale. Il distributore automatico di bevande che vedevamo protagonista di un saggio cruciale per la teoria del contenuto di Dennett, può accettare tanto quarti di dollaro che quarti-balboa che pezzi tondi di metallo abilmente fabbricati. Può perfino essere usato come fermaporta, o come arma letale. Ma possiamo star certi che non potrà accettare centesimi di euro, o essere usato come fermacarte. Il lettore semioticamente avvertito si sarà allora reso conto dell'analogia tra queste osservazioni di Dennett – che ama definirsi realista ma non Realista – e la definizione in negativo del realismo di Eco – le linee di resistenza che l'essere impone ai significati.

Quell'indeterminatezza, vincolata, è a sua volta nient'altro che una possibilità di determinazione: il fatto cioè che il contenuto non sia determinato non significa che non sia un determinabile. Il cervello, abbiamo detto, fissa quel contenuto, quei contenuti, che il teorico della mente deve attribuire dall'esterno: i frammenti narrativi del Modello delle molteplici versioni sono infatti altrettante determinazioni di contenuto, il cui valore sta tanto nella loro differenza dalle altre quanto nelle opportunità che il cervello ha di spenderle. Dobbiamo allora chiarire in maniera più esplicita *perché* la teoria del contenuto abbia bisogno della teoria della coscienza.

Nel riaggiornare il modello una decina di anni dopo, alla luce di nuovi dati sperimentali e delle critiche ricevute, Dennett lo rinomina in un modo che chiarisce proprio questo punto. In realtà lo rinomina due volte, in due capitoli di *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (Dennett 2005).

In un primo tempo parla di “Fama nel cervello” o “Celebrità cerebrale”, notando però che sarebbe altrettanto adeguato, se non preferibile, parlare di “peso politico”.

La coscienza, come la fama, non è una proprietà *intrinseca*, e non è neppure una proprietà *disposizionale*; piuttosto, è un fenomeno che richiede una qualche attualizzazione di potenzialità (Dennett 2005: trad. it. p. 135, corsivi suoi, sottolineatura mia)

Ecco. Quello che fa la coscienza è amplificare la fama, l'influenza di alcune coalizioni di specialisti per un certo tempo, finché altre coalizioni più rispondenti ai bisogni correnti dell'organismo-soggetto non prenderanno il sopravvento. Non ci sono eventi cerebrali intrinsecamente coscienziosi, ma non basta neppure, ed è la novità di questa definizione, che ci siano tutte le proprietà disposizionali *normalmente sufficienti* per assurgere alla coscienza. Come non si può essere famosi, fosse anche per 15 minuti, senza lasciare una traccia di questa fama, così un evento non può essere cosciente senza avere delle conseguenze. È questa una mossa decisiva, forse non abbastanza sottolineata (si ricordi come in 1.3.2 indicassimo nel mancato riconoscimento dell'importanza, per la coscienza, del riferimento al futuro uno dei limiti principali della teoria dell'informazione integrata). Dennett infatti sta cercando di scardinare la distinzione, o meglio la separazione, resa celebre da Ned Block (1995) – e poi per lo più assunta come pacifica in questo campo di studi – tra coscienza fenomenica e coscienza d'accesso: come pensa di farlo? Con che cosa la sostituisce? Di fatto, con i *modi d'esistenza semiotici*: vi è la fama potenziale, e vi è l'attualizzazione di quelle potenzialità per una fama reale. È questa dialettica tra il virtuale, il potenziale, l'attuale e il realizzato – una dialettica che non a caso è al centro, in semiotica, della teoria dell'enunciazione – che è capace di render conto del rapporto tra l'insieme degli eventi neurali e il sottoinsieme di quelli coscienti. Non c'è coscienza se non nell'attualizzazione di potenzialità: per questo i sondaggi sono così importanti per determinare cosa è cosciente e cosa non lo è. Ricordate come ci

eravamo lasciati nel paragrafo su Peirce? Dicevamo che la coscienza non ha senso se non in relazione al futuro.

L'idea che si possa identificare una varietà di coscienza logicamente indipendente dal potere di creare l'eco è stata più volte ripresa nella letteratura recente. Si è persino tentato di supporre che questa più bassa o più semplice varietà di coscienza fosse in qualche modo una preconditione normale per la capacità di creare l'eco. Forse, essa è la vera caratteristica che riecheggia quando vi *sono* echi. Una sua versione particolarmente popolare è la distinzione proposta da Ned Block tra *coscienza fenomenica* e *coscienza d'accesso*. La fama nel cervello offre, forse, un modo utile di pensare all'accesso “politico” alle leve del comando che alcuni contenuti possono avere nella battaglia in corso per il controllo del corpo, ma essa non ha niente da dire sull'esperienza brutta, di ordine inferiore, del cosa-si-prova-a-essere della coscienza fenomenica.

Cosa si prova a essere *chi*? Come ho detto spesso, nella critica alla distinzione tentata da Block, una volta che tagliate via dalla coscienza fenomenica tutte le implicazioni dell'“accesso”, rimanete con qualcosa di apparentemente indistinguibile dall'incoscienza fenomenica. (Dennett 2005: trad. it. pp. 156-157, corsivi suoi, sottolineatura mia)

Già in questo passo, che mostra l'inconsistenza della nozione di coscienza fenomenica, il suo essere un concetto né di livello hardware né di livello software ma qualcosa incapace di lasciare ogni traccia (un livello che potrebbe essere definito di *vaporware*)⁶³, si vede il secondo modo in cui rinomina il suo modello (a partire da un aneddoto personale che ci suona come un nomen omen), “Eco di fantasia”: “è il potere di creare l'eco quello cui facciamo immancabilmente appello nel tentativo di

⁶³ Come emergeva già in 1.5.2 a proposito della pratica della meditazione persino quando la consapevolezza in questione è di natura non concettuale e non soggettiva, priva cioè di qualsiasi senso egoico, la capacità di fare eco, che è poi la capacità di fare segno disseminando un'interpretazione possibile, rimane, se non nella capacità di fare un resoconto verbale ex post, nell'imaging cerebrale e nella memoria del benessere esperito: ad esempio quando, dopo un sonno profondo e senza sogni, diciamo “Ho dormito bene”, non per inferenza dallo stato di benessere attuale ma per ritenzione di una consapevolezza precedente. Oppure si pensi a quando, con un certo dosaggio degli anestetici, si può inibire la memoria ma non la consapevolezza, e quindi ci saranno modi alternativi per verificare l'eco – certo, un'eco minore rispetto ai casi di consapevolezza più ordinari o più prototipici. Per non parlare del caso paradigmatico dell'ipnosi.

motivare non solo le nostre affermazioni sulla coscienza altrui, ma anche quelle sulla nostra propria coscienza” (*ibidem*)⁶⁴. Siamo sempre nell'ambito della fama, ma questo accento posto sull'eco aggiunge qualcosa: una eco, una riverberazione è infatti non tanto una replica, non tanto uno specchio acustico quanto una ripresa con differenza, un prender la palla e rilanciarla modulata nel passaggio.

La coscienza, secondo la famiglia di modelli *Global Workspace* cui quello dennettiano fa indubbiamente riferimento, è uno spazio di broadcasting, qualcosa di più simile all'ufficio stampa che alla stanza del Presidente: uno spazio di inter-traduzione, di creazione di una sorta di lingua franca o magari di pidgin che permetta ai gruppi di specialisti del cervello di condividere, in vista di un obiettivo o di un abito consolidato, le determinazioni, sempre provvisorie e rivolte al futuro, di contenuto. L'ideale di una mente cosciente è quello in cui

tutta la sua conoscenza è equi-accessibile, sempre disponibile quando ce n'è bisogno, mai distorta, un pandemonio di esperti pronti a tendere una mano opportuna. Il cervello bayesiano di un animale o di un bambino è ben equipaggiato per fare un po' di questa sollecitazione di indizi bottom-up senza il beneficio di attrezzi di pensiero più avanzati, ma una mente adulta può – in rare occasioni – esercitare una disciplina significativa sulla truppa, dando le priorità, soffocando la competizione inutile, e organizzando le squadre di ricerca. (Dennett 2017: p. 298)

In questa diffusione, in questa eco che amplifica modulando, ritroviamo due concetti, profondamente correlati, della disciplina semiotica, ovvero *interpretazione* e *isotopia* – essendo la seconda nient'altro che una disseminazione in una stessa direzione di interpretanti (vedi Paolucci 2010: 4.6). La coscienza, le cui origini evolutive abbiamo visto, negli studi biologici più all'avanguardia sul tema, risalire alla necessità di sciogliere le ambiguità di un apprendimento associativo illimitato, e che vedevamo in Peirce sussistere in un presente in cui pulsano il passato e il futuro, risulta perciò essere in Dennett, in quanto determinazione isotopa di contenuti, in

⁶⁴ Un'idea per certi versi analoga si può trovare in Humphrey (1992), che definisce la coscienza in termini di “sentimenti cerebrali riverberanti”.

quanto attualizzazione di potenzialità espressive, nient'altro che una forma dell'interpretazione.

Fermiamoci allora un momento sul concetto di *informazione*, diffusissimo in questa letteratura e nei discorsi mediatici – i cervelli come elaboratori di informazione, l'Età dell'informazione, ecc. –, e di cui Bordron (2012) sottolineava le distanze dal concetto semiotico di significazione. Ma già Eco (1962), in delle pagine davvero pionieristiche, ne mostrava in dettaglio limiti e potenzialità di applicazione. Dennett è tra i pochi, nel suo campo, a non darne per scontata la definizione, e a sottolineare, anzitutto, la principale confusione in circolazione: ovvero che quando si parla di informazione a proposito di contenuto e coscienza si stia facendo riferimento al concetto di informazione definito dalla teoria omonima battezzata da Shannon e Weaver (1949). In realtà quello è un concetto quantitativo, del resto utilissimo, che pertiene a quella che in semiotica si definisce sostanza dell'espressione – dove si sa che quello che conta di più, che è semioticamente pertinente, è la forma e non la sostanza –, e che di per sé ha poco a che fare con il senso che è in gioco. Così, per esempio, ci vogliono più o meno gli stessi bit di informazione per registrare e trasmettere l'Enciclopedia Britannica e una puntata di Bugs Bunny, ma tale misura ci dice ben poco del senso da spendere espresso dall'una e dall'altra. E neppure da questo punto di vista tale modello è del tutto adeguato a quanto avviene nei cervelli, dal momento che nel cervello i) non esiste un codice unico già dato, ii) la condivisione del canale non è necessaria alla trasmissione dell'informazione – nel senso semantico che qui ci interessa –, e che iii) i neuroni reali sono molto più idiosincratici e complessi⁶⁵, ad esempio, dei neuroni logici binari di McCulloch e Pitts (1943).

L'informazione che è davvero importante, quella che vale davvero e che è in gioco quando si parla di informare o disinformare, è informazione semantica: ovvero

⁶⁵ Per rendere l'idea del livello di dettaglio degli odierni studi cognitivi, si consideri che abbiamo un connettoma completo e cominciamo a capire il funzionamento individuale dei singoli neuroni solo nel caso del minuscolo verme *Caenorhabditis Elegans*, dotato di 302 neuroni (quelli umani sono nell'ordine dei 100 miliardi) di 118 varietà diverse.

una distinzione, dice Dennett (2017), che fa una differenza⁶⁶. Viene da dire, una distinzione su un piano – espressione – che fa una differenza su un altro piano – contenuto. Ogni non casualità nel flusso di energia-materia diventa perciò pattern reale potenzialmente significativo, interessante, per qualcuno a seconda del suo *Umwelt*: non avrà senso quindi pensare ad un codice unico, ad una unità di misura standard dell'informazione che sia indipendente da un ambiente cognitivo di riferimento, perché l'informazione semantica è potenzialmente inesauribile come un'implicazione pragmatica. Una stessa configurazione di luce, uno stesso pattern di radiazione elettromagnetica 'afforderà' informazioni diverse per l'albero e per lo scoiattolo che ci corre sopra⁶⁷.

Informazione semantica significa dunque interpretazione, possibilità di interpretazione: e in semiotica sappiamo che si interpreta sempre sulla base di una competenza enciclopedica, e che fissare il contenuto di un'espressione significa mettere in campo, a partire da quella, una serie di interpretanti, in una serie che incontra un limite provvisorio nell'installazione di un abito. L'interpretazione perciò, a differenza di quanto accade con l'energia in fisica, *non* conserva l'informazione⁶⁸: per questo Dennett può dire che il livello personale, che è quello dischiuso da una coscienza (e si ricordino in 2.3.3.4 le osservazioni di Peirce sulla questione della personalità), si espande con l'apprendimento.

66 Per una terza accezione di “informazione” quale forma in un spazio n-dimensionale vedi la teoria dell'informazione integrata sviluppata anzitutto da Giulio Tononi.

67 Cfr. il concetto di *exformation* in Nørretranders (1991), che ha sviluppato parallelamente a Dennett un'analogia metafora della coscienza come “illusione dell'utente”.

68 Per questo se da un lato è vero che l'informazione è neutrale rispetto al linguaggio (e d'altra parte, in un'ottica enciclopedica, tutti i sistemi semiotici possono essere convocati per interpretare un segno qualunque) – per riprendere l'esempio preferito di Dennett, Sherlock che assiste a un omicidio dal vivo in piazza, Tom che ne legge la notizia sul *Guardian* e Boris sulla *Pravda* condividono alla fine una stessa informazione di cronaca –, dall'altro non è vero che l'informazione è qualcosa che possa essere registrato e trasmesso – quell'informazione di cronaca condivisa non sarà proprio la stessa, dal momento che Sherlock e Tom, non essendo gemelli psicologici, potranno farne cose diverse. C'è un passo, illuminante, in cui Dennett (1987: tr. it. 283) dice che l'informazione semantica è qualcosa di più simile ai dollari che ai numeri: è illuminante, per noi, perché è proprio l'analogia con la moneta a fornire la chiave, a Saussure, per la teoria del valore, che nelle sue due dimensioni, immanente e trascendente, è a sua volta la chiave per definire lo statuto ontologico particolarissimo, la natura cioè puramente differenziale, degli oggetti semiotici (significante, significato, espressione, contenuto, ecc.).

3.4.2 Un “Denier”?

Dicevamo all'inizio di questo capitolo come l'impresa di Dennett fosse da lui stesso intesa come un'opera di demistificazione. Quello che ci toglie è, in verità, qualcosa di cui, dalla prospettiva semiotica strutturale e interpretativa cui facciamo riferimento, faremmo comunque volentieri a meno: ovvero l'idea che gli stati ed eventi cerebrali abbiano un contenuto rappresentazionale intrinseco (o originario, autentico, profondo, Reale...) – prima parte della teoria – o perlomeno un contenuto fenomenico intrinseco (o originario, autentico, profondo, Reale,...) – seconda parte della teoria. Al loro posto abbiamo invece dei significati interamente derivati – innanzitutto dall'evoluzione –, e una coscienza che non è una cosa o una proprietà, ma piuttosto *una tecnica, un abito che consente a quei significati di determinarsi, diffondersi e amplificarsi in modi altrimenti impensabili*. Le origini di tale tecnica sono da ricercarsi da un lato nella necessità di far fronte a situazioni che l'evoluzione non ha il tempo di prevedere, dall'altro nelle necessità della vita in comune: paradossalmente perciò la costruzione della prima persona e poi di un sé non è qualcosa di fondativo, ma piuttosto funzione tanto della terza persona – le ragioni anonime della Natura – quanto della seconda persona – siamo sicuri che avremmo una vita interiore così sviluppata se non fossimo costretti, dalla primissima infanzia, a dover dire quello che ci passa per la testa e a dare ragione delle nostre azioni? Se la coscienza umana è “un'illusione dell'utente”, è un'illusione forgiata ad uso altrui quanto proprio (il cucciolo d'uomo è infatti tra i pochi, se non l'unico, a dipendere completamente, per molto tempo dopo la nascita, dall'interazione con gli altri per poter sopravvivere). Sarà un caso che i cani, ma non i lupi da cui discendono, abbaino per il dolore?

Le esigenze della comunicazione strategica, di cui il linguaggio, non per qualcosa di intrinseco ma per le ragioni strutturali che analizzeremo in 4.4, è mezzo privilegiato, rendono necessario “non solo prevedere i comportamenti altrui [...], ma anche e soprattutto figurare se stesso in molteplici forme e mondi possibili

alternativi a quello reale” (Paolucci 2018: p. 88). Tali esigenze – le esigenze di una comunicazione fondata sulla capacità di non rivelare tutta l'informazione semantica disponibile, e sulla possibilità dell'inganno⁶⁹ – non fanno dunque che portare alla luce, svelare e offrire alla comprensione quello che, secondo Eco (1975), è il meccanismo semiotico più fondamentale di tutti, ovvero l'allestimento di superfici significanti capaci di mentire⁷⁰. Tanto più che una comunicazione così sofisticata richiede un auto-monitoraggio continuo dei propri stessi sistemi di controllo, quindi un'accessibilità globale al sistema distribuito dei propri stati correnti: un bootstrap fenomenale per lo sviluppo di un'autocoscienza, cui si apre così la possibilità di accedere alla vertigine di livelli meta- virtualmente illimitati.

Si capisce allora, data questa derivatezza tutta terrena e del contenuto e della coscienza, il senso dell'approccio di Dennett all'intelligenza artificiale. Lo si può già capire leggendo il suo primo articolo pubblicato, dove si vede che, in linea con Putnam (1960), quello che lo affascina non è affatto l'idea di poter simulare al computer l'intelligenza umana – impresa della cui utilità non ha mai smesso di dubitare –, ma il fatto che, studiando le minuscole intelligenze della macchina, si possa far luce sulle intelligenze via via più minuscole di cui si compone il nostro intelletto. “I soli elementi nei protocolli [i resoconti di soggetti umani del proprio processo di ragionamento] che risultano informativi in modo affidabile sono quelli che rispecchiano bene i resoconti di operazioni noti alla scienza del computer” (Dennett 1968: p. 160). Una macchina infatti, proprio in virtù dei suoi limiti e della propria semplicità e trasparenza, può dirci passo per passo come determina i suoi contenuti (ma in questo compito paradossalmente il *deep learning*, che è un modello non algoritmico per certi versi molto più plausibile della cognizione vivente, ci può aiutare molto meno, soprattutto quando non supervisionato, della cara vecchia IA in cui tutti i passaggi erano, almeno per i progettisti, espliciti o potenzialmente

69 Non è un caso che Dennett si renda conto che il linguaggio dei cercopitechi è così povero, semanticamente, quando capisce che in quell'ambiente, in quelle condizioni di vita è praticamente impossibile avere dei segreti. C'è una frase, del marchese di Talleyrand, che il filosofo della Tufts ama ripetere: “Il linguaggio serve agli uomini per nascondere i loro pensieri”.

70 Non a caso in *Ex Machina*, film che si interroga sulla possibilità di attribuire coscienza a un'intelligenza artificiale, la capacità di allestire un inganno sofisticato risulta senz'altro la prova più decisiva.

espliciti: vedi Schubbach 2019), senza speculare e senza indulgere in affermazioni logicamente stupide del tipo “ho avuto un'intuizione” o “ho ignorato un'informazione”.

“We are robots made of robots made of robots...” In questo profondo e in fondo allegro disincanto sta tutta la filosofia di Daniel Dennett. Una filosofia, si badi bene, che è troppo avveduta per non rendersi conto delle differenze tra un cervello organico e una macchina di silicio. È infatti tutt'altro che convinto della possibilità che si possa ricreare in silicio una cognizione assimilabile a quella di un essere umano: solo che le ragioni che porta sono tutte immanenti, non fanno appello ad alcunché di misterioso, di originario o che si voglia auto-evidente. Si consideri un altro eccezionale capitolo di *The Intentional Stance*, il nono, quello teso a smontare pezzo per pezzo l'argomento della Stanza Cinese di Searle⁷¹: prima ancora della formulazione del principio olografico in fisica, John von Neumann aveva dimostrato che nelle due dimensioni di *Flatland* possono benissimo starci delle creature intelligenti come noi. A una condizione però: che il mondo vada abbastanza lento. Così, una macchina lineare potrebbe fare tutto quello che facciamo noi, se solo il mondo fosse abbastanza lento. Alla velocità attuale delle cose, di fatto, non può, neppure se tutte le sue componenti lavorassero alla velocità della luce. Perciò, data l'importanza della velocità relativa, non è un caso che i cervelli organici siano fatti così come sono fatti – cioè che funzionino in modo massicciamente parallelo nelle tre dimensioni, che siano fatti di carbonio, che non dispongano di un codice binario attivazione-inibizione (vedi anche Deacon 2011).

Ma c'è un'altra differenza, altrettanto se non più fondamentale, di cui rende pienamente ragione solo nel 2017: la differenza che fa tutta la differenza del mondo, così vicina da non essere quasi notata, è che i cervelli, diversamente dai computer, *sono vivi*. Il peccato originale dell'intelligenza artificiale, forte o debole che sia, è l'aver separato in maniera assoluta i problemi dell'hardware da quelli del software: in

71 Oltre a quanto messo in luce da Dennett, tra l'altro, l'argomento di Searle (presentato per la prima volta in Searle 1980) dimostra una concezione linguistica, e paradossalmente proprio semantica, particolarmente ingenua: difficilmente infatti un manuale di associazione di stringhe potrebbe essere sufficiente a sostenere qualunque, ma proprio qualunque, conversazione in cinese.

questo modo, togliendo all'agente che si vorrebbe cognitivo tutte le preoccupazioni relative all'approvvigionamento energetico, alla sopravvivenza e alla riproduzione, togliendogli cioè gli interessi e le motivazioni più elementari per qualunque vivente (e riassumibili nel concetto di auto-poiesi), lo si rende totalmente dipendente dall'utente intelligente umano non solo riguardo alla sua stessa ragion d'essere, ma per quell'attività semiotica fondamentale che è la selezione non pre-impostata e artificialmente limitata delle pertinenze. Si aggiunga, poi, il fatto che le componenti di base di un computer sono progettate per essere tutte esattamente uguali, laddove non c'è un neurone che sia uguale all'altro neppure all'interno della stessa specie cellulare: i neuroni al contrario sono altamente idiosincratici, intraprendenti, in lotta costante per la sopravvivenza e il rafforzamento, opportunisti (vedi Seung 2003). Il funzionalismo di cui c'è bisogno è perciò un funzionalismo che impari a non separare funzioni e bisogni.

Per alcuni, per molti, si tratta comunque di un calice troppo amaro. Solo così si spiega la veemenza, e spesso l'inconsistenza, delle accuse di 'negazionismo' rivolte a Dennett. Egli negherebbe l'esistenza del dolore, della gioia, di tutto ciò che rende la vita degna di essere vissuta. C'è qualcosa di quasi violento, al di là di ogni polemica filosofica, negli attacchi di Strawson (2019), di Searle (1997) e di tanti altri⁷². Lo si deve certo, in parte, allo stile provocatorio di Dennett, e alla sua adesione alla doppia norma di Quine (molto più parca, a proposito di realtà ed esistenza, della posizione peirciana ad esempio⁷³, ma piuttosto affine alla posizione di Eco 1968 sullo statuto ontologico della struttura). Ma ancora di più alla sua posizione originalissima, che tratteggiavamo all'inizio, nel panorama filosofico. Senza poter, e voler, entrare qui nel dettaglio del dibattito che lo coinvolge fin dai tempi di *Brainstorms*, e con particolare vigore dopo *Consciousness Explained*, mi limiterò a rilevare uno dei passaggi iniziali di "Quining Qualia", che è forse il testo

72 Vedi Voorhees (2000: p. 55): "Daniel Dennett è il Diavolo". Anche un best seller dell'antropologia cognitiva come Harari (2016: trad. it. pp. 148-149) mostra di fraintendere completamente il lavoro di Dennett, sostenendo come questi riduca tutto allo studio delle attività cerebrali eliminando i concetti di mente, coscienza e di esperienze soggettive.

73 Per confronto tra le posizioni di Quine e Peirce a proposito della realtà delle entità indeterminate vedi Paolucci (2010: 3.4).

più corrosivo e più noto su quello che è il principale pomo della discordia.

Quale idea di qualia sto cercando di estirpare? Ogni cosa reale ha delle proprietà, e poiché io non nego la realtà dell'esperienza cosciente, concedo che l'esperienza cosciente ha delle proprietà. Concedo inoltre che ogni stato di coscienza di una persona ha delle proprietà in virtù delle quali quegli stati hanno il contenuto esperienziale che hanno. [...] I qualia sono intesi essere delle proprietà *speciali*, in qualche modo difficile da definire. La mia tesi [...] è che l'esperienza cosciente *non* ha proprietà che siano speciali in *nessuno* dei modi in cui i qualia sono stati considerati essere speciali. (Dennett 1988, traduzione mia)

Questi modi, queste proprietà per cui i qualia⁷⁴ sarebbero speciali (vedi supra 1.4.2), hanno un odore che è facile da riconoscere, e da fuggire, per chi fa semiotica: è l'odore della privatezza assoluta, dell'ineffabilità, della soggettività irriducibile e inesplicabile. La medicina che ci propone Dennett è allora una pillola per noi – abituati a trattare, come ricorda Bordron (2012), con entità definite in modo puramente negativo e nondimeno suscettibili di essere declinate secondo le categorie di quantità, qualità e relazione – facilissima da mandar giù, il calice di un vino che consideriamo da sempre tra i più preziosi.

Adesso, nella strada che ci rimane da fare, ci apprestiamo ad affrontare alcuni dei temi della coscienza che più gioverebbero, a nostro avviso, di un approccio semiotico.

⁷⁴ Si noti che in tutto il dibattito sui qualia ci si accanisce a parlare unicamente delle qualità secondarie, ignorando del tutto le qualità cosiddette terziarie o fisionomiche (come l'allegria di un volto o la religiosità di un silenzio): considerare questo genere di qualità diagrammatiche – secondo Arnheim (1954) nelle forme dotate di questo genere di espressività si percepisce direttamente una configurazione di forze –, meno 'corporee' e più francamente disposizionali e interpretative, potrebbe forse suggerire una via d'uscita alternativa da quella giungla di argomenti.

CAPITOLO QUARTO

PENSIERO, LINGUAGGIO, PERSONA: L'UNCONSCIOUS MEANING HYPOTHESIS ALLA PROVA DELLA SEMIOTICA

4.1 Daniel Dennett e l'enattivismo radicale

Prima di iniziare quest'ultima tappa, fermiamoci un attimo a riprendere il fiato. Lo faremo sottolineando quello che è forse il principale punto di contatto tra la teoria di Dennett e la teoria semiotica, e che mostra come la sua posizione sia irriducibile alle molte etichette che oggi si contendono il campo delle ricerche cognitive: si tratta della natura decisamente *narrativa* della sua opera, in entrambe le sue facce.

Da un lato infatti l'atteggiamento intenzionale, che abbiamo visto essere la chiave per la sua teoria del contenuto, si definisce a partire dalla ricostruzione di mondi nozionali, e da un'assunzione di razionalità che non è altro che l'analogo, per il teorico della mente, della necessità per il detective di individuare un movente plausibile, quale che sia, per il caso che sta indagando. Dall'altro il modello delle molteplici versioni, che abbiamo visto essere il quadro di lavoro della sua teoria della coscienza, si definisce come un processo di produzione continua, di fissazione continua di significati il cui compito è quello di allestire un mondo coerente in cui il sistema cognitivo possa muoversi in modo efficace. La teoria di Dennett, perciò, non appare neppure scalfita dall'attacco principale mosso dall'enattivismo radicale alle scienze cognitive tradizionali, e cioè la radicale critica del concetto vero-condizionale di rappresentazione: perché in gioco, per Dennett, non c'è mai "The Way How Things Are".

Per questo quello che Hutto e Myin (2013) definiscono, per analogia con gli studi sulla coscienza, l'Hard Problem of Content (come si può passare da una semplice covarianza indiziaria tra stati interni ed esterni – ad esempio quella tra gli anelli di un albero e la sua età – ai valori di verità?), e che in fondo dipende dal problema dell'indeterminatezza del contenuto che abbiamo esplorato nello scorso capitolo (cosa significa, *davvero*, il rilevatore di movimento della rana? Punto nero che si muove? Cibo? Insetto? Mosca?), non si pone neppure per lui: o meglio, non si pone in quanto problema, ma piuttosto come risorsa. L'indeterminatezza del contenuto è proprio ciò che fa della cognizione un processo interpretativo che non può risolversi in maniera istantanea, e di quel potere di fare l'eco che è la coscienza un modo d'essere così mirabile¹. Perché se non ci fosse bisogno di interpretare qualcosa che sta, in modo fondamentale ambiguo, al posto di qualcos'altro (vedi Ginsburg e Jablonka 2019), se il processo interpretativo fosse totalmente pre-determinato da un abito imperturbabile perché assolutamente regolare (vedi Peirce), verrebbero meno le condizioni stesse per l'evoluzione di una coscienza.

I sostenitori dell'enattivismo radicale, invece, sembrano pensare che o il contenuto è qualcosa di esatto, oppure di contenuto non si può proprio parlare. È un po' come nel caso dell'identità soggettiva discusso in 1.5.2, dove Evan Thompson mostrava come una stessa concezione sostanzialistica del sé stesse dietro alle due posizioni opposte del reificazionismo e del neuro-nichilismo: in questo caso gli enattivisti radicali, che condividono con i rappresentazionalisti classici una stessa idea di contenuto (anche se questa è, va detto, una mossa tattica probabilmente obbligata, dal momento che è innanzitutto ad essi che scelgono di rivolgersi), non trovandolo negano qualsiasi contenuto agli stati ed eventi interni. In una lezione tenuta a Bologna pochi mesi fa, Daniel Hutto chiedeva: il sistema solare rappresenta

¹ Shaun Gallagher (2017: cap. 4), nel ridurre l'atteggiamento intenzionale di Dennett a una forma di neo-comportamentismo, perché incapace a suo avviso di rendere conto di un'intenzionalità originale – nel senso di non attribuita dall'esterno –, sembra fare l'errore opposto di quanti, nello scorso capitolo, vedevamo considerare la teoria della coscienza di Dennett in indipendenza da quella del contenuto: Gallagher, qui, sta considerando la teoria del contenuto di Dennett in indipendenza da quella della coscienza. Il che non significa, comunque, che Dennett rivendichi una qualche forma di intenzionalità originaria nel senso di non derivata (cfr. il chiamare in causa una Ur-Intenzionalità da parte di Hutto e Myin 2017), al contrario: vedi *supra* 3.2.5.

forse, esplicitamente o implicitamente, le leggi di Keplero e di Newton? Dennett, lo vedevamo, non avrebbe problemi a condividere con lui una risposta negativa a tale domanda, senza escludere però con questo che si possa parlare di contenuto: il sistema solare, infatti, può benissimo essere detto rappresentare *tacitamente* quelle leggi. Non diversamente in semiotica: il sistema solare e le equazioni dei fisici infatti, senza che il primo sia una rappresentazione esplicita o implicita delle seconde, stanno in una relazione di interpretanza tale per cui, sotto un certo rispetto, incarnano esattamente una stessa forma di relazione (cfr. Paolucci 2010: 4.11).

Non solo, data una simile problematica nozione di contenuto sono condotti a distinguere una varietà di contenuti che differiscono in natura – contenuto rappresentazionale *vs* fenomenico. Una distinzione che Dennett, così come la semiotica, non è costretto a fare. Non c'è niente di più, niente di sopravveniente rispetto alle molteplici discriminazioni, che sono poi altrettanti giudizi², continuamente compiute dal sistema cognitivo, e più o meno coscienti a seconda del peso politico che riusciranno a ottenere – in base a pregnanza biologica, salienza contestuale, storia individuale delle pertinenze, obiettivi della pratica in corso... Allo stesso modo, in Peirce, non c'è genere di cognizione, sensazioni ed emozioni comprese, che non sia riconducibile ad una medesima forma comune, quella dell'inferenza valida; e come vedevamo nel secondo capitolo il qualitativo era inteso differire soltanto in grado dal quantitativo, essendo nient'altro che una discriminazione meno fine, più binaria e discreta – da cui il riconoscimento di una maggiore sensibilità alla parte non cosciente della mente³.

2 Cfr. CP 7.629: p. 374, “Telepathy and Perception”, 1903, traduzione mia: “Il giudizio percettivo, allora, non soddisfa abbastanza accuratamente la condizione di costringimento né quella di irrazionalità, come dovrebbe per aver giusto titolo ad essere considerato un prodotto della percezione. Ma le differenze sono così minuscole e così logicamente non importanti che converrà trascurarle. Forse mi si potrebbe dare il permesso di inventare il termine *percipuum* per includere sia il percolato che il giudizio percettivo”: il solo percolato, infatti, mancherebbe di quella categoria della Terzità che, come le altre due del resto, è necessaria al dispiegarsi di qualsivoglia esperienza.

3 Come già evidenziato nei due scorsi capitoli, le affinità tra teoria dennettiana e peirciana sono numerose: rispetto alla coscienza, in particolare, l'impossibilità di stabilire un punto o una linea d'arrivo che possa decidere in maniera assolutamente indipendente dalle disposizioni a reagire, dagli abiti che comporta, cosa è cosciente e cosa non lo è, corrisponde perfettamente al suo necessario svolgersi in un tempo tecnicamente continuo su cui vedevamo, in 2.3, insistere Peirce. E dato che, secondo Peirce, “Dire [...] che il pensiero non può avvenire in un istante, ma richiede tempo, è un altro modo per dire che ogni pensiero dev'essere interpretato in un altro pensiero, ovvero che ogni pensiero è in segni” (CP 5.253: trad.

4.2 L'Unconscious Meaning Hypothesis...

Quello che è certo, e che è oggetto di un consenso ormai pressoché unanime, è che la coscienza, nel suo senso intensivo (cfr. *supra* 1.5.2, 2.3.1), è solo una piccola parte della mente. Non solo, sempre più appare come essa non sia neppure la punta dell'iceberg, o la cima della montagna del lavoro cognitivo, ma piuttosto, per filare la metafora, la linea degli alberi. Ecco che allora arriviamo al tema di questo capitolo. Si tratta di un'ipotesi, ritenuta plausibile dallo stesso Dennett, secondo la quale le attività a più alto tasso cognitivo della mente sono destinate a restare fuori dal raggio della coscienza. Si noti bene, il punto della questione non è se di fatto, per lo più, lo siano: è se necessariamente, di diritto, debbano esserlo.

La premessa prima di questa ipotesi, ben espressa da Dennett (2015b: p. 372), è assolutamente condivisibile:

L'idea Cartesiana, condivisa da Jerry Fodor, Tom Nagel, e John Searle, che la coscienza è la *fonte* (in qualche modo) di tutta la Comprensione e il Significato è, io credo, la più grande singola causa di confusione e perplessità nello studio della mente. [...] il primo passo verso ogni fattibile teoria della coscienza deve degradare la coscienza dalla sua posizione immaginata come la definitiva Stanza Interna di Controllo (dove tutto viene a riunirsi e tutta la comprensione avviene)

Lo abbiamo visto: l'origine evolutiva graduale della coscienza, il suo non essere affatto un fenomeno unitario, la necessaria esplosione e distribuzione del Teatro nella fabbrica di sotto-sistemi che lo produce, sono il primo passo in assoluto per poter anche solo iniziare a costruire una teoria della coscienza. Lo si intuiva del resto già in Peirce: la coscienza, lungi dall'essere una fonte o un'origine unica del senso, derivava tutti ma proprio tutti i propri caratteri da quelli del segno. Ed era lo sfondo stesso dell'impresa semiotica: se il lavoro del senso fosse un lavoro

it. p. 329, "Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man", 1868), possiamo pensare che anche questa incapacità peirciana potrebbe essere tranquillamente sottoscritta da Dennett.

fondamentalmente, o necessariamente, cosciente, la semiotica come disciplina non avrebbe molte ragioni di esistere.

Quello che dobbiamo esaminare allora sono le altre premesse, che conducono a una conclusione che ci suona, istintivamente, non indisputabile. Non fosse per il fatto che dimostrerebbe la totale velleità della semiotica stessa.

4.2.1 ... secondo Peter Carruthers

Il nome stesso, efficacissimo, di questa ipotesi lo si deve a Ray Jackendoff, che è interessato anzitutto alla sua portata in ambito linguistico. Può essere utile allora considerare per prima una versione che ha da subito una portata più ampia. Troviamo infatti un set di premesse che conducono alla medesima conclusione – nonostante non la si chiami così, e non si faccia riferimento al lavoro di Jackendoff – in Peter Carruthers, le cui idee più recenti sulla coscienza (vedi Carruthers 2015) modulano la sua iniziale ascrizione alle HOT (cfr. Carruthers 1996) in direzione di quel consenso emergente che descrivevamo in 1.3: “la funzione evoluzionistica della rete di broadcasting globale/spazio di lavoro globale⁴ è quella di fornire un 'centro' (virtuale) per la mente” (Carruthers 2018: 52, traduzione mia). Mettiamo in fila allora i passaggi del suo argomento, che trova espressione concisa in un suo articolo recente emblematicamente intitolato “The Illusion of Conscious Thought” (Carruthers 2017):

- i pensieri sono definiti da Carruthers come quegli eventi di atteggiamento proposizionale che sono a un tempo episodici e amodali: sono esclusi perciò eventi percettivi, sentimenti, memorie episodiche, discorso interiore, credenze persistenti;
- tali pensieri non sono oggetto di una conoscenza introspettiva immediata;

4 Godfrey-Smith (2016) mostra come i due concetti non siano in realtà equivalenti, e considera preferibile quello di broadcasting globale (che è anche quello più vicino, tra l'altro, alla teoria dennettiana dell'eco di fama).

- gli unici stati mentali che possono essere “broadcasted”, trasmessi globalmente sono quelli che hanno una base sensibile di qualche tipo.

Ergo,

- non può esserci qualcosa come un pensiero – così definito – conscio, ma i pensieri sono sempre inconsci.

Il punto debole dell'argomento sta a mio avviso tutto nella prima premessa. La seconda, infatti, non è che un caso particolare di una negazione più generale che troviamo tanto in tutta la letteratura semiotica quanto nell'opera di Dennett: non esiste qualcosa come una conoscenza introspettiva immediata. A questo proposito, Carruthers è molto esplicito non solo nel sostenere che “la nostra conoscenza dei nostri propri pensieri è sempre *interpretativa*” (*ivi*: 229, traduzione mia), ma anche nel considerare la conoscenza di sé come qualcosa di evolutivisticamente derivato rispetto alla conoscenza dei fatti esterni, in particolare rispetto all'interpretazione del comportamento altrui (vedi Carruthers, Fletcher e Ritchie 2012). La terza, al di là delle prove empiriche cui si appoggia Carruthers, che non sono comunque generalizzabili al di là del caso dell'uomo o delle specie animali a lui più evolutivamente vicine⁵, ci interessa invece solo in quanto fa emergere per opposizione il senso della prima: e cioè l'idea che ci sia qualcosa come un pensiero amodale, fatto di proposizioni amodali a loro volta fatte di concetti amodali.

Nel capitolo precedente abbiamo già avuto modo di vedere come Dennett considerasse l'interpretazione di credenze, desideri, ecc. – ovvero del contenuto attribuito con l'atteggiamento intenzionale – in termini di proposizioni e atteggiamenti proposizionali un vicolo cieco. Aggiungo solo che l'idea di un calcolo proposizionale astratto, 'amodale', non è qualcosa di scontato neppure nella

⁵ Si tratta dell'assenza di evidenze di broadcasting globale e di network attenzionale in cui non siano coinvolte le cortecce sensoriali, e della forte correlazione tra memoria di lavoro e intelligenza generale fluida anche in compiti di natura prettamente sensoriale.

letteratura logica. Anzi, una delle cose che più ha tenuto occupato Peirce è stata proprio l'elaborazione di una potente logica diagrammatica (i grafi esistenziali di tipo α per il calcolo proposizionale classico, di tipo β per la logica relazionale del primo ordine, di tipo γ per la logica modale e del secondo ordine: per un'ottima esposizione vedi Zalamea 2003) in cui l'elemento iconico ha un ruolo di primo piano.

Ma è l'idea stessa di *concetto amodale* ad essere tutt'altro che pacifica.

4.2.1.1 Kant e l'ornitorinco e i concetti

Uno degli obiettivi principali di *Kant e l'ornitorinco*, opera come noto fondamentale per seguire l'evoluzione della semiotica di Umberto Eco, non è altro che quello di avvicinare il concetto kantiano di schema a quello semiotico di significato proprio per mandare in pensione il concetto di 'concetto'. Tipo cognitivo (l'insieme dei tratti di un oggetto considerati pertinenti ai fini dell'effettuazione efficace di atti di riconoscimento e di riferimento) e contenuto nucleare (la serie dei segni esterni con cui interpretiamo un tipo cognitivo, che è poi il contenuto o significato dell'espressione che designa l'oggetto in questione⁶), due facce, una privata – e per lo più sub-personale – e l'altra pubblica – e per lo più personale –, di una stessa medaglia, sono infatti sufficienti a spiegare i casi di riconoscimento percettivo e di riferimento felice: casi in cui si riconduce con successo, ovvero in un modo che riscuoterebbe l'assenso della Comunità, un'occorrenza ad un tipo, con atto sostanzialmente equivalente all'asserzione, o giudizio percettivo, “questo x è un y”. Il punto che qui preme sottolineare, però, è che non ci sono tipi cognitivi e contenuti nucleari solo per quei casi “empirici” che avevano fatto entrare in crisi Kant, cioè per oggetti, o eventi, “di cui si può avere conoscenza per via di esperienza percettiva” (Eco 1997: 139), e per i quali Husserl asseriva una coincidenza tra

⁶ La questione è in realtà un po' più complicata, essendo il contenuto nucleare l'intersezione tra i contenuti molarli intrattenuti da diversi individui. Per un'analisi articolata di questi concetti e del progetto di schematismo enciclopedico di Eco (1997) rimando a Bianchi (2017).

significato linguistico e significato percettivo: classe, già piuttosto ampia, in cui rientrano generi naturali, generi artificiali, cosiddetti qualia⁷, entità geometriche, azioni e situazioni più o meno elementari, passioni, individui (reali, come il signor Gianni, o 'formali', come la *Quinta* di Beethoven). Ci sono anche, insiste Eco, per quei casi in cui le istruzioni per il riconoscimento “dipendono da un sistema di assunzioni culturali” (*ibidem*): rientrano in questa classe i generi funzionali (cugino, presidente, arcivescovo, arbitro, scapolo, professore) ed “entità astratte come la radice quadrata [...], eventi, azioni, relazioni come contratto, inganno, enfiteusi, amicizia” (*ibidem*) – da notare, a segno della difficoltà a tracciare una linea netta di discriminazione tra casi empirici e astratti, come eventi e azioni figurino in entrambe le categorie. Perché anche nel riconoscimento dei casi culturali entrano in gioco fattori percettivi: si riconosce un arbitro, oltre che dal colore della maglia, dai gesti che fa; un professore dalla posizione che occupa nell'aula; due amici dall'abbraccio che si scambiano, e così via. Ovunque ci sia un sistema d'istruzioni per riconoscere qualcosa, fosse anche uno scheletrico diagramma di flusso, lì abbiamo tipo cognitivo e contenuto nucleare. E questo vale anche per “ieri”, “questo”, “noi”, “sopra” e per tutti i sincategorematici che possiamo mettere in campo (si immagini ad esempio una situazione in cui dovessimo spiegare a gesti a uno straniero, senza poter ricorrere ad alcuna lingua franca, qualcosa riguardante l'orientamento nello spazio o nel tempo; o si pensi alle temutissime carte verdi del gioco *Pictionary*, definite dalla possibilità, e dalla difficoltà, di esprimere visivamente concetti molto più astratti dei “palm tree”, “golden” e “beach” portati a esempio da Carruthers 2017). Non c'è termine della lingua che non ammetta un'interpretazione, il più multimodale possibile (del tipo cognitivo/contenuto nucleare del cavallo faranno parte la tipica forma, il nitrito, l'odore, le tre diverse andature, la cavalcabilità...), in termini di tipo

⁷ Si noti che Eco (1997: 3.4.4), nel riconoscere l'esistenza di tipi cognitivi, e quindi contenuti nucleari, per ciò che la tradizione filosofica chiama *qualia*, sta negando loro proprio quelle proprietà speciali di cui, come abbiamo visto, quella tradizione li ammanta. La sua prospettiva e quella di Dennett a questo proposito si sposano perfettamente: se i tipi cognitivi sono ricette per costruire e riconoscere un oggetto (e la memoria di riconoscimento, che è affidata a specialisti inconsci, è in genere molto più affidabile di quella di recupero, che è guidata da sforzi coscienti), nel caso dei qualia semplicemente le ricette sono così complicate da rendere praticamente impossibile ogni tentativo di falsificazione (vedi l'esempio dei coniugi Rosenberg in “Quining Qualia”).

cognitivo e contenuto nucleare.

L'idea quindi che possa esserci un pensiero del tutto sganciato da una base sensibile di qualche tipo, un pensiero dal formato completamente amodale, è qualcosa che dal punto di vista di una semiotica enciclopedica appare priva di senso. Tanto più che tale idea sembra riproporre quella contrapposizione tra il sensibile e l'intelligibile che è il rischio più grosso di fraintendimento per una categoria centrale in semiotica.

4.2.1.2 Espressione e contenuto

Si tratta del rischio, già messo in luce tra gli altri da Valle (2003) e Paolucci (2010, cap. 4), di assimilare, con mossa conforme alla tradizione metafisica occidentale, l'espressione al sensibile e il contenuto all'intelligibile (come in qualche modo accade nei lavori di Floch sul plastico, nella distinzione greimasiana tra un livello lessematico di superficie e un livello semico profondo, e nella stessa proposta fontanilliana di considerare la gerarchia tra i diversi piani d'immanenza o pertinenza semiotici come un percorso generativo dell'espressione da affiancare a quello del contenuto). Non solo infatti espressione e contenuto, così come definiti da Hjelmslev (1943), non possono mai definirsi in modo indipendente l'una dall'altro come se la prima veicolasse o comunicasse il secondo, ma sempre l'una per l'altro in un unico gesto (si veda la celebre immagine saussuriana del recto e del verso del foglio di carta); ma a questa solidarietà deve correlarsi il riconoscimento di una piena reversibilità tra i due piani, per cui ciò che è espressione in una determinata funzione segnica può diventare contenuto di un'altra, e viceversa, ciò che è contenuto in una determinata funzione segnica può diventare espressione di un'altra (si vedano del resto, nello stesso Hjelmslev, le definizioni di semiotiche connotative e di metasemiotiche). Come notato da Andrea Valle (2003), senza questo principio di reversibilità non sarebbe possibile un'articolazione della definizione hjelmsleviana con la semiotica peirciana, fondata sul principio triadico d'interpretanza. In questo

stesso senso, infatti, Eco (1984) faceva attenzione a non separare, in un diagramma poi divenuto celebre, un continuum dell'espressione da un continuum del contenuto: è solo durante l'analisi infatti, su di un oggetto di senso determinato, che si definiranno volta per volta espressione e contenuto, forma e sostanza.

Si legga invece il seguente passo, uno dei pochi tra l'altro nella letteratura cognitivista anglofona in cui ci si preoccupi di fare i conti, seppure non del tutto corretti, con la tradizione semiotica:

Noi sappiamo che le nostre percezioni o immaginazioni di alberi, volti, ecc. sono distinte dagli oggetti stessi. Sono rappresentazioni interne, rappresentazioni nelle nostre menti.

Noi comprendiamo il concetto di rappresentazione dalle rappresentazioni esterne, come dipinti, o descrizioni verbali. Per queste rappresentazioni possiamo avere esperienza diretta sia di un rappresentante (ad esempio un ritratto) sia di un rappresentato (ad esempio la persona dipinta). Chiamiamo questi il medium e il contenuto. Così per la Monna Lisa il medium è il dipinto appeso nel Louvre; il contenuto è una donna italiana che ha posato per l'artista secoli fa. Il medium e il contenuto possono avere degli attributi in comune, se la rappresentazione è iconica (come dicono in Semiotica). [...] Ma di solito medium e contenuto sono fatti di cose diverse: olio su tela, nel caso della Monna Lisa, rispetto a carne umana. E in molti casi la rappresentazione è simbolica, così che medium e contenuto non condividono tratti.

Questo è lo schema concettuale che ci portiamo dietro con le rappresentazioni interne, perché è l'unico che abbiamo. Ma c'è una differenza enorme. Per le rappresentazioni esterne noi possiamo esperire sia il medium che il contenuto, olio su tela così come persone, alberi, o quello che è. Ma per le rappresentazioni interne, *noi* non esperiamo il medium PER NULLA. Solo il contenuto, insieme a qualche tratto contestuale come il tempo in cui il percepito o l'immaginazione è occorsa. L'idea di una coscienza spirituale sorge dall'illusione che noi ESPERIAMO il medium delle nostre rappresentazioni interne, e che è iconico. (Richard Power, corrispondenza personale cit. in Dennett 2018b: p. 2, corsivo mio)

Dennett cita questo passaggio perché gli interessa mostrare uno dei modi in cui può sorgere l'illusione del Teatro, ovvero di un medium speciale per i qualia cui il Soggetto avrebbe un accesso diretto e cosciente. In questo senso, la distinzione tra rappresentazioni esterne ed interne è pertinente, perché nel cervello non avviene mai una seconda trasduzione: non c'è altro medium che quello delle scariche neuronali. Ci sono però diverse altre cose in quel passo che fanno problema, al di là degli errori tecnici più macroscopici da un punto di vista semiotico – l'identificazione di espressione e medium, frutto di una confusione tra forma e sostanza; la fallacia referenziale del contenuto (se il contenuto è l'oggetto in carne e ossa, infatti, nel caso di una rappresentazione interna quale un'immaginazione quale sarebbe il contenuto?). Ma è soprattutto quel “noi”⁸, così ripetuto, e che in un punto ho enfatizzato col corsivo, che rivela il rischio di confondere livello personale e sub-personale di spiegazione: perché se è vero che *noi* non possiamo esperire il medium delle rappresentazioni interne, se così vogliamo chiamarle, questo non significa che non lo facciano i sotto-sistemi di cui quel noi in fin dei conti si compone. La differenza che conta, cioè, non è tra rappresentazioni interne ed esterne – che comporterebbe tra l'altro la necessità, per la semiotica, o di sdoppiarsi in una semiotica interna e in una semiotica esterna, o di rinunciare del tutto a qualsiasi ambizione cognitiva – ma tra livello personale e sub-personale: come Dennett stesso ama ripetere, non ha senso parlare di rappresentazioni senza parlare dei potenziali “representation consumers”.

Si confronti allora quel passaggio con un capitolo di Eco (1990), che nella versione inglese si intitola, con splendida ironia, *On Truth. A Fiction*⁹. Quel capitolo rappresenta infatti nella maniera più icastica l'opposizione tra l'approccio analitico, cui ancora fa appello Carruthers, e quello semiotico alla questione cognitiva centrale

⁸ Cfr. Huebner e Dennett (2009), in riferimento proprio ai lavori di Carruthers, sulla necessaria cautela con cui utilizzare i pronomi di prima persona (singolare e plurale) nelle spiegazioni cognitive.

⁹ La versione italiana si intitola invece *Charles Sanders Peirce: modelli di interpretazione artificiale*, che ben rappresenta il sapore dennettiano di questo pezzo di Eco, dove il resoconto fornito dalla macchina serve a mettere in luce la competenza enciclopedica esibita dagli umani.

del contenuto. Vale davvero la pena citarlo in modo esteso:

T 1 – Prima di tutto, possiamo dire che gli Antipodiani riconoscono qualcosa come proposizioni trasmesse da espressioni? Apparentemente essi non hanno una mente. Supponiamo che abbiano proposizioni: dove diavolo le mettono?

T 2 – Allora dovrebbero trarre le inferenze direttamente dalle espressioni.

T 1 – Non dire sciocchezze. Come puoi trarre qualcosa di logico da qualcosa di materiale come un'espressione verbale?

[...]

Smith – Pensare significa avere rappresentazioni interne corrispondenti alle espressioni che ricevi o produci. [...] Quando parli del contenuto di un'espressione, parli di qualcosa che non è l'espressione stessa. Questo qualcosa dev'essere dentro di te. Tu hai una rappresentazione interna del significato dell'espressione che interpreti. Così tu pensi.

CSP – Questo è pensare? Allora io sono davvero un Grande Pensatore. Certo il mio hard disk contiene una gran quantità di software. Ma tutto ciò che ho sono espressioni che interpretano altre espressioni. [...] Sembra che tu distingua le espressioni pronunciate, in quanto esistenti nel mondo esterno e materialmente analizzabili, dalle mie interpretazioni, che starebbero dentro di me. Ma il mio fuori e il mio dentro coincidono. Il mio fuori è fatto dello stesso materiale del mio dentro: espressioni. Sembra che tu discrimini le espressioni, che sono materialmente analizzabili e che puoi toccare, dalle interpretazioni, che chiami rappresentazioni mentali. Non ti seguo. Io sostituisco espressioni con espressioni, simboli con simboli, segni con segni. Tu puoi toccare i miei interpretanti. [...] Essere un'espressione ed essere un'interpretazione non è una questione di natura: è una questione di ruolo. Non si può cambiare la propria natura (si dice), ma si può cambiare il proprio ruolo.

Smith – Capisco il tuo punto di vista. Ma i tuoi istruttori non sono computer. Dovrebbero avere delle rappresentazioni.

CSP – Io non so se ho la stessa memoria dei miei istruttori. Per quanto ne so, essi sono molto incerti su ciò che sta al loro interno (in realtà, non sono neanche sicuri di avere un interno). Ecco perché mi hanno costruito. Sanno che cosa c'è dentro di me,

e quando io parlo in un modo per loro comprensibile pensano di avere il medesimo software dentro di sé. A volte hanno il sospetto che ciò che è dentro di loro dipenda da ciò che hanno messo dentro di me. (Eco 1990: pp. 305-323)

Gli interlocutori umani (T1, T2, Smith) della macchina costruita dagli Antipodiani (CSP) – una macchina che esibisce indubbiamente un livello personale alquanto sviluppato – sono, come Carruthers, filosofi della mente di formazione analitica: pensare significa per loro avere una rappresentazione interna, qualcosa di strutturato dunque, il cui formato proposizionale è di natura altra rispetto a ciò cui le rappresentazioni corrispondono – si noti tra l'altro come, con un abile gioco di prestigio, le rappresentazioni vengano ad essere identificate con il contenuto, laddove il *representamen* in Peirce starebbe al contrario dalla parte dell'espressione. Tale formato, non materiale né sensibile ma logico, è evidentemente amodale: proposizioni amodali fatte di concetti amodali. Per questo, se è vero che il global broadcast non può mai essere del tutto indipendente dall'informazione sensoriale, il pensiero è qualcosa che si deve svolgere in noi senza che possa mai farsi presente alla mente, ovvero senza che possa mai essere illuminato dalla coscienza.

La macchina intitolata alla semiotica peirciana, ma che dovrebbe sicuramente annoverare tra i suoi saggi anche Daniel Dennett, sa di non funzionare così: certo che espressione e contenuto non sono la stessa cosa, ma la loro è una differenza di ruolo, non di natura. Pensare, o interpretare che è la stessa cosa, significa sostituire espressioni materiali con altre espressioni materiali¹⁰. È qualcosa che si svolge nel tempo – e solo nel tempo si può dire se qualcosa è cosciente o non lo è –, e che si appoggia a tutta la storia di interpretazione precedente di quel sistema cognitivo: una storia di interpretazione parassitaria tanto di ciò che, per istruzione più o meno esplicita, ha appreso, quanto di ciò che l'evoluzione ha cablato tacitamente nel suo hardware. Il software non può mai essere qualcosa di immateriale, di totalmente

¹⁰ La semiotica quindi, grazie al principio di reversibilità tra i piani, può rendere conto perfettamente di quegli “strani anelli” che per Douglas Hofstadter (2007) sono essenziali per l'emergere della coscienza e dell'autocoscienza in particolare (per uno splendido esempio della strano-anularità dei piani della semiotica vedi l'analisi cui Eco 1983 sottopone l'albero di Porfirio).

disincarnato, di 'amodale': un software che non specifichi alcun dettaglio del proprio operare, che sia fatto di una sintassi non concretata – e la sintassi concretata è per Dennett (1987: trad. it. p. 449) “l'unico tipo di semantica esistente” –, non è neppure degno del nome di software (e state pur certi, avverte Dennett 1987: cap. 9, che nessuno ve lo brevetterà!).

Forse, e sono debitore a Enoch Lambert per questa osservazione, a Carruthers sembra impossibile un pensiero cosciente perché il pensiero, a differenza dei supposti casi prototipici di coscienza fenomenica, non è qualcosa cui si può essere “acquainted”, qualcosa che si possa indicare per ostensione pura. Ma questo accade perché il pensiero, a differenza di una sensazione considerata in isolamento, è un'interpretazione che si svolge necessariamente nel tempo, ed è solo in merito a questo che si può attribuire o meno una coscienza: non a caso Carruthers (2018) contesta alla teoria della coscienza di Dennett proprio la concezione gradualistica, rivendicando invece per essa una proprietà tutto o niente (e sulla base di questo nega una coscienza ai non-umani, il cui global broadcast può solo essere simile, in qualche misura, a quello umano). Il problema è che i modelli del global broadcast sono intesi spiegare proprio perché l'“acquaintance” – sorta di conoscenza per istantanea familiarità – sia niente più che un'illusione: per questo la posizione di Carruthers, che allo stesso tempo sostiene di voler ridurre la coscienza fenomenica a quella d'accesso eppure ritiene sensata la distinzione concettuale tra le due, risulta in fin dei conti incoerente.

4.2.2 ... secondo Ray Jackendoff

Ma, dicevamo, l'autore cui si deve il nome stesso dell'ipotesi è Ray Jackendoff, probabilmente il più preparato linguisticamente tra gli scienziati cognitivi.

Jackendoff è senz'altro una figura importante nel campo delle ricerche e delle linguistiche cognitive: è tra i primi a distinguere i vari sensi del termine ubiquo

'informazione' rilevando quelli più pertinenti per questo campo, e ad affrancare la linguistica dalla logica formale; è tra i pochi ad avere una conoscenza approfondita dei vari livelli di analisi linguistica, e a non ignorare la letteratura europea; ha fornito contributi rilevanti nel campo della cognizione musicale e in quello che qui ci interessa degli studi sulla coscienza (la sua monografia del 1987, *Consciousness and the Computational Mind*, era ben presente a Dennett 1991), coscienza di cui sottolinea il ruolo fondamentale nel lavoro di traduzione tra i diversi linguaggi della mente senza schiacciare o ridurre la ricchezza di questi ad un formato standard di rappresentazione; adotta, come Dennett, un approccio evuzionistico che gli consente di disinnescare in partenza i falsi problemi generati dall'idea di una intenzionalità originaria, autentica, Reale, sopravveniente...; si avvicina a una concezione semiotica della differenza nel momento in cui riconosce che non possono essere i simboli in sé ad essere significanti, ma le possibili distinzioni tra di essi.

D'altro canto, però, è proprio la sua teoria linguistica a presentare degli aspetti che, da una prospettiva semiotica, risultano piuttosto problematici. Una teoria linguistica che sviluppa in numerosi lavori (vedi almeno Jackendoff 1983, 1990, 1992, 2003, 2007, 2012), tra i quali ci soffermeremo su quelli più interconnessi con gli aspetti cognitivi della sua opera. Vedremo allora come la sua concezione linguistica determini le sue conclusioni sulla coscienza, per poi valutare come una proposta alternativa riconcili altrimenti questi problemi.

4.2.2.1 Struttura concettuale e primitivi

La prima cosa che salta all'occhio è che, come del resto accade più in generale con le semantiche cognitive, la semantica concettuale di Jackendoff si costruisce in aperta violazione del principio d'immanenza, ovvero del principale oggetto teorico che la semiotica ha importato dallo strutturalismo. Si tratta del principio, già saussuriano, per cui l'identità nei sistemi semio-linguistici si gioca al livello non

della sostanza ma della forma: il che non significa escludere quanto trascende il singolo sistema, ma ritrovarlo “al punto limite delle proprie operazioni di analisi, e cioè al livello *meta*” (Paolucci 2014b: p. 99). L'immanenza, come si evince leggendo non solo le prime ma anche le ultime pagine dei *Prolegomena* hjelsmleviani, non è cioè intesa sacrificare la trascendenza, ma fondarla su basi migliori. In Jackendoff, invece, è particolarmente chiaro come al significato linguistico non sia riconosciuta non dico un'autonomia, ma alcuna specificità. Come già perfettamente notato da Patrizia Violi (1997: p. 52), “in Jackendoff [...] le categorie semantiche non sono distinguibili da quelle concettuali in quanto la struttura semantica coincide di fatto con la struttura concettuale [...] il lessico come componente autonoma scompare dal modello linguistico”. Tant'è che il principale obiettivo polemico dei capitoli più strettamente linguistici di Jackendoff (1992), il secondo e il terzo, non è una teoria semantica alternativa ma l'ipotesi del Linguaggio del Pensiero di Fodor, che è un'ipotesi fondamentalmente psicologica.

L'operazione di Jackendoff è perciò opposta a quella di Eco in *Kant e l'ornitorinco*: laddove vedevamo quest'ultimo abolire il livello concettuale, perché reso superfluo da una concezione enciclopedica del significato che fa appello, per usare le parole del titolo di Jackendoff (1992), a tutti i linguaggi della mente, il linguista americano abolisce il livello semantico, reso superfluo da una struttura concettuale che fa appello a una dose massiccia di innatismo. Estendendo alla semantica gli argomenti sintattici chomskiani, Jackendoff sostiene cioè che non si può rendere conto dell'apprendimento di una lingua se non a partire da uno “stock innato di primitivi” (Jackendoff 1992: p. 65) governato da regole di buona formazione concettuale: quello che deve fare il bambino, o forse dovremmo dire il suo cervello, è scoprire progressivamente questi primitivi, applicare ad essi il sistema di organizzazione astratto che consente di organizzare il relativo dominio concettuale, e a partire da qui costruire per combinazione, assemblaggio, proiezione metaforica i potenzialmente infiniti concetti derivati.

Ora però il problema noto, con quelle componenti ultime che sono i primitivi

(e qui si sta parlando non di primitivi semantici – la cui inconsistenza è stata dimostrata in via di principio da “L'antiporfirio” di Eco, oltre che dal fallimento pratico di tutti i tentativi in proposito, glossematica di Hjelsmlev e semantica strutturale di Greimas in primis – ma di primitivi concettuali, capaci di organizzare un dominio a partire da essi), è che non c'è modo per specificarli che non sia arbitrario o puramente speculativo: la decisione di Jackendoff di annoverare il concetto astratto di “proprietà” tra i primitivi, ad esempio, non sembra affatto immune da condizionamenti culturali. Senza contare il fatto, ben messo in luce da Violi (2012), che si viene al mondo in un ambiente già traboccante di senso – dalla conformazione degli spazi alle interazioni primarie con i genitori –, per cui il rapporto con l'ambiente è mediato da subito da una serie innumerabile di filtri semiotici. Al punto che l'unica soluzione che sembra fornire un appiglio è la più inospitale di tutte: un platonismo estremo alla Fodor per cui *tutti*, ma proprio tutti, i concetti devono essere innati. Non solo spazio, proprietà, animale ma barboncino, jet a propulsione, coca cola.

Oppure si può ammettere, con Dennett, che il contenuto di quanto passa nei nostri cervelli, forgiati dall'evoluzione e dalle nostre esperienze, è fondamentalmente e realmente indeterminato. Ecco, se c'è una cosa che Jackendoff (1992) non cita della teoria intenzionale di Dennett è proprio l'indeterminatezza, che nel capitolo scorso vedevamo essere non solo l'apporto più originale e indigesto per la sua tradizione di riferimento, ma il punto principale di contatto tra teoria del contenuto e teoria della coscienza.

In ogni caso è a partire da queste premesse, per cui pensare in francese è solo attaccare una sintassi e una fonologia francese a un pensiero, che Jackendoff sviluppa la sua Unconscious Meaning Hypothesis: “la *forma* stessa del pensiero è sempre inconscia” (Jackendoff 2007: p. 83, corsivo suo). Un'ipotesi che viene sviluppata con la massima chiarezza nel 2012, in un testo brillante che vuole essere leggibile anche da un pubblico non specialista senza sacrificare però né rigore teorico né precisione terminologica e concettuale. Vedevamo come nel 1992 le

strutture concettuali, cui veniva identificato tout court il significato linguistico, fossero intese nei termini di un formato più centrale rispetto al trattamento periferico dell'informazione. Adesso è chiarissimo nel dire che “il significato di una parola è il concetto che esprime”, mentre “il significato di una frase è il pensiero che esprime” (Jackendoff 2012: p. 70, corsivi suoi)¹¹. Secondo l'ipotesi, però, il gioco dei significati, come in Carruthers, è appannaggio di specialisti inconsci, mentre tutto ciò che la coscienza può cogliere sono agganci o “maniglie” fonologiche, e un sentimento di significatività oppure di non senso.

Una nota chiarisce perché questa ipotesi dipenda così pesantemente dall'assunzione che espressione e contenuto siano due cose diverse per natura, invece che per ruolo come in una prospettiva semiotica: il fatto che “‘ex-copilot' significa 'former copilot'” significhi la stessa cosa di “‘ex-copilot' significa la stessa cosa di 'former copilot'”, infatti, è inteso da Jackendoff come segno del fatto che “non si possono dire i significati, ma solo la fonologia” (*ivi*: p. 86). Noi diremmo piuttosto che è segno del fatto che sono interpretanti dello stesso oggetto, oppure l'uno dell'altro. Come vedevamo nello scorso capitolo a proposito dell'opposizione tra rappresentazioni esplicite e tacite, inoltre, tutto quello di cui abbiamo bisogno per evitare un regresso infinito è che “un'elaborazione precedente mi abbia preparato per l'elaborazione appropriata che eseguo adesso” (Dennett 1968: p. 160), ovvero che la mia competenza enciclopedica abbia installato un abito che rappresenti tacitamente la regola interpretativa. In questo senso, Jackendoff ha ragione nel dire che “È logicamente e psicologicamente impossibile raggiungere l'ideale del pensiero razionale puramente esplicito. Quello che esperiamo come pensiero razionale è supportato necessariamente da un fondamento di giudizio intuitivo”¹² (Jackendoff

11 L'analogo visivo della struttura concettuale è per Jackendoff (2012) la struttura spaziale, anch'essa destinata, a differenza della superficie visiva, a rimanere inconscia (cfr. Jackendoff 1992 per il ruolo delle altre modalità). In questa ipotesi ritroviamo perciò quella dialettica così occidentale tra profondità e superficie cui Barthes (1970) trovava un'alternativa nelle pratiche semiotiche del suo 'Giappone'.

12 Nel caso del pensiero razionale, o riflessivo, Jackendoff pensa che l'unica cosa cosciente sia, oltre a pronunce e sentimento di significatività, il sentimento di validità della conclusione. Allo stesso modo, nel secondo capitolo vedevamo come in Peirce molte delle nostre buone inferenze fossero condotte inconsciamente, e come in Eco la pertinentizzazione molare permettesse l'individuazione di un *primum de facto* al livello personale.

2012: p. 213). Ma ciò non significa che, per esempio, una buona analisi semiotica non possa rendermi più cosciente – ovvero accrescere le mie capacità di farne l'eco – di un particolare gioco dei significati, o che una buona analisi logica non possa rendermi più cosciente dell'articolazione effettiva di un argomento.

Ora, il problema non è tanto che questa ipotesi risulti profondamente contro-intuitiva: perché a volerne seguire le conseguenze fino in fondo dobbiamo concludere che una vita spesa a studiare linguistica non ci faccia avanzare di un passo nella comprensione cosciente del significato, che è poi tutto ciò che conta nella pratica del linguaggio. Molte cose sono contro-intuitive nello studio della mente, anche se sarei pronto a scommettere che Ray Jackendoff è tra i parlanti inglese più consapevoli, e non perché sia particolarmente versato in fonologia o in sentimenti binari di significatività. Il fatto è che questo punto di vista è debitore di una distinzione preliminare tra semantica e sintassi, tra espressione e contenuto cui si possono opporre le ragionevolissime obiezioni fatte dalla macchina antipodiana su cui ci siamo già soffermati. In particolare, è debitore di quella distinzione tra il sensibile e l'intelligibile che sembra inevitabilmente far capolino in tutte le versioni di questa ipotesi.

4.2.2.2 Percezione semantica e teoria delle forme semantiche

Ebbene, è innanzitutto proprio a questo inveterato portato della tradizione metafisica occidentale che si oppone un'idea linguistica che pare fatta apposta per venirci incontro su questi problemi. Si tratta dell'ipotesi di percezione semantica, formulata da François Rastier a partire dal 1991, e ripresa – più o meno consapevolmente – dal gruppo di ricerca parigino sulla cosiddetta Teoria delle forme semantiche (d'ora in poi TFS)¹³. Un'ipotesi, originalissima e paradossale sotto molti

¹³ Nonostante i riferimenti all'opera di Rastier non manchino, e l'affinità con il suo lavoro sia riconosciuta nella stessa introduzione di Cadiot e Visetti (2001) – che può essere considerato il manifesto di questo programma di ricerca –, la filiazione diretta dall'ipotesi di percezione semantica, o comunque la condivisione delle medesime preoccupazioni, non è esplicita: ho cercato di mostrare perché debba considerarsi implicita, se non tacita, nella mia tesi di laurea (2016), cui rimando per un'analisi approfondita di questa teoria e delle sue connessioni con l'epistemologia semiotica.

rispetti, in base alla quale il linguaggio non è né l'espressione né il veicolo di qualcosa di già definito da qualche altro modulo cognitivo (così ancora, almeno in parte, per Dennett), ma un'attività di morfogenesi che risponde alle stesse leggi gestaltiche che governano la percezione propriamente detta: i) l'articolazione fondamentale in forma, o figura, e sfondo, con tutto un gioco di metamorfismi e trasposizioni che fanno dei tropi non l'eccezione ma la prassi comune dell'attività linguistica (per cui a necessitare di spiegazione saranno piuttosto gli irrigidimenti o il blocco di tale dinamica); ii) l'automaticità del processo interpretativo al di là di volontà e controllo (come non possiamo evitare di vedere e sentire, a meno di tapparci gli occhi e le orecchie, così non possiamo evitare di attribuire, o tentare di attribuire, un senso alle stringhe linguistiche cui siamo esposti, purché rispettino le regole morfo-fonologiche della nostra lingua); iii) principi di dissimilazione e assimilazione, capaci ad esempio di render conto, rispettivamente, dell'interpretabilità degli enunciati 'strani' (tautologie, contraddizioni) e della propagazione dei semi afferenti contestuali; iv) l'operatività delle leggi di prossimità, somiglianza e buona continuazione per la presunzione d'isotopia; v) un principio di completamento amodale per la prosecuzione degli sfondi dietro le forme, o delle parti non 'in vista' della forma stessa.

Nell'elaborazione compiuta da Pierre Cadiot, Yves-Marie Visetti e dagli altri del gruppo di ricerca della TFS, si ipotizzano poi tre fasi o regimi del senso – denominate motivi, profili e temi – ordinate secondo un grado di stabilizzazione crescente. Non si tratta di tre tappe, che inevitabilmente si succederebbero come il dispiegamento di un potenziale in una sorta di percorso generativo del senso, bensì di “tre modi di unificazione e di descrizione del senso, presi in un circolo ermeneutico” (Cadiot e Visetti 2001: p. 112) sempre coesistenti in una “*dinamica d'anticipazione reciproca*” (Bondi 2012: p. 31, corsivo suo), seppur non necessariamente sfruttati o attualizzati in egual misura.

A livello dei motivi abbiamo una continuità transazionale, una coalescenza inesausta di valori e dimensioni semantiche di ogni tipo e natura (morfologici,

funzionali, timici, modali, ecc.): se vogliamo, una sorta di potenziale semantico complesso che non è in grado di prevedere in anticipo i propri percorsi di stabilizzazione. Si tratta di uno stato di fortissima singolarità della forma: proprio nel senso delle singolarità fisiche, in cui le grandezze che le definiscono, come la densità, tendono a valori infiniti. Con i profili abbiamo invece una determinazione differenziale dei valori semantici per opposizione reciproca in seno a paradigmi di varia taglia, dalla classe semantica o tassema al campo lessicale al dominio. Al livello della tematica, infine, abbiamo una stabilità tale da consentire l'identificazione di grandezze che provvisoriamente possono essere considerate come positive (i temi, appunto), e di qui, la possibilità di un'"uscita' nel fuori dal linguaggio, in particolare attraverso degli atti di categorizzazione, riferimento e denominazione. L'accesso a questo fuori dal o del linguaggio – un'esteriorità che è il linguaggio stesso a darsi – è comunque sempre profilato e motivato linguisticamente, e del resto, dicono Cadiot e Visetti, “un mondo in ogni caso non è un fenomeno che si possa puntare col dito” (Cadiot e Visetti 2001: p. 213).

Ora, se a livello dei profili possono essere recuperati molti dei concetti approntati dalle semantiche strutturali e interpretative (in primis, quella di Rastier), e a livello dei temi quelle forme più tipizzabili legate al concetto di schema¹⁴ – quali sceneggiature, *frames*, topoi, ecc. –, il contributo più originale di Cadiot e Visetti sta certamente nell'elaborazione della fase più fluida e metamorfica delle tre, quella dei motivi. Fase caratterizzata, a differenza delle altre due, da una genericità non categoriale ma figurale: dove *genericità* sta per trasponibilità, ed è quindi condizione di significatività della forma, e *figurale* sta per la capacità di superare i confini tra domini prestabiliti. I motivi rappresentano uno strato morfemico del senso che si dovrebbe poter ritrovare a tutti i livelli d'integrazione, dal morfema al testo e oltre, anche se Cadiot e Visetti hanno lavorato di fatto esclusivamente su forme compatte e ricorrenti dell'espressione: fraseologie, proverbi, ma innanzitutto semantica lessicale.

14 La centralità dell'oggetto teorico schema nelle linguistiche cognitive è certamente il principale bersaglio polemico di questa teoria, secondo la quale ogni schematismo non può che condurre ad un bivio, “in principio coscienza, o in principio natura” (Cadiot e Visetti 2001: p. 221), perdendo così di vista la costitutiva storicità del senso.

Le parole, infatti, sono dei veri e propri “laboratori di motivi” (*ivi*: p. 114). Cosa interessante, per le parole i motivi possono esser fatti emergere, oltre che dalla fraseologia, dall'etimologia – reale o fantastica (compresi anche omonimi e omofoni) – e dalla polisemia in tutte le sue forme, soprattutto a partire dai sensi cosiddetti figurati: a differenza di quanto accade nelle semantiche formali vero-condizionali, perciò, tali sensi non sono considerati come usi secondi, derivati o devianti rispetto ad una funzione referenziale considerata come prioritaria, ma sono posti al cuore stesso del funzionamento linguistico (e anzi, sono gli usi più nettamente tematici ad essere piuttosto derivati). Al tempo stesso, a differenza di quanto accade nelle semantiche di ispirazione più cognitiva, non abbiamo mai il semplice riflesso di un senso già costituito prima del linguaggio: i motivi sono infatti “*dei residui fenomenologici* di ciò che è stato *mediatizzato* non dai sensi, ma dal senso”, un “materiale di *tracce*” che comporta “il carattere storico di *tutti* i domini e gli strati della coscienza” (Cadiot e Visetti 2001: p. 78, corsivi loro).

Ecco, quello che importa soprattutto sottolineare in questa sede è che queste tre fasi, questi tre stati di forma diversamente trasponibili sono altrettante modalità di presenza, nella *coscienza* dei parlanti-interpreti, degli oggetti semio-linguistici. Rispetto all'Unconscious Meaning Hypothesis, che poneva una separazione in fin dei conti incolmabile tra espressione e contenuto, l'ipotesi di percezione semantica consente un'articolazione molto più fine dei gradi di coscienza coinvolti nei processi di comprensione e produzione linguistica. Un'articolazione che ci pare molto più consonante con quella concezione non tutto-o-niente della coscienza che abbiamo visto emergere in particolare dall'opera di Dennett. Così David Piotrowski (2013), a partire da una messa in relazione dell'opposizione benvenistiana tra semiotico e semantico (che non ricalca quella saussuriana tra *langue* e *parole*, ma oppone ciò che pertiene alla lingua come sistemi di segni a ciò che pertiene alla lingua in quanto compiuta nel discorso) con una modellizzazione morfodinamica (cfr. i lavori di Petitot) del segno saussuriano e con la struttura husserliana del campo attenzionale, individua almeno quattro strati della coscienza verbale: dalla semplice *coscienza di*

disponibilità al senso (dove ancora non si distinguono parole e pseudo-parole) a una *coscienza d'impegno al senso* (dove si possono dare prove di decisione lessicale) a una *coscienza di motivo* che, una volta profilato, consente una *coscienza di riempimento*, dove “un oggetto negativo e semplicemente intenzionale (il significato)” è portato “a un grado di positività superiore” (*ivi*: p. 50) grazie a una tematizzazione acquisita.

Di questi quattro strati Jackendoff, evidentemente tributario dell'assimilazione tra espressione e sensibile da una lato e tra contenuto e intelligibile dall'altro, è costretto a riconoscere soltanto i primi due: sottovalutando così tutti quei casi in cui è invece evidente che la consapevolezza dei parlanti verte proprio sui significati, sulle forme semantiche, sul contenuto (e si ricordi la macchina antipodiana, che non aveva il compito miracoloso di associare un contenuto intelligibile a un'espressione sensibile, ma quello ben più terreno di sostituire espressioni con espressioni). Anche se poi, nell'analizzare in concreto che cosa “fa sì che una parola significhi quello che significa” (Jackendoff 1992: p. 56), si trova a elencare tutta una serie di fattori per i quali non si vede perché debbano restare inconsci: la connessione con componenti percettive e motorie, le regole d'inferenza, le relazioni con il resto del lessico, gli schemi grammaticali.

Dennett (2015b) allora, ripartendo proprio da quei sentimenti binari di significatività riconosciuti come coscienti da Jackendoff, fa la domanda che occorre sempre farsi quando si vuole rendere conto della coscienza (e poi che succede?), e individua alcune possibili alternative che ancora una volta non si risolvono in un tutto o niente. “I limiti della Frangia [la chierica del frate, altra metafora per la posizione intermedia dei processi coscienti nell'insieme dei processi cognitivi in generale] non sono né netti né permanenti, sotto la maggior parte dei punti di vista” (*ivi*: p. 376). Se la coscienza è il potere di fare l'eco, e quindi non ha senso se non in relazione alle dinamiche future di attualizzazione di potenzialità, allora le tre fasi del senso individuate dalla TFS, caratterizzate ciascuna da un tipo diverso e diversamente vincolante di anticipazioni (affinità per i motivi, orizzonti per i profili

e tipi per i temi, vedi Visetti e Cadiot 2006: p. 43), sono un oggetto teorico ideale per lo studio della coscienza linguistica¹⁵, per rispondere alla sua Domanda Difficile: la loro simultaneità in un presente spesso, radicalmente continuo, consente infatti di recuperare un concetto di micro-genesi che è perfettamente compatibile con un modello a pandemonio, e di sostituire alle logiche d'appartenenza tipiche di una semantica formale “delle logiche d'*accesso* o delle logiche di *conformità*” (Cadiot e Visetti 2001: p. 95).

4.3 Quanto è speciale il linguaggio verbale?

Insomma, nei sostenitori dell'Unconscious Meaning Hypothesis si ha il paradosso per cui il linguaggio verbale, in quanto veicolo o espressione privilegiata di concetti e pensiero, è considerato ciò per cui la coscienza umana è quello che è (vedi qui la posizione di Carruthers 1996): ma quei concetti e quel pensiero sono proprio ciò che non può mai essere cosciente!

Abbiamo visto invece che in una prospettiva enciclopedica radicale quale quella sempre portata avanti da Umberto Eco il significato di una parola, ma in realtà di qualsiasi segno, è qualcosa di molto composito (potremmo aggiungervi infatti tutti quei comportamenti manifesti e nascosti cui fa riferimento Markkula 2015 nella sua proposta di un modello narrativo derivato da quello di Dennett), di nient'affatto sganciato da qualsiasi base sensibile, ma soprattutto di fondamentalmente indeterminato (che non significa, si badi bene, indifferenziato): è l'interpretazione, e l'enciclopedia ne registra e ne offre dei percorsi privilegiati perché più battuti, a determinarlo di volta in volta specificandolo progressivamente (Paolucci 2010: 4.3 ad esempio mostra come, grazie ai concetti di piano enciclopedico e determinazione reciproca, tutti i modi d'esistenza semiotici definiti da Greimas e Fontanille 1991 possano essere convocati per rendere conto di quel

¹⁵ Vedi Piotrowski (2013: p. 52): “rispondendo all'ideale goethiano di un'unità del sensibile e dell'intelligibile, i segni, in quanto morfologie significative, stabiliscono il ponte tra strutturalismo e fenomenologia, tra forma d'oggetto e forma di fenomenalità”. Tra contenuto – nel senso esposto in 3.2.2 – e coscienza, aggiungeremmo noi.

determinabile che è il significato). La teoria delle forme semantiche, a partire dall'ipotesi di percezione semantica che la sostiene, non fa che sviluppare a sua volta ulteriormente questa idea, dal momento che le varie fasi che riconosce non sono altro che fasi di diversa stabilizzazione e determinazione del senso linguistico, in cui le tracce di interpretazioni passate e i generi testuali giocano un ruolo fondamentale¹⁶. Per questo la coscienza, che vedevamo essere in fondo una forma isotopa dell'interpretazione, non può essere ignorata dalla teoria semiotica, ma al contrario deve essere chiamata in causa proprio per poter rendere conto dei processi di determinazione del senso.

Nella letteratura cognitiva, invece, è generalmente diffusa tutta un'altra concezione del linguaggio verbale, perfino negli autori che più sono lontani dalle concezioni classicamente rappresentazioniste della mente. Zawidzki (2018), ad esempio, in un interessantissimo articolo in cui mostra come molti dei luoghi comuni circa le menti, seppure utili per la funzionalità delle interazioni sociali, siano estremamente fuorvianti, elenca tra questi l'idea che il linguaggio verbale possa catturare adeguatamente il nostro pensiero. E i motivi per cui ritiene questa una cattiva idea, condivisi da molti nel campo delle ricerche cognitive, sono che

i contenuti della maggior parte degli stati del sistema naturale, sensoriale sono inerentemente narcisistici in un modo che la specificazione in termini di parole del linguaggio pubblico, riferendosi a una realtà oggettiva, non può catturare. [...] la struttura e il processo del pensiero indipendente dal linguaggio non può essere niente di simile alla sintassi e alle regole inferenziali che governano il linguaggio pubblico.

¹⁶ C'è da dire che questa affinità tra teoria enciclopedica e teoria delle forme semantiche non è riconosciuta né da Rastier né dagli autori del gruppo di ricerca sulla TFS. Anzi, tutte le volte che parlano di enciclopedia ne parlano in modo inequivocabilmente polemico: l'enciclopedia infatti appare loro i) un fuori-lingua, un supplemento non linguistico, non differenziale e quindi in ultima analisi anche non semiotico convocato per supplire alle mancanze di una semantica mal fatta; ii) il riflesso e il prodotto di una prospettiva ontologico-referenziale che rifiuta le contraddizioni e si occupa preferibilmente di oggetti non generali ma individuali; iii) un modello peggiore di quello dizionario, in quanto ancor più incapace di porre il problema, capitale per le discipline del senso, della pertinenza. In Bianchi (2016) mostro come questo sia in realtà un clamoroso fraintendimento della nozione echiana di enciclopedia, la quale al contrario i) fa saltare ogni distinzione tra semantica e pragmatica, ii) ammette per principio la contraddizione e considera non prioritaria la questione della verità, iii) pone da subito la questione della pertinenza escludendo categoricamente che si possa mai dare la possibilità di una gerarchizzazione unica dei tratti semantici.

[...] gli stati mentali non sono funzionalmente discreti nel modo in cui lo sono le frasi del linguaggio pubblico: ogni stato è implicato in ogni computazione, diversamente dalle inferenze nel linguaggio pubblico. [...] la credenza indipendente dal linguaggio differisce dalla credenza dipendente dal linguaggio per il fatto che la prima e non la seconda può essere parzialmente attiva. Per esempio, nel linguaggio, uno non può sostenere sia P che non-P: questo è ciò che Frankish [2004, 2009] chiama credenza 'priva di ambiguità' ["flat-out" in inglese]. Ma ci sono molte prove che la credenza indipendente dal linguaggio non sia categorica in questo modo (Zawidzki 2018: pp. 7-8).

Laddove invece, nelle concezioni linguistiche alternative che abbiamo esaminato, i) il linguaggio non si riferisce a una realtà oggettiva, ii) la sintassi non è qualcosa che si possa considerare indipendentemente dalla semantica (vedi anche Rastier 2001, 2011, 2015), iii) le unità linguistiche non sono né del tutto discrete né convenzionali¹⁷ ma si definiscono in un gioco di forme e sfondi in cui i termini sono definiti dalle relazioni in cui sono presi, iv) si dà conto perfettamente di contraddizioni e attivazioni parziali. Il contenuto linguistico, in altre parole, è di per sé altrettanto indeterminato, altrettanto bisognoso di determinazione quanto qualunque altro contenuto: in questo senso, perciò, il linguaggio verbale è perfettamente adeguato per l'espressione del pensiero. Del resto, Peirce ci insegnava come non ci sia pensiero se non in segni – e questo non equivale certo a dire che non c'è pensiero che non sia verbale.

Molti sono vittima, forse, di un'illusione prospettica perché abituati a considerare anzitutto quelle molecole semiche molto stabili e trasponibili che sono i concetti di una disciplina (questa l'unica accezione in cui ha senso, secondo Rastier 2011, parlare di concetti). Gli stessi Hutto e Myin (2013), alfieri di un enattivismo radicale che vedevamo bandire il contenuto dalle 'basic minds', pensano di ritrovare

¹⁷ Nelle note di commento al *Corso di linguistica generale* Tullio De Mauro sottolineava come Saussure si guardasse bene dall'identificare arbitrarietà (principio fondamentale legato a doppio filo con la definizione puramente differenziale delle entità semio-linguistiche) e convenzionalità, dato che quest'ultima, implicando “una concezione del significato e del significante come due dati sui quali opera secondariamente la convenzione umana per associarli” (*ivi*: trad. it. p. 413, nota 137), non scalfiva minimamente la vecchia concezione della lingua come nomenclatura.

un contenuto “genuinamente” rappresentazionale con l'ingresso in scena del linguaggio verbale, che sembra così magicamente investito di una dote speciale, referenziale concettuale o comunicativa che sia (vedi anche il titolo eloquente di Hutto e Myin 2017, *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*).

Ma vedevamo nello scorso capitolo come anche Dennett sembrasse accordare al linguaggio verbale un privilegio, una virtus comunicativa speciale capace di conferirgli una posizione a parte rispetto a tutti gli altri sistemi semiotici. Questo non significa che ne abbia una concezione ingenua. Anzi già nel 1969, a proposito della comunicazione verbale inter-personale, affermava che

Il fatto che la capacità di portare informazione propria del linguaggio, alla fine sia così dipendente dagli effetti del linguaggio su una *persona*, su quello che ho chiamato un sistema Intenzionale, è lo stesso fatto a livello personale del fatto che al livello sub-personale il centralista sia incapace di assegnare contenuti precisi agli eventi e agli stati di un tale sistema. (Dennett 1969: trad. it. p. 249)

Il punto è, però, che da una prospettiva semiotica a nessun livello, neppure al livello *intra-personale* il linguaggio verbale gode di una definitezza particolare. Il linguaggio, cioè, non è mai il veicolo di un contenuto esplicito precisamente definito, proposizionale o concettuale che sia. Lo stesso monologo interiore, ad esempio, diversamente da quanto sostiene Carruthers (2017), non è affatto immune da ambiguità: altrimenti la tipica domanda filosofica “Cosa intendi? Cosa vuoi dire?” non ci metterebbe nell'imbarazzo in cui spesso ci mette. Soprattutto, il linguaggio non è, nella tradizione linguistica europea cui la semiotica fa riferimento, uno strumento, *lo* strumento, per la trasmissione di informazione. Per tornare all'esempio che citavamo in 3.4.1, la notizia di cronaca che Dennett individuava come l'informazione semantica condivisa da Tom, Boris e Sherlock, non è altro che una possibilità di interpretanti comuni per uno stesso oggetto: l'interpretazione cioè non consiste nella costruzione di un *type* del contenuto comune a diverse espressioni, ma in un passaggio da *token* a *token* che illumina uno stesso oggetto

(che è tale per ruolo, non per natura) sotto rispetti diversi.

Forse, almeno in questo, Dennett non si è mai sganciato dalla tradizione analitica di filosofia del linguaggio: e dico forse perché la semantica delle lingue non è mai problematizzata come tale nella sua opera, che si appoggia piuttosto in modo parassitario alla vulgata per cui “esiste un genere di significato – forse diviso in molti sottogeneri differenti – che dipende dal linguaggio” (Dennett 1995b: trad. it. p. 510). Certo, pensa che del significato linguistico si possa rendere conto perfettamente in una prospettiva evuzionistica, senza dover invocare una qualche miracolosa Intenzionalità originaria. E che il significato sia sempre relativo alla competenza dei parlanti. Ma non rinnega mai l'idea – un'idea che la semiotica combatte fin dalla sua costituzione – che il significato delle parole sia qualcosa di essenzialmente diverso dal fatto che il fumo significhi fuoco¹⁸. Per questo, ancora oggi sembra ritenere il linguaggio verbale una condizione necessaria per il sorgere di un livello personale vero e proprio. Si vedano ad esempio i suoi commenti, nel seminario che ho avuto la fortuna di poter frequentare quest'anno, a un articolo di Peter Godfrey-Smith (2019) sull'evoluzione del cosiddetto “explanatory gap”:

“In un mondo di soggetti materiali, ciascuno, se può parlare, parlerà di se stesso con termini come 'Io'. Ognuno potrà chiedere la domanda: Perché io sono questo sistema fisico? Oppure: Perché questo sistema fisico è *me*?” [Godfrey-Smith 2019: p. 33] Sì, e se non possono parlare, hanno comunque un livello personale?

Perché c'è un livello personale? E questo fa sorgere la questione: i cani o i delfini hanno un livello personale? Ne hanno bisogno? Per cosa?

Cosa ci fa pensare che si provi qualcosa ad essere un orso o un pipistrello? Non si

¹⁸ L'aspetto del linguaggio verbale che Dennett sottolinea più spesso, oltre alla *generatività*, è la *convenzionalità* (vedi anche le citazioni da Kaplan in Dennett 1987: tr. it. 183 e seg.), che vedremo tra poco essere respinta con decisione da Saussure. D'altro canto, però, la sua posizione non è assimilabile a posizioni linguaggio-centriche come quella di Stephen Stich, secondo cui un cane non può avere il concetto di osso senza conoscere origini e funzione anatomica delle ossa (vedi Stich 2001), o come quella di Donald Davidson, secondo cui non si possono avere credenze senza avere il concetto linguistico normativo di credenza (vedi Davidson 2001). Per una critica di tali posizioni vedi Gozzano (1996). Per un esempio di pensiero senza linguaggio in esseri umani adulti e letterati vedi il caso di frate John citato da Godfrey-Smith (2016: cap. 6): soggetto ad attacchi occasionali di completa afasia, nondimeno restava cosciente e capace di muoversi, seppur con difficoltà e confusione, in un ambiente umano.

impegnano mai in qualcosa di più di un'attività sociale/comunicativa molto impoverita riguardo le loro esperienze (se meritano il nome di esperienze). (Daniel Dennett, appunti su Canvas, piattaforma online della Tufts University, traduzione mia)

È chiaro qual è, qui, il punto che sta a cuore a Dennett: è insistere sul fatto che la qualità dell'esperienza soggettiva non è un dato, non è qualcosa che esista di per sé indipendentemente dal fatto che se ne possa parlare, rifletterci sopra, fare filosofia sul problema difficile o sul meta-problema difficile. Il linguaggio, e la cultura che su di esso si costruisce, non è semplicemente un mezzo per comunicare qualità che esisterebbero tali e quali anche senza di essi, ma ha un ruolo tecnicamente determinante nei loro confronti. Il nostro essere persone è forgiato dalle esigenze della comunicazione strategica, e ritroviamo perciò Peirce nel realizzare che come i nostri segni con l'uso nel tempo accrescono il proprio significato, così la persona che siamo si espande, o si contrae: non è dato di partenza, dimensione originaria, ma frutto di allenamento e di pratiche interpretative costantemente rinnovate.

Occorre allora notare due cose. Innanzitutto, come suggerito da Enoch Lambert, parlare del livello personale al singolare, come se fosse un fenomeno unitario o un nuovo piano ontologico che si accende o si spegne d'un colpo, potrebbe già essere fuorviante. Potremmo già esserci persi il colpo di mano che fa funzionare il gioco di prestigio. Meglio sarebbe, piuttosto, trattarlo esattamente nello stesso modo in cui Dennett tratta la coscienza: come un fenomeno tutt'altro che unitario, costruito dal lavoro di molte agenzie e sub-agenzie cognitive, e intrinsecamente graduale – perché fondamentalmente rivolto al futuro – nelle sue realizzazioni¹⁹. Il linguaggio verbale, di conseguenza, non può essere inteso come la chiave assoluta, come la luce per cui c'è o non c'è l'essere persona. Se c'è una cosa che Dennett ci insegna riguardo alla coscienza, è a diffidare di qualunque elemento venga

¹⁹ Già Dennett (1978: cap. 14), del resto, elencava almeno sei fattori via via più selettivi come condizioni necessarie, ma probabilmente non sufficienti, per essere persone morali: razionalità, intenzionalità, atteggiamento personale, reciprocità, linguaggio verbale, coscienza riflessiva capace di volizioni del secondo ordine.

presentato come un switch istantaneo: e l'essere persona non è che una specificazione ulteriore dell'essere coscienti (cfr. *supra* 2.3.3.4, dove vedevamo come la personalità secondo Peirce non fosse altro che un caso particolarmente spinto di generalizzazione e integrazione tra idee).

4.4 Polpi, seppie e calamari

Può essere utile, allora, considerare la potenziale 'linguisticità' di un sistema espressivo non verbale. Lo faremo là dove non ne avremmo neppure il sospetto: fuori dall'umano, lontano dai mammiferi, tra un piccolo gruppo di invertebrati. Ci sono ormai molte prove infatti che i molluschi cefalopodi – la famiglia che comprende polpi, seppie e calamari – siano un esperimento indipendente, parallelo rispetto a quello dei vertebrati, di evoluzione di menti coscienti complesse. Il più affascinante studio cognitivo recente su questi animali, che già citavamo nel primo capitolo, è senz'altro quello di Godfrey-Smith (2016), che ripercorre la loro storia evolutiva e ci mette a parte, oltre che dei sempre più numerosi aneddoti ed esperimenti sulle loro notevoli performance cognitive, dei ripetuti incontri avuti con essi: dove si rimane stupiti della loro capacità di ingaggiare e sostenere una relazione con esseri che non fanno parte della loro nicchia eco-cognitiva.

Questi animali, e i polpi in particolare, sfidano diversi luoghi comuni ancora ben saldi nelle ricerche cognitive. Il primo è l'opposizione classica tra corpo e cervello, e un'idea chiave della *Embodied Cognition* per cui la struttura corporea innata è non solo un vincolo cognitivo fondamentale, ma la prima e più importante codifica d'informazione ambientale per l'organismo. Il problema è che i polpi, privi come sono di praticamente qualsiasi parte dura, non hanno alcuna forma corporea stabilita, ma una possibilità, sconosciuta ai vertebrati, di assumere una molteplicità non definita in partenza di forme diverse²⁰. Questo embodiment particolarissimo fa

²⁰ E proprio nella necessità di controllare un corpo con gradi di libertà praticamente illimitati starebbe la spinta evolutiva per un sistema nervoso di taglia relativa straordinaria, che a sua volta dischiuderebbe, come effetti collaterali, talenti cognitivi a cascata.

si che il loro sistema nervoso non sia concentrato nel cervello, ma diffuso lungo tutto il corpo: la maggior parte dei suoi gangli neurali si trova infatti non nella testa ma sui tentacoli, che godono di una complessità percettiva e di un'autonomia motoria di cui sono affatto privi gli arti dei vertebrati. Al punto che facciamo fatica non dico a immaginare ma a concepire quel misto di controllo centrale ed esplorazioni autonome locali di cui è fatta la vita mentale di questi esseri, per i quali la metafora dell'improvvisazione di un gruppo jazz sembra essere perfettamente adeguata.

Il secondo è la correlazione usuale tra intelligenza e socialità: si dà in genere per scontato, infatti, che le esigenze di gestire le interazioni in una vita di società e quindi la necessità di figurarsi in scenari complessi siano il fattore principale per l'evoluzione di un'intelligenza generale, di forme raffinate di auto-coscienza, di un ricco livello personale. Epperò i polpi sono animali fondamentalmente solitari, che non si incontrano se non per il tempo dell'accoppiamento²¹. Il problema, qui, è che si tende a identificare la vita sociale con la socialità cooperativa: i polpi, al contrario, sono immersi in una socialità conflittuale. Privi, unici tra i molluschi, di qualsiasi guscio protettivo, e costretti quotidianamente ad uscire allo scoperto per procurarsi il cibo, per il quale non dispongono neppure di armi offensive particolari, devono mettere in campo un comportamento altamente strategico, con tanto di assunzione di prospettiva altrui, per riuscire a cacciare senza essere cacciati.

Il terzo ci riporta al punto da cui siamo partiti, e cioè alle possibilità di una lingua non verbale. Sappiamo ormai certamente, infatti, che un linguaggio verbale non è necessario per il pensiero complesso – si pensi ai babbuini, che a partire da soli tre tipi di vocalizzazioni possono capire molte cose narrativamente strutturate; alle ghiandaie, che sono in grado di ricordare centinaia di posti in cui hanno nascosto il cibo e di andarlo a recuperare selettivamente in base al deperimento previsto; alle straordinarie capacità di problem solving dei corvidi. La maggior parte

²¹ Questo non è del tutto vero. Sebbene il polpo non possa essere definito, al pari di certi insetti e di molti vertebrati, una specie sociale, uno degli elementi più interessanti del libro di Godfrey-Smith sta proprio nella scoperta, lungo la costa australiana, di un sito – battezzato non a caso Octopolis – in cui i polpi, condividendo uno stesso territorio che hanno tra l'altro in gran parte plasmato attraverso le loro stesse attività alimentari (la stratificazione dei gusci di scarto dei bivalvi predati), intrattengono costantemente delle relazioni tra loro. E non è il solo caso, seppure certamente quello più studiato e meglio documentato.

dei cefalopodi, e le seppie giganti australiane in particolare, hanno dal canto loro una straordinaria capacità di cambiare il colore della propria pelle, e di 'disegnare' su di essa una varietà incredibile di configurazioni diverse. Le funzioni biologiche riconosciute di questo sistema – che si accompagna generalmente a modificazioni nella forma delle pieghe della pelle e nella posizione dei tentacoli – sono il mimetismo, in cui eccellono, la distrazione e messa in confusione dei predatori, e la competizione nei rituali di corteggiamento. Ma i cambiamenti di colore si verificano di continuo anche quando nessuna di quelle funzioni è attiva – perché non c'è nessuno nei paraggi o perché sono al sicuro nella propria tana –: quelle funzioni, in altre parole, hanno fatto evolvere un'espressività che, una volta evolutasi, è disponibile per altro. Senza entrare qui nel dettaglio del complicato meccanismo che sta dietro tale produzione cromatica²², ci basterà notare che, da un punto di vista semiotico, abbiamo a che fare con una sostanza dell'espressione particolarmente ricca e potente, con milioni di pixel a disposizione: “Come canale di comunicazione, la larghezza di banda di questo sistema è straordinaria. Si potrebbe dire *qualunque cosa* con esso – se ci fosse un modo per codificare i messaggi, e se ci fosse qualcuno in ascolto” (Godfrey-Smith 2016: p. 130, corsivo suo).

Il punto sta, allora, da un lato nello stabilire se o quanto le caratteristiche che fanno del linguaggio verbale (che, come ricordano Pennisi e Falzone, è reso fisicamente possibile dall'evoluzione di un'angolazione particolarissima tra canna verticale e orizzontale del tratto vocale) il trucco potente che è, si possono ritrovare nel linguaggio cromatico dei cefalopodi. Ma quali sono i motivi che rendono il linguaggio verbale un trucco così buono? Ecco, se c'è un punto cieco, una cattiva idea nell'opera di Dennett, per il resto così consonante e convergente con la teoria semiotica, è nella considerazione di quello che rende il linguaggio verbale così speciale. Influenzato in parte da Grice e in parte da Davidson, infatti, sembra

²² Non soltanto la pelle di questi molluschi, i cui muscoli sono connessi direttamente al cervello, è composta sotto l'epidermide da diversi strati di cellule coinvolte nella produzione del colore – cromatofori, cellule riflettenti, leucofori. Ma, data la cecità al colore dei loro occhi (c'è un solo tipo di fotorecettore, a differenza ad esempio dei nostri tre), è la pelle stessa ad essere responsabile della visione cromatica, probabilmente grazie agli effetti dell'espansione e contrazione dei diversi cromatofori sull'unico tipo di fotorecettore – che si trova diffuso anche nella pelle – presente.

ritenere, proprio lui che non ha fatto altro che stanarle ovunque si rifugiassero, che il linguaggio abbia davvero una qualche originarietà e intrinsecità, una virtù comunicativa speciale, genuina che sarebbe data dal gioco di almeno tre ordini di intenzionalità, e dalla convenzionalità. Ora, da un lato quel gioco non è esclusivo del linguaggio verbale (un sopracciglio alzato al momento giusto può fare altrettanto), né è necessario per il suo funzionamento; dall'altro la convenzionalità è un'idea contro cui Saussure ha sempre combattuto, e che ha sostituito con un fondamentale principio di *arbitrarietà* che riteneva essere nient'altro che il correlativo della natura differenziale del valore (vedi CLG: trad. it. p. 143), da cui dipende l'identità stessa delle entità semio-linguistiche.

Quello che fa davvero la differenza è la posizione del linguaggio, determinata da caratteristiche strutturali immanenti e non dai criteri trascendenti di una psicologia dell'uso, nello spazio dei modi possibili di produzione segnica delineato da Eco (1975): la combinazione di lavoro di replica, ratio facilis tra tipi e occorrenze dell'espressione, eteromatericità arbitraria del continuum da formare, e articolazione grammaticalizzata, rendono infatti il linguaggio verbale i) particolarmente adatto alla categorizzazione e al riferimento distale, ii) combinatoriamente produttivo o generativo, iii) 'facilmente' acquisibile con un processo bottom-up di analisi statistica senza bisogno di istruzioni esplicite (un processo automatizzabile ad esempio con la *latent semantic analysis* introdotta da Landauer e Dumais 1997), iv) poco dispendioso da un punto di vista energetico. Il linguaggio verbale è perciò il sistema semiotico, tra quelli esistenti, che meglio soddisfa la principale condizione definitoria dei memi – di quelle app (e app che consentono app...), cioè, che permettono agli uomini di muoversi in ambienti straordinariamente complessi –, ovvero la possibilità di riproduzione: non a caso Dennett insiste molto sulla 'fitness' evolutiva della digitalizzazione fonemica, che consente di prevenire quello che è l'evento fatale in ogni processo evolucionistico, ovvero che le mutazioni si succedano in modo così veloce e incontrollabile da impedire la presa della selezione naturale²³. Aggiungerei però un'altra caratteristica fondamentale del linguaggio

²³ Del linguaggio verbale Dennett (2017) presenta anche le ipotesi più accreditate attualmente per spiegarne

verbale, la sua *linearità*: una caratteristica che ritroviamo, non a caso, tanto nella definizione dennettiana di coscienza come macchina virtuale di von Neumann quanto nella definizione greimasiana della narratività semiotica (cfr. *infra* le Conclusioni).

Le parole sono quindi un mezzo eccellente, prototipico addirittura, per la riproduzione e la produzione generativa di memi, ma non sono l'unico. Nel caso ad esempio della musica, della danza o dei rituali possiamo individuare delle unità pseudo-combinatorie. Nei casi più evidenti di *ratio difficilis* c'è la possibilità, già riconosciuta da Eco, di una progressiva facilitazione attraverso l'istituzione di canoni, scuole e stili. Traduzioni e trasposizioni possono assicurare la riproduzione nel caso di testi complessi.

La questione fondamentale è allora, a mio avviso, se ci possa essere un analogo di quella digitalizzazione fonemica (vedi anche Petitot 1985 sulla percezione categoriale) che vedevamo essere considerata da Dennett come un elemento essenziale della fitness evolutiva del linguaggio verbale, perché capace di prevenire il susseguirsi troppo rapido delle mutazioni. Se, cioè, il colore – abbinato, lo si ricordi, a forme e posture del corpo – possa essere oggetto di un lavoro di replica. Per le altre condizioni, infatti, non sembrerebbero esserci pregiudiziali: l'eteromatericità certamente, ma probabilmente anche la *ratio* (Eco 1975: p. 303 sottolineava del resto come i confini tra *ratio facilis* e *difficilis* non fossero netti: in particolare “la *ratio difficilis*, in forza di una continua esposizione al processo e all'adattamento comunicativo, genera *ratio facilis*”) e la grammaticalizzazione (per un primo, ancorché discutibile sotto diversi aspetti, tentativo di definizione di una grammatica visiva cefalopode vedi Moynihan e Rodaniche 1982, che hanno studiato per anni i calamari del reef dei Caraibi).

Dall'altro lato, il punto sta nel capire se la vita di questi animali abbia da

le origini: dalle condizioni favorevoli date dalla presenza di istinti cooperativi ed imitativi già consolidati al contesto geografico della savana (dove la ricerca di cibo favoriva l'evoluzione di un linguaggio strutturalmente più simile alla danza delle api che non alle grida d'allarme dei cercopitechi) alle possibili soglie rappresentate da un ambiente né troppo prevedibile né troppo caotico, dalla bipedia, dalla capacità di assumere la prospettiva altrui (che oggi sappiamo dotata di ben precisi correlati neurali ed essere addirittura afferente a distinti network cerebrali), dall'intelligenza sociale.

offrire a questo potenziale piano dell'espressione un piano del contenuto altrettanto articolato: se abbiamo, cioè, abbastanza cose da dirsi. Agli altri, ma anche a se stessi. Il ruolo giocato dal linguaggio nello sviluppo di una coscienza umana, infatti, sta anzitutto nelle possibilità di auto-stimolazione che offre, la quale si concretizza nell'installazione del monologo interiore. Questo è reso possibile, secondo Godfrey-Smith, dal meccanismo di copie efferenti che la produzione linguistica stessa rende necessario, innescando così quella serie di loop che sono decisivi per l'iper-reflessività umana²⁴. È una questione empirica allora se, nel caso del linguaggio visivo dei cefalopodi, si dia un simile meccanismo oppure no. Se cioè quelle sinfonie cromatiche messe in scena dalla loro pelle laddove non c'è ragione di sospettare una funzione comunicativa possano diventare l'analogo di un flusso di coscienza più o meno joyceano. Quel che è certo è che ambienti come quello di Octopolis (cfr. *supra* nota 21), in cui la frequenza e l'intensità delle relazioni intra-specifiche è senza paragoni con quanto accade al di fuori di essi, sono uno di quei fortunati incidenti in cui l'evoluzione può innescare una serie di reazioni a catena. La necessità di un confronto costante, una maggior protezione dai predatori che potrebbe far evolvere un arco di vita maggiore²⁵, il quale consentirebbe a sua volta di sfruttare le potenzialità enormi di un sistema nervoso complesso, facendo eventualmente evolvere la cura dei piccoli eccetera: tutto questo potrebbe consentire, nel lungo periodo, l'amplificazione e la trasformazione di quello che forse, per ora, è solo rumore, in un segnale altamente informativo.

Il linguaggio, insomma, non può fare eccezione. Come non si spiega il riso a partire dal comico, né la coscienza a partire dal soggettivo, così non si può spiegare il linguaggio invocando una qualche virtù linguistica (il riferimento, caro a Dennett, è alla celebre virtù dormitiva invocata da un personaggio di Molière come spiegazione dell'efficacia di un sonnifero). Il linguaggio non è che specie, e specializzazione evolutiva, di un genere molto più ampio, cui deve il suo

²⁴ Cfr. Hofstadter (2007).

²⁵ La maggior parte dei cefalopodi sono organismi semelpari dalla vita molto breve, uno o due anni: le rischiose condizioni di vita del loro ambiente hanno infatti reso evolutivamente vantaggioso il puntare tutto su un unico evento riproduttivo energeticamente molto dispendioso.

funzionamento fondamentale. Tanto che, nella nostra disciplina, con 'linguaggio' si intende qualcosa di diverso da quello che si intende di solito nelle ricerche cognitive. Si legga quella specie di manifesto che è “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?” di Gilles Deleuze: si dice che “non esiste struttura se non di ciò che è linguaggio” (Deleuze 1973: trad. it. p. 91), e del linguaggio si elencano una serie di criteri. Ma non sono i criteri che definiscono il linguaggio verbale, bensì il dominio assai più ampio del semiotico in generale. Così, laddove nella letteratura cognitiva si parla sempre di “language” tout court, al massimo qualificato da “natural”, ogni volta ho dovuto utilizzare la più pesante locuzione “linguaggio verbale”.

Il livello personale, che è il problema più importante della coscienza secondo Dennett, non può essere ridotto all'aspetto verbale del linguaggio. Prima dell'ego che dice ego viene la capacità semiotica di mentire, che, data la fondamentale indeterminatezza o ambiguità del significato, è consustanziale a qualunque relazione segnica. Tale capacità perciò non nasce col linguaggio verbale, ma, nelle parole di Paolucci (2018: p. 88), “nasce con la semiosi in vista dell'azione efficace e il linguaggio verbale eredita questa capacità semiotica, costruendo un apparato formale capace di esprimerla (apparato formale dell'enunciazione)”.

CONCLUSIONI

I gradi di libertà della coscienza sono non strettamente infiniti,
ma Vasti¹.

Forse, la 'tragedia' della coscienza è che affrontiamo un compito di Sisifo nel cercare di controllarli tutti – come 'riunire in branco dei gatti' – e non ci riusciamo del tutto. Così abbiamo bisogno di una teoria che spieghi come il raggruppamento dei gatti funziona nel cervello.

(Daniel C. Dennett su Canvas, piattaforma online della Tufts University, traduzione mia)

Mettere in gruppo dei gatti, farli stare in branco, è cosa notoriamente difficile. I gatti, esseri altamente idiosincratici, abitudinari e autonomi, sono animali solitari, che tollerano la compagnia solo quando è prevedibile: un movimento brusco, e d'istinto scappano via. D'altra parte, è difficile non rimanere conquistati dalla grazia con la quale si muovono. Una grazia che Bateson (1972: trad. it. p. 167) definiva appunto come un “problema d'integrazione” tra “le diverse parti della mente – in particolare quei molteplici livelli di cui un estremo è detto «coscienza» e l'altro «inconscio»”. Perché la coscienza ha capacità necessariamente limitata – fosse anche solo per il fatto che non si può, senza cadere in un regresso infinito, essere coscienti di ciò che produce la coscienza –, e più si conosce qualcosa meno questa ha bisogno di essere conscia².

1 È il nome coniato da Dennett per le quantità finite ma inimmaginabilmente grandi, più ancora di quelle astronomiche.

2 Ringrazio il collega Alessandro Dondi per avermi segnalato questo interessante capitolo di *Steps to an Ecology of Mind*. Un capitolo in cui si dice anche, tra l'altro, che a caratterizzare un messaggio conscio e volontario sarebbe la possibilità di essere falso. Tale possibilità, in realtà, è definitoria per noi del regno assai più ampio del semiotico in generale: è semmai l'*auto-coscienza* che risulta potenziata nel momento in cui il meccanismo semiotico fondamentale della possibilità della menzogna, come piegandosi su se

Il compito della coscienza, tra i più costosi per il metabolismo di un organismo, è dunque un compito, come quello di Sisifo, che non finisce mai: disciplinare delle truppe indipendenti per natura, sempre pronte a tornare allo stato selvatico, e farle comunicare e lavorare assieme per una causa comune, dando campo ora alle une ora alle altre. La vita dell'uomo non è che un apprendimento continuo di tecniche per imparare a gestire un potenziale cerebrale immenso, frutto di una lunga evoluzione naturale e culturale, ma nessuna vita, e sta qui la tragedia, è tanto lunga da consentirgli di sfruttarlo tutto.

Quel modo d'essere che chiamiamo coscienza, secondo le ipotesi evoluzionistiche più accreditate su cui ci siamo soffermati, fa il suo ingresso in scena nel momento in cui le possibilità di apprendere divengono illimitate: in un mondo completamente pre-determinato sarebbe assolutamente inspiegabile. E apprendere significa poter associare qualcosa di presente a qualcos'altro di assente che può essere utile prevedere. La previsione, in quanto tale, è fallibile naturalmente, ma quello spazio tra un antecedente presente e un conseguente che di per sé è fondamentalmente indeterminato, è sufficiente per dare l'innescò a una serie di feedback positivi che fanno progressivamente aumentare i gradi di libertà di cui l'organismo dispone: più sei capace di imparare, più complesso e potenzialmente ambiguo è il mondo in cui ti muovi, più hai bisogno di una modalità che chiami i 'gatti' a raccolta per determinare un'interpretazione plausibile tra le molte possibili.

Non a caso tutto questo si accompagna, nel periodo Cambriano, alla rottura della simmetria raggiata e all'esplosione delle forme a simmetria bilaterale³: quelle forme, cioè, capaci di prendere una direzione piuttosto che un'altra. “Il senso [...] è altresì una direzione o, secondo il linguaggio dei filosofi, un'intenzionalità e una finalità. Tradotto in linguaggio linguistico, il senso si identifica con quel *processo orientato di attualizzazione*” (Greimas 1970: trad. it. p. 16, corsivo mio). Poter prendere una direzione, invece che dover seguire un binario già tracciato, stare fermi

stesso, viene alla luce per essere oggetto di riflessione (vedi ad esempio Jaynes 1976, recensito positivamente da Dennett 1986, sullo scarto rappresentato dall'astuzia di Ulisse rispetto alla soggettività disponibile agli eroi dell'*Iliade*).

3 Cfr. Lotman (1985) sull'importanza dell'enantiomorfismo per i processi d'evoluzione.

o muoversi a caso finché non ci si imbatte in qualcosa di cui ci si scorderà alla svelta una volta passata, significa poter scegliere e seguire nel tempo quello che in semiotica si chiama un programma narrativo, ed essere quindi Soggetto a pieno titolo. Del resto, diceva Peirce come non ci fosse abito più importante di quello per cui un'irritazione non familiare può essere trasmessa, e che proprio a tale evento corrisponderebbe un'intensificazione del sentire. Ma che cos'è l'irrompere di qualcosa di nuovo se non la definizione più minimale della narratività stessa?

Uno dei contributi principali della riflessione di Dennett, lo abbiamo visto, è l'aver mostrato che il teatro della coscienza, con tutti i suoi homunculi, è un'illusione prodotta da una fabbrica che non ha bisogno di alcun guardiano per poter funzionare. Ebbene quel potere, apparentemente miracoloso, di amplificare qualcosa che è la coscienza, un potere di fare l'eco che consiste nella possibilità di determinare sempre di più il contenuto di quanto accade nel cervello, è proprio ciò che consente di fare fronte alle novità. La coscienza, sorta dalla necessità di prevedere, è stimolata al massimo dall'inaspettato. Essa è, perciò, campo privilegiato per il pieno dispiegarsi della dimensione narrativa. Di quella, cioè, che in semiotica si considera la forma stessa, generalissima, del senso.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, John R.

1983 *The Architecture of Cognition*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret

1965 “The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature”, in Butler, R. J. (a cura di), *Analytical Philosophy: Second Series*, Oxford: Blackwell: 158-180.

ARNHEIM, Rudolf

1954 *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press (trad. it. *Arte e percezione visiva*, Milano: Feltrinelli, 1962).

ATLAN, Henri

2018 *Cours de philosophie biologique et cognitive, Spinoza et la biologie actuelle*, Paris: Odile Jacob.

BAARS, Bernard J.

1988 *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

BAARS, Bernard J. e FRANKLIN, Stan

2009 “Consciousness is computational: The LIDA model of global workspace

theory”, *International Journal of Machine Consciousness*, 1 (1): 23-32.

BARGH, John

2017 *Before You Know It: The Unconscious Reasons We Do What We Do*, New York: Touchstone (trad. it. *A tua insaputa. La mente inconscia che guida le nostre azioni*, Torino: Bollati Boringhieri, 2018).

BARTHES, Roland

1957 *Mythologies*, Paris: Seuil.

1970 *L'empire des signes*, Genève: Skira.

BARTOCCI, Claudio, MARTIN, Piero e TAGLIAPIETRA, Andrea

2016 *Zerologia. Sullo zero, il vuoto e il nulla*, Bologna: il Mulino.

BASSO FOSSALI, Pierluigi

2007 “Interpretazione ed analisi. Perizia e dominio della semiotica”; in Paolucci, C. (a cura di), *Studi di semiotica interpretativa*, Milano: Bompiani: 287-348.

2009 *La tenuta del senso. Per una semiotica della percezione*, Roma: Aracne.

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago: University of Chicago Press (trad. it. *Verso un'ecologia della mente*, Milano: Adelphi, 17^a edizione 2000).

BEISECKER, David

2002 “Dennett and the Quest for Real Meaning: In defense of a 'Myth'”, *Philosophy in the Contemporary World* 9 (1): 11-18.

BELLUCCI, Francesco e PAOLUCCI, Claudio

2015 “Peirce e l'iconismo”, *Versus. Quaderni di studi semiotici* 120: 3-13.

BENVENISTE, Émile

2009 *Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, Milano: Bruno Mondadori (a cura di Paolo Fabbri).

BERNAL, John Desmond

1949 “The Physical Basis of Life”, *Proceedings of the Physical Society B* 62 (10): 537-538.

BIANCHI, Edoardo Maria

2016 *Teoria delle forme semantiche: alcune connessioni semiotiche*, Tesi di Laurea Magistrale in Semiotica, Università di Bologna, Scuola di Lettere e Beni Culturali, A.A. 2014-2015.

2017 “La semantica cognitiva di *Kant e l'ornitorinco* tra topi, uova e zanzare: possibilità di tenuta di uno schematismo enciclopedico”, *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 11 (1): 59-71.

BLOCK, Ned

1978 “Troubles with Functionalism”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9: 261-325.

1995 “On a Confusion About a Function of Consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2): 227-247.

2009 “Comparing the Major Theories of Consciousness”, in Gazzaniga, M.S. (a cura di), *The Cognitive Neurosciences IV*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press: 1111-1122.

BONDÌ, Antonino

2012 “La teoria delle forme semantiche tra semiotica e fenomenologia: verso una logica dell'espressione”, in Bondì, A. (a cura di), *Percezione, Semiosi e Socialità del Senso*, Milano e Udine: Mimesis: 11-48.

BORDRON, Jean-François

2012 “Perception et conscience: quelques aperçus sémiotiques”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 58 (2): 33-51.

BRIDEWELL, Will e BELLO, Paul F.

2016 “A Theory of Attention for Cognitive Systems”, *Proceedings of the Fourth Annual Conference on Advances in Cognitive Systems*: 16 pagine.

BRYSON, Joanna J.

2009 “Robot Should Be Slaves”, in Wilks, Y. (a cura di), *Close engagements with artificial companions: key social, psychological, ethical and design issues*, Amsterdam: John Benjamins: 63-74.

CADIOT, Pierre e VISETTI, Yves-Marie

2001 *Pour une théorie des formes sémantiques. Motifs, profils, thèmes*, Paris: Presses Universitaires de France.

CANDIANI, Chandra Livia

2018 *Il silenzio è cosa viva. L'arte della meditazione*, Torino: Einaudi.

CAPPUCCIO, Massimiliano (a cura di)

2006 *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano: Bruno Mondadori.

CAPRA, Fritjof

1975 *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boulder (Colorado): Shambhala (trad. it. *Il Tao della fisica*, Milano: Adelphi, 1982).

CARRUTHERS, Peter

1996 *Language, Thought and Consciousness. An essay in Philosophical Psychology*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

2015 *The Centered Mind: What the Science of Working Memory Shows Us About the Nature of Human Thought*, Oxford: Oxford University Press.

2017 “The Illusion of Conscious Thought”, *Journal of Consciousness Studies* 24 (9-10): 228-52.

2018 “Comparative psychology without consciousness”, *Consciousness and Cognition* 63: 47-60.

CARRUTHERS, Peter, FLETCHER, Logan e RITCHIE, J. Brendan

2012 “The Evolution of Self-Knowledge”, *Philosophical Topics* 40 (2): 13-37.

CHALMERS, David John

1996 *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press (trad. it. *La mente cosciente*, Milano: McGraw-Hill, 1999).

2010 “The Singularity: A Philosophical Analysis”, *Journal of Consciousness Studies* 17 (9-10): 7-65.

2018 “The Meta-Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 25 (9-10): 6-61.

CHAMPAGNE, Marc

2018 *Consciousness and the Philosophy of Signs. How Peircean Semiotics*

Combines Phenomenal Qualia and Practical Effects, Berlin: Springer.

CHRISLEY, Ron e SLOMAN, Aaron

2016 “Architectural Requirements for Consciousness”, *CEUR Workshop Proceedings* 1885: 31-36.

CHURCHLAND, Paul Montgomery

1988 *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

CHURCHLAND, Patricia Smith

1986 *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

CLARK, Andy

2015 “Predicting Peace: The End of the Representation Wars. A Reply to Michael Madary”, in Metzinger, T. e Windt, J. M. (a cura di), *Open MIND* 7 (R), Frankfurt am Main: MIND Group: 7 pagine. doi: 10.15502/9783958570979.

2016 *Surfing Uncertainty. Prediction, Action and the Embodied Mind*, Oxford: Oxford University Press.

CLARK, Andy e CHALMERS, David John

1998 “The Extended Mind”, *Analysis* 58 (1): 7-19.

COQUET, Jean-Claude

2008 *Le istanze enuncianti: fenomenologia e semiotica*, Milano: Bruno Mondadori (a cura di Paolo Fabbri).

CRICK, Francis

1994 *The Astonishing Hypothesis. The Scientific Search for the Soul*, New York: Scribner.

CRICK, Francis e KOCH, Christof

1990 “Towards a neurobiological theory of consciousness”, *Seminars in the Neurosciences* 2: 263-275.

DADDESIO, Thomas C.

1995 *On Minds and Symbols. The Relevance of Cognitive Science for Semiotics*, Berlin e New York: Mouton de Gruyter.

DAMASIO, Antonio

1999 *The Feeling of What Happens*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

DARWIN, Charles Robert

1880 *The Power of Movement in Plants*, London: John Murrey.

DAVIDSON, Donald

2001 “Animali razionali”, in Gozzano, S. (a cura di) *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, Roma: Editori Riuniti: 119-132.

DAWKINS, Marian Stamp

1987 “Minding and Mattering”, in Blakemore, C. e Greenfield, S. (a cura di), *Mindwaves*, Oxford: Blackwell.

DAWKINS, Richard

1976 *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

1982 *The Extended Phenotype. The Long Reach of the Gene*, Oxford: Oxford

University Press.

DEACON, Terrence W.

2011 *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York: W.W. Norton & Company.

DEHAENE, Stanislas, CHANGEUX, Jean-Pierre e NACCACHE, Lionel

2011 “The Global Neuronal Workspace Model of Conscious Access: From Neuronal Architectures to Clinical Applications”, in Dehaene, S. e Christen, Y. (a cura di) *Characterizing Consciousness: From Cognition to the Clinic? Research and Perspectives in Neurosciences*, Berlin: Springer.

DELEUZE, Gilles

1973 “A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, in Châtelet, F. (a cura di), *Histoire de la philosophie*, vol. VIII, Paris: Hachette (trad. it. “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, in Fabbri, P. e Marrone, G. (a cura di) 2000, *Semiotica in nuce. Volume I. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma: Meltemi: 91-110).

DENNETT, Daniel Clement

1968 “Machine Traces and Protocol Statements”, *Behavioral Science* 13 (2): 156-167.

1969 *Content and Consciousness*, London: Routledge & Kegan Paul (trad. it. *Contenuto e coscienza*, Bologna: il Mulino, 1992).

1971 “What Is It Like for There to Be Something It Is Like to Be Something? A Reply to Thomas Nagel's 'What Is It Like to Be a Bat?'”, *Chapel Hill Colloquium*, Tufts University, Medford (Massachusetts).

1978 *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery (Alabama): Bradford Books (trad. it. *Brainstorms. Saggi filosofici sulla*

- mente e la psicologia*, Milano: Adelphi, 1991).
- 1984 *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.
- 1986 “Julyan Jaynes's Software Archeology”, *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne* 27 (2): 149-154.
- 1987 *The Intentional Stance*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press (trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna: il Mulino, 1993).
- 1988 “Quining Qualia”, in Marcel, Anthony J. e Bisiach, Edoardo (a cura di), *Consciousness in Modern Science*, Oxford: Oxford University Press: 42-77.
- 1991 *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Company (trad. it. *Coscienza*, Milano: Rizzoli, 1993).
- 1992 “Revolution on the Mind”, *New Scientist* (13 giugno): 48-49.
- 1994a “Self-Portrait”, in Guttenplan, S. (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell: 236-244.
- 1994b “Instead of Qualia”, in Revonsuo, A. e Kamppinen, M. (a cura di), *Consciousness in Philosophy and Cognitive Neuroscience*, Hillsdale (New Jersey) e Hove (UK): Lawrence Erlbaum.
- 1995a “The path not taken”, *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2): 252-253.
- 1995b *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York: Simon & Schuster (trad. it. *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino: Bollati Boringhieri, 2004).
- 1996 “Facing Backwards on the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 3 (1): 4-6.
- 1998 “The Myth of Double Transduction”, in Hameroff, S. R., Kaszniak, A.W. e Scott, A.C. (a cura di), *Toward a Science of Consciousness II: The Second Tucson Discussions and Debates*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press: 97-107.
- 2005 *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press (trad. it. *Sweet Dreams. Illusioni*

- filosofiche sulla coscienza*, Milano: Raffaello Cortina, 2006).
- 2015a “Why and How Does Consciousness Seem the Way it Seems?”, in Metzinger, T. e Windt, J. M. (a cura di), *Open MIND* 10 (T), Frankfurt am Main: MIND Group: 11 pagine. doi: 10.15502/9783958570245.
- 2015b “The Friar's Fringe of Consciousness”, in Toivonen, I., Csúri, P. e van der Zee, E. (a cura di), *Structures in the mind: essays on language, music, and cognition in honor of Ray Jackendoff*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press: 371-378.
- 2016 “Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 23 (11-12): 65-72.
- 2017 *From Bacteria to Bach and Back. The Evolution of Minds*, New York: W.W. Norton & Company.
- 2018a “The Fantasy of First-Person Science”, in Wuppuluri, S. e Doria, F. A. (a cura di), *The Map and the Territory. Exploring the Foundations of science, thought and reality*, Berlin: Springer: 455-473.
- 2018b “Facing up to the hard question of consciousness”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 373 (1755): 7 pagine. doi: 10.1098/rstb.2017.0342.
- 2019 “Welcome to Strong Illusionism”, *Journal of Consciousness Studies* 26 (9-10): 48-58.

DUMAS, Guillaume, FORTIER, Martin e GONZÁLEZ, Juan C. (a cura di)

- 2017 “Les états modifiés de conscience en question: anciennes limites et nouvelles approches”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 67 (1).

Eco, Umberto

- 1962 *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano: Bompiani.

- 1975 *Trattato di semiotica generale*, Milano: Bompiani.
- 1979 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano: Bompiani.
- 1983 “L'antiporfirio”, in Vattimo, G. e Rovatti, P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli: 52-80 (ora in Eco, U. 1985, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano: Bompiani: 334-361).
- 1984 *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino: Einaudi.
- 1990 *I limiti dell'interpretazione*, Milano: Bompiani.
- 1994a “Semiotica e filosofia del linguaggio”, conferenza data all'Università di Caracas, disponibile online su www.umbertoeco.it (data di ultima consultazione 10/10/2019).
- 1994b *L'isola del giorno prima*, Milano: Bompiani.
- 1997 *Kant e l'ornitorinco*, Milano: Bompiani.
- 2004 *La misteriosa fiamma della regina Loana*, Milano: Bompiani.
- 2007a “La soglia e l'infinito”, in Paolucci, C. (a cura di), *Studi di semiotica interpretativa*, Milano: Bompiani: 145-176.
- 2007b *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano: Bompiani.

EDELMAN, Gerald

- 1987 *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, New York: Basic Books (trad. it. 1995)

EDELMAN, Gerald e TONONI, Giulio

- 2000 *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, New York: Basic Books (trad. it. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino: Einaudi, 2000).

FABBRI, Paolo e MARRONE, Gianfranco

2000 “Presentazione”, in Fabbri, P. e Marrone, G. (a cura di), *Semiotica in nuce. Volume I. I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Roma: Meltemi: 7-11.

FABBRICHESI, Rossella

2015 “Esiste la coscienza? Le tesi inattuali di Peirce e James a confronto con la filosofia novecentesca”, *RIFL. Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, numero speciale della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio: 152-163.

FARINELLI, Franco

2009a *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, Loreto (Ancona): Academia Universa Press.

2009b *La crisi della ragione cartografica*, Torino: Einaudi.

FARRELL, Brian Anthony

1950 “Experience”, *Mind* 59 (234): 170-198.

FLOCH, Jean-Marie

1985 *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris e Amsterdam: Hadès-Benjamins.

FODOR, Jerry A.

1975 *The Language of Thought*, Scranton (Pennsylvania): Crowell.

FONTANILLE, Jacques

2004 *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Roma: Meltemi (a cura di Pierluigi Basso Fossali).

2008 *Pratiques sémiotiques*, Paris: Presses Universitaires de France.

2011 *Corps et sens*, Paris: Presses Universitaires de France.

2015 *Formes de vie*, Liège: Presses Universitaires de Liège.

FRANKISH, Keith

2004 *Mind and Supermind*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

2009 “Partial belief and flat-out belief”, in Huber, F. e Schmidt-Petri, C. (a cura di), *Degrees of Belief*, Berlin: Springer: 75-93.

2016 “Illusionism as a Theory of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 23 (11-12): 11-39.

FREUD, Sigmund

1899 *Die Traumdeutung*, Leipzig e Wien: Franz Deuticke (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, Torino: Boringhieri, 1973).

FRISTON, Karl J., FORTIER, Martin e FRIEDMAN, Daniel A.

2018 “Of woodlice and men. A Bayesian account of cognition, life and consciousness”, *ALIUS Bulletin* 2: 17-43.

GALLAGHER, Shaun

2017 *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*, Oxford: Oxford University Press.

GANDOLFI, Alberto

2008 *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino: Bollati Boringhieri.

GINSBURG, Simona e JABLONKA, Eva

2013 Recensione di Nagel, T. (2012, op. cit.), *Journal of Consciousness Studies* 20 (9-10): 177-189.

2019 *The Evolution of the Sensitive Soul. Learning and the Origins of*

Consciousness, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

GODFREY-SMITH, Peter

2016 *Other Minds. The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, London: William Collins.

2019 “Evolving Across the Explanatory Gap”, *Philosophy, Theory and Practice in Biology* 11 (1): 39 pagine. doi:10.3998/ptpbio.16039257.0011.001.

GOZZANO, Simone

1996 “Il pensiero senza linguaggio. Comportamento e comunicazione animale”, in Gambarara, Daniele (a cura di), *Pensiero e linguaggio. Introduzione alle ricerche contemporanee*, Roma: La Nuova Italia Scientifica: 15-48.

GREIMAS, Algirdas Julien

1970 *Du sens*, Paris: Seuil (trad. it. *Del senso*, Milano: Bompiani).

1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris: Seuil (trad. it. *Del senso 2. Narrativa, modalità passioni*, Milano: Bompiani, 1984).

1987 *De l'imperfection*, Périgueux: Fanlac.

GREIMAS, Algirdas Julien e COURTÉS, Joseph

1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette (trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano: Bruno Mondadori, 2007).

GREIMAS, Algirdas Julien e FONTANILLE, Jacques

1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris: Seuil.

GRICE, H. Paul

1969 “Utterer's Meaning and Intentions”, *Philosophical Review* 78 (2): 147-177.

GURWITSCH, Aron

1957 *Théorie du champ de la conscience*, Bruges e Paris: Desclée de Brouwer.

HAIG, David

2004 “The (Dual) Origin of Epigenetics”, *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 69: 67-70.

2012 “Commentary: The epidemiology of epigenetics”, *International Journal of Epidemiology* 41 (1): 13-16.

HAMEROFF, Stuart

1998 “Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff 'Orch-Or' model of consciousness”, *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 356 (1743): doi: 10.1098/rsta.1998.0254.

HARARI, Yuval Noah

2016 *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London: Harvill Secker (trad. it. *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Milano: Bompiani, 2018).

HERRIGEL, Eugen

1948 *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, Konstanz: Weller (trad. it. *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Milano: Adelphi, 1975).

HJELMSLEV, Louis

1943 *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Festskrift udgivet af Københavns Universitet i anledning af Universitetets Aarfest (2^aed. americana *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison (Wisconsin): University of Wisconsin Press, 1961; trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino: Einaudi, 1968).

HOBSON, John A. e FRISTON, Karl J.

2017 “Conscience, rêves et inférence: le théâtre cartésien revisité”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 67 (1): 139-163.

HOFSTADTER, Douglas

2007 *I Am a Strange Loop*, New York: Basic Books (trad. it. *Anelli nell'io. Che cosa c'è al cuore della coscienza?*, Milano: Arnoldo Mondadori, 2008).

HOUSER, Nathan

1983 “Peirce's General Taxonomy of Consciousness”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 19 (4): 331-359.

HUBEL, David Hunter

1963 “The Visual Cortex of the Brain”, *Scientific American* 209: 54-62.

HUEBNER, Bryce e DENNETT, Daniel Clement

2009 “Banishing 'I' and 'We' from accounts of metacognition”, *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2): 148-149.

HUMPHREY, Nicholas

1992 *A History of the Mind*, London: Chatto & Windus (trad. it. *Una storia della mente. Ovvero perché non vediamo con le orecchie*, Torino: Instar Libri, 1998).

2017 “The Invention of Consciousness”, *Topoi* 39: 13-21.

HUTTO, Daniel

1995 “Consciousness demystified: A Wittgensteinian critique of Dennett's project”,

Monist: an international quarterly of general philosophical inquiry 78 (4): 464-479.

HUTTO, Daniel D. e MYIN, Erik

2013 *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

2017 *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

JACKENDOFF, Ray

1983 *Semantics and Cognition*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

1987 *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press (trad. it. *Coscienza e mente computazionale*, Bologna: il Mulino, 1990).

1990 *Semantic Structures*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

1992 *Languages of the Mind: Essays on Mental Representation*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

1996 “How Language Helps Us Think”, *Pragmatics and Cognition* 4 (1): 1-34.

2003 *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution*, Oxford: Oxford University Press.

2007 *Language, Consciousness, Culture. Essays on Mental Structure*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

2012 *A User's Guide to Thought and Meaning*, Oxford: Oxford University Press.

JACKSON, Franck

1982 “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly* 32: 127-136.

JAMES, William

1890 *The Principles of Psychology*, New York: Dover.

1912 *Essays in Radical Empiricism*, Ralph Barton Perry (trad. it. *Saggi sull'empirismo radicale*, Padova: Radar, 1970).

JAYNES, Julian

1976 *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, New York: Houghton Mifflin (trad. it. *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano: Adelphi, 2002).

KAHNEMAN, Daniel

2011 *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

KANIZSA, Gaetano

1991 *Vedere e pensare*, Bologna: il Mulino.

KAPLAN, David

1980 "Demonstratives", *The John Locke Lectures*, Oxford University.

KLINKENBERG, Jean-Marie

2001 "Pour une sémiotique cognitive", *Linx. Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre* 44: 133-148.

KOCH, Christof

2012 *Consciousness. Confessions of a Romantic Reductionist*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

KOENDERINK, Jan J.

2010 "Vision and Information", in Albertazzi, L., van Tonder, G.J. e Vishwanath, Dh. (a cura di), *Perception beyond Inference. The Information Content of Visual Processes*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press: 27-57.

KONDERAK, Piotr

2017 “The Conscious Semiotic Mind”, *Studia Semiotyczne* 31 (1): 67-89.

LANDAUER, Thomas K. e DUMAIS, Susan T.

1997 “A Solution to Plato's Problem: The Latent Semantic Analysis Theory of Acquisition, Induction, and Representation of Knowledge”, *Psychological Review* 104 (2): 211-240.

LANDOWSKI, Eric

2005 *Les interactions risquées*, Limoges: Presses Universitaires de Limoges.

LAU, Hakwan e ROSENTHAL, David

2011 “Empirical support for higher-order theories of conscious awareness”, *Trends in Cognitive Sciences* 15 (8): 365-373.

LEGRENZI, Paolo e UMILTÀ, Carlo

2009 *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Bologna: il Mulino.

LESCROART, Mark D. e GALLANT, Jack L.

2019 “Human Scene-Selective Areas Represent 3D Configurations of Surfaces”, *Neuron* 101: 1-15.

LETTVIN, Jerome Ysroel et alii

1959 “What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain”, *Proceedings of the Institute of Radio Engineers* 47: 1940-1951.

LEVELT, Willem Johannes Maria

1989 *Speaking*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

LODGE, David

1988 *Nice Work*, London: Secker and Warburg.

LOTMAN, Jurij Michajlovič

1985 *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia: Marsilio.

1999 *La sémiosphère*, Limoges: Presses Universitaires de Limoges.

2006 *Tesi per una semiotica delle culture*, Roma: Meltemi (a cura di Franciscu Sedda).

LOTMAN, Jurij Michajlovič e USPENSKIJ, Boris Andreevič

1975 *Tipologia della cultura*, Milano: Bompiani.

MAGNANI, Lorenzo

2009 *Abductive Cognition. The Epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Berlin: Springer.

MANCUSO, Stefano

2005 “Gli apici radicali come centri di comando della pianta: lo stato 'neural-simile' della zona di transizione”, *I Geografili* 8: 23-44.

2017 *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro*, Firenze: Giunti.

MANCUSO, Stefano e VIOLA, Alessandra

2013 *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Firenze: Giunti.

MARKKULA, Gustav

2015 “Answering questions about consciousness by modeling perception as covert

behavior”, *Frontiers in Psychology* 6: 18 pagine. doi: 10.3389/fpsyg.2015.00803.

MARR, David

1982 *Vision*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

MASHOUR, George A. e LAROCK, Eric

2008 “Inverse zombies, anesthesia awareness, and the hard problem of consciousness”, *Consciousness and Cognition* 17: 1163-1168.

MATTE BLANCO, Ignacio

1975 *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-Logic*, London: Duckworth & Company (trad. it. *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Torino: Einaudi, 2000).

MAYNARD SMITH, John e SZATHMÁRY, Eörs

1995 *The Major Transitions in Evolution*, Oxford: Oxford University Press.

MCCULLOCH, Warren S. e PITTS, Walter

1943 “A Logical Calculus of the Ideas Imminent in Nervous Activity”, *Bulletin of Mathematical Biophysics* 5: 115-133.

MCGINN, Colin

1982 *The Character of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press (2^a ed. ampliata e rivista 1996).

METZINGER, Thomas

2000 “Introduction: Consciousness Research at the End of the Twentieth Century”, in Metzinger, T. (a cura di), *Neural correlates of Consciousness: empirical*

and conceptual questions, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

2003 *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

2009 *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, New York: Basic Books (trad. it. *Il tunnel dell'io. Scienza della mente e mito del soggetto*, Milano: Raffaello Cortina, 2010).

2018 “Minimal Phenomenal Experience. The ARAS-model theory: Steps toward a minimal model of conscious experience as such”, *MindRxiv*: 68 pagine. doi:10.31231/osf.io/5wyg7.

MINELLI, Alessandro

2007 *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evoluzionistica dello sviluppo*, Torino: Einaudi.

MINSKY, Marvin

1985 *The Society of Mind*, New York: Simon & Schuster.

MOYNIHAN, Martin e RODANICHE, Arcadio

1982 “The Behavior and Natural History of the Caribbean Reef Squid (*Sepioteuthis sepioidea*). With a Consideration of Social, Signal and Defensive Patterns for Difficult and Dangerous Environments”, *Advances in Ethology* 25: 1-151.

MUDRIK, Liad e MAOZ, Uri

2014 “‘Me & My Brain’: Exposing Neuroscience's Closet Dualism”, *Journal of Cognitive Neuroscience* 27 (2): 211-221.

NAGEL, Thomas

1974 “What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review* 83: 435-450.

2012 *Mind and Cosmos. Why the Materialistic Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly Wrong*, Oxford: Oxford University Press.

NAPOLITANO VALDITARA, Linda M.

2007 “Alle origini del «gnôthi sautòn». Da Delfi al sapere socratico di non sapere”, *Esercizi filosofici 2*: 110-125.

NØRRETRANDERS, Tor

1991 *Mærk Verden*, København: Gyldendal (trad. inglese *The User Illusion: Cutting Consciousness Down to Size*, New York: Viking, 1998).

PAOLUCCI, Claudio

2010 *Strutturalismo e interpretazione*, Milano: Bompiani.

2012a “*Physis e Nomos. Ideologie della natura tra catarsi, empatia e percezione sessuale*”, in Marrone, G. (a cura di), *Semiotica della natura (natura della semiotica)*, Milano e Udine: Mimesis: 79-102.

2012b “Narratività e cognizione. Un percorso di frontiera tra semiotica e scienze cognitive”, in Lorusso, A.M., Paolucci, C. e Violi, P. (a cura di), *Narratività. Problemi, analisi, prospettive*, Bologna: Bononia University Press: 279-296.

2014a “El principio de inmanencia como fundamento de la epistemología semiótica”, *Tópicos del seminario 32*: 93-122.

2014b “Semiotica e matematica in Peirce. Anti-intuizionismo, rifiuto dell'inconoscibile e teoria del continuum”, *Versus. Quaderni di studi semiotici 118*: 63-87.

2017 *Umberto Eco: Tra Ordine e Avventura*, Milano: Feltrinelli.

2018 “Quale metodologia semiotica dopo la fine della svolta linguistica? Il caso della teoria dell'enunciazione”, *E|C. Rivista online dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici 24*: 75-92.

PEIRCE, Charles Sanders

CP *Collected Papers*, (8 volumi), Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1931-1958 (trad. it. parziale *Opere*, a cura di Massimo Bonfantini, Milano: Bompiani, 2011).

W *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, (7 volumi), Bloomington (Indiana): Indiana University Press, 1975-2009.

2005 *Scritti scelti di Charles Sanders Peirce* (a cura di Giovanni Maddalena), Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

PENNISI, Antonino e FALZONE, Alessandra

2016 *Darwinian Biolinguistics. Theory and History of a Naturalistic Philosophy of Language and Pragmatics*, Berlin: Springer.

PENROSE, Roger

1989 *The Emperor's New Mind*, Oxford: Oxford University Press (trad. it. *La mente nuova dell'imperatore*, Milano: Rizzoli, 1992).

PERCONTI, Pietro

2008 *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a cosa serve*, Roma e Bari: Laterza.

2011 *Coscienza*, Bologna: il Mulino.

2013 "Two Kinds of Commonsense Knowledge (and a Constraint for Machine Consciousness Design)", *International Journal of Machine Consciousness* 5 (1): 1-7.

PETITOT, Jean

1985 *Morphogenèse du sens*, vol. I, Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. *Morfogenesi del senso. Per uno schematismo della struttura*, Milano: Bompiani, 1990).

1992 *Physique du Sens. De la théorie des singularités aux structures sémio-*

narratives, Paris: CNRS Éditions.

- 2006 “La svolta naturalista della fenomenologia”, in Cappuccio, M. (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano: Bruno Mondadori: 95-123.
- 2014 “Aspects du structuralisme dynamique”, *Versus. Quaderni di studi semiotici* 118: 11-61.
- 2018 “Calcul différentiel neuronal et architectures fonctionnelles”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 69 (1-2): 303-346.

PETITOT, Jean et alii (a cura di)

- 1999 *Naturalizing Phenomenology*, Stanford (California): Stanford University Press.

PIOTROWSKI, David

- 2013 “L'opposition Sémiotique/Sémantique comme articulation de la conscience verbale”, *Versus. Quaderni di studi semiotici* 117: 29-53.

PLACE, Ullin Thomas

- 1956 “Is Consciousness a Brain Process?”, *British Journal of Psychology* 47 (1): 44-50.

POCKETT, Susan, BANKS, William P. e GALLAGHER, Shaun (a cura di)

- 2006 *Does Consciousness Cause Behavior?*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

POPPER, Karl R. e ECCLES, John C.

- 1977 *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer.

PRIGOGINE, Ilya

1993 *Le leggi del caos*, Roma e Bari: Laterza.

PRINZ, Jesse

2013 *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*, Oxford: Oxford University Press.

PUTNAM, Hilary

1960 "Minds and machines", in Hook, S. (a cura di), *Dimensions of Mind: A Symposium*, New York: New York University Press: 148-179.

1981 *Reason, Truth and History*, Cambridge (UK): Cambridge University Press.

QUINE, Willard Van Orman

1959 "Meaning and Translation", in Brower, R. A. (a cura di), *On Translation*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press: 148-172.

RASTIER, François

1987 *Sémantique interprétative*, Paris: Presses Universitaires de France.

1991 *Sémantique et recherches cognitives*, Paris: Presses Universitaires de France.

2001 *Arts et sciences du texte*, Paris: Presses Universitaires de France (trad. it. *Arti e scienze del testo. Per una semiotica delle culture*, Roma: Meltemi, 2003).

2011 *La mesure et le grain. Sémantique de corpus*, Paris: Honoré Champion.

2015 *Saussure au futur*, Paris: Les Belles Lettres.

REMOTTI, Francesco

2010 *L'ossessione identitaria*, Roma e Bari: Laterza.

RISTAU, Carolyn R. (a cura di)

1991 *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals (Essays in Honor of Donald*

R. Griffin), New York: Lawrence Erlbaum.

ROSENBLOOM, Paul S., LEIRD, John E. e NEWELL, Allen

1987 “SOAR: An architecture for general intelligence”, *Artificial Intelligence* 33 (1): 1-64.

ROSENTHAL, David

2000 “Consciousness, Content, and Metacognitive Judgments”, *Consciousness and Cognition* 9: 203-214.

RYLE, Gilbert

1949 *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.

SANNA, Marco

2018 “Coscienza, consapevolezza, senso. Semiotica e neuroscienze”, *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* 9 (2): 178-191.

SARTI, Alessandro e BARBIERI, Davide

2018 “Le cerveau comme virtuel incarné”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 69 (1-2): 347-367.

SARTI, Alessandro e MONIER, Cyril

2018 “Les neurosciences au sein des sciences de la cognition. Vers un naturalisme situé”, *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche sur les sciences de la Cognition* 69 (1-2): 7-25.

SATPUTE, Ajay B. e LIEBERMAN, Matthew D.

2006 “Integrating automatic and controlled processes into neurocognitive models of social cognition”, *Brain Research* 1079 (1): 86-97.

SAUSSURE, Ferdinand de

CLG *Cours de linguistique générale*, Paris e Lausanne: Payot, 1916-1922 (trad. it. *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio De Mauro, Roma e Bari: Laterza, 23^a ed. 2010).

SCHUBBACH, Arno

2019 “Judging machines: philosophical aspects of deep learning”, *Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*: 21 pagine. doi: 10.1007/s11229-019-02167-z.

SEARLE, John R.

1980 “Minds, brains, and programs”, *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417-457.

1997 *The Mystery of Consciousness*, New York: New York Review of Books (trad. it. *Il mistero della coscienza*, Milano: Raffaello Cortina, 1998).

2000 “Consciousness”, *Annual Review of Neuroscience* 23: 557-578.

2004 *Mind. A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

SELFRIDGE, Oliver

1959 “Pandemonium: A Paradigm for Learning”, *Proceedings of a Symposium on the Mechanization of Thought Processes*, London: Her Majesty's Stationary Office: 511-531.

SERGENT, Claire

2018 “The offline stream of conscious representations”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 373 (1755): 13 pagine. doi: 10.1098/rstb.2017.0349.

SETH, Anil K.

- 2016 “The real problem. It looks like scientists and philosophers might have made consciousness far more mysterious than it needs to be”, disponibile online su <https://aeon.co/essays/the-hard-problem-of-consciousness-is-a-distraction-from-the-real-one> (data di ultima consultazione 06/10/2019).
- 2018 “Consciousness: The last 50 years (and the next)”, *Brain and Neuroscience Advances* 2: 1-6.

SETH, Anil K. e BAARS, Bernard J.

- 2005 “Neural Darwinism and Consciousness”, *Consciousness and Cognition* 14: 140-168.

SETH, Anil K., BARRETT, Adam B. e BARNETT, Lionel

- 2011 “Causal density and integrated information as measures of conscious level”, *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369: 3748-3767.

SEUNG, Hyunjune Sebastian

- 2003 “Learning in Spiking Neural Networks by Reinforcement of Stochastic Synaptic Transmission”, *Neuron* 40 (6): 1063-1073.

SHANAHAN, Murray

- 2016 “Conscious exotica. From algorithms to aliens, could humans ever understand minds that are radically unlike our own?”, disponibile online su <https://aeon.co/essays/beyond-humans-what-other-kinds-of-minds-might-be-out-there> (data di ultima consultazione 06/10/2019).

SHANNON, Claude Elwood e WEAVER, Warren

- 1949 *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana (Illinois): University of Illinois Press.

SMART, John Jamieson Carswell

1959 “Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review* 68 (2): 141-156.

STICH, Stephen

2001 “Gli animali hanno credenze?”, in Gozzano, S. (a cura di), *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, Roma: Editori Riuniti: 59-78.

STRAWSON, Galen

2019 “Dunking Dennett”, appendice a “A hundred years of consciousness: 'a long training in absurdity'”, *Estudios de Filosofia* 59: 9-43.

TAUBER, Alfred I.

2017 “Philosophy of Immunology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponibile online su <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/immunology/> (data di ultima consultazione 06/10/2019).

TENG, Santani e WHITNEY, David

2011 “The acuity of echolocation: Spatial resolution in sighted persons compared to the performance of an expert who is blind”, *Journal of Visual Impairment and Blindness* 105: 20-32.

THALER Lore, ARNOTT, Stephen R. e GOODALE, Melvyn A.

2011 “Neural correlates of natural human echolocation in early and late blind echolocation experts”, *PloS One* 6 (5): 16 pagine. doi: 10.1371/journal.pone.0020162.

THOMPSON, Evan

2007 *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge

(Massachusetts): Harvard University Press.

2015 *Waking, Dreaming, Being. Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation and Philosophy*, New York e Chichester (West Sussex): Columbia University Press.

THOMPSON, Evan, NOË, Alva e PESSOA, Luiz

1999 “Perceptual Completion: A Case Study in Phenomenology and Cognitive Science”, in Petitot, J. et alii (a cura di), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford (California): Stanford University Press.

TONELLI, Guido

2017 *Cercare mondi. Esplorazioni avventurose ai confini dell'universo*, Milano: Rizzoli.

TONONI, Giulio e KOCH, Christof

2015 “Consciousness: here, there and everywhere?”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 370 (1668): 18 pagine. doi: 10.1098/rstb.2014.0167.

TORRANCE, Steve

2012 “Super-Intelligence and (Super-)Consciousness”, *International Journal of Machine Consciousness* 4 (2): 483-501.

UEXKÜLL, Jakob J. von

1934 *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Marina von Uexküll (trad. it. *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Macerata: Quodlibet).

VALLE, Andrea

2003 “Le due facce del senso. Note su espressione e contenuto”, *Semiotiche* 1: 13-43.

VARELA, Francisco

1997 “Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al 'problema difficile””, *Pluriverso – Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria* 2 (3): 16-39 (ora in Cappuccio, M. (a cura di) 2006, *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano: Bruno Mondadori: 65-93).

VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan e ROSCH, Eleanor

1991 *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press (trad. it. *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano: Feltrinelli, 1992).

VIOLI, Patrizia

1997 *Significato ed esperienza*, Milano: Bompiani.

2007 “Lo spazio del soggetto nell'enciclopedia”, in Paolucci, C. (a cura di), *Studi di semiotica interpretativa*, Milano: Bompiani: 177-202.

2012 “Nuove forme di narritività. Permanenza e variazioni del modello narrativo”, in Lorusso, A.M., Paolucci, C. e Violi, P. (a cura di), *Narritività. Problemi, analisi, prospettive*, Bologna: Bononia University Press: 105-132.

VISETTI, Yves-Marie e CADIOT, Pierre

2006 *Motifs et proverbes. Essai de sémantique proverbiale*, Paris: Presses Universitaires de France.

VOORHEES, Burton

2000 “Dennett and the deep blue sea”, *Journal of Consciousness Studies* 7 (3): 53-69.

WATZL, Sebastian

2017 *Structuring Mind: The Nature of Attention and How It Shapes Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1953 *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell (trad. it. *Ricerche Filosofiche*, Torino: Einaudi, 1974).

WORTHAM, Robert H. e BRYSON, Joanna J.

2016 “A Role for Action Selection in Consciousness: An Investigation of a Second-Order Darwinian Mind”, *CEUR Workshop Proceedings* 1855: 25-30.

ZALAMEA, Fernando

2003 “Peirce's Logic of Continuity: Existential Graphs and Non-Cantorian Continuum”, *The Review of Modern Logic* 9 (1-2): 115-162.

ZAWIDZKI, Tadeusz Wiesław

2018 “Self-Interpretation as Software: Toward a New Understanding of Why False Self-Conceptions Persist”, in Kirsch, J. e Pedrini, P. (a cura di), *Third-Person Self-Knowledge, Self-Interpretation, and Narrative*, Berlin: Springer.

ZLATEV, Jordan

2009 “The Semiotic Hierarchy: Life, consciousness, signs and language”, *Cognitive Semiotics* 4: 169-200.