

Studi

# Coscienza senza intenzionalità. La controversia sul “marchio” del mentale

Alberto Voltolini

Ricevuto il 1 febbraio 2013; accettato il 5 aprile 2013

**Riassunto** In questo lavoro intendo mostrare che il cosiddetto programma intenzionalista, secondo il quale gli aspetti qualitativi del mentale vanno ricondotti alle sue caratteristiche intenzionali, non funziona. Infatti, contrariamente a quanto pensava Brentano, la proprietà che costituisce la parte principale di tali caratteristiche intenzionali, l'*intenzionalità*, non è il marchio del mentale, né in senso propriamente brentaniano, per cui l'intenzionalità è la condizione necessaria e sufficiente del mentale, né in un senso annacquato recentemente difeso da Tim Crane, per cui l'intenzionalità è solo la condizione necessaria del mentale. Questo però non fa sì che *essere mentale* sia una mera categoria eterogenea. Può esserci infatti qualcos'altro che funge da marchio del mentale, cioè la *coscienza*, nel senso fenomenologico della proprietà di *essere esperito*.

PAROLE CHIAVE: Intenzionalità; Coscienza; Intenzionalismo; Franz Brentano; Tim Crane

**Abstract** *Consciousness without Intentionality. On the Controversy About the Mark of the Mental* – The aim of this paper is to show that the so-called intentionalist programme, according to which the qualitative aspects of the mental have to be brought back to its intentional features, is doomed to fail. For, *pace* Brentano, the property that constitutes the main part of such intentional features, i.e., *intentionality*, is not the mark of the mental, neither in the proper Brentanian sense, according to which intentionality is the both necessary and sufficient condition of the mental, nor in its “watered down” counterpart recently defended by Tim Crane, according to which intentionality is just the necessary condition of the mental. However, this does not mean that *being mental* is a merely heterogeneous category. For there may be another mark of the mental, i.e., *consciousness*, in the phenomenological sense of the property of *being experienced*.

KEYWORDS: Intentionality; Consciousness; Intentionalism; Franz Brentano; Tim Crane



## Introduzione

IN QUESTO LAVORO INTENDO MOSTRARE che il cosiddetto programma intenzionalista, secondo il quale gli aspetti qualitativi del

mentale vanno ricondotti alle sue caratteristiche intenzionali, non funziona. Infatti, contrariamente a quanto pensava Brentano, la proprietà che costituisce la parte principale di tali caratteristiche intenzionali, l'*intenzio-*

---

A. Voltolini - Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino, via S. Ottavio n. 20 - 10124 Torino (✉)  
E-mail: alberto.voltolini@unito.it



*nalità*, non è il marchio del mentale, né in senso propriamente brentano, per cui l'intenzionalità è la condizione necessaria e sufficiente del mentale, né in un senso anacquato, recentemente difeso da Tim Crane, per cui l'intenzionalità è solo la condizione necessaria del mentale. Questo però non fa sì che *essere mentale* sia una mera categoria eterogenea. Può esserci, infatti, qualcos'altro che funge da marchio del mentale, cioè la *coscienza*, nel senso fenomenologico della proprietà di *essere esperito*.

L'architettura del lavoro è la seguente. Nella prima parte fisserò le linee del programma intenzionalista insieme alle sue ramificazioni, per mostrare poi come può essere smantellato se si difende l'idea che ci sono stati mentali che hanno solo caratteristiche qualitative ma non intenzionali. Nella seconda parte attaccherò ciò che ritengo essere la migliore versione dell'intenzionalismo, la versione di Crane, secondo cui non ci sono stati meramente qualitativi in quanto tutti gli stati qualitativi hanno le caratteristiche minimali che dotano uno stato mentale di intenzionalità, ossia la possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale e la forma aspettuale di un tale stato. Cercherò infatti di mostrare che ci sono stati mentali, ossia gli stati d'animo e le sensazioni intero o propriocettive, che non hanno tali caratteristiche minimali. Infine nell'ultima parte cercherò di indicare in quale misura la coscienza, o meglio l'essere esperito, può fungere da marchio del mentale.

### ■ In cosa consiste il programma intenzionalista e come lo si può smantellare

Come noto, Franz Brentano sostenne che l'intenzionalità – la proprietà di *vertere su qualcosa o di avere un contenuto intenzionale proposizionale*, un contenuto che rende il suo portatore valutabile semanticamente (vero o falso, soddisfatto o insoddisfatto) – è il marchio del mentale, cioè la condizione necessaria e sufficiente per essere uno stato mentale.<sup>1</sup> Nell'appellarsi in tal senso all'intenzionalità,

Brentano voleva difendere l'idea che vi è una classe di stati, gli stati mentali, che sono irriducibili a entità di altro tipo, prima di tutto stati fisici.<sup>2</sup> Possiamo però mettere da parte questa conseguenza, perché oggi la tesi di Brentano sembra comunque difficile da difendere. La pretesa che l'intenzionalità sia condizione sufficiente del mentale sembra infatti problematica: oltre agli stati mentali, sembrano esserci altre cose che possiedono intenzionalità, siano o meno stati fisici.<sup>3</sup>

Tuttavia, la tesi di Brentano può essere mantenuta in una forma più debole, secondo la quale l'intenzionalità è meramente la condizione necessaria del mentale: per ogni  $x$ , se  $x$  è uno stato mentale, allora  $x$  ha intenzionalità. In questa forma indebolita, per cui l'intenzionalità non è il marchio, ma solo il "marchio" del mentale, la tesi è oggi difesa da Crane. Chiamerò perciò questa versione indebolita la tesi Brentano-Crane (BC).<sup>4</sup>

Se vale (BC), allora non ci sono stati che sono mentali ma non hanno intenzionalità. In particolare, non ci sono stati mentali meramente *qualitativi*, ossia stati mentali che hanno solo caratteristiche qualitative, caratteristiche rilevanti per il cosiddetto *carattere fenomenico* di uno stato, per l'effetto che fa essere in un tale stato. Perciò, i difensori di (BC) difendono anche il *rappresentazionalismo*, o *intenzionalismo* (da ora in avanti userò solo quest'ultima etichetta) sugli stati qualitativi; ossia, la tesi che le supposte proprietà qualitative di stati mentali sono identiche a, o almeno sopravvivono su, le proprietà rappresentazionali, o intenzionali, di tali stati, le proprietà che includono il fatto che tali stati hanno intenzionalità.<sup>5</sup> Infatti, se non ci sono stati mentali meramente qualitativi, non ci sono neppure stati mentali le cui proprietà qualitative né sono identiche a né sopravvivono su proprietà intenzionali.

A sua volta, come Crane ha mostrato,<sup>6</sup> l'intenzionalismo può modularsi in modi diversi, a seconda, da una parte, di come si concepisca la relazione tra proprietà qualitative e intenzionali e, dall'altra parte, di cosa

siano esattamente le proprietà intenzionali.

Rispetto alla prima modulazione, si può intendere l'intenzionalismo in una forma *forte*, per cui le proprietà qualitative di uno stato mentale sono identiche a o almeno sopravvivono necessariamente sulle sue proprietà intenzionali, ma anche in una forma *debole*, per cui gli stati qualitativi hanno non solo proprietà qualitative, ma anche proprietà intenzionali, cosicché le prime proprietà sopravvivono meramente di fatto sulle seconde. Quanto alla seconda modulazione, l'intenzionalismo può essere *puro*, *impuro*, o *spurio*, a seconda, rispettivamente, che le proprietà intenzionali fondamentalmente si incentrino proprio sulla proprietà di intenzionalità, la proprietà di vertere su qualcosa o avere un contenuto proposizionale intenzionale (un contenuto costituito in uno dei vari modi che sono stati teorizzati nella letteratura),<sup>7</sup> oppure che tali proprietà includano anche la proprietà per uno stato mentale di avere un *modo* intenzionale, vale a dire, di essere il tipo di stato intenzionale che è (una credenza piuttosto che un desiderio, una percezione visiva piuttosto che uditiva ecc.), o che tali proprietà si riducano sostanzialmente alla proprietà di avere un tale modo. Le combinazioni di queste modulazioni determinano almeno sei forme di intenzionalismo.<sup>8</sup>

Quanto alla prima modulazione, l'*intenzionalismo forte* certamente implica l'*intenzionalismo debole*, ma il contrario non vale: se una supposta proprietà qualitativa è identica a o necessariamente sopravviene su una proprietà intenzionale, allora la prima certamente sopravviene anche di fatto sulla seconda, ma il contrario non vale. Entrambi i due tipi di intenzionalismo, tuttavia, devono ovviamente presupporre l'assunzione che, come ho detto prima, le proprietà intenzionali di uno stato mentale includano quella dell'intenzionalità. Una siffatta assunzione implica anche che, quanto alla seconda modulazione, i tre ulteriori tipi di intenzionalismo – *puro*, *impuro* e *spurio* – siano forme legittime di intenzionalismo solo se le pro-

prietà intenzionali che essi mobilitano contengano effettivamente la proprietà di intenzionalità. Sia l'intenzionalismo puro che quello impuro rispettano quest'ultimo vincolo, il primo perché per esso le proprietà intenzionali si incentrano essenzialmente sulla proprietà di intenzionalità e il secondo perché per esso le proprietà intenzionali almeno includono tale proprietà. Tale vincolo però sembra mettere fuori gioco l'intenzionalismo spurio (ecco perché è così denominato), a meno che si riesca a mostrare che, nonostante le apparenze, il modo intenzionale di uno stato mentale ha una relazione intima col suo avere intenzionalità.

Detto questo, peraltro, non devo stabilire qui quale tra tutte queste forme di intenzionalismo sia la migliore. Perché l'assunzione di cui parlavo nel paragrafo precedente mostra anche che, se c'è almeno uno stato mentale privo di intenzionalità, l'intenzionalismo debole cade, e *a fortiori* cade l'intenzionalismo forte, comunque l'uno o l'altro vengano ulteriormente intesi – come puro, impuro, o spurio (ammesso che vi sia un intenzionalismo siffatto). Quanto voglio mostrare in quanto segue è infatti proprio che ci sono stati mentali che posseggono soltanto, per metterla nei termini di Ned Block,<sup>9</sup> un *lattice mentale*, cioè sono stati che hanno proprietà qualitative cui non corrisponde alcuna proprietà intenzionale, in quanto non hanno affatto intenzionalità.

Questa è una forma moderata di anti-intenzionalismo. Vale a dire, un anti-intenzionalista non deve mostrare che – per metterla di nuovo nei termini di Block – non c'è alcuna *pittura mentale*, ossia non ci sono stati mentali che hanno proprietà qualitative cui meramente corrispondono delle proprietà intenzionali. Può ben essere che ci siano stati che hanno tanto caratteristiche qualitative quanto intenzionali; non solo e abbastanza ovviamente le emozioni, stati che fanno un certo effetto a chi li ha, ma sono senz'altro almeno rivolte verso qualcosa, ma anche, e forse meno ovviamente, dato il loro carattere di *sensazioni*, tutte le cosiddette sensazioni

esterocettive – sensazioni visive, uditive, gustative, olfattive e tattili.<sup>10</sup> Per mettere fuori gioco la tesi di sopravvenienza che caratterizza l'intenzionalismo debole – nessuna differenza fenomenica senza una differenza intenzionale – e quindi a *fortiori* per mettere fuori gioco l'intenzionalismo nella sua forma forte, basta mostrare che ci sono stati meramente qualitativi, stati che hanno solo proprietà qualitative cui non corrispondono proprietà intenzionali. Come cercherò di far vedere, tanto gli stati d'animo quanto le sensazioni intero e propriocettive, le sensazioni viscerali e quelle dello stato corporeo in generale, sono stati mentali di questo tipo. Poiché l'esistenza di tali stati mostra che ci sono stati mentali privi di intenzionalità, l'intenzionalità non è il marchio del mentale.

Nella prossima sezione, articolerò la mia strategia anti-intenzionalista nel modo seguente. In primo luogo, esporrò quella che considero la migliore versione di intenzionalismo, quella di Crane. In secondo luogo, cercherò di mostrare perché tale versione non funziona.

### Contro l'intenzionalismo di Crane

A mio modo di vedere, Crane presenta il modo migliore per difendere l'intenzionalismo.<sup>11</sup> Prima di tutto, Crane infatti sostiene che la corrispondenza tra proprietà qualitative e proprietà intenzionali di uno stato mentale non dipende dall'averne un tale stato un contenuto intenzionale *proposizionale*; a tali fini basta che lo stato abbia un contenuto intenzionale *oggettuale*, o in altri termini, che lo stato estingua la sua intenzionalità nel suo vertere su un oggetto particolare. La conseguenza di questa tesi è che gli stati qualitativi possono essere trattati come meri stati intenzionali oggettuali, come stati che possiedono una mera *intenzionalità del riferimento* – vertere su qualcosa – piuttosto che un'*intenzionalità del contenuto*, ossia avere un contenuto proposizionale che una certa cosa ha certe proprietà.<sup>12</sup> Esempi tipici di stati intenzionali

meramente oggettuali sono l'esser geloso di Desdemona da parte di Otello o lo struggimento per Godot da parte di Vladimir.<sup>13</sup>

Questo punto è un gran merito della teoria di Crane. Attribuire infatti un contenuto intenzionale *proposizionale* a stati qualitativi come ciò su cui le proprietà qualitative di tali stati almeno sopravverrebbero risulta spesso essere un che di artificiale. Si consideri, per esempio, quanto sostenuto da M. Tye<sup>14</sup> per cui la dolorosità di uno stato coincide con la proprietà per quello stato di avere il contenuto intenzionale proposizionale che un dato tessuto corporeo è danneggiato. Dal momento che per Tye un contenuto di questo tipo è il contenuto (proposizionale) che un dolore di una persona normale condivide con uno stato di un masochista che prova *piacere* nell'averlo,<sup>15</sup> è difficile capire come un tale contenuto possa contenere la proprietà di *essere danneggiato*.<sup>16</sup>

In secondo luogo e più rilevantemente, Crane sostiene che il suo trattamento intenzionalista è garantito dal fatto che stati che sembrano essere meramente qualitativi hanno in realtà le due caratteristiche che qualificano essenzialmente l'intenzionalità del riferimento, ossia, la possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale di uno stato intenzionale e la forma aspettuale de (l'oggetto intenzionale di)<sup>17</sup> tale stato. La possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale di uno stato intenzionale, dell'oggetto su cui tale stato verte, consiste nel fatto che ci possono ben essere stati intenzionali che vertono su oggetti che non esistono, come per esempio il già ricordato lo struggimento per Godot da parte di Vladimir. La forma aspettuale di uno stato intenzionale consiste invece nel fatto che l'oggetto su cui uno stato è "diretto" può ben essere dato in un certo modo, sotto un certo aspetto. Data quest'aspettualità, si può ben non riconoscere che due stati sono "diretti" sullo stesso oggetto, nella misura in cui quest'oggetto è dato rispettivamente in essi in modi differenti. Per esempio, Hammurabi concepiva Venere sia come la stella della sera sia come la stella del mattino senza ricono-

scere che i due pretesi corpi celesti non erano altro che la stessa entità.<sup>18</sup> Di conseguenza, le proprietà qualitative degli stati qualitativi possono essere ricondotte a loro proprietà intenzionali.

Questo secondo punto è un merito ancora maggiore della teoria di Crane. Perché almeno rispetto a certi stati a prima vista meramente qualitativi, vale a dire stati d'animo e ciò che possono essere chiamate sensazioni intero o propriocettive (dolori e piaceri, ma anche pruriti e formicolii, o persino sensazioni cinestetiche), le intuizioni sembrano per l'appunto andare in una direzione anti-intenzionalista. Anche in filosofia, fino a qualche anno fa sembrava naturale tracciare una distinzione tra stati qualitativi e stati intenzionali e negare così intenzionalità ai primi – come diceva Searle, il “di” in “sono conscio di un dolore” non è il “di” dell'intenzionalità.<sup>19</sup> Così, è molto importante che un intenzionalista cerchi di opporsi a tali intuizioni anti-intenzionaliste fornendo argomenti per giustificare il suo punto di vista opposto.

In quest'ottica, l'argomento di Crane può essere ricostruito come segue:

- 1) Affinché uno stato mentale sia intenzionale, basta che sia “diretto” su qualcosa (che verta su qualcosa, che abbia intenzionalità del riferimento)
- 2) Le condizioni necessarie e congiuntamente sufficienti della “direzionalità” sono: i) la possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale; ii) la forma aspettuale dello stato
- 3) Gli stati qualitativi soddisfano queste condizioni
- 4) Perciò, questi stati sono “diretti” su qualcosa
- 5) Perciò, questi stati sono intenzionali.

Tuttavia questo, che come ho detto è il modo migliore di argomentare a favore dell'intenzionalismo, non funziona. Si può infatti ben respingere la sua premessa 3): ci sono stati qualitativi che non sono qualificati

dalle condizioni necessarie e congiuntamente sufficienti di intenzionalità, che dunque non posseggono intenzionalità del riferimento. Così, alle loro proprietà qualitative non corrisponde alcuna proprietà intenzionale. Dunque, l'intenzionalismo debole cade; dal momento che l'intenzionalismo forte implica quello debole, cade anche quello. Come ulteriore conseguenza, bisogna abbandonare (BC). L'intenzionalità non è neppure il “marchio” del mentale.

Da questo punto di vista, si considerino prima di tutto gli stati d'animo. Per Crane, uno stato di depressione, caso prototipico di stato d'animo, è “diretto su” l'intero mondo come suo oggetto intenzionale (una tesi dal sapore heideggeriano).<sup>20</sup> Ebbene, dato l'argomento precedente, affinché uno stato di depressione verta su qualcosa, deve i) poter vertere su un oggetto che non esiste e ii) essere tale che il suo oggetto sia dato in un certo modo. Non risulta però chiaro come ci si può sentire depressi per un mondo che non c'è e come la depressione può avere forma aspettuale, ossia, com'è che il mondo possa essere dato nella propria depressione in un modo che renda il suo portatore incapace di riconoscere che si tratta dello stesso oggetto che gli è differentemente dato in un altro stato intenzionale.

La replica di Crane a questo problema consiste nel dire che gli stati d'animo sono stati mentali complessi, cosicché in primo luogo, essi devono essere ridotti a stati qualitativi più semplici dei quali ultimi, in secondo luogo, si può mostrare che sono stati intenzionali.<sup>21</sup> Si considerino per esempio i dolori, come caso tipico di sensazioni intero o propriocettive. Crane riconosce che i dolori sono stati mentali qualitativi semplici. Per lui, inoltre, il loro essere dolori può essere ricondotto al fatto che essi sono “diretti su” parti corporee dei loro portatori. Più precisamente, tale “direzionalità” rende i dolori stati intenzionali oggettuali nella misura in cui essi non solo possono essere “diretti su” oggetti – parti corporee – che non esistono, ma posseggono anche forma aspettuale. Da un lato,

il caso dell'arto fantasma mostra che ci sono casi in cui l'oggetto intenzionale della sensazione non esiste: nel provare dolore in tal caso, si avverte una parte corporea che non esiste. D'altro lato, può ben succedere che una parte corporea, poniamo una gamba, sia presentata *in un certo modo* in un dolore, e tuttavia non sia presentata *così* quando si è consapevoli di quella gamba in altre modalità sensoriali (per esempio nella percezione esterna).<sup>22</sup>

Ancora una volta, a sostegno di Crane si può avanzare un argomento del tipo del precedente, ma di ambito più limitato:

- 1) Affinché uno stato mentale sia intenzionale, basta che sia "diretto" su qualcosa (che verta su qualcosa, che abbia intenzionalità del riferimento)
- 2) Le condizioni necessarie e congiuntamente sufficienti della "direzionalità" sono: i) la possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale; ii) la forma aspettuale dello stato
- 3') Le sensazioni intero o propriocettive soddisfano queste condizioni
- 4') Perciò, esse sono "dirette" su qualcosa
- 5') Perciò, esse sono intenzionali.

Ancora una volta, nell'argomento precedente la terza premessa, 3'), è quella decisiva, perché può consentire a Crane di respingere altri possibili resoconti oggettualisti dell'intenzionalità delle sensazioni intero o propriocettive, come l'idea che una sensazione ha un oggetto intenzionale *sui generis*, per esempio un dolore è "diretto su" un oggetto-dolore.<sup>23</sup> Invocare oggetti-sensazione assomiglia molto a un approccio brentaniano immanentista all'intenzionalità secondo cui una sensazione intero o propriocettiva è uno stato intenzionale meramente oggettuale e tuttavia il suo oggetto intenzionale è qualcosa che "in-esiste" nello stato, è un'entità immanente che dipende per la sua esistenza proprio dall'esistenza dello stato che è "diretto su" di esso. Tuttavia ascrivere a uno stato un oggetto immanente non consente a tale stato

di avere le due caratteristiche che qualificano l'intenzionalità del riferimento. Prima di tutto, non ci sono oggetti immanenti non esistenti: oggetti siffatti sono sempre oggetti esistenti, anche se come abbiamo appena visto in modo dipendente. Inoltre, oggetti immanenti non consentono agli stati apparentemente "diretti su" di essi di avere una forma aspettuale. Non c'è infatti nessuna possibilità che l'oggetto immanente di uno stato e l'oggetto immanente di un altro stato non siano altro che la stessa entità da riconoscere come data in modi diversi.

Ora, 3') sembra ben fondata. Infatti, il caso dell'arto fantasma e un qualsiasi caso in cui una e una stessa parte corporea è rispettivamente data in modi diversi in un dolore e in un'altra sensazione sembrano proprio mostrare che le sensazioni intero o propriocettive posseggono le proprietà caratterizzanti l'intenzionalità del riferimento, vale a dire, la possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale di uno stato intenzionale e la forma aspettuale dello stato. Tuttavia, si può mostrare che la premessa in questione va a sua volta rigettata. I dolori (come caso tipico di una qualsiasi sensazione intero o propriocettiva) non sono stati intenzionali oggettuali. Nonostante le apparenze, infatti, essi non posseggono quelle proprietà caratterizzanti.

Vediamo prima di tutto se i dolori sono qualificati dalla possibile non esistenza dell'oggetto intenzionale. Certamente, noi localizziamo i dolori. Noi ascriviamo immediatamente ai nostri dolori un luogo, tipicamente in una parte del nostro corpo; in modo del tutto irriflesso, diciamo di sentire dolore nella nostra testa, o nella nostra gamba. Tuttavia una tale pratica non fornisce *per se* una giustificazione all'idea che i dolori siano "diretti su" parti corporee a volte neppure esistenti, come Crane ritiene. Ciò che il caso dell'arto fantasma si limita a mostrare è che la localizzazione che ascriviamo a un nostro dolore è meramente apparente: ascrivere a un dolore una certa localizzazione altro non è che prenderlo come localizzato in una certa

parte del corpo, laddove una tale ascrizione può ben essere falsa.<sup>24</sup> Chiaramente, così stanno le cose nel caso dell'arto fantasma, in cui si localizza un dolore in un arto che non esiste. Tuttavia ci sono certamente altri casi eclatanti di falsa localizzazione che coinvolgono sì parti corporee, ma non prive di esistenza, come quando uno localizza un prurito in una zona non irritata della pelle.<sup>25</sup>

Così, abbiamo a disposizione una descrizione alternativa del fenomeno in questione, la localizzazione del dolore, che non sorregge l'idea che il dolore sia uno stato intenzionale "diretto su" una certa parte corporea. In verità, Crane considera quest'alternativa ma per rigettarla immediatamente: localizzare un dolore è qualcosa di più, egli dice, che associare alla sensazione una credenza (possibilmente falsa) in tale localizzazione.<sup>26</sup> Con buona pace di Crane, però, parlare di localizzazione apparente di un dolore non è associare alla sensazione una credenza (possibilmente falsa) in tale localizzazione. Piuttosto, vuol solo dire prendere per illusorio il possesso da parte di una sensazione di tale proprietà di localizzazione, come avviene nel caso delle illusioni ottiche. Per esempio, quando vedo un bastone in acqua come spezzato non credo che sia spezzato – so che le cose non stanno così – e tuttavia non posso fare a meno di vederlo così (la mia percezione, come alcuni dicono, è incapsulata e cognitivamente impenetrabile).

Un anti-intenzionalista potrebbe persino fermarsi qui. Potrebbe infatti appellarsi al fatto che sia piuttosto controintuitivo trattare una sensazione intero o propriocettiva come uno stato intenzionale, proprio come nei casi di stati d'animo: sebbene a livello di senso comune pensiamo che stati come le credenze o le percezioni esterne vertano su qualcosa, non abbiamo l'intuizione che stati d'animo o sensazioni intero o propriocettive abbiano oggetti intenzionali, così guardiamo con incredulità a proposte che vanno in una direzione intenzionalista al riguardo. Così, anche se fino a questo momento le due prospettive sui dolori, quella intenzionalista e

quella anti-intenzionalista, stanno alla pari dal punto di vista teorico, tuttavia, date le intuizioni preteoriche, l'onere della prova sta dal lato dell'intenzionalista.

La posizione anti-intenzionalista ha in realtà qualche freccia in più al suo arco. Si possono prendere i dolori come localizzati da qualche parte anche in assenza di qualsiasi entità fisica, esistente o meno, corrispondente ad una siffatta localizzazione. Come Wittgenstein disse originariamente, è non solo concepibile, ma anche sia metafisicamente sia nomologicamente possibile, che uno senta un dolore non nel suo corpo, ma nel corpo altrui: per esempio, posso sentire un dolore nei tuoi denti, o così verrebbe da dire.<sup>27</sup> Ora, l'esempio di Wittgenstein può essere radicalizzato: uno può sentire un dolore non solo nel corpo di un altro, ma anche in qualche mero oggetto fisico – per esempio, nella poltrona laggiù<sup>28</sup> – o addirittura in nessun oggetto fisico, ma meramente nell'aria circostante, in cui nessun oggetto è collocato o è detto erroneamente essere collocato (come nel caso dell'arto fantasma). In una situazione del genere, si sarebbe immediatamente disposti a dire che si sente un dolore nell'aria laggiù. Se si vuole, si può raccontare una storia plausibile su come una tale situazione sia nomologicamente, quindi metafisicamente, possibile. Un raggio laser è inviato verso di me da una posizione nell'aria circostante – possiamo pensare che, come originato da quella posizione, esso sia la risultante di diversi raggi convergenti sparati da pistole diverse. Non appena il raggio colpisce direttamente il mio cervello, si attivano i neuroni soggiacenti alla mia sensazione. Tuttavia poiché la sorgente del raggio è là fuori nell'aria circostante, sono costretto a dire che sento dolore in quella porzione di aria. Tuttavia, in tal caso non ci sarebbe alcun oggetto, neppure uno non esistente, cui quel dolore sarebbe "diretto". Ciò mostra che i dolori non sono "diretti su" oggetti, esistenti o meno.

A difesa di Crane, si potrebbe cercare di respingere questo preteso controesempio mutando il tipo di oggetto intenzionale cui

un dolore è “diretto”; piuttosto che una parte corporea, si potrebbe dire che un dolore verte sulla regione spaziale tipicamente occupata da una parte siffatta. Così, si potrebbe dire che il dolore in questione nel controesempio è “diretto su” una porzione di spazio – quella porzione laggiù – che semplicemente non è occupata da alcuna entità fisica. Ma questa replica ha conseguenze ancora più implausibili. Spesso, quando proviamo dolore, ci muoviamo nello spazio circostante. Se però gli oggetti dei nostri dolori fossero regioni spaziali saremmo costretti stranamente a dire che un dolore cambia il suo oggetto non appena il suo portatore si sposta. Inoltre, se individuassimo i dolori anche mediante il loro oggetto intenzionale, come Crane tende a dire,<sup>29</sup> saremmo addirittura costretti a dire che i nostri dolori diventano differenti stati mentali non appena ci spostiamo.

Passiamo adesso a valutare se i dolori hanno forma aspettuale. Come dicevo prima mettendomi per un attimo nei panni di Crane, ascrivere forma aspettuale ai dolori è a prima vista plausibile. I dolori sembrano infatti mobilitare scoperte dello stesso tipo di quelle che sono mobilitate nei casi prototipici in cui scopriamo che uno e uno stesso oggetto è dato due volte in due differenti stati intenzionali rispettivamente. Da questo punto di vista, sembra che noi possiamo veracemente dire cose come “Aha! Ciò che vedo è la gamba che sento” così come diciamo con verità “la stella della sera è la stella del mattino”.

Tuttavia basta rifletterci su un attimo per notare che una siffatta analogia non è più di un’analogia. Identità informative con cui si scopre che un oggetto dato in un certo modo – per esempio, la stella della sera – non è altro che l’oggetto dato in un altro modo – per esempio, la stella del mattino – sono atemporal, o meglio, *durevoli*. Quando si scopre che la stella della sera è la stella del mattino, si scopre un fatto preesistente alla scoperta, che dura almeno da quando Venere è nato e durerà almeno finché Venere esisterà. Ma ciò che si scopre quando si scopre che ciò che si

sente è per esempio ciò che si vede, si scopre qualcosa di temporale, o meglio di *effimero*, qualcosa che ha luogo al tempo della scoperta ma che può ben cessare subito dopo di essa.

Ciò si mostra chiaramente nel fatto che i dolori possono *migrare*, nel senso che possiamo ascrivere differenti localizzazioni ad uno stesso dolore in tempi differenti. I dolori migranti mostrano infatti che le identità informative che si possono scoprire a proposito dei dolori sono al più identità *temporalizzate*: per esempio, si può scoprire che ciò che si sente è *a t* l’alluce sinistro (che si vede in quel mentre), ma è *a t'* l’indice sinistro (che si vede in quel mentre). E tuttavia siffatte identità temporalizzate non sorreggono alcun preteso carattere aspettuale delle sensazioni coinvolte, perché se ci fosse, un tale carattere richiederebbe piuttosto un’identità *non-temporalizzata* del tipo “la stella della sera è la stella del mattino”.

Si può vedere ancora più chiaramente come stanno le cose a questo riguardo se si riflette sul fatto che, come ho detto, la localizzazione del dolore altro non è che l’ascrizione di un luogo al dolore. Perché si può allora vedere che parlare di identità temporalizzate è solo un modo impreciso di parlare di ciò che davvero succede in questi casi. Nella misura in cui migrano, ai dolori sono ascritte differenti localizzazioni in tempi diversi. Tali localizzazioni sono descritte in termini di parti corporee, ma andrebbero più propriamente descritte nei termini delle regioni spaziali tipicamente occupate da tali parti. Dato ciò, quello che davvero succede nelle situazioni in questione è che uno dice di provare un certo dolore *ora* (un certo momento di tempo) in *questo posto*, che è il posto allora occupato (per esempio) dal suo alluce sinistro, e poi dice di provare proprio quel dolore *ora* (un *altro* momento di tempo) in *quest’altro posto*, che è il posto allora occupato (per esempio) dal suo indice sinistro.<sup>30</sup> Certo, *queste ultime* identità – questo posto è il posto occupato dall’alluce sinistro a *t*, quest’altro posto è il posto occupato dall’indice sinistro a *t'* – sono identità non-



temporalizzate del tipo “la stella della sera è la stella del mattino”. E tuttavia chiaramente nessuna identità del genere può sostenere alcun preteso carattere aspettuale della sensazione.

Naturalmente, Crane può invocare la sua convinzione che l’oggetto intenzionale di una sensazione la individua al fine di sostenere che ciò che uno sente a  $t$ , il suo alluce sinistro, è una certa *sensazione*, mentre ciò che uno sente a  $t'$ , il suo indice sinistro, è un’altra *sensazione*, nella misura in cui queste sensazioni sono individuate da differenti *intentionalia* – l’alluce sinistro e l’indice sinistro. Certo, a quel punto si avrebbero a disposizione identità genuinamente non-temporalizzate – ciò che si sente a  $t$  è l’alluce sinistro (che si vede in quel mentre), ciò che si sente a  $t'$  è l’indice sinistro (che si vede in quel mentre) – che giustificerebbero l’ascrizione di un carattere aspettuale alle sensazioni.

Questa mossa però equivale a negare il dato delle sensazioni migranti, il dato per cui ciò che si sente a  $t$  e ciò che si sente a  $t'$  sono la stessa sensazione. Una tale negazione sarebbe piuttosto *ad hoc*, visto che Crane non sembra certo negare un’identità diacronica a un dolore non migrante, tale che il suo supposto oggetto rimane lo stesso in tempi differenti (Crane ammetterebbe certamente che p.es. il mio mal di testa a  $t$  è lo stesso che il mio mal di testa a  $t'$  nella misura in cui si suppone che essi siano ‘diretti su’ la stessa parte del mio cervello).

A questo punto, un difensore dell’intenzionalismo di Crane potrebbe essere tentato dal seguente emendamento della posizione di Crane stesso. Invece di dire che l’oggetto intenzionale di un dolore (o più generalmente di una sensazione intero o propriocettiva) è una porzione di un corpo fisico (*Körper*), Crane potrebbe dire che un oggetto siffatto è una porzione di un *corpo proprio* (*Leib*), il termine vissuto delle proprie sensazioni postulato da Husserl.<sup>31</sup>

In effetti, vi sono ragioni per difendere l’idea, contro Gallagher e Zahavi,<sup>32</sup> che un corpo proprio non è epistemologicamente,

bensì ontologicamente differente da un corpo fisico: cioè, corpo proprio e corpo fisico non sono due modi per identificare una stessa entità, ma sono due entità genuinamente differenti (di tipo differente, uno fisico e uno fenomenologico). Si può ben dire che in gioco ci sono qui differenti entità, nella misura in cui esse divergono nella loro estensione. Come mostra il caso dell’arto fantasma, ma ancora di più i casi ipotetici prima considerati di sensazioni extracorporee, un corpo proprio può essere più esteso di un corpo fisico (il dente altrui in un tal caso è un *mio* dente, sebbene non appartenga al mio corpo fisico). Vale anche il contrario, un corpo proprio può essere meno esteso di un corpo fisico, nella misura in cui ci sono parti del corpo fisico che non manifestano alcuna sensibilità (per esempio, le vene del corpo fisico non sono le *mie* vene, in quanto non sento niente in esse).<sup>33</sup>

Inoltre, vi sono delle ragioni indipendenti per cui uno può impegnarsi a corpi propri. Si consideri il seguente argomento intuitivamente non valido che Crane prende da Block:

- i) Il dolore è nella mia mano
- ii) La mia mano è nei miei pantaloni
- iii) Dunque, il dolore è nei miei pantaloni.<sup>34</sup>

Come dice Crane, l’argomento risulta non valido perché soffre di una fallacia di equivocazione. Peraltro invece di collocare la fallacia, come Crane fa esplicitamente, in un differente significato della preposizione “in” nelle due premesse – per lui, in i) “in” significa individuazione intenzionale (lo stato di dolore è individuato dal suo supposto oggetto, la mano in questione), mentre in ii) “in” ha il suo ordinario significato locativo<sup>35</sup> – si potrebbe dire che è la descrizione “la mia mano” ad essere ambigua nelle due premesse, in quanto denota una parte di corpo proprio in (i) e una parte di corpo fisico in (ii).

In realtà, una ragione del genere non è così cogente. Se si accetta che la localizzazio-

ne del dolore può ben risultare essere una falsa ascrizione, l'argomento può essere valido ma non corretto, perché semplicemente la sua premessa i) si rivela falsa. Dunque, si può ben rifiutare l'impegno a favore di corpi propri. Peraltro, attraverso il ricorso a corpi propri un seguace di Crane può ben respingere i controesempi che ho precedentemente presentato all'idea che i dolori abbiano intenzionalità. Prima di tutto, il caso di un dolore localizzato nell'aria circostante non mostra che un tale dolore non ha oggetto intenzionale, ma mostrerebbe piuttosto che esso ha come oggetto la *mia* aria, presa come una parte del mio corpo proprio – come ho notato prima, in un tal caso il portatore del dolore direbbe proprio che tale dolore è nell'aria laggiù proprio come ordinariamente dice che un dolore è nella mano. Inoltre, il caso dei dolori migranti mostrerebbe solo che il proprio dolore cambia il suo oggetto, prima verte sul *mio* alluce sinistro e poi sul *mio* indice sinistro, nella misura in cui a *t* lo sento nell'alluce sinistro mentre a *t'* lo sento nell'indice sinistro.

Tuttavia in una prospettiva alla Crane quest'emendamento non migliora le cose. Lascio pure da parte l'aspetto problematico per cui, dato che per Crane l'oggetto intenzionale di una sensazione la individua, nell'emendamento egli sarebbe costretto nuovamente a negare il dato delle sensazioni migranti, in quanto ciò che a quel punto avremmo a disposizione sarebbero una *certa* sensazione a *t* (individuata dal *mio* alluce sinistro) e *un'altra* sensazione a *t'* (individuata dal *mio* indice sinistro). Perché comunque l'emendamento comporta la conseguenza ancora più problematica per lui secondo cui, se (una porzione de) il corpo proprio è l'oggetto intenzionale di un dolore, allora tale oggetto è nuovamente un oggetto immanente brentiano, un oggetto dipendente per la sua esistenza dall'esistenza di un soggetto vivente. Il *mio* corpo è differente dal *tuo* corpo nella misura in cui il primo dipende da *me* per la sua esistenza, mentre il secondo dipende da *te* per la sua esistenza. Tuttavia, come ab-

biamo visto prima, Crane rigetta l'idea che si possa ascrivere ad uno stato un immanente oggetto brentiano; una tale ascrizione non rende conto dell'idea che tale stato abbia intenzionalità del riferimento, intesa nei termini delle suddette caratteristiche essenziali del poter vertere su qualcosa che non esiste e avere una forma aspettuale. Non ci può essere infatti una parte non esistente di un corpo proprio, il mio corpo proprio così come le sue parti semplicemente "in-esistono", vale a dire, esse esistono in modo dipendente (da me, come abbiamo appena visto). Per metterla nel modo più estremo, anche un cervello in una vasca ha un esistente corpo proprio, per così dire. In questa prospettiva, perciò, tutti gli *intentionalia* di sensazione esistono, nella misura in cui "in-esistono". Così, non è che il *mio* arto fantasma non esiste; esso esiste (in dipendenza da me), così come tutte le altre parti del mio corpo proprio. Né stati che per ipotesi vertano su porzioni di un corpo proprio possono avere forma aspettuale. Affinché l'oggetto di un dolore sia riconosciuto essere lo stesso oggetto dato in modi differenti in differenti sensazioni rispettivamente, quell'oggetto dovrebbe essere non un oggetto immanente, ma un oggetto fisico (il che non è, come abbiamo visto prima). (Questo era ciò che Crane aveva in mente quando diceva, erroneamente come abbiamo visto, che identità del tipo "ciò che sento è la gamba che vedo" mostrano un tale riconoscimento – la gamba ivi in questione è la gamba fisica, non la gamba propria).

Se le cose stanno così, allora l'intenzionalismo debole cade. Le osservazioni precedenti mostrano infatti che, all'avere uno stato di dolore (come ogni altra sensazione intero o propriocettiva) caratteristiche qualitative, non corrisponde l'avere un contenuto intenzionale oggettuale, quindi l'avere proprietà intenzionali. A fortiori, cade anche l'intenzionalismo forte. Come ulteriore conseguenza, abbiamo che l'intenzionalità non è il marchio del mentale, neppure nel senso indebolito di (BC), perché ogni stato del genere è meramente qualitativo.

## Un marchio alternativo del mentale

Se l'intenzionalità non è il marchio del mentale, neppure nel senso di (BC), allora qualunque cosa caratterizzi l'intenzionalità non caratterizza *eo ipso* l'aver *mentality*. Per esempio, supponiamo che il programma di naturalizzazione che riguarda l'intenzionalità dovesse fallire e dovessimo concludere che l'intenzionalità è una proprietà non naturale.<sup>36</sup> Se peraltro non tutti gli stati mentali sono intenzionali, allora non avremmo che gli stati mentali sono entità non naturali, o almeno non che tutti gli stati mentali siano entità del genere.

Tuttavia, una tale situazione sembra avere una brutta conseguenza. Come Crane ha nuovamente sottolineato, se ci fossero stati qualitativi non intenzionali, essere per qualcosa uno stato mentale sarebbe meramente una vuota caratterizzazione disgiuntiva: gli stati mentali sarebbero meramente *o* stati intenzionali *o* stati qualitativi. *Essere mentale* non sarebbe dunque qualcosa di molto informativo.<sup>37</sup>

Dire però che l'intenzionalità non è il marchio del mentale, neppure nel senso di (BC), non significa ancora che non ci siano altri candidati plausibili a questo ruolo. Nella tradizione fenomenologica, Husserl, nelle *Ricerche Logiche*, sostenne che *essere conscio*, piuttosto che essere intenzionale, è un tale marchio: qualcosa è mentale (se) e solo se è conscio, nel senso che è *esperito*, almeno in modo nomologicamente possibile (come direbbe Searle).<sup>38</sup> Oggigiorno, la tesi è ripresa da alcuni;<sup>39</sup> si tratta di un'idea verso cui lo stesso Crane sarebbe simpatetico. Egli infatti crede anche che *essere mentale* coincide col *presentarsi* ad un soggetto, seppure poi declini quest'idea, erroneamente dal mio punto di vista, in termini intenzionalisti, nei termini cioè della prospettività ossia dell'aspettualità della mente.<sup>40</sup> Ma l'idea può essere intesa nei termini dell'aver ogni stato mentale un carattere fenomenico, o in modo sensoriale o in modo non sensoriale. Come Crane stesso rileva, non solo stati qualitativi ma anche stati

intenzionali tradizionali hanno un carattere fenomenico, rispettivamente sensoriale e non sensoriale.<sup>41</sup>

Si potrebbe immediatamente replicare a questa mossa che se essa ovviamente copre tutti gli stati qualitativi – infatti, tutti questi stati sono affetti dalla cosiddetta *coscienza fenomenica* – non copre *tutti* gli stati intenzionali. Secondo questa mossa, ad esempio, almeno alcuni stati disposizionali di un soggetto che posseggono intenzionalità non sono stati mentali, nella misura in cui tale soggetto non può avere accesso ad essi; devono piuttosto essere classificati come stati meramente informativi. Probabilmente questo è però un prezzo che vale la pena pagare. Molti sarebbero pronti a considerare gli stati intenzionali *sub-personali*, stati che non possono essere esperiti in linea di principio, come stati meramente informativi.<sup>42</sup> Si consideri per esempio uno stato di visione inconscia, come quello che può possedere un soggetto affetto da eminegligenza o un altro soggetto il cui cervello abbia subito determinate lesioni che portano alla mancanza dell'opportuna coscienza fenomenica di tale percezione. Benché le reazioni di un tale soggetto provino il suo intrattenere un tale stato nella misura in cui esso gli fornisce alcune informazioni sul mondo, poiché tale soggetto non ha coscienza di un tale stato quest'ultimo può ben essere considerato come non mentale. Da questo punto di vista, si noti pure che lo stesso Crane ritiene che vi sia una differenza tra stati intenzionali disposizionali e stati intenzionali occorrenti: nella misura in cui solo questi ultimi sono esperiti, una credenza disposizionale e un pensiero occorrente sono entità di tipo diverso.<sup>43</sup> Ora, si rende ben conto di tale differenza se si dice che, a differenza dei pensieri occorrenti, gli stati disposizionali di credenza non sono stati mentali, ma solo stati informativi. Perché, benché essi forniscano informazioni sul mondo, non sono esperiti, né possono esserlo.

Certamente, nella misura in cui anche questi stati informativi sono rilevanti, per

esempio per il comportamento di un individuo, occorre trovare un'altra categoria che riunisca sotto di sé tali stati e gli stati mentali *qua* esperiti. Anzi può addirittura darsi che, qualora dovesse rivelarsi che essere esperiti non facesse differenza, per esempio proprio sotto il profilo comportamentale rispetto a stati mentali e informativi che svolgono lo stesso ruolo funzionale – per esempio, se venisse fuori che tanto la visione conscia quanto la visione inconscia di qualcosa determinano nel loro portatore comportamenti analoghi, come alcuni esperimenti sembrano mostrare<sup>44</sup> – *essere mentale* si riveli essere una caratteristica epifenomenica di uno stato che la possenga. Questo, però, è materia per un altro lavoro.<sup>45</sup>

## Note

<sup>1</sup> Seguendo Tim Crane, non sottolineerò particolarmente la distinzione tra *stati* ed *eventi* mentali. Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001 (trad. it. *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, traduzione di C. NIZZO, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 57).

<sup>2</sup> È vero che per “stati fisici” Brentano intendeva qualcosa di molto particolare, ossia stati fenomenici. Cfr. T. CRANE, *Brentano's Concept of Intentional Inexistence*, in: M. TEXTOR (ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, Routledge, London 2006, pp. 20-35. Non intendo però soffermarmi qui su questo punto.

<sup>3</sup> Tim Crane sottolinea che se si difende un approccio naturalistico all'intenzionalità, allora anche alcuni stati fisici o biologici possono avere intenzionalità. Ma anche al di fuori di un tale approccio si può ben pensare che altre entità, oltre agli stati mentali, hanno intenzionalità (cfr. T. CRANE, *Intentionality as the Mark of the Mental*, in: A. O'HEAR (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 228-251, in particolare pp. 230-231). Per esempio, le proposizioni intese come entità strutturate vertono sui loro costituenti. Su questo cfr. E. SACCHI, A. VOLTOLINI, *To Think is to Have Something in one's Thought*, in: «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», vol.

XII, 2013, pp. 395-422.

<sup>4</sup> Cfr. T. CRANE, *Intentionality as the Mark of the Mental*, cit.; T. CRANE, *Elements of Mind*, cit.; T. CRANE, *Intentionalism*, in: A. BECKERMANN, B. MCLAUGHLIN (eds.), *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 474-493.

<sup>5</sup> Per Crane, l'intenzionalismo è la «concezione secondo cui tutti i fenomeni mentali esibiscono intenzionalità», cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p. 11). Stranamente, in letteratura si discute poco sul fatto che, in quanto base di sopravvenienza per le proprietà qualitative, le proprietà intenzionali devono includere l'intenzionalità. Un'eccezione importante è data dalla posizione assunta da David Chalmers, il quale prima distingue tra proprietà *rappresentate* – ossia proprietà che costituiscono il contenuto intenzionale (proposizionale) di uno stato mentale – e le proprietà *rappresentazionali* – le proprietà di avere un tale contenuto. Inoltre Chalmers sostiene che, *pace* Dretske o Tye, le proprietà qualitative vanno ricondotte a quelle rappresentazionali, piuttosto che a quelle meramente rappresentate. Cfr. D. CHALMERS, *The Representational Character of Experience*, in: B. LEITER (ed.), *The Future of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 153-181. Per le posizioni di Dretske e Tye cfr. F. DRETSKE, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995; M. TYE, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995. Ora, come ho detto prima, avere un contenuto intenzionale (proposizionale) è proprio una delle forme dell'intenzionalità.

<sup>6</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. pp. 122-125). Per le etichette “puro” e “impuro” applicate all'intenzionalismo cfr. D. CHALMERS, *The Representational Character of Experience*, cit.

<sup>7</sup> Fondamentalmente, un modo russelliano per cui tale contenuto è fatto solo degli oggetti e delle proprietà su cui verte lo stato, oppure un modo fregeano per cui tale contenuto è fatto solo dai cosiddetti modi di presentazione di tali oggetti e proprietà, o una combinazione di questi modi.

<sup>8</sup> Queste combinazioni danno origine a ulteriori proliferazioni se l'intenzionalismo è inteso in modo *riduttivo*, per cui nessuna proprietà qualitativa figura nelle proprietà che costituiscono le proprietà intenzionali di uno stato mentale, o in modo *non-riduttivo*, per cui proprietà qualitative possono ancora figurare entro tali proprietà in-

tenzionali. Per tale ulteriore complicazione cfr. D. CHALMERS, *The Representational Character of Experience*, cit.; C. SIEWERT, *Is Experience Transparent?*, in: «Philosophical Studies», vol. CXVII, n. 1-2, 2004, pp. 15-41.

<sup>9</sup> N. BLOCK, *Mental Pain and Mental Latex*, in: E. VILLANUEVA (ed.), *Perception*, Ridgeview, Atascadero 1996, pp. 19-49.

<sup>10</sup> Quasi nessuno difende una forma così radicale di anti-intenzionalismo, visto che è naturale sostenere che la più parte delle emozioni hanno tanto un aspetto qualitativo quanto uno intenzionale. È, tuttavia, un'eccezione a riguardo L. ANTONY, *What it's Like to Smell a Gardenia*, in: «The Times Literary Supplement», n. 4897, 7 febbraio 1997, p. 25. Sia Kim che sia Rosenthal difendono la concezione tradizionale che tutte le sensazioni, tanto quelle esteroceptive quanto quelle interoceptive, siano stati meramente qualitativi (cfr. J. KIM, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder (CO) 1996, p. 13; D. ROSENTHAL, *Identity Theories*, in: S. GUTTENPLAN (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994, pp. 348-355, in particolare p. 349). Peacocke e Searle sono invece anti-intenzionalisti moderati (cfr. C. PEACOCKE, *Sensational Properties: Theses to Accept and Theses to Reject*, in: «Revue Internationale de Philosophie», vol. LXII, 2008, pp. 7-24, in particolare pp. 8-9, 11; J. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 11-12; J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1992, p. 84).

<sup>11</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit.

<sup>12</sup> Per tali etichette, cfr. J. KIM, *Philosophy of Mind*, cit., p. 21.

<sup>13</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit.; T. CRANE, *The Intentional Structure of Consciousness*, in: A. JOKIC, Q. SMITH (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 33-56.

<sup>14</sup> Cfr. M. TYE, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, cit.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 135. A dire il vero, per Tye le due condizioni generali del masochista e della persona normale differiscono fenomenicamente negli ulteriori sentimenti cui gli stati originali del masochista e del normale rispettivamente si accompagnano (una differenza che può essere interpretata nei termini di ulteriori caratteristiche diverse di contenuto).

<sup>16</sup> Per una critica simile cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p. 125).

<sup>17</sup> Per il senso di quest'inciso si veda la nota seguente.

<sup>18</sup> La forma aspettuale può anche essere descritta come una caratteristica che riguarda direttamente l'oggetto intenzionale di uno stato: l'oggetto intenzionale di uno stato può presentarsi come l'aspetto di un'altra entità, di modo che il riconoscimento rilevante consiste nello scoprire che due differenti oggetti intenzionali si presentano come differenti aspetti di un'entità ulteriore. Questo modo di descrivere la forma aspettuale risale a Meinong, del quale si veda per esempio A. MEINONG, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit: Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*, J.A. Barth, Leipzig 1915. Quanto al presente requisito, Tye sottolinea che resoconti di stati *prima facie* meramente qualitativi generano in realtà contesti intensionali (cfr. M. TYE, *Ten Problems of Consciousness*, cit., pp. 133-134). Tuttavia, come Crane giustamente rileva, il fenomeno linguistico dell'intenzionalità è al più un sintomo del fenomeno mentale dell'aspettualità; in merito si veda T. CRANE, *The Mechanical Mind*, cit., pp. 32-36; T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p. 17).

<sup>19</sup> Cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, cit., p. 84. Si veda anche J. SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 11-12.

<sup>20</sup> Cfr. T. CRANE, *Intentionality as the Mark of the Mental*, cit., p. 242: «in depression, the world seems to the subject to be a pointless, colourless place: nothing seems worth doing. The change involved in coming out of a depression is partly a change in the subject's apprehension of the world». Ringrazio Giuseppe Varnier per avermi fatto notare la connessione tra Crane e Heidegger su questo punto.

<sup>21</sup> Cfr. T. CRANE, *Intentionalism*, cit.

<sup>22</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. pp. 116-119).

<sup>23</sup> In realtà, Crane si limita a dire che gli oggettodolori sono "entità oscure", cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p. 119).

<sup>24</sup> Se si vuole, si possono mettere le cose nel modo seguente. Noi ascriviamo veracemente ai nostri dolori una *proprietà di apparenza*, la proprietà di *sembrare di essere localizzato a t in una certa parte corporea*. Come Wittgenstein originariamente suggerì, tale proprietà di apparenza può contribuire all'individuazione della sensazione in

questione, insieme ad altre caratteristiche – per esempio l'intensità (cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, Blackwell, Oxford 1975, § 61). Per considerazioni simili, cfr. C. PEACOCKE, *Sensational Properties*, cit., pp. 11-12). Una volta che ci concentreremo sul caso delle sensazioni migranti, vedremo perché la specificazione temporale in tale proprietà di apparenza è importante.

<sup>25</sup> In realtà probabilmente le cose stanno sempre così per quanto riguarda i dolori, perché se hanno un luogo genuino, questo è collocato nel nostro cervello. Non posso però trattare questo punto qui, che si intreccia con una concezione materialista dei dolori (o meglio di tutte le nostre sensazioni intero-proprioceptive).

<sup>26</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p.117).

<sup>27</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, cit., § 63.

<sup>28</sup> L'esempio è suggerito (ma non difeso positivamente) da Wittgenstein nelle sue riflessioni sulle sensazioni muscolari come basi per la propria volontà di agire (cfr. L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, Blackwell, Oxford 1961, pp. 190-191). I raddomanti talora dicono di sentire qualcosa alla punta del loro bastone.

<sup>29</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. pp. 121-122).

<sup>30</sup> Nel caso dell'arto fantasma, dal momento che l'arto in questione non esiste, esso non occupa alcuna regione spaziale. Di conseguenza, un'identità del tipo "questo posto (dove uno colloca una propria sensazione) è il posto occupato dall'arto in questione" sarebbe falsa.

<sup>31</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch* (1912), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1952.

<sup>32</sup> Cfr. S. GALLAGHER, D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London 2008 (trad. it. *La mente fenomenologica*, traduzione di P. PEDRINI, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 136).

<sup>33</sup> Analogamente, Wittgenstein una volta ha affermato l'inconcepibilità del fatto che noi avvertiamo dolori sulla punta delle nostre unghie (in senso fisico) o dei nostri capelli (in senso fisico). Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Remarks*, cit., § 64.

<sup>34</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. p.

119).

<sup>35</sup> Cfr. *ivi* (trad. it. p. 121).

<sup>36</sup> Come personalmente ritengo (cfr. per esempio A. VOLTOLINI, *Why It Is Hard to Naturalize Attitude Aboutness*, in: W. HINZEN, H. ROTT (eds.), *Belief and Meaning, Essays at the Interface*, German Library of Sciences, Hänsel-Hohenhausen, Frankfurt a.M. 2002, pp. 157-179).

<sup>37</sup> Cfr. T. CRANE, *Intentionality as the Mark of the Mental*, cit., p. 250.

<sup>38</sup> Cfr. J. SEARLE, *The Rediscovery of Mind*, cit., pp. 159-162.

<sup>39</sup> Cfr. G. STRAWSON, *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge (MA) 1994; G. STRAWSON, *Real Intentionality*, in: «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. III, n. 3, 2004, pp. 287-313.

<sup>40</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. pp. 5-8 e p. 45).

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 111. La distinzione terminologica tra un carattere fenomenico sensoriale e uno non sensoriale risale a B. MOUND, *Perception*, Acumen, Chesham 2003, p. 37. Tuttavia il punto è ben fissato in letteratura, cfr. anche G. STRAWSON, *Mental Reality*, cit., pp. 6-7; G. MCCULLOCH, *The Life of the Mind*, Routledge, London 2003, p. 10.

<sup>42</sup> Come Strawson sarebbe ben disposto a fare. Cfr. G. STRAWSON, *Real Intentionality*, cit.

<sup>43</sup> Cfr. T. CRANE, *Elements of Mind*, cit. (trad. it. pp. 107-108).

<sup>44</sup> Cfr. in merito gli interessanti resoconti in A. BERTI, *Neuropsicologia della coscienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

<sup>45</sup> Versioni precedenti di questo lavoro sono state presentate in diversi convegni e seminari, tra cui *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality* (Dipartimento di Scienze Cognitive, Sociali e Quantitative, Università di Modena e Reggio Emilia, 28-29 aprile 2008, Reggio Emilia); *Workshop su Intenzionalità e coscienza* (Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Milano, 29-30 maggio 2008, Milano); *Autocoscienza e linguaggio. Filosofia e scienze cognitive* (Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Siena, 8-9 settembre 2011, Siena); *Sense and Sensibility* (Università Vita e Salute - S. Raffaele, 17-18 gennaio 2013, Milano). Ringrazio tutti i partecipanti per i loro commenti e osservazioni. Un grazie particolare va a Elisabetta Sacchi per aver commentato in modo puntuale una versione precedente del lavoro. Ringrazio anche Giuseppe Varnier per alcune importanti osservazioni.