



L'inconscio

Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

l'inconscio scientifico

ISSN 2499-8729

Felice Cimatti
Lucia Arcuri
Nicole Dalia Cilia
Francesco Conrotto
Lorenzo Curti
Claudio D'Aurizio
Cristophe Fradelizi
Roberto Gennaro
Valentina Littera
Caterina Marino
Francesco Napolitano
Alberto Oliverio
Grazia Ripepi
Ivan Rotella
Gabriele Vissio
Viviana Vozzo

UNIVERSITÀ
DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi
N. 5 - L'inconscio scientifico
Giugno 2018

Rivista pubblicata dal
"Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi"
dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano -
87036 Arcavacata di Rende (Cosenza)

ISSN 2499-8729

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

N. 5 - L'inconscio scientifico

Giugno 2018

Direttore

Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico

Felice Cimatti (Presidente)

Charles Alumi, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Francesco Napolitano, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia, Nicla Vassallo, Olga Vishnyakova

Caporedattrice

Deborah De Rosa

Redazione

Lucilla Albano, Filippo Corigliano, Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Micaela Latini, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

I contributi presenti nella rivista sono stati sottoposti a double blind peer review.

Indice

Editoriale

La notte insonne di un matematico.

Peripezie filosofiche tra scienza e inconscio

Fabrizio Palombi.....p. 8

L'inconscio scientifico

L'inconscio e la scienza. Intervista ad Alberto Oliverio

Felice Cimatti.....p. 21

Il caffè nero di Poincaré.

Il ruolo dell'intuizione nella scoperta scientifica

Nicole Dalia Cilia.....p. 32

Tra l'inconscio e la scienza vi è un'opposizione o una convergenza?

Francesco Conrotto.....p. 60

Fantasticare la forma. Note su inconscio e formalizzazione

Lorenzo Curti.....p. 67

L'inconscio differenziale: un concetto firmato Deleuze

Claudio D'Aurizio.....p. 92

*Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio
nel naturalismo biologico di John R. Searle*

Roberto Gennaro.....p. 115

<i>L'inconscio non è disposizionale</i>	
Francesco Napolitano.....	p. 140
<i>Theodor Lipps, l'inconscio psicologico e l'empatia</i>	
Ivan Rotella.....	p. 159

Inconsci

<i>Il perché del labirinto, il perché della barbarie.</i>	
<i>Ricognizione e proposte del pensiero di Cornelius Castoriadis</i>	
Lucia Arcuri.....	p. 183
<i>Pulsions, instincts & volonté de puissance:</i>	
<i>Nietzsche, «philosophe de l'inconscient»?</i>	
Cristophe Fradelizi.....	p. 207
<i>'Pennellate' derridiane. Riflessioni su filosofia e psicoanalisi</i>	
<i>a partire dalle interviste di Igor Pelgreffi</i>	
Grazia Ripepi.....	p. 222

Recensioni

Ferro, A., Civitarese, G. (2018), <i>Un invito alla psicoanalisi</i> , Carocci, Roma.	
Valentina Littera.....	p. 243
Bochicchio, V. (2017), <i>Costruttivismo e psicopatologia. Tra</i> <i>epistemologia e clinica</i> , Mimesis, Milano.	
Caterina Marino.....	p. 248
Hacking, I. (2017), <i>La ragione scientifica</i> , a cura di G. Ienna, M. Vagelli, Castelvecchi, Roma.	
Gabriele Vissio.....	p. 256

Crispini I., Rotella I. (2017), *Breve viaggio nell'inconscio freudiano*,
Guida Editori, Napoli.
Viviana Vozzo.....p. 263

Notizie biobibliografiche degli autori.....p. 269

Dormire è morire? Le conseguenze della nozione di inconscio nel naturalismo biologico di John R. Searle¹ Roberto Gennaro

In questo, dubbioso se sognasse o meditasse, si svegliò senza emozione alcuna e continuò ad occhi aperti l'interpretazione del suo sogno nel medesimo senso.

René Descartes

L'interesse teoretico maggiore si rivolge però ai sogni che sono in grado di svegliarci nel bel mezzo del sogno.

Sigmund Freud

Si sarebbe premuta al tuo corpo nell'aria
quella fresca carezza, nell'intimo sangue,
e tu avresti saputo che il tiepido istante
rispondeva nell'alba a un tremore diverso,
un tremore dal nulla.

Cesare Pavese

¹Una precedente versione, in forma sinteticamente ridotta, di questo contributo è già apparsa in Gennaro, R. (2017), *I sogni fanno male?* in I. Testoni, L. Grassi, & M. Milcu (a cura di), *Agonie dell'identità: vivere morendo. Approcci da Psicologia, Neuroscienze, Medicina, Sociologia e Filosofia*, Padova University Press, Padova, pp. 308-311.

1. Introduzione

Secondo J.R. Searle l'apparente contraddizione che scaturisce dal dualismo *mente-corpo* è filosoficamente e storicamente conseguente a quattro assunzioni errate, che muovono principalmente da un unico solco, la cui traccia più significativa è dovuta all'influsso delle riflessioni del francese Descartes². Tali assunzioni, secondo il filosofo statunitense, hanno determinato una struttura comune di approccio al problema che, pur se declinata da posizioni anche diametralmente opposte³, lo avrebbero reso cronicamente insolubile. Egli, tuttavia,

²Le assunzioni prese a riferimento da Searle sono la distinzione tra *mentale e fisico*, la nozione di *riduzione*, il problema di *causalità ed eventi* e l'*identità*. Il riferimento al pensiero di Cartesio fatto da Searle è da ricondursi all'assunzione del sé come *res cogitans* affermata nella seconda delle *Meditazioni metafisiche* e alla distinzione irriducibile tra la *res cogitans* e la *res extensa* posta dallo stesso filosofo nella terza e nella quarta meditazione (cfr. Descartes, 2010). Cartesio è a tutti gli effetti il termine sostanziale e principale dei "Dodici problemi di filosofia della mente" con cui si apre il volume di J.R. Searle, *La mente* (cfr. Searle, 2004, p. 12). Al fine di rendere meno impietoso l'implicito e laconico *j'accuse* di Searle, è bene fin d'ora notare che il problema della distinzione sostanziale mente-corpo, oltretutto radicarsi nel terreno della filosofia presocratica, è argomentato significativamente da Aristotele non solo nel libro Λ della *Metafisica* (cfr. Aristotele, 2001, 1071a 2-3) ma ben più incisivamente nel *De Anima* laddove viene chiaramente indicato che l'anima «è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza» e che essa «è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo» (cfr. Aristotele, 2000, 412a 20, 412b 11). Il contributo aristotelico sul problema mente-corpo va quindi ben oltre un semplice arricchimento del vocabolario filosofico dei termini di "sostanza" ed "essenza", come dallo stesso Searle sottinteso (cfr. Searle, 2004, p. 13). Per un autorevole *summa* delle posizioni presocratiche si cfr. Popper & Eccles, 1977.

³Gli estremi delle prospettive filosofiche possono collocarsi, da un lato, sulla difesa della prospettiva dualista, declinata in ottica contemporanea anche in chiave non-cartesiana (cfr. Lowe, 2006; per un'introduzione generale sul dualismo cfr. Robinson, 2016); dall'altro l'arroccamento avviene sulle posizioni (materialistiche) dell'eliminativismo (tra gli altri cfr. Churchland, 2014; per una introduzione generale cfr. Ramsey, 2013).

ritiene che tali questioni possano essere superate laddove, oltre al rifiuto del vocabolario filosofico tradizionale, ci si riferisca alla *coscienza*, termine con il quale viene indicato quel qualcosa che ha a che fare con la categoria classica di “mentale”, sotto una prospettiva radicalmente diversa. È rispetto a questi assunti che Searle avanza, quindi, la propria proposta del *naturalismo biologico*. Essa si declina, senza dubbio, come una delle alternative “light” alle varie forme di eliminativismo, di fisicalismo o, comunque, di riduzionismo “strong” sostenute da vari autori che si sono occupati dei temi propri della filosofia della mente nel corso degli ultimi anni⁴.

Nel successivo §2 verrà mostrato come Searle, nel volume *Mind. A brief introduction*⁵, tenti di risolvere, con il proprio impianto argomentativo l'*hard problem*⁶ della coscienza, attraverso la formulazione di una teoria classificabile come sostanzialmente *internalista*⁷, secondo la quale gli stati coscienti possono essere al più

⁴ Per un'ottima analisi della posizione di Searle *contra* le teorie di W.V. Quine, P.K. Feyerabend, R. Rorty, di P.S e P.M. Churchland e di D. C. Dennet, si rimanda a Fucile, 2008.

⁵ Il volume *Mind* (2004) viene preso come riferimento principale nelle analisi che seguono, in quanto è in esso che viene chiaramente e compiutamente definita la tesi del *naturalismo biologico*. Rispetto agli scopi del presente lavoro, è da notarsi, inoltre, che è soprattutto in tale testo che Searle propone argomentazioni mirate riguardanti il sistema degli stati mentali inconsci. Va comunque osservato che *Mind* si pone all'apice e a completamento teorico di argomenti che Searle aveva già avanzato in molti suoi lavori precedenti. Nel merito, si rimanda in via essenziale a Searle, 1980, 1983 e soprattutto al volume *The Rediscovery of the Mind* (1992), laddove gli argomenti qui analizzati erano già significativamente proposti.

⁶ Il riferimento va, ovviamente, al celebre sintagma proposto da David Chalmers (1996).

⁷ Le prospettive *internaliste*, tra le quali la più celebre è quella di Descartes, in estrema sintesi, affermano che la possibilità di avere stati mentali intenzionali sia legata solamente a proprietà *interne* dell'individuo. Ad esse si contrappongono varie teorie di stampo *esternalista* che, per contro, sostengono che per il darsi di stati mentali intenzionali sia necessaria una certa relazione con l'ambiente circostante ed *esterno* all'individuo e alle sue caratteristiche eminentemente

ridotti in senso *causale*, non potendo la coscienza essere ontologicamente eliminata, in quanto, come egli afferma, la sua realtà consta nella sua stessa esistenza⁸.

La tesi sulla coscienza avanzata da Searle appare, in prima battuta, convincente, laddove essa si limiti ad avanzare una nuova - o diversa - proposta filosofica. Tuttavia, si osserverà come l'inserimento del problema correlato all'*inconscio* nella stessa teoria del naturalismo biologico (§3) conduca a una serie di problematiche completamente irresolubili, che sostanzialmente scardinano l'impianto teorico del filosofo statunitense (§4). Muovendo dalla nozione freudiana di *inconscio dinamico*⁹, interpretata anche tramite il contesto di un'esperienza personale, Searle argomenta, infatti, che sussiste una connessione logica tra gli stati mentali inconsci e quelli consci, nella misura in cui i primi vanno intesi come aventi la piena potenzialità di divenire *i* - ovvero di attuarsi *nei* - secondi. Tale tesi individua quello che il filosofo definisce *principio di connessione*¹⁰.

Notando, con lo stesso Searle, che «la nozione di inconscio è una delle più confuse e mal concepite della vita intellettuale moderna. Ma sembrerebbe indispensabile» (Searle, 2004, p. 229), gli argomenti proposti al §4 di questo saggio dimostrano come il *principio di connessione*, che Searle considera come il risultato di una «nozione

psicofisiche. Per una significativa analisi delle principali correnti teorie externaliste, si cfr., *ex plur.*, Amoretti, 2011, oltre a Lau & Deutsch, 2016. Per una esposizione della contrapposizione tra *internalismi* ed *externalismi* si cfr. anche Smith, 2013 e il recente Wilson, 2017.

⁸ «Non si può eliminare per riduzione la coscienza perché la coscienza è una realtà; e la sua esistenza reale non è soggetta ai consueti dubbi epistemici, perché tali dubbi si basano sulla distinzione tra apparenza e realtà, e per l'esistenza stessa dei propri stati coscienti la distinzione non è possibile.» Cfr Searle, 2004, p. 111.

⁹ Ovvero di quell'inconscio che, attuandosi come *rimosso*, non è accessibile alla coscienza e che manifesta i propri contenuti attraverso forme di *lapsus*, *sintomi*, *atti mancati*. Cfr. *ex plur.* Freud, 1899, 1914 e 1922.

¹⁰ Per una prima teorizzazione del *principio di connessione* si cfr. Searle, 1992, e 1993.

coerente di inconscio, che si possa conciliare con le nostre conoscenze sul resto della realtà, incluse quelle relative al funzionamento del cervello» (*ibidem*) si dimostri del tutto inadeguata rispetto al conseguimento di una valida proposta di soluzione ai problemi della filosofia della mente, come era nei propositi dello stesso filosofo statunitense¹¹.

2. Il concetto di coscienza nel pensiero di John R. Searle

Nei termini di John R. Searle, le annose questioni legate alla filosofia della mente possono essere bypassate laddove si consideri che

Tutte le forme di coscienza sono causate dal comportamento dei neuroni e sono realizzate nel sistema cerebrale, composto esso stesso da neuroni. [...] Abbiamo pensieri e sensazioni coscienti; sono causati da processi neurobiologici nel cervello; ed esistono quali caratteristiche biologiche del sistema cerebrale. [...] Definisco la mia posizione «naturalismo biologico» (*ivi*, p. 102).

La posizione del *naturalismo biologico*, secondo Searle, consente di superare ogni tentativo eliminativistico della coscienza, essendo, gli stati coscienti, «fenomeni reali del mondo reale», fatto che consente loro di avere piena efficacia causale. La sola riduzione operabile rispetto agli stati coscienti è, in quest'ottica, di tipo *causale* e non *ontologico* (cfr. *ivi*, p. 108). Questo tipo di riduzione, da un lato ne salvaguarda lo statuto (non riducendoli a illusioni o, in altri termini, a

¹¹La critica che qui viene mossa non è, ovviamente, la sola che è stata avanzata al *principio di connessione*. Si cfr., nel merito, l'autorevole posizione esposta in Fodor & Lepore, 1994, e le successive osservazioni dell'autore in Searle, 1994. Ulteriori repliche ad altre critiche mosse da altri autori sono rinvenibili in Searle, 1995.

meri «ciondoli nomologici»¹²) e dall'altro rende possibile che esso sia ascrivibile alla prima persona; la possibilità di cogliere le caratteristiche soggettive è lo scopo principale per cui utilizziamo il concetto di coscienza (cfr. *ibidem*). Searle, a questo proposito, fa notare che il mondo “fisico” contiene entità (alberi, oggetti) aventi un'ontologia di terza persona ed entità (colori, esperienze soggettive) aventi un'ontologia di prima persona; in esso sono ammesse riduzioni delle seconde alle prime.

Secondo questa prospettiva, gli stati di coscienza possono essere quindi (e al più) ridotti non a mere *basi neurobiologiche* (neuroni, sinapsi) ma a *processi neurobiologici* (parti del sistema nervoso); come tali sono realizzati nel cervello elevandosi a un grado più alto di quello delle cellule cerebrali. Questo tipo di soluzione consente a Searle di notare come, in un certo senso, la coscienza è sicuramente sopravveniente sui processi cerebrali, ma tale sopravvenienza è di tipo causale, non costitutivo (*ivi*, pp. 134-135)¹³. La coscienza è, in altri termini, un «livello di sistema» alla stessa stregua di altri processi biologici come la digestione o la crescita, è una caratteristica biologica del cervello (*ivi*, pp. 104-105), ovvero «l'aspetto costituito dalle

¹² Il concetto di *nomological dangler* è stato introdotto da E. Feigl (1958, p. 428) per definire le presunte correlazioni tra fisico e mentale sostenute dai dualisti. Il concetto è generalmente utilizzato per avallare il sostegno di posizioni riduzioniste attraverso le quali viene argomentato come la mente debba essere ridotta a una base neurobiologica (fisica) mediante leggi-ponte psicofisiche. Cfr. anche Place, 1956 e Smart, 1959.

¹³ In generale tutte le teorie di stampo fiscalista sposano un certo tipo di sopravvenienza; sul concetto generale di sopravvenienza e sulle sue molteplici applicazioni e implicazioni cfr. McLaughlin & Bennett, 2014. Per alcune autorevoli posizioni sulla necessità di ammettere un certo tipo di sopravvenienza per risolvere il problema mente-corpo cfr. Davidson, 1970; Fodor, 1989. Sulle problematiche connesse all'argomento e sulle implicazioni di un *fiscalismo debole* cfr. Kim, 2002. Tentativi di negare la sopravvenienza logica sono espressi negli esperimenti mentali descritti in Chalmers, 1996. La negazione della sopravvenienza di tipo logico e nomologico conduce all'impossibilità di fornire una spiegazione epistemica della coscienza (cfr. McGinn, 1999).

esperienze ontologicamente soggettive» (*ivi*, p. 115). In questi termini si comprende come nel famigerato problema mente-corpo non sia coinvolta la sussistenza di una diacronia di eventi discreti tale da giustificare la presupposizione rispetto a nessi eziologici unidirezionali (causa-effetto), fatto che è implicato da mere dichiarazioni definitorie; viene così in quest'ottica ampiamente superata anche l'erronea assunzione relativa al problema *causa-evento*. Dal canto loro, alla luce della teoria del *naturalismo biologico*, anche le assunzioni riguardanti l'identità mostrano la loro inconsistenza, giacché esse si basano su un'errata pratica di ri-definizione tramite la quale si tenta nominalmente di assimilare le caratteristiche neurobiologiche a quelle fenomenologiche. La concezione di coscienza proposta dal filosofo statunitense mostra come sia del tutto possibile attribuire a uno stesso evento entrambe le caratteristiche. Anche per queste ragioni Searle ritiene che, nei termini proposti, la soluzione del problema della coscienza offerta dal proprio *naturalismo biologico* importi altresì la soluzione del problema dell'intenzionalità, al quale egli si era già dedicato a più riprese nella propria ricerca. Fin dall'epoca della redazione di *Minds, Brains, and Programs* (1980) egli aveva, infatti, già notato come «l'intenzionalità negli esseri umani (e animali) è un prodotto di caratteri causali inerenti il cervello»¹⁴. Nel successivo *Intentionality* (1983), Searle aveva quindi ripreso l'analisi del problema dell'intenzionalità, notando come essa abbia poteri causali e debba essere “naturalizzata”¹⁵. Nello stesso saggio, egli

¹⁴ Come ben riassunto nell'*abstract* dell'articolo, che si propone di mostrare come l'intenzionalità cerebrale (umana e animale) non derivi dalla mera istanziazione di un software e come, per converso, si dia intenzionalità solo laddove l'*hardware* che la genera abbia gli stessi meccanismi causali del cervello i quali dovrebbero essere riprodotti fedelmente, qualora si volesse supportare una IA “forte”.

¹⁵ O “biologizzata”. Cfr. il §6 di *Intentionality*, laddove Searle afferma: «I have several aims in this chapter, but a primary one is to take a step toward

anticipa quanto argomentato nel volume *Mind* qui preso come riferimento principale (cfr. infra nota 4): laddove, nel decimo capitolo del testo del 1983, si introduce la tesi della stretta correlazione tra la biologia cerebrale e il binomio coscienza-intenzionalità¹⁶, nel sesto capitolo del volume del 2004 viene precisato come tanto le forme elementari di coscienza quanto quelle di intenzionalità siano causate dal comportamento dei neuroni e si realizzino nel sistema cerebrale. La posizione assunta, quindi sposa un certo tipo di *internalismo*, in quanto se è ben vero che gli stati intenzionali hanno come riferimento stati di cose od oggetti nel mondo, il loro contenuto è interamente dipendente da quello che avviene all'interno del sistema cerebrale (Searle, 2004, pp. 149, 162).

3. L'inconscio e il principio di connessione

Searle giustifica la propria tesi, secondo la quale vi è un legame logico tra coscienza e inconscio, introducendo il *principio di connessione*. Esso afferma che gli stati inconsci devono essere considerati pienamente attuabili in termini di stati mentali coscienti. Nelle parole dello stesso filosofo:

Uno stato mentale inconscio è concepibile solo come stato che, sebbene accidentalmente non cosciente, è in grado di divenire cosciente; e quanto attribuiamo a un agente un tale stato, stiamo descrivendo un meccanismo cerebrale, non nei termini delle sue proprietà biologiche neurali, ma nei termini della sua capacità di

Intentionalizing causality and, therefore, toward naturalizing Intentionality.» (Searle, 1983, p. 112).

¹⁶ «On my view mental phenomena are biologically based: they are both caused by the operations of the brain and realized in the structure of the brain. On this view, consciousness and Intentionality are as much a part of human biology as digestion or the circulation of the blood» (Searle, 1983, p. ix).

causare stati e comportamenti coscienti. Chiamo questa concezione ‘principio di connessione’ (Searle, 2004, pp. 220–221).

Come si avrà modo di argomentare, la nozione di inconscio così assunta e il principio di connessione che ne deriva, sono, loro stessi, un chiaro sintomo delle problematiche conseguenti all’intero impianto teorico di Searle. Al fine di meglio contestualizzare le due obiezioni che intendo proporre, tra loro strettamente correlate, è necessario tuttavia esporre e comprendere quale sia la nozione di *inconscio* a cui egli si riferisce.

Anzitutto è da notarsi come anche la nozione “stati non coscienti” sia definita da Searle in termini di strutture neurobiologiche non coscienti o, altrimenti, di “fenomeni neurobiologici” (*ivi*, pp. 217, 219). Secondariamente, come già notato relativamente al concetto di *mente* e alle sue implicazioni, anche rispetto alla nozione di inconscio Searle ritiene che le riflessioni di molti autori precedenti abbiano contribuito a un travisamento del tutto semplicistica, secondo cui sarebbe da intendersi non cosciente uno stato mentale identico a uno stato cosciente, ma privo di coscienza (*ivi*, p. 214). Anche rifacendosi parzialmente a termini concettuali introdotti da Freud¹⁷, Searle nota che occorre distinguere quattro tipi di stati mentali che possono essere ricondotti alla nozione di *inconscio*. Un primo tipo di stato non

¹⁷ Come spesso accade di riscontrare anche nel pensiero di altri filosofi, gli argomenti contro il pensiero di Sigmund Freud seguono la fallacia dell’argumentum *ad hominem* (che, sovente, scade in una *reductio ad hitlerum*). Così come Cartesio è ritenuto da Searle il principale responsabile delle problematiche connesse alla filosofia della mente, così a Freud viene implicitamente attribuita la “colpa” di aver fornito una terminologia e una problematizzazione fuorviante della nozione di inconscio. L’accusa, in questo caso, è sobillante e non è tuttavia esplicitata da Searle come è stato fatto nei confronti di Cartesio, probabilmente perché nella propria trattazione lo stesso filosofo statunitense ha la necessità di attingere dal vocabolario freudiano e dalle nozioni fondamentali della psicoanalisi per poter cercare di esporre chiaramente il proprio pensiero.

cosciente (*preconscio*) rileva la nostra capacità di identificare uno stato mentale non sulla base delle sue caratteristiche strutturali intrinseche, ma in virtù di quelle causali. In questo senso una credenza, che verosimilmente posso attribuirmi anche in condizioni non coscienti (quali quelli sussistenti durante il sonno) sarebbe identificabile rispetto alla sua capacità di causare uno stato cosciente. Un secondo tipo di stato mentale non cosciente è definito sulla base della nozione freudiana di *inconscio dinamico* (o *rimosso*), da intendersi come la capacità per un agente di avere stati mentali non-consci aventi efficacia causale sugli stati coscienti. Il terzo tipo di inconscio (*inconscio profondo*) è quello per il quale un agente «opera seguendo regole che non solo sono di fatto inconscie, ma nemmeno corrispondono a qualcosa che potrebbe essere cosciente» (*ivi*, p. 217). Il quarto tipo di fenomeni mentali non coscienti (il *non-conscio*) è quello, secondo Searle, per certi versi più problematico: si tratta dei casi di azioni non mentali come il controllo della respirazione, la secrezione di neurotrasmettitori, il controllo delle attività digestive (*ibidem*). D'altra parte sia il *non-conscio* che il *preconscio* sono però ritenuti meno complessi rispetto alle classiche problematiche della filosofia della mente. Il suo tentativo di argomentazione si concentra quindi sulla possibilità di assimilazione del secondo tipo di inconscio al primo e del terzo al quarto.

L'*inconscio dinamico*, in particolare, è quello che, secondo Searle, crea almeno apparentemente più problemi, rispetto alle difficoltà che esso importa nello spiegare come un certo tipo di stati non coscienti possa avere efficacia causale rispetto alla determinazione del comportamento umano. A tal proposito, egli propone un semplice esempio, ricordando come, a seguito di una frattura di un polso, avesse notato come durante la notte non avesse provato dolore alcuno e come tuttavia il suo corpo si muovesse come se tendesse a proteggere l'arto fratturato. Secondo il filosofo statunitense, questa semplice constatazione mostra non tanto come durante il sonno ci

fosse una sorta di “dolore inconscio” tale da indurre il suo corpo a muoversi di conseguenza; piuttosto, fa notare, rispetto a tale fatto non si dovrebbe considerare che

durante il sonno profondo non provavo alcun dolore, ma la struttura soggiacente, in grado di causare dolore in forma cosciente, agiva causalmente su di me in modo da prevenire stimolazioni dolorose (*ivi*, p. 219)¹⁸.

I casi di “inconscio rimosso dinamico” si spiegano quindi, secondo Searle, in base a questo tipo di meccanismo rispetto al quale la struttura neurobiologica (cerebrale) è in grado di causare il dolore in forma cosciente ed è al contempo anche in grado di produrre un comportamento che eviti dolore anche quando l’individuo non lo avverte. Si noti, tuttavia, che la percezione del dolore è legata indissolubilmente tanto allo stato mentale cosciente quanto (il che è anche intuitivamente ovvio) al funzionamento della struttura neurobiologica.

Nel prossimo paragrafo mostrerò come, sulla base di questi assunti teorici, si possano sviluppare degli argomenti che dimostrano come la costruzione teorica di Searle sia un impianto del tutto contraddittorio.

¹⁸ A margine delle obiezioni principali che proporrò contro l’argomento di Searle, è abbastanza spontaneo chiedersi come egli abbia fatto a “notare” durante il sonno che il suo corpo agiva secondo quel comportamento. Questa contraddizione, tuttavia, pur se significativa (ma superabile, mediante l’ausilio di una qualunque forma di *testimonianza* umana o di rilevamento meccanico esterni), non rappresenta la più significativa incongruenza della teoria del *naturalismo biologico*, anche se, in generale, ne è un ulteriore sintomo.

4. Conseguenze del principio di connessione

Le premesse teoriche di Searle rendono possibile la costruzione di un primo argomento valido di questo tipo¹⁹.

1. Dormo \rightarrow non provo dolore
 2. Dormo \rightarrow non sono cosciente
 3. Provo dolore \Leftrightarrow sono cosciente
 4. Provo dolore \Leftrightarrow NB funziona
 5. Dormo
-
6. NB non funziona

Anche a un livello intuitivamente banale, l'argomento sopra esposto mostra come ogniqualvolta ci si trovi nella condizione (non cosciente) del sonno, ciò implichi che non si dia attività del sistema neurobiologico. Questa circostanza contraddice palesemente l'affermazione di Searle secondo la quale anche quando dormo vi è una struttura neurobiologica soggiacente che determina (quantomeno) il mio comportamento in modo da farmi prevenire stimolazioni dolorose; essa, altresì, smentisce lo stesso principio di connessione. L'argomento, in estrema sintesi, dimostra la tesi secondo cui ogni

¹⁹ Indico con la sigla NB l'attività neurobiologica così come intesa da Searle. Con il sintagma "provo dolore" intendo "sono nella possibilità di provare dolore": ritengo di poter evitare la circonlocuzione perifrastica al solo fine di non indurre l'attenzione su possibili aspetti modali, che con il presente argomento non si rilevano. La prima premessa è di fatto ridondante, ma la sua esplicitazione nell'argomento è ritenuta utile per mostrare completamente i passaggi logici dedotti nell'argomentazione proposta da Searle.

qualvolta *dormo* la mia attività cerebrale è inerte²⁰, in altri termini viene da concludere che *quando dormo sono morto*²¹. Se si considera che mediamente un individuo si trova in quel tipo di stato di non coscienza per oltre otto ore al giorno²² e considerando un'aspettativa media di vita (alla nascita) di poco superiore a settant'anni²³, significherebbe che mediamente un individuo è da ritenersi *morto* per oltre ventitré anni di vita; oltre agli ovvi paradossi terminologici, e alle peraltro potenzialmente drammatiche conseguenze sul piano etico-pratico, ciò è significativamente un assurdo. D'altra parte le funzioni neurobiologiche che sovrintendono agli stati di coscienza sono, come fa notare Searle, di tipo strutturale. Esse, ovvero, sono da considerarsi coinvolgenti l'intera attività cerebrale, e non sue parti limitate o isolabili. Una contro-obiezione all'argomento proposto potrebbe infatti consistere nella proposta di un esperimento mentale in cui venga considerata la possibilità di "spegnere" le sole e uniche funzioni

²⁰ Sul fatto che la coscienza sia *unificata* e sulla conseguenza che processi neurobiologici che la causano siano *unici* ved. *infra* (cfr. nota n. 29; l'argomento ivi esposto mostra come vi sia un solo tipo di processi neurobiologici).

²¹ Chiamo questo argomento "sleeping dead argument". La prospettiva non sarebbe peraltro filosoficamente priva di suggestioni. Secondo alcuni filosofi di altri orientamenti, infatti, «dormire è una forma di morte» (cfr. Johnstone, 1976 cit. in Anton, 2006; trad. mia). A margine delle molte speculazioni possibili, la correlazione della condizione di *morte* con l'assenza di attività cerebrale (in *toto* o in parte) è comunque uno dei criteri utilizzati nella prassi medica per accertare il decesso dell'individuo. Per una completa trattazione dell'argomento si cfr. Barcaro, 2009.

²² Così riportano i dati statistici relativi all'anno 2014 del *Bureau of Labour Statistics* americano (cfr. American Time Use Survey: Charts by Topic: Sleep. Consultato il 08/06/2018, <http://www.bls.gov/tus/charts/sleep.htm>). Le medie riferite alle varie nazioni sono consultabili nell'articolo dell'Huffington Post *How Long Is The Average Night's Sleep Around The World?* (2013) (Cfr. http://www.huffingtonpost.com/2013/08/24/average-daily-nightly-sleep-country-world_n_3805886.html, consultato il 08/06/2018).

²³ Fonte WHO World Health Statistics 2015. Cfr. http://www.who.int/gho/publications/world_health_statistics/2015/en/, consultato il 08/06/2018.

neurobiologiche causalmente sufficienti perché si diano stati di coscienza (vedi *infra* nota 20). Tale esperimento mentale, tuttavia, mancherebbe il segno nella misura in cui, come si è visto, nella concezione di Searle, gli stati coscienti sono causati da processi neurobiologici nel cervello ed esistono quali *caratteristiche biologiche* del sistema cerebrale.

Un secondo argomento²¹, altrettanto valido, costruibile sulla base della teoria di Searle e del principio di connessione è per certi versi meno articolato, ma per altri ancor più incisivo:

1. Provo dolore \Leftrightarrow sono cosciente
2. Provo dolore \Leftrightarrow NB funziona

3. Non sono cosciente \rightarrow NB non funziona

Nei termini proposti da Searle, come visto in precedenza, uno stato mentale inconscio è uno stato mentale che, in base al principio di connessione, ha le potenzialità di diventare cosciente, ed è quindi da considerarsi non-cosciente. Sembrerebbe tuttavia che, qualora si ammettano stati mentali inconsci, l'intero impianto teorico formulato dal filosofo statunitense sia destinato a crollare sulle basi degli assunti tratti dallo stesso principio di connessione. Come visto nell'introduzione al presente lavoro, Searle afferma che la coscienza è *causata* da processi neurobiologici. Questo secondo argomento mostra come in realtà, laddove non si dia coscienza non si dà neppure l'attività del sistema neurobiologico, in un certo senso capovolgendo l'assunto teorico di base e mostrandone chiaramente le contraddizioni. Rispetto al primo argomento illustrato in precedenza, questo secondo mostra chiaramente come, seguendo gli assunti del *naturalismo biologico* di Searle, si va ben oltre all'assurda conclusione

²¹ Chiamo questo argomento "living dead argument" per le ragioni che si renderanno chiare nell'immediato seguito.

(parafrasata) che “dormire è morire”. Considerato che per il filosofo statunitense, come visto al precedente §3, si danno stati non coscienti (inconsci) anche in condizioni di veglia, con questo argomento si conclude altrettanto assurdamente (sempre parafrasando) che “essere svegli è essere morti”.

Una via di uscita da questa *impasse* potrebbe essere tentare di dimostrare che vi è un tipo di processo neurobiologico che sovrintende gli stati consci e un altro tipo che sovrintende gli stati inconsci; entrambi i processi dovrebbero essere però, almeno in prima ipotesi, descrizioni di una stessa base neurobiologica. La coscienza, tuttavia, oltre ad essere un processo neurobiologico, è per Searle anche «per sua propria essenza qualitativa, soggettiva e *unificata*» (*ivi*, p. 124. Corsivo mio)²⁵. Si è anche visto, d’altro canto, che gli stati non coscienti sono degli stati in grado di diventare coscienti²⁶. Quindi, utilizzando (ai soli fini esplicativi) un concetto aristotelico, gli stati inconsci per Searle, non sono altro che stati-consci-in-potenza²⁷. Viene quindi da supporre, per coerenza teorica, che *anche* gli stati non coscienti debbano considerarsi altrettanto qualitativi, soggettivi e unificati²⁸. Non si può che concludere che non vi è differenza di *tipo*

²⁵ Searle nota che vi è unità nel campo della coscienza. Tale unità è da ricondursi a una unificazione, che deve tradursi a mio parere, in una *unicità*. È da notarsi, a margine ma non meno significativamente, come Searle stesso usi il termine *essenza* per definire la coscienza.

²⁶ In base al principio di connessione.

²⁷ Come richiama sempre il principio di connessione, essi sono «accidentalmente non coscienti».

²⁸ Da questa riflessione trae ancora maggior forza il *living dead argument*: se il campo degli stati non coscienti è *unico*, non si danno neppure quelle distinzioni interne alla nozione di inconscio che Searle contempla. Nella prospettiva di un campo unico non vi è distinzione tra i processi neurobiologici che causano quello stato mentale inconscio che si dà nel sonno e, ad esempio, quelli soggiacenti altri stati non coscienti quali quello del controllo della respirazione. Di fatto si ha un unico processo neurobiologico soggiacente agli stati inconsci. Si vedrà nell’immediato seguito come questa *unicità* è in realtà da riferirsi a un contesto bene più esteso.

tra stati consci e stati inconsci: sono quindi gli stati mentali in quanto tali, così come definiti all'interno del *naturalismo biologico*, ad essere *unificati, unitari*, ovvero *unic*. Alla luce di queste considerazioni, ne consegue che il processo neurobiologico ad essi sottostante deve essere altrettanto unico²⁹. La conclusione (3) dell'argomento sottostante³⁰ mostra come tale possibile ragionamento sia valido e come non lo sia un altro tipo di ragionamento che conclude (3a) rispetto a una pluralità di processi neurobiologici.

1. x è uno stato mentale $\leftrightarrow x$ è un processo neurobiologico (mentale)
 2. x è uno stato mentale $\rightarrow x$ è unico
-
3. x è un processo neurobiologico (mentale) $\rightarrow x$ è unico
 - 3a. x è un processo neurobiologico (mentale) $\rightarrow x$ non è unico (\perp)

In altri termini, questa possibile via d'uscita è "bloccata" proprio dal fatto che nel *naturalismo biologico* di Searle la differenza tra gli stati mentali coscienti e quelli inconsci va considerata al più come una

²⁹ Lo stesso Searle del resto tiene a rimarcare (ad evidente salvaguardia del principio di chiusura causale del mondo fisico) che «Il fatto che i poteri causali della coscienza e quelli della sua base neuronale siano esattamente gli stessi mostra *che non stiamo parlando di due cose diverse, la coscienza e i processi neurali*» (Cfr. Searle, 2004, p. 115, corsivo mio). Si può sviluppare agevolmente un argomento valido che mostri come vi sia un solo e unico tipo di processo neurobiologico "totale":

1. x è un processo neurobiologico mentale \leftrightarrow
 x è un processo neurobiologico "totale"
 2. x è un processo neurobiologico mentale $\rightarrow x$ è unico
-
3. x è un processo neurobiologico "totale" $\rightarrow x$ è unico

³⁰ Chiamo questo argomento "double brain argument" per le ragioni che saranno chiare in seguito. L'aggettivo "mentale" posposto al concetto "processo neurobiologico" è funzionale alla volontà di mostrare *prima facie* come l'argomento sia proponibile anche considerando i tipi di processi mentali come teoricamente "separabili" dagli altri tipi di processi neurobiologici.

differenza a livello di *token* non di *type*. Anche per questa ragione, essendo sia gli stati consci che quelli non consci degli stati mentali, risulterebbe inoltre oltremodo problematico spiegare come i secondi, visti sotto l'aspetto di tipi diversi di processo rispetto ai primi, possano “venire alla coscienza” nei termini di “cambiare tipo”.

Vi possono essere, a mio parere, a questo punto, due sole strade per poter risolvere il problema. In un caso, occorrerebbe ammettere che la sussistenza di processi di tipo diverso derivi dall'esistenza di due tipi distinti di strutture neurobiologiche ovvero una sorta di doppiezza sostanziale fisica: in altri termini, un *double brain*³¹. L'altra possibile e ultimativa ammissione per cercare di salvare la teoria del *naturalismo biologico* potrebbe essere quella di escludere la sussistenza di stati mentali non coscienti. Quest'ultima ipotesi, tuttavia, non potrebbe essere consentita dallo stesso Searle, atteso il suo deciso impegno per il riconoscimento dello statuto e dell'importanza dell'inconscio nella vita (biologica, personale, sociale) di un individuo. Una posizione di questo tipo dovrebbe infatti dar conto di tutta quella serie di circostanze che lo stesso Searle riconosce non essere ascrivibili a stati coscienti e sulla base dei quali si svolge almeno una buona parte della vita umana.

³¹ Si fa comunque notare che, quand'anche si riuscisse a sostenere una posizione di questo tipo, ovvero che esiste un tipo di struttura neurobiologica a cui fanno capo gli stati mentali consci e un altro tipo di struttura neurobiologica a cui fa capo l'inconscio, la teoria risultante necessiterebbe di un impegno ontologico deciso e sarebbe comunque scadente rispetto ad altre posizioni, per mere ragioni di esigenze di parsimonia ontologica (Per una trattazione generale del problema della parsimonia ontologica si veda la seconda sezione dell'articolo di Baker, 2013; per una definizione del concetto di “impegno ontologico” si veda, tra gli altri Quine, 1981). A mio parere, una posizione di questo tipo, inoltre, tradurrebbe una certa forma di *dualismo*, forse ancora più problematico di quello cartesiano.

5. Conclusioni

In questo lavoro è stata analizzata la posizione del *naturalismo biologico* proposta da Searle, concentrando l'attenzione sulle conseguenze del *principio di connessione* dallo stesso filosofo formulato per tentare di dare spiegazione di come uno stato intenzionale inconscio intervenga attivamente nel causare il comportamento di un agente, nella misura in cui tale stato venga assunto quale potenziale di espressione di uno stato cosciente. Per condurre tale analisi si è analizzata preliminarmente la sostanza dell'impianto teorico del filosofo statunitense, rispetto alla sua principale centratura sul concetto di coscienza. Alla luce delle argomentazioni opposte alle implicazioni della necessità di dar conto di stati mentali afferenti la dimensione inconscia, si è mostrato primariamente come alcune tesi di tale principio, non chiaramente compendiate da Searle nella sua formulazione, minino gli stessi fondamenti del *naturalismo biologico*, sulla base del quale esso è formulato. Secondo un complementare filo argomentativo, sono state evidenziate, quindi, altre conseguenze deflagranti tratte dallo stesso principio, osservando come esse minino, in realtà, la struttura dell'intero impianto teorico, rendendolo contraddittorio. Da ultimo, si è notato come anche possibili tentativi *extrema ratio* di salvare la teoria si dimostrino fallimentari e in ogni caso estremamente problematici o poco efficacemente e verosimilmente sostenibili.

A margine di tali considerazioni, vorrei far notare come l'intera esposizione della teoria di Searle sia particolarmente affetta da una certa vaghezza e soprattutto sia afflitta da tutte quelle e medesime problematiche che egli pensava di poter superare nel suo intento propositivo: tutte quelle apparenti contraddizioni e quelle difficoltà che egli riteneva essere frutto, per lo più terminologico, di retaggi derivanti dal pensiero di filosofi precedenti. A tal proposito, *una tantum*, si può evidenziare la seguente riflessione del filosofo

statunitense, da lui proposta esplicitamente quale giustificazione dell'asserita soluzione, da parte della propria teoria, dell'erronea assunzione rispetto al problema *riduzione*: «Se ho la sensazione di essere cosciente, allora sono cosciente. Posso ingannarmi in tutti i modi possibili sui contenuti dei miei stati coscienti, ma non posso ingannarmi sulla loro stessa esistenza» (*ivi*, p. 111)³².

A fronte di tale affermazione, che dà autorevolezza e sostanza, secondo Searle, a uno dei punti chiave del suo *naturalismo biologico* rispetto alla capacità di superare gli errori del passato, pare opportuno contrapporre, a conclusione di questo lavoro, un altrettanto autorevole passaggio filosofico:

Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso lui mi inganni allora non c'è alcun dubbio che esisto anch'io [...] Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. [...] Così mi rendo conto che la conoscenza di me stesso non ha niente a che fare con quanto io posso cogliere con l'immaginazione [...] *Sed quid igitur sum? Res cogitans.* (Descartes, 2010, pp. 41-47)³³.

³² Si veda anche la precedente nota n. 8.

³³ Corsivi e ritrasposizioni del testo originale latino miei. Rispetto a quanto già osservato nella precedente nota 1, va notato che lo stesso Cartesio accenna alla possibilità di unione delle due *res*. Si cfr., nel merito, la lettera a Regius del gennaio 1642 e la lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643 ((Citation)). In quest'ultima, in particolare, Cartesio nota che è possibile concepire l'unione di anima e corpo «che ognuno prova sempre in se medesimo senza filosofare, e cioè che è una persona sola», pur conoscendone la distinzione, che deriva dalle «meditazioni» (si cfr. la trad. it. in Descartes, 1986, p. 530). A questo proposito, vale inoltre la pena di citare l'ottimo lavoro di Cinzia Ferrini (2015) laddove, tra le molte posizioni teoriche interessanti, viene appunto notato che «l'unione di anima razionale e corpo organico nella 'carne' di ogni uomo, come "nozione" che troviamo in noi stessi, non contraddice il dualismo metafisico di *res cogitans* e *res extensa* [...] tale unione costituisce la qualità propriamente umana del soggetto

Del resto, come lo stesso Searle, a onore di verità, fa un poco laconicamente notare al termine delle riflessioni esposte al capitolo 9 del volume *La mente*, la conclusione che egli fornisce sul concetto di inconscio non lo soddisfa appieno. D'altra parte, come egli afferma, fino a quel momento non era riuscito a concepirne una migliore (Searle, 2004, p. 230).

Bibliografia

- Adams, C, Tannery, P. (a cura di) (1899), *Œuvres de Descartes*, Vol. III, *Correspondance*, Léopold Cerf, Paris.
- Amoretti, M.C. (2011), *La mente fuori dal corpo: Prospettive externaliste in relazione al mentale*, Franco Angeli, Milano.
- Anton, C. (2006), *Dreamless Sleep and the Whole of Human Life: An Ontological Exposition*, in *Human Studies*, 29 (2), pp. 181-202.
- Aristotele, *L'anima. Testo greco a fronte*, tr. it., Bompiani, Milano 2001.
- Id., *Metafisica*, tr. it., Bompiani, Milano 2000.
- Baker, A. (2013), *Simplicity*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2013, disponibile alla pagina web <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/simplicity/>.
- Barcaro, R. (2009), *Quando Muore L'Uomo. La Morte Cerebrale Nel Recente Dibattito Internazionale*, Museopolis Press, Napoli.
- Chalmers, D. J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

composto concreto: l'identità e integrità del corpo come intero, e non mera addizione di parti, che è dotato di *mens*, rende l'essere umano realmente e sostanzialmente *una persona*, in quanto vi coincidono mente incarnata e corpo mentalizzato» (*ivi*, pp. 142-143).

- Id. (a cura di) (2002), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (2014), *L'io come cervello*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Davidson, D. (1970), *Mental Events*, in Foster, Swanson (a cura di) (2002), pp. 79-101.
- Descartes, R. (1641), *Meditazioni metafisiche*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010.
- Id. (1986), *Opere filosofiche*, tr. it., a cura di E. Garin, Vol. II, Laterza, Roma Bari 1986.
- Feigl, H. (1958), *The 'Mental' and the 'Physical'*, in "Minnesota Studies in the Philosophy of Science", 2, pp. 370-497.
- Ferrini, C. (2015), *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Edizioni Università di Trieste, Trieste.
- Fodor J.A. (1989), *Making Mind Matter More*, in *Philosophical Topics*, 17(1), pp. 59-79.
- Fodor, J.A., Lepore, E. (1994), *What is the Connection Principle?*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), pp. 837-45.
- Foster, L., Swanson, J. W. (a cura di) (1970), *Experience and Theory*, Humanities Press.
- Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.
- Id. (1914), *Ricordare, ripetere, rielaborare*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VII.
- Id. (1922), *L'Io e l'Es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.
- Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.
- Fucile, M. (2008), *Prospettive naturalistiche nella filosofia della mente*, in S. Gensini, Rainone (a cura di) (2008), pp. 351-363.
- Gensini, S., Rainone, A. (a cura di) (2008), *La mente. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei*,

- Carocci, Roma.
- Johnstone, H.W.J. (1976), *Sleep and Death*, in *The Monist*, 59(2), pp. 218-233.
- Kim, J. (2002), *The Many Problems of Mental Causation (Excerpt)*, in Chalmers, D. J. (a cura di) (2002).
- Lau, J., Deutsch, M. (2016), *Externalism About Mental Content*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, disponibile alla pagina web <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/content-externalism/>.
- Lowe, E.J. (2006), *Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation*, in *Erkenntnis*, 65(1), pp. 5-23.
- McGinn C. (1999), *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*, Basic Books, New York [NY].
- MCLAughlin, B., Bennett, K. (2014), *Supervenience*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2014, disponibile alla pagina web <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/supervenience>
- Place, U.T. (1956), *Is Consciousness a Brain Process?*, in *British Journal of Psychology*, 47(1), pp. 44-50.
- Popper, K.R., Eccles, J.C. (1977), *L'io e il suo cervello*, tr. it., vol. I, Armando, Roma 1981.
- Quine, W.V.O. (1981), *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ramsey, W. (2013), *Eliminative Materialism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, disponibile alla pagina web <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>.
- Robinson, H. (2016), *Dualism*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016, disponibile alla pagina web <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/dualism/>.
- Searle, J.R. (1980), *Minds, Brains, and Programs*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-457.

- Id. (1983), *Intentionality: an essay on the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge.
- Id. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge London.
- Id. (1993), *Consciousness, attention and the Connection Principle*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 16(1), pp. 198–203.
- Id. (1994), *The Connection Principle and the Ontology of the Unconscious: A Reply to Fodor and Lepore*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), pp. 847–855.
- Id. (1995), *Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), pp. 217–232.
- Id. (2004), *La mente*, tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Smart, J. J. C. (1959), *Sensations and Brain Processes*, in *Philosophical Review*, 68 (April), pp. 141–56.
- Smith, B. (2013), *Internalism and Externalism in the Philosophy of Mind and Language*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Wilson, R. (2017), *Externalism and Internalism in the Philosophy of Mind*, in *Oxford Bibliographies*.

Abstract

The consequences of the notion of Unconscious in Searle's Biological Naturalism

In this paper I analyze the theory of biological naturalism proposed by John R. Searle in the volume *Mind. A brief introduction*. A preliminary examination will focus on the modalities through which Searle, criticizing the positions of previous philosophers, defines the concept of consciousness as a fundamental moment for overcoming the apparent dualistic mind-body contradiction. It will therefore be

shown how the introduction of the analysis of the unconscious states and of the related *connection principle* involve the opening of evident flaws in his whole theoretical system. By proposing three different topics I will show the contradictions within his basic theory.

Keywords: mind, unconscious, consciousness, philosophy, connection principle