

Gaetano Licata

## Il problema mente-corpo alla luce del confronto fra emergentismo fisicalista e panpsichismo

*ABSTRACT: A comparison will be made between emergentism and panpsychism to answer the question of whether panpsychism represents a sound alternative to emergentism: I think that physicalist emergentism is a good solution for the problems raised by the mind-body problem, despite its inability to define the ontological status of the mental states and to solve the ancient problems connected to dualism. Leibniz's account of monads will be analyzed to deepen panpsychism, and to frame the contrast between monism and dualism in the current debate in philosophy of mind. Leibniz's theory of monads proposes a panpsychism that is able to solve an important theoretical difficulty within panpsychism: the "combination" problem. Although panpsychism is a view in vogue and philosophically coherent, it remains an unscientific position which cannot be empirically controlled. By means of this thesis, therefore, it is not possible to adequately answer the questions posed by the mind-body problem, nor can technical solutions, such as artificial consciousness, be based.*

*KEYWORDS: Panpsychism; Mind-Body Problem; Monism; Dualism; Physicalist emergentism.*

### 1. Introduzione

Può il panpsichismo fornire una soluzione alle questioni poste dal problema mente-corpo? Ha senso al giorno d'oggi una posizione dualista su tale problema? Il panpsichismo rappresenta una valida alternativa all'emergentismo materialista? Sosterrò che, per quanto il panpsichismo sia una tesi nuovamente in voga, essa rimane una tesi non empirica tramite la quale non si possono risolvere questioni scientifiche; né si possono fondare su di essa soluzioni tecniche, quale quella di fornire una coscienza ai calcolatori dotati di intelligenza artificiale, come alcuni sostengono<sup>1</sup>.

Molte visioni filosofiche sono tentativi di spiegare il fondamento metafisico della distinzione tra coscienza e mondo materiale. Da un lato i materialisti, o fisicalisti, sostengono che tutte le cose, incluso le menti, sono costituite da configurazioni

1 Cf. Chalmers 1996; 2015; 2016.

di materia che interagiscono in modi causali complessi. Dall'altro lato gli idealisti sostengono che tutto ciò che esiste è una sostanza mentale che, attraverso specifiche configurazioni di pensieri e prospettive, è in grado di generare la materia. Materialisti ed idealisti sono monisti: ritengono che fra materia e spirito solo una sia la sostanza vera e fondamentale, mentre l'altra sia una derivazione della prima. I dualisti sostengono invece che mente e materia sono entrambe sostanze fondamentali, che interagiscono e coesistono. Uno dei classici problemi del fisicalismo è l'impossibilità di spiegare le esperienze soggettive come i *qualia*, mentre l'idealismo è poco convincente nello spiegare come le idee generate dalla realtà esterna, percepibile e causalmente organizzata, possano essere distinte dalle idee percepite interiormente. Il dualismo non è in grado di fornire una spiegazione su come possa realizzarsi la causazione mentale: com'è possibile che una mente immateriale intervenga causalmente negli eventi del mondo materiale?

Il fisicalismo è divenuto recentemente una opzione teorica molto condivisa: la sua forma più semplice, il materialismo eliminativista, afferma che non bisogna assumere come esistenti per sé gli stati mentali, e che non è necessario fornire speciali spiegazioni per le qualità mentali oltre una analisi dei loro correlati neurologici. Altre posizioni fisicaliste sulle qualità mentali utilizzano il concetto di "emergenza": gli stati mentali emergerebbero dalle strutture fisiche del cervello come effetto di composizione nel quale lo stato mentale risultante ha quelle qualità fenomeniche che non riscontriamo nelle strutture fisiche. Alcuni fisicalisti emergentisti propendono per una emergenza "debole"<sup>2</sup>, in base alla quale tutto ciò che sappiamo dei neuroni e del sistema nervoso è sufficiente a spiegare gli stati mentali; altri fisicalisti propendono per una emergenza "forte"<sup>3</sup>, in base alla quale tutto ciò che potremo sapere dei neuroni e del sistema nervoso non sarà mai sufficiente a spiegare il pensiero, fenomeno epistemologicamente (ma non ontologicamente) irriducibile alla base fisica da cui emerge. Il fisicalismo emergentista sembra la posizione oggi più plausibile, anche se dice poco da un punto di vista metafisico e non soddisfa bene il problema dualista posto dal rapporto fra materia e spirito, dal momento che la parola "emergenza" serve proprio a nascondere la nostra ignoranza su *come* e secondo *quali eventi specifici* certe strutture fisiche generano gli stati mentali emergenti (oltre a lasciare senza risposta la domanda sullo statuto ontologico di questi stati mentali).

## 2. I problemi dell'emergentismo forte e debole

Gli emergentisti deboli sostengono che la mente è una proprietà emergente di certi sistemi fisici nello stesso senso in cui un aggregato di pesci forma un branco con sue proprietà specifiche non appartenenti ai singoli pesci, o nel senso in cui la "liquidità" emerge in un aggregato di molecole d'acqua senza che appartenga

2 Cf. Bedau 1997; Feinberg 2001.

3 Cf. Searle 1992; Gillett 2002; Chalmers 2006; Revonsuo 2010.

alle singole molecole. Per l'emergentista debole l'intero è più della somma delle parti, ma questo intero può essere spiegato adeguatamente dalle interazioni causali fra le parti. L'emergentismo si presenta in diverse varianti: il problema è che "tutte queste varianti tentano di spiegare qualcosa di cui per principio negano l'esistenza" (Contraddizione E); gli emergentisti sono infatti fisicalisti: se ammettono solo la materia come sostanza fondamentale qual è il senso di cercare di spiegare ontologicamente la mente emergente? Alcuni emergentisti forti affermano inoltre che le qualità mentali sono, per principio, "irriducibili"<sup>4</sup>. Questo può portare a pensare che essi non siano affatto fisicalisti, dal momento che ammettono l'esistenza di qualità mentali irriducibili alla materia, secondo la Contraddizione E. L'apparire delle qualità mentali dipende da particolari strutture fisiche, ma se tali qualità mentali non sono deducibili da una analisi causale completa delle strutture fisiche allora – sembra si debba dedurre – tali qualità devono essere realtà per sé altrettanto fondamentali della materia, con lo stesso valore ontologico delle realtà fisiche; l'emergentista forte, sembrerebbe dunque in contraddizione con sé stesso. Vedremo che tale situazione non deve necessariamente essere interpretata in questo modo (cf. § 5).

Una delle strategie concettuali impiegate di solito per descrivere l'emergenza è quella della "supervenienza", o del "costituirsi sopra". È questo un aspetto che potrebbe indicare una soluzione alla Contraddizione E di cui soffre l'emergentismo forte. La supervenienza consiste nel fatto che "qualcosa risulta da qualcos'altro" secondo un rapporto di asimmetria ontologica: X (ad esempio, il pensiero) superviene a Y (ad esempio, la struttura cerebrale) quando X non emerge con una consistenza ontologica propria che è aliena da Y, ma X ne dipende, essendo Y sua condizione necessaria<sup>5</sup>. Questo senso di "supervenienza" è incorporato in ogni teoria in cui ad un certo tipo di enti Y viene assegnata una priorità ontologica rispetto al tipo di enti X, e a questa priorità viene associato un ruolo di condizionamento necessario che gli enti Y esercitano sugli enti X, non valendo però la relazione opposta: se X superviene su Y, X non può presentare modifiche che non abbiano correlati anche in Y, mentre è possibile che Y presenti modifiche che non si riflettono su X<sup>6</sup>. La visione di un oggetto si riflette necessariamente sulla mia percezione mentale perché altera la struttura fisica dei miei circuiti neuronali, mentre un sogno dimenticato subito al risveglio potrebbe alterare la struttura di alcuni neuroni senza che questo si rifletta sulla mia vita mentale.

Il pansichismo, secondo cui le entità materiali fondamentali avrebbero qualità fenomeniche, è una tesi oggi molto studiata in filosofia della mente: a molti studiosi appare come una buona soluzione dell'annoso problema mente-corpo<sup>7</sup> ed apre, secondo altri, interessanti prospettive nel problema della coscienza artificiale<sup>8</sup>. Dato che alcune varietà di emergentismo (quelle che non approfondiscono le utili

4 Gillet 2002.

5 Cf. Davidson 1980.

6 Cf. Granger 1993.

7 Cf. Bruntrup and Jaskolla 2016.

8 Chalmers 1996; 2015; 2016.

distinzioni ontologiche appena dette connesse alla supervenienza appena dette) sembrano coerenti con molte nostre intuizioni dualiste, e, come il panpsichismo, accettano la mente come sostanza fondamentale (non riuscendo, di fatto, a ridurla alla base fisica), perché il panpsichismo dovrebbe essere preferibile? La ragione, sostengono i panpsichisti, è che l'emergentismo è una teoria in contraddizione con sé stessa a causa della Contraddizione E, mentre il panpsichismo accetta per principio che le qualità mentali siano diffuse in tutta la materia e che la mente sia una delle due sostanze fondamentali in natura (nella sua variante dualista), se non la sostanza fondamentale (nella sua variante monista).

Gli emergentisti deboli<sup>9</sup> sostengono che la nostra incapacità a spiegare in che modo le qualità mentali si formino, sulla base delle proprietà fisiche, è dovuta a limitazioni specifiche nella nostra abilità computazionale; mantengono così una metafisica fisikista e monista. L'emergentista debole afferma che se si desse una conoscenza fisica completa, l'esistenza e la natura delle qualità mentali sarebbero totalmente deducibili dalle leggi fisiche. L'emergentista forte nega che le qualità mentali siano pienamente deducibili (epistemologicamente) da una analisi del sistema fisico che le esibisce, anche se ammette che il possesso di qualità mentali, da parte di un sistema fisico, è pienamente determinato (ontologicamente) dalla struttura del sistema.

Nell'emergentismo forte è poi dirimente l'accoglimento della "causazione verso il basso" o *downward causation*. Il principio della *downward causation* è il concetto esplicativo contrario rispetto al riduzionismo<sup>10</sup>. Il riduzionismo consiste nell'idea che il comportamento di un sistema sia esaustivamente determinato dal comportamento dei suoi elementi. La teoria dei sistemi complessi prende una posizione anti-riduzionista: le proprietà emergenti dell'intero non possono essere ridotte a quelle dei suoi sotto-sistemi. Dal momento che "emergenza" è un concetto spesso definito in modo elusivo, può essere fruttuoso teorizzare il rapporto fra livello superiore di un sistema e sotto-livelli tramite la *downward causation*. Possiamo fare l'esempio della formazione dei cristalli esagonali di neve: strutture entro le quali, pur realizzandosi reazioni chimiche e causalità fisiche elementari, assistiamo ad una auto-organizzazione su tali reazioni che è valida e significativa solo per il livello superiore di realtà; un altro esempio è la codifica degli amminoacidi nel DNA: tale codifica non è determinata da alcuna legge fisica, una data tripletta potrebbe infatti essere tradotta in altri amminoacidi oltre a quello scelto negli organismi, ma si dà il caso che l'evoluzione abbia selezionato solo uno specifico regime "attrattore" entro cui la relazione di codifica è fissata rigidamente; un ulteriore esempio è la pressione ambientale che un ecosistema esercita su una singola specie indirizzandone l'evoluzione. Nella *downward causation* il livello superiore vincola le leggi fisiche, chimiche o evolutive di livello inferiore secondo "attrattori" specifici rispondenti alle esigenze del livello superiore. La mente può essere considerata come un sistema di livello superiore che agisce causalmente sulle sue parti, ad esempio nelle guarigioni

9 Bedau 1997; Feinberg 2001.

10 Campbell 1974; 1990.

psicologiche o anche nel semplice “pensiero responsabile” e nella “maturazione” individuale: attività che ricadono direttamente sull’organismo.

Se l’emergentista forte nega la *downward causation*, allora le qualità mentali saranno causalmente determinate unicamente dal sistema fisico rispetto al quale esse supervengono, cioè il comportamento del sistema sarà rapportabile per intero alla sua struttura fisica, senza fare riferimento alle qualità mentali “in sé” (fisicalismo riduzionista). Se l’emergentista forte accetta la *downward causation* allora le qualità mentali emergenti da un sistema fisico potranno avere efficacia causale sul sistema: l’emergentista forte che accetta la *downward causation* è in forte contraddizione con la sua ontologia materialista e monista; però è chiaro che l’emergentista forte è portato ad accettare la *downward causation* dal momento che vede la mente come un fenomeno irriducibile ed “in sé”. L’emergentista debole è invece strettamente impegnato col fisicalismo riduzionista, anche se questo viene spesso mantenuto implicito. Il problema degli emergentisti deboli è che noi esperiamo di fatto qualità mentali per sé e stati di coscienza, ma gli emergentisti deboli non possono accettare questa evidenza introspettiva come valida, pena la ricaduta nel dualismo.

### 3. Il panpsichismo come alternativa all’emergentismo

Per analizzare meglio la questione sul monismo che cerco di sollevare, propongo di accettare convenzionalmente che “la nostra esperienza di stati consci soggettivi sia una prova affidabile della loro presenza nel mondo come fenomeni che necessitano di una spiegazione” (Limitazione A), è questa infatti una esperienza universalmente condivisa; e propongo che “questa spiegazione debba essere differente, come tipologia, da quella che spiega le proprietà del ghiaccio facendo riferimento ad una analisi della struttura dei legami chimici delle molecole d’acqua” (Limitazione B). Il problema dualismo-monismo nasce se accettiamo la Limitazione A; posizioni come l’emergentismo forte nascono poi se accettiamo la Limitazione B. La Limitazione B, come si vede, nega proprio l’emergentismo debole, quindi, in base alla mia proposta, mi limiterò ad esaminare l’emergentismo forte come principale teoria competitorice del panpsichismo<sup>11</sup>. Del panpsichismo si è recentemente affermato che esso sarebbe una “eccitante visione” utile a risolvere le aporie legate al problema mente-corpo: il panpsichismo rispetterebbe le intuizioni epistemologiche del dualismo e le intuizioni causali del materialismo, senza comportare gli svantaggi di entrambi<sup>12</sup>. Vedremo in seguito a quale caro prezzo il panpsichismo possiede questi vantaggi.

La tesi centrale dell’emergentismo forte, ossia che “la mente compare solo in speciali strutture della materia: i corpi viventi” (Evidenza  $\alpha$ ), è esattamente la tesi che il panpsichismo cerca di negare. Questa tesi, dal punto di vista dei panpsichisti, potrebbe essere considerata problematica in due sensi. Primo senso: consideriamo

11 Chalmers 2015; 2016.

12 Chalmers 2016, 19.

un emergentista che, per coerenza col fisicalismo, nega la *downward causation* alla mente emergente: per costui la mente emergente è solo una appendice senza poteri causali generata da processi fisici entro un particolare modo di strutturarsi della materia, se le cose stanno così la mente è una nuova e non fondamentale qualità della natura senza alcun potere sul mondo esterno e sulla struttura che la genera. Secondo senso: l'emergentista che accetta la *downward causation* assume una posizione molto problematica (che aggrava la Contraddizione E): sta negando la chiusura causale della natura rispetto alle leggi materialiste della fisica, quella stessa natura da cui la mente emerge secondo leggi causali entro una particolare strutturazione della materia. La problematicità nel secondo senso è una versione particolare del problema tradizionale del dualismo d'interazione, il problema di Cartesio e Leibniz: come è possibile che una mente ontologicamente fondamentale e non materiale abbia effetti causali su una materia ugualmente fondamentale? Questi tentativi di confutazione della Evidenza  $\alpha$  sono in realtà posizioni inaccettabili: riguardo al primo senso è ovvio che l'emergentismo senza causazione verso il basso è solo una teoria non sufficientemente sviluppata, ma la sua insufficienza non è certo un argomento a favore del panpsichismo o contro l'Evidenza  $\alpha$ . Riguardo al secondo senso si tratta dell'intero problema mente-corpo e non si può scaricare questa problematicità su una tesi (l'emergentismo forte) che si vuole negare pregiudizialmente. L'Evidenza  $\alpha$  rimane dunque inattaccabile, a meno che non si propenda per il panpsichismo per partito preso. La debolezza dell'emergentismo forte è costituita, dal punto di vista del panpsichismo, dalla tesi emergentista (a) secondo cui "le qualità mentali possono apparire *ex nihilo* e *de novo* in certe strutture materiali, e sparire nella distruzione di tali strutture", e se si mantiene implicitamente valida la tesi panpsichista di fondo (b) secondo cui invece "tali qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, allo stesso modo delle proprietà fisiche".

I panpsichisti cercano di confutare l'emergentismo (a) e tentano di dimostrare la loro concezione (b) impiegando diverse argomentazioni. Sono argomenti "genetici a priori", "empirico-genetici", "analogici" e argomenti "da proprietà intrinseche"<sup>13</sup>. Gli argomenti "genetici a priori" sono basati sulla inspiegabilità metafisica dell'emergenza legata alla incoerenza del materialismo con la nostra esperienza dei *qualia*<sup>14</sup>. I panpsichisti sostengono che l'emergenza potrebbe riferirsi ad una "osservazione epistemologica riguardante i limiti della nostra comprensione pratica". In altre parole, noi impieghiamo l'oscuro concetto di "emergenza" perché non comprendiamo come possa nascere una mente "fenomenica" con caratteristiche così lontane dai sostrati materiali, e non siamo capaci di arrivare alla osservazione delle dimensioni ultra-microscopiche che ci farebbero osservare le qualità fenomeniche in tutta la materia (eliminando così l'oscura ipotesi dell'emergenza). Questo è poco rilevante per le tesi metafisiche in filosofia della mente riguardanti l'alternativa monismo/dualismo: non ci dice se esistono due sostanze o solo una, ma solo che la mente non emerge da certe strutturazioni molto specifiche

13 Cf. Goff, Seager and Allen-Hermanson 2022.

14 Nagel 1979, 187.

della materia<sup>15</sup>. In questo modo i panpsichisti negano qualsiasi forma di emergenza, tenendo per vero che le qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, immanenti in tutte le entità dell'universo.

Gli argomenti “empirico-genetici” sono argomenti derivanti dalla osservazione della continuità evolutiva delle proprietà degli organismi. Noi constatiamo continuità dal semplice al complesso nella evoluzione di ogni proprietà degli organismi viventi. Sostenere che le qualità mentali, una volta ammesso che esse siano del tutto assenti nella materia non vivente, emergano ad un certo punto *ex nihilo* e senza continuità, è qualcosa di simile al “vitalismo”, ossia al comparire improvviso della vita come un fatto bruto, dunque un mistero scientifico in contraddizione con la continuità. Confutare il panpsichismo in maniera più sostanziale richiederebbe invece una chiara spiegazione ontologica della emergenza delle qualità mentali dalle proprietà fisiche, spiegazione che l'emergentista, secondo i panpsichisti, non è in grado di dare. Dal punto di vista degli emergentisti dare questa spiegazione è invece abbastanza semplice: se l'emergenza è l'effetto di una “osservazione epistemologica riguardante i limiti della nostra comprensione pratica”, l'attività mentale emergente (percezioni, pensiero, *qualia*), anche quando considerata “irriducibile” e “per sé”, non deve necessariamente avere uno statuto ontologico analogo alla struttura materiale dalla quale emerge: può essere una realtà dipendente, non sostanziale e secondaria in quanto “superveniente”. Dal momento che il problema mente-corpo è discusso da millenni, pensare che le difficoltà dell'emergentismo forte siano prove a favore del panpsichismo è un procedimento che propende pregiudizialmente per il panpsichismo.

Gli argomenti “analogici” si riferiscono a comportamenti di tipo “mentale” nei sistemi fisici. Gli argomenti provenienti dalla indeterminazione quantistica riguardano questo genere di fenomeni, così come gli argomenti sullo scambio di informazioni nel comportamento dei sistemi quantistici semplici. Notevoli sono i sistemi di particelle in *entanglement*, a causa della apparente esistenza di legami continui ed istantanei fra quanti: tali legami non sono analoghi a quelli della fisica tradizionale. Si noti che questi non sono argomenti *top-down* che riguardano l'essere conscio dell'osservatore che causa il collasso della funzione d'onda nei sistemi quantistici, ma piuttosto osservazioni *bottom-up* di semplici proprietà di tipo “mentale” in questi sistemi. La complessità dello scambio di informazione nei sistemi quantistici sarebbe, secondo i panpsichisti, il correlato della crescente complessità di qualità mentali nella materia<sup>16</sup>.

Gli argomenti basati sulle “proprietà intrinseche” affermano che la mente è la sola “proprietà intrinseca”, ossia definita in base a sé stessa e non in rapporto ad altre entità, di cui facciamo esperienza. I panpsichisti sostengono che il fisicalismo, in generale, descrive soltanto le “disposizioni comportamentali” delle entità, la loro tendenza ad assumere certe qualità e ad “agire” in certi modi<sup>17</sup>. Ad esempio, quando noi descriviamo un elettrone come avente la proprietà dello *spin*, noi stia-

15 Nagel 1979, 182.

16 Lycan 1996, 40.

17 Cf. Choi and Fara 2021.

mo soltanto descrivendo una sua disposizione a comportarsi in un certo modo. L'elettrone cioè non ha attributi "intrinseci" che noi possiamo scoprire: la sola cosa che possiamo fare per definirlo è elencare le sue disposizioni. Eppure, dal momento che noi facciamo esperienza di un mondo sostanziale, quel mondo e le entità individuali in esso contenute dovrebbero contenere attributi "intrinseci", non definiti sulla base del rapporto con altre entità. Ritengo valida, in generale, la distinzione fra proprietà intrinseche ed estrinseche proposta da Lewis<sup>18</sup>: una proposizione che ascrive proprietà intrinseche a qualcosa riguarda esclusivamente e assolutamente quella cosa; una proposizione che ascrive proprietà estrinseche a qualcosa non riguarda esclusivamente quella cosa ma può riguardare un campo più vasto che include quella cosa come sua parte. Intenderemo dunque "estrinseco" come sinonimo di "relazionale" ed "intrinseco" come sinonimo di "non relazionale". Ora, le uniche entità di cui abbiamo esperienza, che abbiano proprietà intrinseche e irriducibili, sono le menti fenomeniche. Leibniz ha sostenuto che gli atomi della natura, le monadi, hanno proprietà intrinseche perché hanno la caratteristica irriducibile di essere mentali<sup>19</sup>. Secondo i panpsichisti odierni, se le sole entità che hanno proprietà intrinseche e irriducibili sono le menti (con le loro qualità fenomeniche), allora, per il principio di semplicità, tali qualità mentali devono trovarsi nell'intero universo e nelle sue entità fondamentali<sup>20</sup>, non possono emergere improvvisamente e inspiegabilmente solo in alcuni enti naturali speciali, ossia nei corpi viventi.

Se si crede al valore di queste argomentazioni a favore, il panpsichismo può sembrare una tesi sostenibile. Ma per chiarire meglio il valore di queste argomentazioni è opportuno approfondire il panpsichismo nella sua versione leibniziana, e seguire la soluzione che Leibniz prospetta al problema della "combinazione".

#### **4. Il problema della combinazione per il panpsichismo e la soluzione di Leibniz**

Chiarita la distinzione fra proprietà estrinseche e proprietà intrinseche, possiamo riprendere la nostra analisi del panpsichismo come ipotesi per una soluzione del problema mente-corpo. Nella Sezione 3 abbiamo indicato alcune argomentazioni a favore del panpsichismo rispetto all'emergentismo: esse mostrano però la loro debolezza perché fondate sostanzialmente sulle debolezze dell'emergentismo e su un pregiudiziale accoglimento del panpsichismo. È opportuno ora prendere in considerazione un arduo problema del panpsichismo che viene molto discusso in letteratura: il problema della "combinazione"<sup>21</sup>. È questo il problema di capire come sia possibile che stati mentali complessi (nei viventi) nascano dalla combinazione degli stati mentali fondamentali ascritti dai

18 Lewis 1983, 197.

19 Whitehead 1972, 132.

20 Sprigge 1999.

21 Chalmers 2016.

panpsichisti alle “quiddità” fondamentali della natura<sup>22</sup>. Il panpsichismo sostiene che le qualità mentali sono ontologicamente fondamentali, questo implica che l’esperienza soggettiva si applica a tutte le entità; le entità fisiche più fondamentali, per esempio gli elettroni, devono avere anche qualità mentali. Questa idea è fortemente contro-intuitiva per chiunque, ma accettabile per il panpsichista. Il problema della combinazione è proprio una conseguenza della tesi secondo cui le particelle fondamentali devono tutte essere, in un grado rudimentale, soggetti di esperienza. È il problema di combinare micro-soggetti, come gli elettroni, in macro-soggetti, come i gatti. Come possiamo comporre le micro-esperienze di tutti gli elettroni di un gatto (ma non di un asteroide) in una singola macro-esperienza, così come tale panpsichismo “costitutivo” richiede? Consideriamo un normale gatto con una massa di 4 kilogrammi; ci sono circa  $13,6 \times 10^{26}$  elettroni in un gatto del genere. Quindi questo gatto contiene  $13,6 \times 10^{26}$  soggetti esperienziali? Dal punto di vista fisico non è un grave problema, a parte alcune questioni mereologiche riguardanti l’identità del gatto e la “gattità” in generale. Ma da un punto di vista psicologico non sembra esservi spiegazione. Il problema diviene anche più difficile nel momento in cui osserviamo che la combinazione dei micro-soggetti in una unità macro-psichica avverrebbe nel caso del gatto ma non nel caso di un asteroide. Questa forma semplice di panpsichismo richiede di combinare le micro-esperienze di tutti gli elettroni del gatto in una singola macro-esperienza. Ma come è possibile? Secondo quali regole si attuerebbe?

Esistono diverse formulazioni del problema della combinazione, formulazioni che possono essere usate per negare il panpsichismo costitutivo attraverso diverse vie di ragionamento. Non è questo il contesto per analizzare questi argomenti, ma è importante notare che essi condividono un punto comune: le molte forme di panpsichismo “costitutivo” sostengono la costruzione di macro-soggetti da micro-soggetti come un fatto bruto. Questa tesi soffre dello stesso problema esplicativo del fisicalismo emergentista: l’idea che la mente nasca per mera composizione di elementi di base: i neuroni. Non è un caso che questi argomenti contro il panpsichismo costitutivo siano reiterazioni delle argomentazioni contro l’emergentismo: essi sostituiscono le proprietà fisiche dell’emergentismo con le qualità micro-fenomeniche del panpsichismo. L’intuizione fondamentale del panpsichismo è che, affinché la nostra coscienza fenomenica e la nostra osservazione delle proprietà oggettive del mondo fisico siano coerenti fra loro senza i paradossi del dualismo, le qualità fenomeniche devono essere integrate nella struttura microfisica della realtà piuttosto che essere tenute separate, dichiarate illusorie (materialismo eliminativista), o ristrette in confini estremamente stretti come le menti dei viventi. Il panpsichista ingegnoso dovrebbe integrare questa intuizione in una filosofia della mente che non cada in problemi analoghi a quelli in cui cade l’emergentismo fisicalista e dovrebbe ragionare nel modo seguente. L’assunzione del panpsichismo costitutivo, secondo cui i macro-soggetti sarebbero costituiti da sistemi di micro-soggetti per composizione, è una assunzione

22 Seager 1999, 25.

che nasce da una visione istintivamente fisicalista e *bottom-up* della realtà; ma è un errore mischiare le proprietà fisiche e le qualità fenomeniche come due insiemi di attributi che possono essere ascritti omogeneamente a varie componenti del mondo. Dire che gli elettroni avrebbero una qualità fenomenica associata alla carica, che i protoni avrebbero una diversa qualità fenomenica associata alla forza forte, e così via, deriva da un errore di categoria e da un tentativo di postulare forzatamente una relazione di mappatura uno a uno tra due insiemi del tutto disomogenei. È ingenuo postulare una relazione bigettiva tra proprietà fisiche di base e proprietà fenomeniche fondamentali. Una volta che abbandoniamo questa ingenuità, possiamo iniziare a sfuggire alla impostazione fisicalista *bottom-up* che porta al problema della combinazione. Ciò non significa negare che i sistemi fisici semplici abbiano associate qualità fenomeniche semplici, mentre i sistemi fisici più complessi integrino qualità fenomeniche più complesse, ma solo negare che queste ultime siano costruite a partire dalle prime per semplice combinazione. Per vedere come una alternativa alla combinazione brutta potrebbe funzionare dobbiamo passare da una concezione delle qualità fenomeniche come pure *appendici* delle proprietà fisiche ad una concezione delle proprietà fisiche come “conseguenze di prospettiva” delle qualità fenomeniche.

Nella *Monadologia* Leibniz intende le monadi, le unità viventi, come le sostanze che fondano il suo sistema metafisico. Per Leibniz una monade è una sostanza semplice e indivisibile. Le monadi sono “i veri atomi della natura e, in una parola, gli elementi delle cose”<sup>23</sup>. Mentre Descartes impiega i termini “sostanza mentale”, “sostanza materiale” e “sostanza divina” per indicare le tre componenti fondamentali del mondo<sup>24</sup>, nel sistema di Leibniz le monadi sono l’unica sostanza: anche Dio è una monade. Come gli atomi degli atomisti antichi, le monadi sono indivisibili e si aggregano per formare composti che noi vediamo come oggetti macroscopici. Tuttavia c’è una differenza importante tra le monadi e gli atomi: le monadi non sono oggetti fisici, non hanno estensione né figura<sup>25</sup>. Il termine “estensione” significa “esteso in tre dimensioni” e l’estensione è stata considerata, fin dalla prima età moderna, l’attributo fondamentale della sostanza fisica: Descartes chiama la materia *res extensa*<sup>26</sup>. Le percezioni fenomeniche e le qualità mentali erano di contro definite “non estese”, perché non potevano essere localizzate nello spazio o spiegate nei termini di un sistema fisico: quando Leibniz scrive che la monade è “non estesa”, sta specificando si tratta di una realtà mentale e non fisica.

Le monadi, poiché sono semplici e non estese, non possono essere modificate da alcuna influenza esterna. Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire<sup>27</sup>. Ciò accade semplicemente perché una monade non è un oggetto spaziale con dimensioni e forma, non ha parti al suo interno che possano

23 Leibniz 2005, 1-3.

24 Descartes 1984-1991, vol. 1, 210.

25 Leibniz 2005, 3.

26 Descartes 1984-1991, vol. 1: 210.

27 Leibniz 2005, 7.

essere influenzate dall'esterno, né ha proprietà fisiche come la carica o la massa che possano consentire una interazione fisica. Poiché le monadi sono la sostanza fondamentale della realtà, ogni cambiamento che avviene nel mondo deve essere un cambiamento nelle monadi. Leibniz lo denomina "cambiamento naturale" e spiega che esso procede da due principi interni alle monadi: la percezione e l'appetizione. Leibniz definisce la percezione come "lo stato passeggero che comprende e rappresenta una moltitudine in una unità", e l'appetizione come "l'azione del principio interno che produce il cambiamento o il passaggio da una percezione ad un'altra"<sup>28</sup>. La "rappresentazione" cui Leibniz si riferisce in questo passo è la prospettiva esperienziale di ogni particolare monade sull'intero universo, la quale produce un flusso percettivo in continuo mutamento come risultato della appetizione della monade. Questo modello porta Leibniz a descrivere le monadi come "specchi sempre viventi dell'universo", perché ogni monade esprime nelle sue percezioni una specifica relazione con ogni altra, e così può rappresentarsi, con vari gradi di chiarezza e oscurità, l'intero universo<sup>29</sup>.

Le monadi leibniziane corrispondono ai micro-soggetti immaginati dal pansichismo costitutivo contemporaneo, solo che le monadi sono teorizzate da Leibniz in modo molto più specifico. Il tedesco si accorge che non possiamo introdurre di punto in bianco l'"esperienza" e le qualità fenomeniche, insieme alle proprietà fisiche di una particella, come un *deus ex machina*. Leibniz riconosce che la proprietà fondamentale dell'esperienza è il suo essere "prospettica", ovvero il suo essere un punto di vista sulla realtà, e che questa prospettività genera nella monade la specifica rappresentazione di ciò che essa vede come un universo materiale oggettivo – quando in realtà tale rappresentazione è l'espressione della relazione fra la monade e tutte le altre. In linea col suo attento rifiuto di fondere proprietà fisiche e qualità fenomeniche – fusione a cui il pansichismo contemporaneo è invece incline – Leibniz ha un modello per spiegare in che modo possano esserci macro-soggetti come i gatti e gli esseri umani, senza che questi nascano dalla combinazione *bottom-up* di micro-soggetti. Il filosofo tedesco comincia col differenziare la percezione, ossia la semplice esperienza o sensazione, dalla *appercezione*, ossia la coscienza riflessiva di quella esperienza<sup>30</sup>. Una monade ottiene l'abilità di appercepire rappresentando riflessivamente le sue stesse percezioni, cosa che essa può fare solo se ha accesso ad un'ampia varietà di percezioni distinte e dettagliate. Quindi il punto di vista di una monade deve includere percezioni organizzate di altre monadi dello stesso corpo, in una relazione tale che la monade che appercepisce possa integrare queste percezioni di livello inferiore; ad esempio la mia visione autocosciente deve includere il contenuto delle percezioni non autocoscienti delle mie monadi oculari. Si noti che niente in questo processo implica relazioni causali fra queste monadi corporee e la monade appercipiente (una causalità che oltrepassi la distinzione fra anima e corpo), benché un processo come questo è certamente in correlazione con qual-

28 Leibniz 2005, 11-15.

29 Leibniz 2005, 56-61.

30 Leibniz 2005, 14.

che processo nel corpo, nell'apparato percettivo del vivente. Alla monade appercipiente, al centro di ciascuno di questi sistemi corporei, Leibniz dà il nome di "monade dominante"<sup>31</sup>, definendola come la monade che ha le percezioni più chiare di tutte le altre monadi del sistema<sup>32</sup>. Il filosofo chiama tale sistema, organizzato da una monade dominante, una "unità reale": un sistema fenomenico che impiega un *singolo* punto di vista. Per contro, un asteroide non è organizzato in questo modo gerarchico; ognuna delle monadi che fanno parte dell'asteroide ha la stessa chiarezza e la stessa consapevolezza nella percezione delle altre monadi. Noi percepiamo l'asteroide come unità solo dal nostro punto di vista. Leibniz chiama sistemi come gli asteroidi o le montagne "meri aggregati", ossia fenomeni che non hanno un punto di vista proprio e la cui unità è istanziata solo da un soggetto percipiente distinto da essi<sup>33</sup>. Una reale unità, ad esempio un gatto, è sia dal nostro punto di vista, che dal punto di vista del gatto, un corpo percepito soggettivamente che incarna un punto di vista unitario per tutte le monadi in esso contenute: il punto di vista della sua monade dominante.

Leibniz vede quindi le proprietà fisiche come conseguenze della percezione, il tedesco è un idealista perché ritiene la materia una conseguenza di prospettiva delle relazioni fra monadi spirituali. Anche la resistenza dei corpi materiali, la loro impenetrabilità, l'inerzia ed il peso sono conseguenze delle relazioni fra le spinte delle forze vitali delle monadi. Leibniz è quindi un monista idealista, quanto al rapporto fra materia e spirito, ed è un panpsichista poiché teorizza che le qualità mentali sono distribuite in modo ubiquitario in tutto l'universo. Il tedesco nega il dualismo cartesiano sostenendo che la distinzione fra qualità mentali e proprietà fisiche è una conseguenza sussidiaria e secondaria del sistema delle relazioni fra monadi. Le relazioni fra i mutamenti interni nelle percezioni delle monadi e gli eventi dell'universo percepito esternamente non possono essere *causali*, poiché gli eventi fisici e la percezione mentale non possono essere connesse causalmente senza cadere nel celebre problema dualista secondo cui è impossibile accettare la "causazione mentale", dal momento che la mente non fa parte del sistema materiale dell'universo. Se i dualisti cartesiani vedono la mente e la materia come realtà eterogenee, per Leibniz sono sistemi epifenomenicamente non comunicanti fra i quali non può esservi causazione, e dei quali solo la mente è reale.

Il panpsichismo di Leibniz supera dunque il problema della "combinazione" e mostra come tale problema non sia un ostacolo insormontabile per una teoria panpsichista della mente, quando le prospettive relazionali delle qualità mentali (micro-soggetti) sono viste come fondamentali. In questo modo il panpsichismo costitutivo può essere messo definitivamente da parte; ma non è sufficiente che una tesi come il panpsichismo leibniziano sia coerente ed in grado di risolvere problemi particolari per essere considerata anche attendibile.

31 Leibniz 1969, 501-502.

32 Leibniz 2005, 49-50.

33 Leibniz 1969, 526-527.

## 5. La non scientificità del panpsichismo ed una conciliazione fra emergentismo forte e monismo

Forse l'idea stessa, derivante da Platone e Cartesio, di vedere materia e spirito come due "sostanze" metafisicamente distinte – e la conseguente speculazione se sia fondamentale l'una o l'altra – è fuorviante; quantomeno è un modo di impostare i problemi del rapporto fra mente corpo non più attuale, né accettabile. Da un punto di vista scientifico ha poco senso porsi il problema riguardante quale sia la "sostanza fondamentale" e se ve ne siano due oppure una; la spiegazione dei fenomeni mentali e del loro statuto ontologico entro gli organismi risponde invece ad un'esigenza scientifica. Potremmo anche rinunciare alla Limitazione A ("la nostra esperienza di stati consci soggettivi è una prova affidabile della loro presenza nel mondo come fenomeni che necessitano una spiegazione"), perché non abbiamo necessità di spiegare, in senso sostanziale e unitario, "il fenomeno della mente" se ci riferiamo ad esso come alle distinte facoltà di un corpo che ha percezione, pensiero e appetizione in quanto sistema materiale *vivente* (cf. § 3). Il punto problematico, più che la distinzione fra materia e spirito, è infatti l'origine della vita e delle reazioni biochimiche dalla materia inerte<sup>34</sup>. Il corpo vivo è fundamentalmente differente dalla materia inanimata ed è solo con la comparsa del corpo vivente che si realizzano le percezioni, le appetizioni ed il pensiero, ossia quelle che vengono viste come le caratteristiche della "sostanza spirituale". La teoria di Santiago ci mostra in che modo l'ordine superiore del metabolismo cellulare dia origine al mentale e al fenomenico<sup>35</sup>. L'Evidenza  $\alpha$ , secondo cui "la mente compare solo in determinate strutture della materia: i corpi viventi", non è una tesi da dimostrare, come pretendono i panpsichisti, ma appunto una chiara evidenza, così come è evidente che la materia è inanimata e che il panpsichismo è falso, fino a prova contraria (prova che non si può ottenere empiricamente). Gli studiosi che considerano l'Evidenza  $\alpha$  una tesi da dimostrare, e per di più problematica, accolgono il panpsichismo pregiudizialmente. Chalmers sostiene che il panpsichismo rispetta le intuizioni epistemologiche del dualismo e le intuizioni causali del materialismo<sup>36</sup>; questo forse è vero, ma al prezzo di accogliere una concezione del tutto contro-intuitiva, anacronistica e non scientifica, perché priva di contenuto empirico. Il problema della "combinazione" è una conseguenza evidente della non scientificità del panpsichismo.

Dal mio punto di vista non si tratta semplicemente di sostenere il materialismo, ossia che le qualità fenomeniche sono radicate in specifiche strutture materiali, secondo l'emergentismo forte, per cui i fenomeni mentali sono una emergenza irriducibile rispetto al livello fisico: queste tesi sono, da un punto di vista scientifico, abbastanza ovvie. Se si propende, come nel mio caso, per una mente irriducibile con *downward causation*, al fine di non cadere nella Contraddizione E degli emergentisti (e "cercare di spiegare una realtà mentale della quale si nega l'esistenza"),

34 cf. Licata 2023, 325-330.

35 cf. Maturana and Varela 1985; Licata 2023.

36 Chalmers 2016, 19.

sarà sufficiente distinguere il modo di essere della materia dal modo di essere della mente che superviene sulle strutture materiali: le qualità fenomeniche e l'attività mentale sono entità che hanno capacità causale ed un certo statuto ontologico per sé, ma ciò non toglie che esse nascano e permangano *solo finché* si danno certe strutture materiali specifiche che le attuano, perché da queste ultime dipendono. Il modo di essere degli enti è immensamente vario: non è necessario postulare che una attività emergente e superveniente, come quella mentale, sia *una sostanza metafisicamente fondamentale* del mondo solo perché ne accettiamo l'esistenza e le capacità causali. La mente può emergere come "evidenza introspettiva" dalle strutture materiali e la materia rimanere la sola realtà fondamentale. Il monismo che così si prospetta è decisamente più accettabile, e più in linea con le nostre intuizioni, del panpsichismo: non c'è altro che la materia che conosciamo; ma la materia vivente, il corpo, fa emergere e fa supervenire uno *strato* di attività reale che dipende dal corpo e che la materia non vivente non fa emergere; per il resto non vedo distinzioni reali fra stati fisici e stati mentali: quel che *vediamo emergere* è solo qualcosa che vediamo dal nostro punto di vista introspettivo. La realtà è molto più ricca, complessa e inafferrabile di quanto vorremmo: semplicemente la coscienza, il pensiero e la percezione appartengono ad un genere di entità per sé e distinto dalle entità materiali e su esse radicato, e non c'è nessuna contraddizione, né si propone il dualismo, nel dire che esse "emergano" da un certo modo di strutturarsi della materia, nei viventi, e che abbiano capacità causali: la realtà materiale continua ad essere la sola realtà sostanziale, in senso scientifico e metafisico. Il problema vero è capire *come*, e attraverso *quali strutture funzionali*, gli stati mentali emergano *dagli* stati fisici del cervello oppure, più precisamente, emergano *come* stati fisici, in piena *identità* con gli stati fisici del cervello – nel senso che "avere uno stato mentale" potrebbe semplicemente significare "essere in una *prospettiva soggettiva* avvertita su una condizione fisica interiormente vissuta". Avere fame, avere sete, provare un dolore, ricordare, ed anche provare un gusto o vedere un colore potrebbero essere appercezioni interne di un organismo di fronte a suoi stessi stati fisici, appercezioni di specie che, nella filosofia del passato, hanno portato all'idea di una sussistenza dello spirito come sostanza indipendente.

Chalmers ha utilizzato il panpsichismo per giustificare l'idea che le macchine possano avere una coscienza simile a quella animale<sup>37</sup>; il ragionamento è il seguente: dal momento che nel panpsichismo una sostanza fondamentale che ha caratteristiche di coscienza fenomenica è alla base della realtà fisica, allora una macchina composta di parti materiali apparentemente inerti ha una sua coscienza se tali parti scambiano "informazioni", ossia se interagiscono fra loro causalmente. Si tratta di un ragionamento di matrice funzionalista decisamente ingenuo, secondo il quale anche un termostato potrebbe avere una coscienza fenomenica. Non essendo il panpsichismo una tesi scientifica, ma solo un'ipotesi filosofica, non si può fondare su di esso alcuna soluzione tecnologica come il dotare i nostri calcolatori di coscienza. Quand'anche si appurasse che il panpsichismo – ad esempio quello di tipo

37 Chalmers 1996; 2015; 2016.

leibniziano – fosse una tesi vera e la realtà microfisica fosse fondata su sostanze che hanno attitudini fenomeniche – possibilità inverosimile e al momento incontrollabile – il problema tecnico di dotare di coscienza i nostri calcolatori non verrebbe spostato di una virgola. In sede tecnologica si nota molto chiaramente che la mente e le proprietà fenomeniche sono il “risultato” di un processo progettuale molto complesso che presuppone una “organizzazione funzionale” estremamente specifica: le attitudini mentali possono essere solo un punto di arrivo tecnico e strutturale che presuppone la capacità tecnologica di dotare le macchine di intenzionalità artificiale<sup>38</sup>. Ovviamente le soluzioni tecniche vanno realizzate sulla base di conoscenze scientifiche effettive, non sulla base di ipotesi filosofiche empiricamente incontrollabili come il panpsichismo.

## Bibliografia

- Alter Torin, Nagasawa Yujin, a cura di. 2015. *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. New York: Oxford University Press.
- Bedau, Mark. 1997. “Weak Emergence”. *Noûs* 31, n. 11: 375-399.
- Bruntrup Godehard, and Ludwig Jaskolla. 2016. *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, Donald Thomas. 1974. “Downward causation in Hierarchically Organized Biological Systems” in *Studies in the Philosophy of Biology*, edited by Francisco José Ayala and Theodosius Dobzhansky, 179-186. London: Macmillan Press.
- . 1990. “Levels of organization, downward causation, and the selection-theory approach to evolutionary epistemology” in *Theories of the evolution of knowing*, edited by Gary Greenberg and Ethel Tobach, 1-17. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Chalmers, David John. 1995. “The puzzle of conscious experience”. *Scientific American*, 273: 80-86.
- . 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- . 2006. “Strong and Weak Emergence” in *The Re-emergence of Emergence*, edited by Philip Clayton and Paul Davies. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015. “Panpsychism and Panprotopsychism” in *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*, edited by Torin Alter and Yujin Nagasawa, 246-276. New York: Oxford University Press.
- . 2016. “The Combination Problem for Panpsychism” in *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, a cura di Godehard Bruntrup and Ludwig Jaskolla, 19-47. Oxford: Oxford University Press.
- Choi Sungho, and Michael Fara. 2021. “Dispositions” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), edited by Edward Nouri Zalta.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dispositions>
- Davidson, Donald. 1980. “Mental Events” in *Essays on Actions and Events*, 207-225. Oxford: Clarendon Press.

38 Licata 2023, 325-329.

- Descartes, René. 1984-91, *The Philosophical Writings of Descartes*. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, 3 Voll. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1984-1991. *Principles of Philosophy*. Edited by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, vol. 1, 177-291. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feinberg, Todd. 2001. "Why the mind is not a radically emergent feature of the brain". *Journal of Consciousness Studies* 8, n. 9-10: 123-145.
- Gillett, Carl. 2002. "Strong Emergence as a Defense of Non-Reductive Physicalism". *Principia: an international journal of epistemology* 6, n. 1 (January).
- Goff Philip, Seager William, and Sean Allen-Hermanson. 2022. "Panpsychism", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Nouri Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism>
- Granger, Herbert. 1993. "Aristotle and the concept of supervenience". *Southern Journal of Philosophy*, 31, n. 2: 161-177.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Pure Reason*. Eng. tr. Paul Guyer and Allan Wood. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1969. *Philosophical Papers and Letters*. Edited by Leroy Earl Loemker. Dordrecht: D. Reidel.
- . 2005. *Monadology*. Edited by Donald Rutherford. San Diego: University of California.
- Lewis, David Kellog, 1983, "Extrinsic Properties". *Philosophical Studies* 44: 197-200.
- Licata, Gaetano. 2023. "No Artificial Intelligence. Riflessioni sulla coscienza a partire dalle difficoltà della sua ingegnerizzazione" in *Coscienza. Prospettive scientifiche e filosofiche*, a cura di Francesco Gagliardi e Marco Cruciani, 265-338. Roma: Aracne.
- Lycan, William. 1996. *Consciousness and Experience*. Cambridge: MIT Press.
- Maturana Humberto Romesin, and Javier Varela Francisco. 1985. *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*. Tr. it. Alessandra Stragapede. Venezia: Marsilio.
- Nagel, Thomas. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Revonsuo, Antti. 2010. *Consciousness. The Science of Subjectivity*. London: Psychology Press Ltd.
- Russell, Bertrand. 1927. *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Seager, William. 1999. *Theories of Consciousness*. London: Routledge.
- Sprigge, Timothy. 1999. "Panpsychism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Whitehead, Alfred North. 1972. *Selected Essays 1935-1970*. Lincoln: University of Nebraska Press.