




 **MIMESIS / Le scintille**

N. xx

I libri della collana *Le scintille*, curata da Anna Ichino, si propongono di ampliare e di approfondire in modo autonomo i temi discussi nel Museo della filosofia, promosso dal Dipartimento di filosofia “Piero Martinetti” dell’Università degli studi di Milano.





PAOLO SPINICCI

IL
PARA
DOS

SO
della percezione



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Le scintille*, n. xx
Isbn: 9788857537xxx

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

- xx PREMessa
- xx CAPITOLO PRIMO.
 IL PARADOSSO DELLA PERCEZIONE
- xx 1. La percezione è un enigma?
- xx 2. Il duplice paradosso della
 percezione
- xx CAPITOLO SECONDO.
 C'È UN OGGETTO INDIRETTO
 DELLA PERCEZIONE?
- xx 1. Le idee: segni e raffigurazioni
- xx 2. Considerazioni sulla funzione che
 lega le idee alle cose
- xx 3. Il nesso di manifestazione indiretta
- xx 4. Le idee delle qualità primarie e
 l'intermodalità
- xx 5. Considerazioni di riepilogo

- xx CAPITOLO TERZO.
SI POSSONO TRASFORMARE LE IDEE
IN COSE?
IL FENOMENISMO DI BERKELEY
- xx 1. Il fenomenismo di Berkeley e il
senso comune
- xx 2. Analisi di un principio famoso:
esse est percipi
- xx 3. Il carattere di esperienza
dell'esperienza
- xx 4. Considerazioni di riepilogo
- xx CAPITOLO QUARTO.
IL REALISMO DIRETTO
- xx 1. Una costruzione filosofica di cui
liberarsi: gli oggetti mentali
- xx 2. Il contenuto percettivo: un segno
- xx 3. Il contenuto percettivo: un modo
di presentazione
- xx 4. Una breve digressione storica...
- xx 5. ...e una conclusione affrettata

PREMESSA

Quando si scrive un libro, anche piccolo, si immagina un lettore attento che legga con la matita in mano quel che si è scritto e che lo legga dalla prima pagina all'ultima, concedendosi poche, brevi pause – per pensare, naturalmente. È difficile rinunciare del tutto a questa fantasia, ma in questo caso devo riconoscere che questo librettino può essere affrontato con più libertà: in fondo, dopo aver letto il primo capitolo, che spiega per grandi linee il problema, si può decidere se sia opportuno continuare la lettura pagina dopo pagina, seguendo il percorso che il libro suggerisce o se sia meglio invece tornare all'indice e decidere di leggere anche soltanto uno dei capitoli che seguono – quello da cui ci si sente maggiormente attratti. È possibile farlo: si tratta di brevi ricerche, in larga misura autonome, il cui senso si comprende

bene se le si dispone sullo sfondo del paradosso della percezione su cui si soffermano le pagine iniziali di questo librettino.

Sono ricerche brevi, che dovrebbero e potrebbero essere ulteriormente approfondite¹, ma il loro fascino (se mai ne hanno uno) consiste nel riprendere in una prospettiva particolare problemi che sono noti, per ripensarli con un po' di libertà. Può essere utile farlo talvolta, e io credo che leggere i filosofi tenendosi ad una certa distanza dai loro testi possa suggerire una via per riguadagnare lo spessore filosofico dei problemi che intendevano discutere. Così, anche se queste pagine sono rivolte a chiunque desideri riflettere sulla natura della percezione, le ho scritte soprattutto pensando a chi insegna e deve cercare di restituire ai suoi studenti il *sensu* e non necessariamente la lettera dei problemi che filosofi come Locke e Berkeley, Reid e Husserl hanno saputo rendere così affascinanti e vivi.

1 Questo vale soprattutto per l'ultimo capitolo che avrebbe dovuto essere molto più ampio, contravvenendo alla regola di brevità cui questi librettini devono attenersi.

Anche se questo libro ha un taglio prevalentemente didattico, la matita è, in ogni caso, utile. Non è un manuale e non è sempre di facile lettura: è un libro che propone e discute una tesi filosofica, sia pure nella forma di un suggerimento che andrebbe ulteriormente articolato. Bisogna quindi leggerlo con un po' di pazienza².

Un libro breve non può avere una premessa troppo lunga; eppure, prima di lasciarci alle spalle queste considerazioni introduttive, è opportuno riconoscere che il disegno di questo librettino ha un debito rilevante con due opere di filosofia, molto diverse tra loro per stile filosofico, ma meno lontane l'una dall'altra di quanto non possa sembrare di primo acchito.

2 Per non chiedere al lettore *troppa* pazienza, ho ridotto al minimo le note e le citazioni che rimandano comunque quasi esclusivamente ai testi di Locke e di Berkeley. Si tratta di opere pubblicate in molte e diverse edizioni e traduzioni e per questo, per rendere più facilmente reperibili i passi che discuto, mi sono avvalso nella norma della partizione che del testo hanno fatto i loro autori – una partizione in libri, capitoli e paragrafi che rende i testi facilmente dominabili.

La prima opera è la *Crisi delle scienze europee* di Husserl: chi legga con un poco di attenzione la storia della filosofia moderna che occupa la prima parte di questo libro si imbatte nella tesi secondo la quale la percezione è diventata un *paradosso* che rende enigmatico da un lato la natura dell'oggetto percepito, dall'altra il suo stesso manifestarsi nella percezione. Anche se la via che ho ritenuto giusto seguire non può essere ricondotta alle tesi husserliane, è indubbio che il paradosso della percezione che discuto è, nella sua duplice natura, proprio quello su cui Husserl riflette nella *Crisi*. Ed è altrettanto evidente che è da Husserl che traggo la convinzione che il paradosso possa essere messo in scena affidando le parti a filosofi della modernità – a Locke e a Berkeley. E naturalmente alla fenomenologia, cui Husserl affida il compito di suggerire la via per venirne a capo.

L'argomento di questo libro è suggerito dalla *Crisi*, ma non la sua forma espositiva. Husserl non dà una forma esplicita al paradosso e piuttosto che fissare le proposizioni tra cui occorre mostra perché l'una debba sorgere dall'altra nel tentativo di sciogliere

il nodo che si è formato³. Una formulazione esplicita la propone invece Bill Brewer in un libro del 2011⁴. Anche nei confronti di quest'opera, che lega a sua volta il paradosso della percezione alla storia della filosofia moderna, le pagine di questo libriccino sono in debito. In questo caso, tuttavia, il debito concerne forse più la forma dell'esposizione che le tesi effettivamente sostenute, che si discostano in più di un punto da quanto Brewer sostiene. Il debito, tuttavia, c'è, e anche in questo caso è giusto riconoscerlo apertamente.

Ecco tutto. Ora è il caso di cominciare.

3 Husserl traccia una storia e descrive una genesi, e questo fa sì che il paradosso della percezione abbia nelle sue pagine una formulazione soltanto implicita.

4 B. Brewer, *Perception and its Objects*, OUP, Oxford 2011.



CAPITOLO PRIMO

IL PARADOSSO DELLA PERCEZIONE

1. LA PERCEZIONE È UN ENIGMA?

Sul tavolo c'è una penna, la vedo e stendo la mano per prenderla – che cosa c'è di più ovvio di questo? È talmente ovvio che ogni tentativo di dire qualcosa di più per spiegarci suona un po' lambiccato e ridicolo. Se qualcuno ci dicesse che stendiamo la mano perché vediamo che la penna è *là, fuori di noi*, reagiremmo – credo – dicendo che questa precisazione è del tutto inutile e che è senz'altro meglio farne a meno, se non vogliamo creare inutili fraintendimenti ¹.

1 Esprimersi così potrebbe far sorgere in effetti strani problemi. Se la penna è fuori di noi che cosa è dentro di noi? Il cervello è dentro di noi? E se rispondiamo (ragionevolmente) di no, dentro di noi sembrerebbero esserci soltanto i nostri vissuti e i nostri pensieri – e in

I filosofi, tuttavia, sono molto bravi a trasformare le cose ovvie in problemi: in un certo senso si può dire anzi che sia il loro mestiere. Chiediamoci allora in primo luogo da dove abbia origine la percezione. La percezione è un evento che accade in me: è una modificazione reale del mio stato corporeo e psichico. Ora, ogni modificazione implica un'azione che costa energia, e questo è vero anche per la percezione: se vedo la penna è perché c'è un fronte di onde – la luce ambientale – che giunge sino ai miei occhi ed agisce sui miei organi di senso, sulle vie nervose e, infine, sul cervello. La luce ambientale è ricca di informazioni: i raggi di luce che giungono sino agli occhi permettono di ricostruire punto per punto, secondo le leggi della geometria proiettiva, la forma degli oggetti, mentre i colori ci dicono che le superfici oggettuali sono capaci di riflettere o di assorbire certe frequenze d'onda. Di anel-

questo caso “dentro” non avrebbe un significato spaziale, ma si opporrebbe egualmente ad un “fuori” che avrebbe un significato spaziale. Questa ambiguità del termine “fuori” è all'origine del significato ambiguo che spetta al termine “without” nel *Saggio per una nuova teoria della visione* del giovane Berkeley.



lo in anello la catena percettiva giunge alla meta, recando l'informazione di cui è portatrice: la luce penetra attraverso la pupilla e sulla retina si disegna un'impronta; il nervo ottico la trasmette al cervello che la elabora in vario modo, ottenendo un'*immagine* accurata della realtà, proprio come dalle tracce lasciate nel fango ci si può fare un'idea di chi le abbia lasciate.

Un'idea *indiretta*, naturalmente, e in qualche misura incerta: prima di essere l'impronta di un uomo che corre, la traccia è una certa conformazione del fango che potrebbe essere stata prodotta ad arte o essere frutto del caso. Lo stesso accade quando vediamo qualcosa: l'ultimo anello della catena percettiva – l'unico che propriamente ci è dato – ci consente di dire che c'è una penna sul tavolo, ma lo stato cerebrale che corrisponde a questa esperienza avrebbe potuto essere frutto di infinite altre cause, esterne o interne al nostro organismo. Ma se così stanno le cose, allora non sembra lecito sostenere che *vediamo* la penna sul tavolo, ma solo che abbiamo un'esperienza percettiva – un certo vissuto – cui *di solito* corrisponde nel mondo l'esserci di un certo oggetto. La penna *là*

fuori non la vediamo affatto; abbiamo invece, *qui dentro*, un evento psichico che può fungere da *segno* dell'esserci e dell'esser così di un qualche oggetto del mondo.

La conclusione cui siamo appena giunti sembra avere dalla sua le ragioni di una ricostruzione obiettiva del processo percettivo ed è, per certi versi, senz'altro plausibile; si scontra tuttavia con quella che ci sembra una verità elementare: noi diciamo di *vedere e di toccare la penna sul tavolo* e non abbiamo il minimo dubbio che quello che vediamo e tocchiamo siano oggetti reali e che siano come la percezione li mostra. A noi sembra di poter ragionare così: quando vediamo la penna sul tavolo non è solo perché vi è un qualche oggetto in un punto del mondo capace di creare in noi proprio questo effetto psichico. Noi siamo certi che ci sia una penna *perché la vediamo* e siamo certi che sia fatta così – come *si mostra ai nostri occhi*. La percezione sarà pure un vissuto soggettivo, ma ci parla delle cose del mondo e le rende manifeste.

È difficile conciliare queste due immagini della percezione che sembrano entrambe plausibili se consideriamo la percezione ora

da una *prospettiva esterna*, come un accadimento tra gli altri nel mondo, ora da una *prospettiva interna* – dalla prospettiva del soggetto che ha un'esperienza del mondo e delle cose. Si tratta di due prospettive plausibili, ma apparentemente inconciliabili, ed è per questo che sembra necessario riconoscere che la percezione è un *enigma* che si manifesta sotto due differenti forme su cui è necessario riflettere.

2. IL DUPLICE PARADOSSO DELLA PERCEZIONE

L'enigma della percezione ha innanzitutto a che fare con la natura dell'oggetto percepito: se diamo ascolto alla *prospettiva interna*, la percezione è rivolta agli oggetti del mondo, alle cose che ci circondano, ma se ci poniamo nella *prospettiva esterna* sembra necessario sostenere che ciò che propriamente ci è dato sono i vissuti e che nulla nella nostra coscienza muterebbe se non esistessero le cose e il mondo che le racchiude. Cartesio ragiona così, ed è per questo che ci invita a reduplicare la nozione di oggettività: c'è l'*oggetto mentale* che ci è propriamente dato

e di cui non possiamo dubitare (la cosa esperita in quanto è esperita dall'io) e c'è l'*oggetto trascendente*, che non è propriamente esperito e che potrebbe non esserci.

La *natura enigmatica* della percezione concerne tuttavia anche la sua capacità di rendere intuitivamente presenti le proprietà che spettano all'oggetto percepito. Da un punto di vista descrittivo, questa sembra caratteristica della percezione: posso sostenere che un filo d'erba è *questo* filo d'erba ed è *verde* perché lo vedo qui e lo vedo di questo colore. Il suo apparirmi così rende *manifesto* il suo essere così, e ciò è quanto dire che la percezione non si *riferisce* soltanto ad un oggetto come alla sua causa nel mondo, ma ci consente anche di attribuirgli le proprietà attraverso le quali si mostra percettivamente. Il contenuto intuitivo della percezione ha dunque un *carattere manifestativo*: nella mia esperienza percettiva di questo filo d'erba, il filo d'erba si manifesta nelle sue proprietà intuitive.

Ma le cose stanno davvero così? Sappiamo da *molto* tempo che l'esperienza del colore non rende *manifesta* la natura effettiva delle cose: il colore è una qualità secondaria. Tuttavia, anche una qualità primaria come lo



spazio non è affatto così come la percepiamo, e uno stesso discorso vale per il tempo. Ma allora che diritto abbiamo di sostenere con tanta sicurezza il carattere manifestativo della nostra esperienza percettiva? Non dovremmo riconoscere che il contenuto intuitivo dell'esperienza percettiva è soltanto un *segno* delle proprietà obiettive, ma non le rende in alcun modo *manifeste*? Se le cose stessero così, il fatto che l'erba ci appaia verde non renderebbe manifesto il colore dell'erba, ma direbbe soltanto qualcosa sul modo in cui la percepiamo².

Procedere lungo questa via, significa evidentemente rinunciare al carattere manifestativo dell'esperienza percettiva – ma possiamo farlo? Ha senso dire che *vedo* questo filo d'erba, anche se non posso dire che vedo la sua forma, il suo colore e il suo essere qui?

2 Se ci poniamo in questa prospettiva, quando *vediamo verde* l'erba non possiamo dire di vedere che l'erba è *verde* – a meno di non intendere con “verde” il nome di una proprietà obiettiva che non ha una valenza fenomenologica e cui ci riferiamo in modo indiretto, indicandone un carattere marginale: il suo essere tale da ridestare in un soggetto normale in circostanze normali un'esperienza determinata.

L'enigma della percezione ha, per Husserl, questo duplice aspetto. Per cercare di venirne a capo è necessario tuttavia formularlo con maggiore chiarezza, riconducendo gli aspetti che rendono enigmatica la percezione a due paradossi.

Vediamo innanzitutto il *primo paradosso* che ha la forma di una triade incoerente verte sulla natura dell'oggetto percettivo³. Le prime due proposizioni di cui consta hanno dalla loro il sostegno del senso comune: diciamo (1) di vedere le cose che ci circondano e di vederle immediatamente, ma allo stesso tempo (2) siamo certi che tavoli, case e montagne non siano oggetti che esistono nella nostra mente, ma – in senso lato – cose di questo mondo. A queste tesi del senso comune si contrappone una proposizione alla cui verità sembra vincolarci una tesi filosofica e una considerazione di carattere natura-



3 Una triade incoerente si ha quando tre proposizioni, che sembrano di primo acchito *plausibili*, sono tali che, se due di esse sono vere, allora la rimanente deve essere necessariamente falsa. Ne segue che venire a capo di una triade incoerente significa rinunciare in tutto o in parte ad almeno una delle proposizioni che la compongono.

listico: la percezione è un evento che accade nella mente ed è nella mente che prende forma l'oggetto che esperiamo che (3) deve avere dunque natura mentale.

Di qui appunto le tre proposizioni che danno vita alla triade incoerente cui alludevamo:

1. abbiamo una percezione diretta e non mediata delle cose che ci circondano;
2. le cose che ci circondano non sono oggetti nella mente e non hanno natura mentale;
3. gli oggetti della percezione condividono la natura mentale che caratterizza l'atto percettivo. Sono dunque entità mentali, immanenti alla coscienza.

Queste tre proposizioni formano una triade incoerente⁴: dobbiamo chiederci dunque quale di queste proposizioni debba essere cancellata o corretta.

La filosofia moderna non sembra disposta a mettere in discussione la verità della terza proposizione perché non ritiene di poter

4 Le proposizioni (1) e (2) escludono (3); (2) e (3) escludono (1); (3) e (1) escludono (2). Le pagine che seguono cercano di sviluppare in dettaglio queste tre ipotesi.

rinunciare ad un argomento influente, che si fonda sulla possibilità dell'errore. L'argomento è questo: l'esperienza percettiva talvolta può ingannarci e presentarci un oggetto che non esiste realmente. Anche quando ci inganna, tuttavia, l'esperienza ci mostra qualcosa e questo qualcosa è certissimo perché appartiene all'esperienza stessa: non è l'oggetto reale, se mai esiste, ma è un oggetto mentale che esiste solo come correlato interno ed immanente dell'atto percettivo. La percezione è allora percezione di idee, ma se (3) deve essere tenuta ben ferma, allora siamo posti di fronte ad un dilemma: è necessario scartare (1) e sostenere che abbiamo solo una percezione indiretta delle cose del mondo – ed è la posizione di Locke – oppure dobbiamo scartare (2) e riconoscere che le cose del mondo sono correlati interni della percezione e hanno natura mentale. È la tesi del *fenomenismo* che ci invita a sostenere che i presunti oggetti materiali altro non sono che costruzioni fenomeniche.


Con l'eccezione rilevante di Thomas Reid, la filosofia moderna non accetta di mettere in discussione (3). Al contrario, una parte rilevante della riflessione contemporanea ri-

tiene che proprio questa proposizione debba essere rifiutata e che si debba riconoscere che nella percezione non siamo rivolti ad oggetti mentali, ma reali. Alla via del *rappresentazionalismo*, che segue alla negazione di 1, e del *fenomenismo*, che segue alla negazione di 2, si deve affiancare l'ipotesi del *realismo diretto*⁵ che segue alla negazione di 3.



La triade incoerente che abbiamo appena presentato disegna il filo conduttore delle analisi che seguiranno, e tuttavia prima di rivolgere la nostra attenzione alle teorie della percezione che sorgono non appena neghiamo una dopo l'altra le proposizioni di questa triade, è opportuno richiamare l'attenzione sul secondo paradosso della percezione. Anche in questo caso possiamo formulare il paradosso nella forma di una triade incoerente:

- a. oggetto della percezione sono le cose reali del mondo;
- b. l'oggetto della percezione si manifesta percettivamente nelle proprietà che gli spettano;
- c. le cose reali del mondo non sono affatto così come si manifestano nella percezione.

5 Vedremo nel capitolo 4 che questa conclusione deve essere almeno in parte corretta.



Anche in questo caso, per venire a capo del paradosso è sufficiente negare una delle tesi di cui consta. Si può negare (a) e sostenere che l'oggetto della percezione è un oggetto soltanto mentale oppure si può rifiutare (b) e sostenere che non è affatto necessario che la percezione di un oggetto si affianchi alla manifestazione delle sue proprietà. Infine, si può negare (c) e sostenere che la realtà non si discosta affatto da come ci appare. Non credo che nessuna di queste soluzioni sia davvero soddisfacente, e credo che per venire a capo di questo paradosso si debba tentare una diversa formulazione di (b) e di (c).



Le ultime pagine di questo libro intendono saggiare la percorribilità di questa via.

Un'ultima osservazione: non è difficile rendersi conto che i due paradossi che abbiamo rapidamente illustrato sono strettamente intrecciati l'uno all'altro. Insieme danno vita all'enigmaticità della percezione di cui abbiamo dianzi discusso e insieme saranno tema delle riflessioni che seguono.

CAPITOLO SECONDO C'È UN OGGETTO INDIRECTO DELLA PERCEZIONE?

1. LE IDEE: SEGNI E RAFFIGURAZIONI

Torniamo alla triade incoerente che dà vita al primo paradosso e chiediamoci come sia possibile venirne a capo. La prima mossa consiste nel negare o riformulare una delle tesi di cui consta. Muoviamo dalla prima – *abbiamo una percezione diretta e non mediata delle cose che ci circondano* – e chiediamoci che cosa propriamente significhi negarla. Se assumiamo che le altre proposizioni della triade siano vere, negarla significa sostenere da un lato che l'oggetto della percezione è un oggetto mentale, ma vuol dire dall'altro riconoscere che le cose *extra mentem* potrebbero essere egualmente percepite, sia pure in una forma soltanto *indiretta*, poiché gli oggetti mentali potrebbero fungere da *segni*. La percezione avrebbe dunque da un

lato un oggetto in senso proprio – l'oggetto mentale – dall'altro un oggetto indiretto che non si manifesta nella percezione, ma a cui egualmente la percezione rimanda, come un segno rimanda a ciò per cui sta.

Non è una tesi priva di una sua interna ragionevolezza e molti filosofi l'hanno sostenuta. Tra questi, l'ha sostenuta con grande acutezza John Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*¹. Locke muove da una duplice tesi che è strettamente coerente con la nostra terza proposizione: per Locke solo gli oggetti mentali (le *idee*) possono essere, in senso proprio e diretto, oggetto della percezione e solo ciò che è in senso proprio oggetto della percezione può manifestarsi percettivamente.

1 Esistono molte edizioni e molte traduzioni del *Saggio sull'intelletto umano*. Ho fatto riferimento all'edizione del *Saggio* curata da Campbell Frazer (*An Essay concerning Human Understanding*, vol. I e II, Clarendon Press, Oxford 1894). I rimandi nel testo sono dati segnando non la pagina, ma la partizione dell'opera che Locke stesso propone e quindi ho indicato il volume, il capitolo e il paragrafo cui si fa riferimento.

La percezione, tuttavia, ha anche un oggetto indiretto che *non si manifesta* intuitivamente: la percezione si *riferisce* alle cose del mondo, ma non ci consente di averne un'esperienza immediata, di natura intuitiva e sensibile. Il primo paradosso si risolve così: riconoscendo che non abbiamo un'esperienza diretta delle cose *extra mentem*, ma possiamo egualmente parlarne perché le idee sono segni che rimandano al di là dello spazio angusto del mentale. Dire così, significa tuttavia dare una risposta anche al secondo paradosso che abbiamo formulato: non dobbiamo preoccuparci se le cose reali sono differenti da quel che ci appare poiché le cose reali non sono gli oggetti della percezione e non si manifestano in essa. Nella percezione abbiamo un'esperienza sensibile ed intuitiva soltanto delle *idee*².

Una soluzione plausibile che tuttavia pone fin da principio un problema. Per poter parlare di una *percezione* mediata delle cose *extra mentem* il sussistere di un nesso di rimando che dalle idee conduce sino ad

2 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, vol. I e II, Clarendon Press, Oxford 1894, libro II, cap. 1, § 9.

esse forse non basta. In fondo, noi diciamo di percepire qualcosa solo se ciò che percepiamo si manifesta sensibilmente – solo se è possibile dire *qualcosa* di quello che vediamo e tocchiamo, e non solo che c'è o che è la causa delle nostre percezioni. Un segno, invece, rimanda al designato senza dirne nulla.

Per risolvere questa difficoltà si potrebbe tentare di seguire una strada abbastanza lineare. Nella prospettiva lockeana, in senso proprio si manifestano soltanto le idee; ne segue che se si vuole parlare di una percezione delle cose *extra mentem* (degli oggetti indiretti) *senza per questo rinunciare al carattere manifestativo della percezione* deve aver senso parlare anche di una *manifestazione mediata o indiretta*. E ciò è quanto dire: le idee non possono essere soltanto un segno che rimanda ad altro, ma devono avere anche un carattere *raffigurativo*³. Un contrassegno che stia

3 Una raffigurazione è dunque un oggetto che non soltanto si manifesta alla percezione, ma che può manifestare mediatamente qualcosa d'altro: se un ritratto è ben fatto, guardandolo posso farmi un'idea dell'aspetto intuitivo della persona che intendeva ritrarre. Se si mantiene quest'immagine, il nostro problema può esse-

per l'oggetto non basta perché si possa dire di percepirlo indirettamente: è necessario un *ritratto* che ci consenta di coglierlo intuitivamente, sia pure in forma mediata.

Di qui la duplice domanda che dobbiamo porci: qual è il fondamento che ci consente di dire che (1) le idee sono segni e (2) che hanno una funzione raffigurativa – quella funzione che, sola, sembra consentirci di parlare di una manifestazione indiretta e quindi anche di una percezione mediata?

Una prima via deve essere senz'altro scartata: la percezione non può essere intesa come se fosse per sua misteriosa natura una *rappresentazione iconica* del proprio oggetto, poiché non abbiamo nessuna ragione per pensare che le idee siano per essenza quadri delle cose, immagini che le ritraggano intenzionalmente in virtù di una somiglianza che debba essere presupposta (*ivi*, libro II, cap. 8, § 7).

La via da seguire è un'altra e chiede che si risponda innanzitutto alla prima domanda: per venire a capo della natura *indiretta* del

re formulato così: che cosa può attribuire alle idee il carattere di ritratti della realtà di cui sono segni?

percepire è necessario fare riferimento all'esperienza come *processo causale*, al suo essere un evento che lega causalmente le idee agli oggetti esterni alla mente. Se le idee possono essere segni delle cose e possono stare per esse è perché sussiste una *relazione reale* di natura causale che lega le une alle altre e che, percorsa a ritroso, attribuisce alle idee la funzione di segni.

Certo, di questa relazione causale non possiamo avere un'esperienza diretta: da un punto di vista descrittivo non possiamo giustificare la tesi secondo la quale le idee dipendono causalmente dal mondo delle cose reali⁴. Che, tuttavia, la nostra percezione sia un evento nel mondo e abbia cause è un postulato che possiamo ragionevolmente avanzare, ed è sulla base di questo ragionevole postulato che possiamo sostenere che il nesso causale percorso a ritroso è una sorta di funzione che conduce dalle idee alle cose da cui esse hanno origine.

4 Nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke dichiara di voler seguire un metodo storico e piano e quindi una prospettiva interna e descrittiva, ma come vedremo, è dubbio che le cose stiano fino in fondo così.

Comprendere la natura di questa funzione significa far luce sulla dinamica dei processi percettivi che, per Locke, hanno origine dalle *sensazioni*, e cioè dalle *alterazioni materiali* che le cose determinano nel corpo del soggetto esperiente. Le sensazioni non sono ancora esperienze, anche se ne sono la causa prossima: le idee sono infatti il modo in cui l'intelletto *reagisce* allo stimolo e diventa cosciente delle alterazioni sensibili della corporeità. Possiamo forse esprimerci così: l'intelletto *prende atto* delle sensazioni e le *legge*, traducendole nel linguaggio mentale delle idee. Al linguaggio degli eventi si sostituisce così il linguaggio della coscienza e l'io diviene un soggetto che una esperienza percettiva.

Certo, parlare di un linguaggio della mente significa avvalersi di un concetto impegnavo che *non* può essere preso alla lettera, almeno nel contesto lockeano. E tuttavia di questo concetto possiamo avvalerci ancora un poco per far luce su un indizio importante: per Locke, le idee hanno sempre la forma sintattica di nomi. Ora, i nomi hanno una funzione denotativa: si riferiscono ad oggetti, senza per questo determinarli nelle loro caratteristiche.

Accade così anche nella prospettiva lockeana: le idee sono nomi e i nomi stanno per gli oggetti da cui derivano causalmente. Nel linguaggio della mente l'idea a_i è segno dell'oggetto A_i perché ne è il nome, e può esserne il nome perché sta per l'oggetto che, agendo sul nostro corpo, produce l'alterazione α_i – quella sensazione determinata che l'intelletto comprende, leggendola in un certo modo.

Un'immagine può aiutarci a comprendere il modello da cui Locke si fa guidare. Immaginiamo un pianoforte e pensiamolo in controluce ad un soggetto che percepisce qualcosa. La mano tocca un tasto e il martelletto percuote la corda che vibra e noi sentiamo un *suono*. Ora, chi ascolta il suono, riconosce la nota e, se conosce il funzionamento di un pianoforte, sa che la nota rimanda ad una corda che vibra, poi al martelletto che l'ha percossa e infine al tasto che qualcuno deve avere schiacciato. Seguito a ritroso, il processo causale diviene il fondamento di una relazione segnica che ci consente di dare al tasto il *nome* della nota che risuona quando lo si tocca: il nome del suono diviene nome della sua causa e il tasto diviene il *tasto del*

do di una certa ottava, proprio come l'idea di rosso diviene il segno che rimanda a qualcosa nel mondo – il nome di qualcosa che ha il potere di generare in noi l'esperienza del rosso.

A questo nostro scorrere di tasti e di suoni possiamo dare una forma più astratta che ci consente di vedere con maggiore chiarezza qual è il risultato cui siamo giunti. Se riflettiamo sulla percezione come processo causale, possiamo dire che le idee della percezione sono il *dominio* di una funzione che ha come *codominio* gli oggetti del mondo e che la funzione che va dalle idee agli oggetti *extra mentem* (e che ripete a ritroso la relazione reale che lega questi a quelle) è una funzione di denominazione causalmente fondata.

Una funzione di denominazione, appunto. Dare un nome non è sufficiente per poter parlare di una relazione percettiva. Un nome sta per un oggetto e lo denomina, ma non ci consente di dirne nulla. Perché si possa parlare di una percezione mediata si dovrebbe dunque poter affiancare alla funzione di denominazione un nesso raffigurativo. Tuttavia, prima di rispondere al secondo que-

sito che abbiamo sollevato e interrogarsi su che cosa potrebbe attribuire alla percezione indiretta una componente raffigurativa è necessario soffermarsi un poco sul quadro che abbiamo tracciato, per vedere se abbiamo davvero raggiunto il risultato che abbiamo appena formulato.

Ci sono buone ragioni per dubitarne.

2. CONSIDERAZIONI SULLA FUNZIONE CHE LEGA LE IDEE ALLE COSE

Abbiamo proposto un'immagine – il pianoforte – e l'abbiamo usata per sostenere che tra le idee e le cose del mondo esiste una piena corrispondenza – ma le cose stanno così? Non stiamo forse avvalendoci di un'immagine elementare (quella dei tasti del pianoforte cui corrispondono le note suonate) che ci spinge ad una semplificazione eccessiva del problema? Io credo di sì, e per rendersene conto è opportuno riflettere un poco sulla natura del nesso di denominazione che lega le idee agli oggetti del mondo.

Innanzitutto: nell'immagine idealizzata da cui abbiamo preso le mosse, ogni tasto

corrisponde ad una nota determinata e vice versa, ma non è vero che ogni idea rimandi necessariamente all'oggetto che l'ha generata. Per rendersene conto è sufficiente *dare corpo* alla nostra immagine e pensare ad un pianoforte reale: proprio come i cigolii del pianoforte non appartengono al brano musicale, ma sono da imputare esclusivamente alla natura dello strumento, così l'idea del buio, del freddo, del silenzio sono idee soltanto privative e non sono segni di qualcosa che c'è o che accade, ma solo del modo in cui il nostro corpo dà voce all'assenza di stimoli⁵. Ma ciò è quanto dire che ci sono idee che non sono nomi di nulla, anche se di primo acchito può sembrare che lo siano.

A questa prima difficoltà se ne affianca un'altra: se vogliamo poter risalire dalle idee agli oggetti del mondo, dobbiamo in linea di principio chiedere che non vi siano cose cui non corrispondono idee. Se vogliamo

5 Si potrebbe certo dire che sono segno di qualcosa: dello stato della mente quando non ha stimoli. Sarebbe tuttavia una risposta solo in parte plausibile e comunque non del tutto coerente con le linee generali del discorso lockeano.

che il vocabolario della mente possa parlare del mondo nella sua totalità, ad ogni oggetto deve corrispondere (almeno) un nome nel linguaggio della mente; Locke, tuttavia, sembra essere ben consapevole che le cose non stanno così. Un cieco non può immaginare che cosa siano le idee di colore ed è quindi privo di quei segni che rimandano a ciò che nella realtà corrisponde ai colori. La stessa cosa accade anche a noi: non possiamo nemmeno immaginare di quali altre cose potremmo avere esperienza se potessimo *sondare* il mondo con altri e diversi strumenti di misurazione percettiva – con altri e diversi organi di senso. L'insieme delle nostre idee è *limitato* dalla natura dei nostri organi di senso, e questo fatto ci autorizza a pensare che vi sia, o che vi possa essere, un'infinità di proprietà degli oggetti che ci sfuggono perché nulla rimanda ad essi sul terreno percettivo.

Ora, una funzione si dice *suriettiva* se per ogni elemento del codominio esiste almeno un elemento del dominio di cui sia l'immagine:

$$\forall y \in Y, \exists x \in X : f(x) = y$$


Ma appunto: nel caso di cui discorriamo, le cose non stanno così. La funzione che lega le idee agli oggetti non è suriettiva perché è ragionevole supporre che esistano oggetti che non hanno un'idea che loro corrisponda. Siamo, diceva Locke, come tarli in un armadio (*ivi*, libro II, cap. 2, § 3), e ciò nonostante crediamo che il mondo non sia altro da quello che esperiamo – un'immagine che ha una chiara piega esistenziale e che ci costringe a prendere atto che i nostri sensi sono quello che sono e che l'immagine che ci facciamo della realtà è determinata dalla natura casuale del nostro corpo, dal nostro *casuale* essere *fatti così*. La pretesa che il mondo possa essere scandagliato e scoperto nella sua interezza avvalendosi dei *nostri* organi di senso è, prima ancora che falsa, presuntuosa e ridicola.

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato che il vocabolario delle idee non basta per dare un nome a tutte le cose del mondo, e ora vogliamo chiederci se possiamo almeno escludere la sua equivocità – se possiamo escludere che ad elementi diversi del codominio corrisponda un solo elemento del dominio. Ora, una



funzione si dice *iniettiva* se l'identità delle immagini $f(a_1)$ e $f(a_2)$ implica l'identità degli elementi del dominio da cui hanno origine. Per dirla con una formula:

$$\forall(a_1), \forall(a_2): f(a_1) = f(a_2) \rightarrow a_1 = a_2$$

Non è difficile rendersi conto che alla funzione che lega le idee agli oggetti non può essere attribuito nemmeno il requisito della *iniettività*. Assaggiamo una mela e la sentiamo dolce e profumata – ma possiamo essere certi che quello che sentiamo come dolce sia diverso da quello che sentiamo come profumato? Chi ci garantisce che alla diversità delle idee corrisponda un'analogia diversità degli oggetti? Non possiamo affermarlo, ma non possiamo nemmeno negarlo: forse quando sentiamo il profumo e il sapore di qualcosa i nostri organi di senso sono strumenti che misurano ciascuno una diversa proprietà delle cose, forse ci parlano invece della stessa qualità obiettiva, mostrandocela sotto una diversa luce sensibile – proprio come una stadera, un dinamometro ed una bilancia elettronica ci parlano tutte del peso, ma in forme diverse.




Possiamo capire ora che cosa non va nell'immagine del pianoforte: si tratta di un'immagine idealizzata che suggerisce una relazione biunivoca tra suoni e tasti. Le cose tuttavia non stanno così: non è questa la relazione che lega le idee agli oggetti da cui hanno origine. Ci sono idee che non stanno per nulla, altre che – benché diverse – denominano probabilmente lo stesso oggetto e, infine, vi sono oggetti cui non corrisponde probabilmente alcuna idea. Se proprio vogliamo mantenere l'immagine del pianoforte, dobbiamo riconoscere che non assomigliamo affatto ad un pianoforte da concerto, ma ad un vecchio strumento un po' scordato, con una meccanica rumorosa e qualche tasto che non suona più.





3. IL NESSO DI MANIFESTAZIONE INDIRETTA

Il vocabolario delle idee non ci consente una presa sicura sulle cose – questo è il risultato cui siamo giunti. Ora, tuttavia, dobbiamo chiederci se è possibile chiedere alle idee qualcosa di più di un generico rimando al mondo. Ci siamo già soffermati su questo



punto quando ci siamo chiesti se, nel contesto della prospettiva lockeana, è possibile che la percezione assuma una funzione raffigurativa nei confronti degli oggetti indiretti.

Per rispondere a questa domanda è forse opportuno pensare a due differenti strumenti di misurazione. Pensiamo innanzitutto ad un sismografo. La terra trema e le vibrazioni del suolo si trasmettono al braccio meccanico che le registra: l'intensità del terremoto e il succedersi delle scosse corrispondono all'ampiezza delle oscillazioni e al loro succedersi nel sismogramma che del terremoto traccia una rappresentazione isomorfa, che lo rende intuitivamente accessibile, sia pure in forma mediata. Vediamo che la terra trema perché "trema" anche la linea che il sismografo traccia.



Non ogni strumento, tuttavia, rende visibili in questo modo gli eventi che misura. Pensiamo alle cartine di tornasole che, una volta, si usavano per misurare l'acidità di un liquido – dell'acqua, per esempio. Se l'acqua è acida, la cartina vira verso il rosso, se è basica vira verso il blu, se il PH è neutro, la cartina resta verde. Ora, se si ha una buona sensibilità ai colori, le cartine di tornasole

sono un buon metodo per misurare il PH, ma il modo in cui lo rendono visibile non è immediatamente perspicuo: che il colore cambi e cambi così perché la soluzione è acida non lo si può *comprendere* semplicemente *guardando* il colore della cartina. Di per sé il mutamento di colore dice soltanto che c'è qualcosa che è in grado di generarlo, e noi possiamo usarlo come uno strumento di misurazione solo perché sappiamo che c'è una correlazione tra i colori che il tornasole assume e i diversi valori di acidità del liquido in cui è immerso. Se non avessimo accesso in altro modo all'acidità del liquido e se non sapessimo nulla delle ragioni per cui il tornasole in ambiente acido vira al rosso non potremmo dire che un certo colore della cartina di tornasole manifesta per esempio l'acidità del succo di limone.

Qualcosa del genere accade anche nel caso delle nostre esperienze percettive. Locke è incline a pensare che vi siano esperienze in cui la relazione causale si realizza in modo tale da lasciar scorgere la forma della causa nella forma dell'effetto. Talvolta le idee lasciano *trasparire* la natura delle cose: proprio per questo, le idee di estensione, di

forma o di numero ci consentono di dire qualcosa sulla natura del mondo, che deve essere quindi composto da molteplicità numerabili, da forme e da estensioni. In questo caso – nel caso delle qualità primarie – per Locke è lecito sostenere che la *manifestatività diretta* delle idee si riverbera sulle cose per cui le idee stanno. Vi è, dunque, una manifestatività indiretta della percezione, e ciò (lo sappiamo) è quanto dire che la percezione ha una struttura raffigurativa: le idee che ci presenta sono a loro volta in grado di tracciare un buon ritratto delle cose di cui sono segni, consentendoci così di averne un'esperienza intuitiva mediata.

Talvolta, appunto. Le idee non sono sempre trasparenti e non ci parlano prevalentemente delle cose da cui traggono origine, ma del nesso che le lega alla corporeità percipiente. Vediamo colori e sentiamo il tepore del sole ma, come nel caso della cartina di tornasole, il nesso che lega queste idee alla realtà che misurano non è immediatamente perspicuo. Il colore che vedo parla di una qualche proprietà delle cose: è l'effetto di una causa. L'idea di colore, tuttavia, è *idea di una qualità secondaria*: in questo caso non è

possibile distinguere nell'idea che percepiamo ciò che rimanda alla causa che la produce da ciò che invece compete alla specificità della reazione corporea che viene innescata – dal modo in cui lo strumento di misurazione rende conto della proprietà che misura.

Questo non significa che sul fondamento delle idee non sia possibile dire qualcosa sulle qualità secondarie. Qualcosa sappiamo: sappiamo, per esempio, che le idee di colore e di tepore sono frutto dell'azione che la realtà esercita su di noi e quindi possiamo almeno dire questo – che si tratta di una realtà tale da suscitare in circostanze normali e in soggetti normali proprio queste sensazioni, e non altre. Le idee di colore e di tepore sono idee di qualcosa – sono, appunto, idee di *qualità secondarie*, ma non per questo le manifestano: dire che il colore è l'idea di qualcosa che ridesta in noi l'esperienza del colore non significa ancora venire in chiaro sulle determinazioni sensibili e intuitive di questa qualità secondaria.

Nel *Saggio*, Locke ipotizza che le qualità secondarie possano essere ricondotte a qualità primarie, ma si tratta di un'ipotesi che non può essere verificata. Per verificarla,

dovremmo sapere due cose che, per Locke, ignoriamo: dovremmo sapere perché una certa qualità secondaria appare rossa a soggetti normali in circostanze normali e dovremmo avere una via di accesso alle qualità secondarie che ci consentisse di comprendere nel dettaglio il modo del loro operare sui nostri organi di senso. Tutto questo, tuttavia, lo ignoriamo e dobbiamo accontentarci del fatto che nel *display* della nostra coscienza si danno colori, e che questi colori nel loro mutevole accadere misurano qualcosa che c'è là fuori. Ne segue che, almeno nel caso delle qualità secondarie, la percezione ha una funzione solo denotativa, non raffigurativa: per rimanere fermi al nostro esempio, l'essere così dell'idea di colore non ci consente di fare un buon ritratto della proprietà reale che di fatto denomina.

La distinzione lockeana tra qualità primarie e secondarie può apparirci di primo acchito comprensibile, ma priva di un fondamento effettivo e di un suo significato all'interno di una teoria della percezione. Locke la propone ed è ben consapevole della sua utilità, ma non si deve riconoscere che il suo è in fondo soltanto un tributo alla

vulgata della nuova fisica e alla sua identificazione tra reale e matematizzabile?

Le cose non stanno così, almeno per Locke, che ritiene di avere una buona ragione per sostenere che le idee di forma, estensione o numero sono capaci di manifestare le qualità primarie delle cose, ed è il loro carattere *intermodale*. Posso vedere la forma di un oggetto e posso toccarla e posso avvertire che tocco tre volte il tasto del piano e udire tre suoni distinti: le idee di qualità primarie non sono vincolate alla specificità del canale sensibile che le veicola e questo sembra parlare in nome della loro indipendenza dalla soggettività percipiente⁶.

Di qui la conclusione che, credo, si possa trarre: per Locke, le idee sono in generale *segno* delle cose da cui traggono origine, ma talvolta possono anche *raffigurarle*. Questo accade nel caso delle idee delle qualità primarie, ma non nel caso delle idee delle

6 In fondo, la possibilità di ricondurre al linguaggio della matematica le idee delle qualità primarie sembra poggiare proprio su questa loro relativa indipendenza dal modo del loro manifestarsi: la forma non è essenzialmente visibile o tattile e questo ci consente di formularla nel linguaggio astratto della matematica.

qualità secondarie. Ne segue che se si ritiene opportuno sostenere che si possa parlare di *percezione* solo nel caso in cui le idee non fungono soltanto da nomi, ma anche da forme di manifestazione dell'oggetto, allora si può dire che non tutte le percezioni intrattengono con l'oggetto mediato una relazione autenticamente percettiva.

4. LE IDEE DELLE QUALITÀ PRIMARIE E L'INTERMODALITÀ

Come abbiamo osservato, sembrerebbe possibile parlare, almeno in alcuni casi, di una manifestatività indiretta – ma le cose stanno davvero così?

Rispondere a questa domanda significa cercare di comprendere se, per esempio, possiamo sostenere che la forma che vediamo rende manifesta sia pure in modo indiretto la forma obiettiva delle cose. L'unico argomento che sembra spingerci a sostenerlo ci riconduce al carattere *intermodale* della forma: sia le cose che vedo, sia le cose che tocco hanno sempre e necessariamente una forma, e tuttavia – per Locke – sarebbe

sbagliato cercare di rendere conto di questo fatto dicendo che vediamo e tocchiamo un'identica proprietà – la forma obiettiva. Cerchiamo di capire il perché, anche se è necessaria un po' di pazienza. Chi ritenesse di doverla impiegare per altri e più nobili scopi, può non leggere questo paragrafo e passare direttamente alle considerazioni di riepilogo che chiudono il capitolo.

Muoviamo da un esempio. Sul tavolo c'è un dado da gioco e possiamo accertarci della sua forma guardandolo o prendendolo tra le mani. E tuttavia il dado che tocco e il dado che vedo non sono identici – vista e tatto hanno una diversa fenomenologia, e le variazioni prospettiche e gli adombramenti che accompagnano la percezione visiva della profondità vista non hanno un'eco nelle sensazioni tattili. Le idee tattili e le idee visive sono differenti: questo è il nostro punto di partenza.

Del dado, tuttavia, diciamo che ha una forma: è un cubo, e non vi è dubbio che sia possibile *riconoscere* la forma tattile nella forma visiva e viceversa, anche se non è affatto chiaro che cosa ci consenta questo riconoscimento. Per comprenderlo dobbiamo

fermarci a riflettere sulla risposta che Locke dà ad un quesito che avrà una larga eco nel dibattito settecentesco sulla percezione – il quesito di Molyneux. Immaginiamo – scrive Molyneux in una lettera a Locke – che un cieco acquisti improvvisamente la vista: se davanti agli occhi ha un cubo lo riconoscerà al primo sguardo? Saprà subito che quello che vede è il dado la cui forma ha tante volte percepito tattilmente? Molyneux è convinto di no: la sensazione che annuncia tattilmente la presenza di uno spigolo non è eguale a quel gioco di ombre e luci che accompagna la sua presenza visiva. Il cieco risanato non potrebbe dunque dire che quello vede è uno degli otto spigoli del cubo, anche se li ha toccati infinite volte⁷.

Locke condivide le tesi di Molyneux: solo l'esperienza può insegnare al cieco a riconoscere le idee delle forme tattili nelle idee delle forme visive – ma come? Locke sembra implicitamente rispondere così:

7 Molyneux in particolare muove dalla convinzione che la vista ci presenti una proiezione bidimensionale del mondo – un'immagine simile a quella che si proietta sul fondo della nostra retina.

possiamo raccordare le forme visive a quelle tattili perché il tempo ci insegna qual è la regola di proiezione che connette *metodicamente* le une alle altre e ci insegna a leggere le ombreggiature come profondità, certe variazioni di chiarezza come bordi, e così via. Appena ha riacquisito la vista, il cieco non può “*con certezza*” comprendere la regola, ma poi la impara e la sua esperienza delle forme diviene simile alla nostra (*ivi*, libro II, cap. 9, § 8).

Che cosa ci insegnano queste strane riflessioni sui ciechi che improvvisamente vedono? Ci insegnano che l'intermodalità per Locke non presuppone un'identica forma obiettiva che *traspaia* nella forma visiva e nella forma tattile, ma solo l'istituirsi di una regola di proiezione che ci consente di raccordare metodicamente l'una all'altra.

Di qui seguono due conclusioni importanti. La prima: riconoscere il carattere intermodale delle idee di qualità primarie ci consente di avanzare un'ipotesi circa la natura della realtà obiettiva che causa le idee visive e tattili, ma non di renderla percettivamente manifesta. Se tra la forma tattile e quella visiva c'è un'analogia di struttura che

permette di raccordarle sistematicamente, allora è ragionevole avanzare l'ipotesi che questo non sia un caso e che la realtà che è causa di quelle idee condivide quella stessa struttura. È ragionevole supporlo, ma si tratta appunto di un'ipotesi e non di qualcosa che appartenga alla natura della percezione. L'argomento dell'intermodalità rende plausibile un'ipotesi, ma non può fare da fondamento alla tesi della manifestatività indiretta della percezione. Non vediamo attraverso la forma visiva la forma obiettiva, anche se possiamo ipotizzare che ne condivida la struttura.

Di qui tuttavia la seconda conclusione cui accennavo. Parlare di qualcosa che ha un'analogia di struttura con qualcosa d'altro non significa ancora fare di questo qualcosa un possibile oggetto indiretto della percezione. Per chi conosce bene la musica, la lettura dello spartito rende indirettamente percepibile la sonata, ma l'analogia strutturale che lega l'altezza dei punti sul pentagramma alle altezze dei suoni non è *di per sé* sufficiente per cogliere l'oggetto di cui lo spartito parla. I segni di uno spartito *possono condividere la struttura con un'in-*

finità di altre cose: con la profondità maggiore o minore del solco nel disco di vinile, ma anche con l'andamento dell'inflazione o delle precipitazioni stagionali. Ora, se Locke ha ragione, le idee delle qualità primarie sono come uno spartito finito tra le mani di chi ignora del tutto che cosa siano i suoni: può afferrare la struttura che si dispiega sul pentagramma e può supporre che stia per qualcosa che sia ad essa isomorfa visto che quella stessa struttura la ritrova nel solco del disco di vinile che ha lo stesso titolo dello spartito, ma il contenuto di questa supposizione è troppo povero e astratto per avere la forma dell'oggetto di una percezione possibile, sia pure mediata. Lo stesso accade con le idee delle qualità primarie: il carattere intermodale della nostra esperienza della forma può farci supporre che la realtà condivida la stessa struttura di ciò che esperiamo, ma questa supposizione non basta per consentirci di dire che abbiamo una percezione indiretta degli oggetti reali.

E se così stanno le cose, anche nel caso delle idee di qualità primarie il principio della manifestatività indiretta sembra essere difficilmente percorribile.

5. CONSIDERAZIONI DI RIEPILOGO

Possiamo trarre ora le nostre conclusioni. Abbiamo cercato di venire a capo della triade incoerente negando la prima delle proposizioni che la compongono. Farlo significa affiancare alla percezione diretta degli oggetti immanenti la percezione indiretta degli oggetti trascendenti – delle cose del mondo. Agli oggetti immediati della percezione abbiamo affiancato gli oggetti mediati, alle idee le cose nella loro natura reale e intersoggettiva. Si tratta di una via che abbiamo discusso riflettendo sulle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke, ma molti filosofi hanno percorso questo stesso cammino, che non è privo di aspetti problematici.

Il primo ha il sapore antico dello scetticismo. La percezione è un atto che non ci presenta le cose stesse, ma solo un insieme di immagini mentali: ne segue che non abbiamo un contatto diretto con la realtà e che al dubbio cartesiano si può rispondere solo alzando le spalle, come faremmo se qualcuno ci prospettasse un'ipotesi che non può in effetti essere esclusa, ma che non vale la pena di prendere in esame.

Ai dubbi dello scettico si affiancano le preoccupazioni del filosofo della percezione. Nelle prime pagine del *Saggio*, Locke dichiara di volersi attenere ad un metodo descrittivo che descriva la nostra esperienza senza abbandonare la prospettiva della consapevolezza. Locke scrive così, ma se ci poniamo in una prospettiva interna non abbiamo motivo di sostenere che le idee siano oggetti che rimandano ad altro perché non abbiamo ragione di supporre che siano eventi che dipendono da una causa esterna ad essi. Da un punto di vista descrittivo si può sottolineare la passività della percezione e il suo darsi indipendentemente dalle scelte della soggettività; si può anche sostenere che il mio *percepire* ora questo e ora quello dipende dalla presenza e dall'assenza degli oggetti che si danno alla percezione: non si può dire invece che gli oggetti immanenti che percepiamo (le idee) sono l'effetto dell'azione degli oggetti trascendenti sulla nostra corporeità percipiente, perché questa relazione che sussiste tra oggetti che non possono essere direttamente esperiti cade essa stessa al di là della sfera della nostra esperienza.

Alla prospettiva interna deve dunque affiancarsi fin da principio la prospettiva esterna: le idee possono assumere la funzione di segni solo se pensiamo la percezione come un fatto tra gli altri e lo cogliamo alla luce della sua dipendenza dal sistema delle cause nel mondo. Il “metodo storico e piano” di cui Locke ci parla non ci consente insomma di andare al di là di ciò che è *direttamente* esperito.

Anche se chiudiamo un occhio su questa difficoltà, è un fatto che la correlazione tra oggetti diretti e indiretti – tra idee e cose del mondo – è meno ordinata di quello che si vorrebbe. Se le idee debbono fungere da nomi per le cose, allora bisognerà sottolineare che il vocabolario di cui disponiamo è *lacunoso* ed *equivoco* e che, talvolta, ci sono parole che non significano nulla e che non parlano del mondo – proprio come il cigolio dei tasti del pianoforte non appartiene alla sonata che viene eseguita.

Ci siamo imbattuti in ulteriori difficoltà quando ci siamo soffermati sul carattere manifestativo delle idee. La percezione è percezione diretta di idee, e solo le idee si manifestano nella percezione, non gli og-

getti mediati. Ci siamo chiesti allora se fosse possibile parlare di una manifestatività indiretta e ci siamo soffermati per questo sulla teoria delle idee di qualità primarie, ma il risultato cui siamo pervenuti è in ultima istanza negativo. Forse si potrebbe obiettare che non è affatto detto che la percezione *debba* avere un valore manifestativo, ma io credo che l'espressione "vedo, sia pure indirettamente, l'oggetto x, ma non saprei descriverlo in nessun modo" sia indice di un problema. Se asserisco di vedere, sia pure indirettamente, un oggetto, sembra essere necessario che io possa anche dire qualcosa delle sue determinazioni sensibili e intuitive.

Certo, Locke non ha problemi nel venire a capo del secondo paradosso di cui discorrevamo: il fatto che si percepisca una mela come profumata, colorata e dolce non basta per costringerci a pensare che la cosa che è all'origine delle nostre percezioni abbia queste proprietà. Per Locke non è problematico affermare che gli oggetti reali possono essere diversi da come ci appaiono, ma può sostenere questa tesi solo perché ritiene che sia possibile percepire oggetti che non si mani-

festano percettivamente – e credo che questo esito contro-intuitivo debba farci supporre che la via degli oggetti indiretti della percezione non può essere seguita per venire a capo dell'enigmaticità della percezione.

CAPITOLO TERZO

SI POSSONO TRASFORMARE LE IDEE IN COSE?

Il fenomenismo di Berkeley

1. IL FENOMENISMO DI BERKELEY E IL SENSO COMUNE

La seconda proposizione della nostra triade suona così: “le cose che ci circondano non sono oggetti immanenti e non hanno natura mentale”, ed è questa la tesi che ora dobbiamo negare.

È sufficiente negarla perché la contraddizione si tolga: per poter affermare da un lato che (3) la percezione è percezione di oggetti immanenti – di idee, nel senso di Locke – e dall’altro che (1) abbiamo una percezione diretta delle cose che ci circondano, è sufficiente negare che (2) vi sia una qualche differenza tra le idee e le cose.

Si tratta di una tesi che, di primo acchito, suona davvero poco percorribile: chi sareb-

be disposto a sostenere che il mondo in tutta la varietà dei suoi oggetti e dei suoi molteplici accadimenti è in realtà interamente racchiuso nella nostra mente e non esiste al di fuori di essa? Possiamo davvero dire che la sedia su cui siamo seduti è soltanto un'idea nella nostra mente e che idee nella mente sono anche il nostro corpo e i muri che lo circondano e l'edificio che di quei muri è fatto? Sembrerebbe proprio di no, ed è difficile liberarsi dall'impressione che l'ipotesi che stiamo formulando sia l'ipotesi della follia.

Un'ipotesi tutt'altro che intuitiva, non vi è dubbio. E tuttavia basta immergersi nella lettura di quello che Berkeley scrive per scoprire che un senso in quest'ipotesi c'è, e tutt'altro che banale. Per rendersene conto dobbiamo chiederci se la differenza (che ci sembra così rilevante) tra idee e cose *sussista* davvero e non sia il frutto di un *fraintendimento* insito nel concetto di idea. Berkeley ne è convinto e ritiene che il primo compito della sua filosofia dell'esperienza consista nel mostrare che è possibile *trasformare le idee in cose* e che per farlo è necessario liberarsi di una falsa nozione di oggettività che non appartiene alla dimensione del sen-

so comune, ma è frutto delle elucubrazioni metafisiche dei filosofi¹.

Quale sia questa falsa immagine dell'oggettività che si riverbera in una falsa comprensione del concetto di idea è presto detto. Per i filosofi materialisti (e Berkeley pensa a Locke e, in generale, a tutta la filosofia moderna), le cose del mondo *non sono direttamente esperibili* e debbono essere per questo distinte dalle idee che percepiamo. Per convincersene, è sufficiente richiamare alla memoria l'argomento cartesiano del dubbio: vediamo persone, alberi e case e le distinguiamo dalle cose che immaginiamo, ma la nostra esperienza rimarrebbe invariata anche se nulla di tutto questo esistesse – avremmo ancora le stesse idee di cui ora siamo consapevoli. Di qui per Cartesio e

1 “Upon the whole, I am inclined to think that the far greater part, if not all, of those difficulties which have hitherto amused philosophers, and blocked up the way to knowledge, are entirely owing to ourselves--that we have first raised a dust and then complain we cannot see” (G. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, parte I, § 3, in *The Works of George Berkeley*, a cura di A. A. Luce e T. Jessop, Nelson, Edinburgh London 1950, vol. I.

Locke la necessità di rammentare il carattere *mentale* degli oggetti propri della percezione: quel che vediamo sono le idee, *non* gli oggetti esterni che sono di conseguenza caratterizzati dal loro essere in linea di principio siti al di là del confine di ciò che è propriamente dato.

Il fraintendimento, per Berkeley, è qui e si manifesta sotto una duplice forma su cui dobbiamo far luce.

In primo luogo, la nozione di oggettività che prende forma nelle pagine dei filosofi materialisti (dei filosofi che risolvono la triade incoerente negando (1)), ci costringe a pensare che il *criterio di esistenza* degli oggetti reali sia sito al di là dei limiti di una possibile esperienza percettiva.

Si tratta di una mossa tutt'altro che ovvia. Normalmente diciamo che qualcosa c'è perché ne abbiamo esperienza: c'è una carrozza perché *sentiamo* il rumore sull'acciottolato, c'è una penna sul tavolo perché la *tocchiamo* con la punta delle dita e, viceversa, diciamo che non c'è l'ombrello in valigia perché *non lo vediamo*. Ragioniamo così, ma il filosofo materialista ci chiede di prendere commiato da queste ovvietà e ci invita a sostenere che

quello che percepiamo sono soltanto apparenze e quello che realmente esiste appartiene in linea di principio alla sfera di ciò che non è percepibile. Ora, una simile tesi non è soltanto lontana dal senso comune: è anche implicitamente scettica poiché scettica è ogni filosofia che neghi le condizioni di possibilità di una teoria in generale. Tra queste condizioni vi è che il criterio di verità delle proposizioni che asseriscono l'esistenza degli oggetti sia in linea di principio *accessibile* all'esperienza, ma per i filosofi materialisti le cose non stanno così – ed è ancora una volta l'argomento cartesiano del dubbio a dimostrarlo. Che veda ora il foglio su cui scrivo non è un argomento per dire che il foglio c'è, perché quello che vedo è, per Cartesio come per Locke, un oggetto immanente, mentre l'oggetto di cui pretendiamo di asserire l'esistenza è un'entità reale che sussiste al di là della sfera immanente della coscienza. Ma se non abbiamo un criterio *nell'*esperienza che ci consenta di asserire l'esistenza degli oggetti di cui pretendiamo di parlare, allora l'ipotesi scettica non può essere confutata, ma al massimo messa da canto, scuotendo le spalle. Di qui, per Berkeley, la prima ragione

per rifiutare la seconda proposizione della triade: distinguere l'oggetto dell'esperienza dalle cose nella loro obiettiva realtà significa in linea di principio disporsi in una prospettiva obiettivamente scettica.

In secondo luogo, distinguere l'oggetto mediato dall'oggetto immediato della percezione significa *negare il criterio di manifestatività della percezione* e condannarsi ad una nozione di oggettività del tutto vuota, cui non è possibile attribuire alcun significato definito (*ivi*, parte II, § 17). Gli oggetti di cui i filosofi materialisti parlano sono entità vuote, cui ci si riferisce usando parole che, alla lettera, non significano nulla. Così, *negare* che vi siano oggetti che stanno al di là di quello che percepiamo significa solo costringere il filosofo a ritirare dal commercio linguistico una molteplicità di parole apparenti, di termini senza senso che stanno per entità tanto vuote, quanto inaccessibili (*ivi*, parte II, § 9).

A ben guardare, tutto è racchiuso in una tesi che Berkeley ripete come un mantra e che vale come un *criterio di significatività* che a suo parere circoscrive il campo di ciò che può essere detto e pensato sensatamen-

te: un'idea, scrive Berkeley, può essere simile solo ad un'altra idea (*ivi*, parte II, § 8), e ciò significa che non possiamo pensare che le idee siano simili alle cose *extra mentem*, perché le idee sono simili solo alle idee e non possiamo pensarle come raffigurazioni di qualcosa che non sia un'idea. Ne segue che l'ipotesi della manifestatività indiretta di cui abbiamo discusso nel precedente capitolo deve essere senz'altro scartata e che le cose di cui i filosofi materialisti pretendono di parlare, sarebbero – se mai esistessero – entità inconoscibili.

Che, in questa luce, le riflessioni lockeane sul carattere segnico dell'esperienza e sulle ragioni che dovrebbero consentirci di risalire da certe idee (le idee delle qualità primarie) alla natura degli oggetti per cui stanno debbano essere semplicemente messe da canto è ovvio. Un punto, tuttavia, merita di essere sottolineato: nel prendere le distanze dalla concezione lockeana della percezione, Berkeley è convinto di seguire i dettami del *sensus comune* e di restituire all'esperienza percettiva i suoi diritti originari. Dietro alle costruzioni dei filosofi e alle loro astruse invenzioni, c'è l'esperienza nella sua imme-

diatezza e nella sua ricchezza di senso: è ad essa che bisogna tornare, cercando di coglierla nel suo senso più autentico. Così, per quanto possa sembrare paradossale, il primo compito della filosofia consiste nel mettere da canto le ipotesi di una filosofia che pretende di essere dotta, ma che di fatto non ci consente di vedere quello che c'è². Così, non è un caso se nei *Dialoghi* Philonous cerca di guadagnare il consenso di Hylas, dicendo che non intende formulare ipotesi perché in filosofia non c'è nulla di nuovo da scoprire. Il filosofo deve lasciare le cose come sono. Il mondo vero è il mondo così come appare, e questa tesi – così carica di implicazioni filosofiche – diviene, in Berkeley, il luogo di una parodia che contrappone la verità piana del senso comune alle costruzioni filosofiche e alla loro pretesa sapienza: “Ci sono persone – leggiamo nei suoi *Diari* – che parlano di

2 Nei *Diari*, un Berkeley giovanissimo ci invita a pensare che il vero filosofo è colui che sa rinunciare alle costruzioni filosofiche: “All things in the Scripture which side with the vulgar against the learned, side with me also. I side in all things with the mob”. (G. Berkeley, *Philosophical Commentaries*, 1I, § 405, in *The Works of George Berkeley*, cit., vol. I).

estensioni non sensibili, altre che dicono che il muro non è bianco o che il fuoco non scotta. Ma via: un irlandese non può professare verità come queste” (*Philosophical Commentaries*, I, § 47 in *The Works of George Berkeley*, cit., vol. I).

2. ANALISI DI UN PRINCIPIO FAMOSO: ESSE EST PERCIPI

Nella filosofia berkeleyana c'è un principio famoso che ha dalla sua l'autorevolezza e la brevità dei detti in latino: *esse est percipi*. Di questo principio famoso possiamo avvalerci per dare una forma più rigorosa alle considerazioni che abbiamo appena proposto e per comprenderle un poco più in profondità.

Chiediamoci allora che cosa significa asserire “*esse est percipi*” nel contesto della filosofia berkeleyana.

Significa molte cose, non c'è dubbio. Significa *in primo luogo* proporre un *criterio di esistenza*: possiamo asserire che, se la percepiamo, allora qualcosa esiste. E ciò è quanto dire: l'essere percepito vale come un criterio sufficiente per asserire l'esistenza degli og-

getti di cui abbiamo esperienza. Se una cosa può dirsi percepita, allora possiamo asserire con ragione che c'è. Di qui una prima rilevante conseguenza del principio di cui discorriamo. La tesi dell'*esse est percipi* intende porsi così come una prima, significativa risposta al dubbio scettico sull'esistenza delle cose: alla domanda che verte sull'esserci della mia mano possiamo dare una risposta definitiva perché *la vediamo* e perché siamo certi di percepire proprio così.

In secondo luogo, l'*esse est percipi* ha una funzione semantica perché fissa le *condizioni di significatività delle parole* e dei *concetti* che riguardano la totalità delle cose e delle loro proprietà. Che cosa sia un oggetto, che cosa vogliamo dire estensione, forma, colore o intensità può dirlo soltanto la percezione: ogni tentativo di andare al di là della circonferenza tracciata dal compasso della percezione conduce a parole prive di senso, a pseudoconcetti che non possono essere detti e tanto meno pensati³. Che Locke si riferisca alla

3 Si tratta, a ben guardare, di un'estrema radicalizzazione del principio di manifestatività: gli oggetti sono definiti esclusivamente da ciò che si manifesta nella percezione e ogni tentativo

sostanza delle cose dicendo che si tratta di un “non so che cosa” di cui non si può dire nulla, deve apparire a Berkeley non come un segno dei limiti entro cui si muove la conoscenza umana, ma come una dimostrazione *in vitro* dell’insensatezza di ogni tentativo di parlare di una realtà che stia al di là della percezione.

Le considerazioni che abbiamo proposto sin qui ci consentono, credo, di comprendere bene che cosa Berkeley intenda dire quando sostiene che il compito che la sua filosofia si prefigge consiste nel *trasformare le idee in cose*. Berkeley insiste molto su questo punto: non dobbiamo pensare alle idee come se fossero accadimenti psicologici. Tutt’altro: le idee devono essere intese come cose poiché sono ciò che propriamente c’è – gli oggetti sensibili che vediamo e tocchiamo. In una parola: il mondo in cui viviamo.



Vi è un senso in cui queste considerazioni vorrebbe davvero disporsi sotto l’egida del senso comune: ci invitano infatti a prende-

di introdurre nozioni di oggettività che non abbiano nell’esperienza il luogo della loro manifestazione deve apparire come fondamentalmente insensato.

re commiato dalla convinzione, così tipica dell'età moderna, secondo la quale il mondo così come lo esperiamo è una costruzione ingannevole poiché sensi hanno una funzione adattiva, utile per l'esistenza, ma priva di un autentico valore conoscitivo. Trasformare le idee in cose significa allora dire che questo nostro mondo fatto di cose colorate e di sapori e odori c'è, e che non è necessario cancellarlo con un tratto di penna, per sostituirlo con l'oscura nozione di materia e di realtà dei filosofi.

La filosofia di Berkeley è in parte una filosofia del senso comune, e tuttavia è difficile non rendersi conto che nelle sue pagine non è all'opera solo il tentativo di parlare delle idee come cose, ma anche la tesi simmetrica: Berkeley *trasforma le cose in idee*. Rammentarlo è importante: l'essere percepito non è soltanto un criterio sufficiente per affermare l'esistenza di un oggetto – è anche una condizione necessaria. Anche se Berkeley non lo formula mai così, nelle sue pagine *l'esse est percipi* vale come un'eguaglianza: dire che le cose ci sono, per Berkeley, *equivale* a dire che sono percepite, e ciò significa che l'idea stessa di una cosa che esista

senza essere nella mente di qualcuno è di per sé *contraddittoria* (*Principles of Human Knowledge*, cit., parte II, §§ 4, 9, 17...). Si tratta di un'affermazione molto forte perché ci costringe a pensare che gli oggetti non siano indipendenti dalla soggettività che li percepisce, ma siano per loro stessa natura oggetti immanenti alla percezione. Gli oggetti sono idee – questo è il punto, ed in quanto tali esistono solo se e quando sono percepiti. Lungi dall'essere soltanto un criterio per *asserire* l'esistenza degli oggetti, *l'esse est percipi* è un principio che ha una chiara rilevanza ontologica: dice che le cose del mondo sono *percepta*, correlati interni che non possono esistere se non nella mente di una soggettività che li esperisce.

Uno stesso ordine di considerazioni vale per ciò che concerne il tema della manifestatività. Berkeley non si limita a dire che il *percipi* è il criterio di significatività delle nostre parole e che, come tale, definisce le forme entro le quali possiamo *pensare* la natura degli oggetti; la sua tesi è ancora più impegnativa: ci invita a sostenere che gli oggetti sono *essenzialmente caratterizzati dalle proprietà sensibili che si danno nella nostra*

umana esperienza. La forma, il colore, il tepore, la levigatezza, il profumo e, in generale, tutte le determinazioni sensibili che si danno percettivamente non sono proprietà che ci parlano della cosa così come soggettivamente ci appare, ma sono proprietà che caratterizzano l'esser così dell'oggetto, la sua esistenza reale e obiettiva. D'altro canto, oggetti le cui proprietà sfuggano alla nostra umana percezione sono, prima ancora che inconoscibili, semplicemente contraddittori perché un oggetto è per sua natura il correlato di un atto percettivo ed è necessariamente costituito dalle proprietà sensibili attraverso le quali ci si mostra.

Di qui un corollario su cui vale la pena di riflettere un poco. Rammentiamoci di quel che Locke sosteneva: gli uomini, diceva, sono come tarli in un cassetto perché i sensi grossolani di cui sono dotati non consentono loro di cogliere tutte le proprietà degli oggetti. È un'affermazione su cui vale la pena di riflettere perché ci fa comprendere che, per Locke, la percezione è un accadimento tra gli altri, *un accadimento di cui si deve rendere conto assumendo una prospettiva esterna* che non rimane racchiusa nella sfera

della coscienza. Per Berkeley, invece, la *prospettiva è necessariamente interna* perché la percezione non può essere pensata come se fosse un accadimento tra gli altri. Non può essere pensata così perché tutto quello che c'è e accade si dà nello spazio circoscritto dal *percipi*: di un oggetto materiale che agisca sui nostri organi di senso e che sia all'origine delle nostre esperienze sensibili non si può parlare perché *gli oggetti sono solo nello spazio immanente della percezione*. Di qui il corollario cui alludevamo. Se la prospettiva esterna deve essere definitivamente abbandonata e se non possiamo pensare agli oggetti se non nel modo in cui essi si manifestano sensibilmente, allora si deve riconoscere che *non c'è altro modo in cui il mondo potrebbe apparirci* poiché il mondo non è altro da questo apparirci così. Il tarlo ha fatto del suo armadio il cosmo e l'universo che si consegna alla percezione, lungi dall'essere il frutto casuale dell'agire delle cose sui nostri organi di senso, deve apparirci come un lungo, sensibile discorso in cui dio si manifesta perché dio è nascosto solo per chi crede che il gioco multiforme e vario dell'esperire abbia una causa materiale (*ivi*, parte II, § 152).

3. IL CARATTERE DI ESPERIENZA DELL'ESPERIENZA

Nella filosofia di Berkeley, la riflessione sull'esperienza si lega a preoccupazioni di ordine apologetico e le conclusioni cui siamo appena giunti lo mostrano con chiarezza. Qui, tuttavia, dobbiamo lasciare da parte queste preoccupazioni così ricche di implicazioni metafisiche, e tornare senz'altro al nostro problema: dobbiamo chiederci se per liberarsi del primo paradosso della percezione sia possibile negare la seconda proposizione della triade. Io credo di no.

Non credo che la riduzione delle cose ad oggetti immanenti della percezione sia percorribile, senza stravolgere un aspetto importante dell'esperienza percettiva – il suo essere appunto una forma di *esperienza*. Per comprendere che cosa intendo è opportuno disporsi sul terreno descrittivo.

Davanti a me c'è il mio tavolo; sul tavolo ci sono dei libri, un po' di fogli, qualche oggetto cui sono affezionato. In fondo c'è la finestra che dà sul terrazzo. Tutto questo *semplicemente lo vedo*, e sarebbe, in fondo, fuori luogo dire che per vedere tutto questo *facciamo* qualcosa. Quel che c'è davanti a

noi lo vediamo e basta, così come sentiamo e basta i rumori che vengono da qualche stanza della casa. La percezione appartiene alla sfera della recettività e sottolinearlo è importante perché è proprio in virtù di questo carattere che gli oggetti sensibili sono per noi qualcosa che semplicemente *troviamo*: vediamo che ci sono, e che sono qui davanti a noi, senza che questo ci costringa a prendere atto della dimensione soggettiva del percepire, del suo essere un atto tra gli altri.

La percezione, *in questo senso*, è trasparente: per descriverla, sembra essere in fondo sufficiente dire quello che vediamo e sentiamo, proprio come abbiamo fatto poco fa. Come un buon vetro, la percezione *c'è* nel suo lasciar vedere le cose: descriverla significa descrivere il mondo percepito proprio così come è percepito.

La percezione è trasparente, ma proprio come accade ai vetri delle finestre, questo non significa che non la si colga proprio grazie alle sue imperfezioni e di fatto è sufficiente riflettere un poco per rendersi conto che la descrizione che abbiamo proposto è in qualche misura imprecisa. Davanti a me ci sono dei fogli, ma alcuni sono i fogli su

cui ora scrivo: li vedo bene perché sono di fronte a me; altri invece sono più lontani e li vedo con la coda dell'occhio: vedo che si tratta di fogli, ma non so dire altro, e basta che me ne renda conto perché qualcosa mi spinga a girare un poco la testa e a *guardare* meglio, per riuscire a capire di che si tratta. Lo stesso accade con i rumori che sento venire dal piano di sotto: ora cerco di ascoltare quel che prima sentivo in modo indistinto e mi accorgo che si tratta di voci. Ora sento bene quello che dicono e resto ad ascoltarle.

Di qui, da questa descrizione di carattere generale, possiamo trarre alcune considerazioni che mi sembrano importanti. Possiamo innanzitutto tracciare una distinzione in seno ai verbi percettivi. Vedere e sentire sono verbi di stato: dicono quello che accade – dicono che *si danno* certi oggetti e certi suoni. Guardare e ascoltare invece sono verbi di azione: dicono quello che *facciamo* per vedere e sentire *meglio*. Ora, ogni percezione contiene uno sfondo di passività: la percezione appartiene alla sfera della recettività. Ma la percezione è sempre anche un fare: volgiamo lo sguardo in una direzione determinata per vedere meglio qualcosa,

tendiamo l'orecchio per cercare di sentire una voce, tocchiamo con la mano la copertina di un libro per accertarci che sia ruvida, come sembra. Facciamo tutte queste cose di cui non possiamo non essere consapevoli, ma allo stesso tempo disponiamo le scene percettive che vediamo e sentiamo in un *contesto cognitivo particolare*. Il foglio che prima vedevo in modo impreciso ora lo vedo bene: ora non vedo più soltanto un foglio di carta stampato, ma la prima pagina di un articolo, di cui da qui leggo bene il titolo e di cui potrei leggere il testo se solo mi avvicinassi ancora un poco. Lo stesso accade ai rumori: ora li ascolto e sento che quei rumori sono in realtà voci e se mi avvicinassi un poco sentirei bene quello che dicono: sarebbero non soltanto voci, ma parole, pronunciate da una persona determinata in una lingua determinata. Certo, percepire significa avere un mondo di oggetti sensibili, ma significa anche averli in una forma via via più determinata, all'interno di un contesto cognitivo in cui l'oggetto non c'è semplicemente, ma si determina via via per quello che è *in quanto oggetto presente percettivamente per noi*. Di qui vedo che non

è un foglio qualunque, ma la prima pagina di un articolo di cui ora leggo chiaramente il titolo e di cui vedo che è stato stampato con un carattere che riconosco: uno *stesso* oggetto ci appare così come l'identico referente di un decorso percettivo aperto che passo dopo passo corregge le proprietà che attribuiamo all'oggetto, aiutandoci a distinguere la cosa che si manifesta dalle forme in cui si manifesta.

La percezione in qualche misura è trasparente, ma è allo stesso tempo un processo in cui impariamo *a fare emergere dalla cosa così come la percepiamo, e nelle condizioni in cui la percepiamo, la cosa così com'è* – in un contesto percettivo più ricco. Nel processo percettivo impariamo dunque a distinguere la cosa come si manifesta nelle singole fasi del decorso percettivo dalla cosa che percepiamo, dall'oggetto che la percezione ci mostra e questo significa insieme imparare a distinguere ciò che caratterizza la cosa dalle forme che appartengono soltanto alla sua manifestazione.

Ora è proprio questa natura processuale ciò che costituisce il *carattere di esperienza* dell'esperienza percettiva ed è un fatto, io

credo, che proprio questo carattere debba venir meno nella nozione di percezione che Berkeley delinea nelle sue pagine.

Per rendersene conto è sufficiente riflettere sulla natura dell'oggetto percepito. Berkeley ci invita a sostenere che l'unico oggetto della percezione è l'oggetto mentale, ma dire così significa cancellare in linea di principio la possibilità che il decorso percettivo nella sua natura processuale possa costringerci a correggere, o anche soltanto ad integrare, quel che sappiamo dell'oggetto. Gli uomini che vediamo dall'alto di una torre non sono piccoli, anche se appaiono così: basta osservarli scendendo le scale, gradino dopo gradino, per imparare a distinguere la forma in cui ci apparivano dalla loro effettiva grandezza. La moneta di qui appare ellittica, ma vedo bene che non lo è, perché la vedo all'interno di un decorso percettivo che rende conto della mia posizione rispetto ad essa: vedo che la moneta è rotonda proprio perché di qui appare ellittica.

Ora, è proprio questa distinzione che non possiamo nemmeno tentare di formulare nel linguaggio della filosofia berkeleyana. E non a caso: se l'essere dell'oggetto coinci-

de con il suo essere percepito, va da sé che non è pensabile che l'oggetto possa essere diverso dal suo apparirci così. Di una percezione erronea che colga il suo oggetto in modo inesatto o di una percezione normale che colga solo parzialmente quello che le si offre non è possibile parlare perché se non c'è altro oggetto se non quello che si manifesta come contenuto immanente della percezione, allora per gli errori percettivi e per le lacune della percezione non c'è spazio: il principio dell'*esse est percipi* vale così come una tesi che asserisce la piena e adeguata datità dell'oggetto.

Non facciamo che approfondire quest'ordine di considerazioni se ci soffermiamo sulla seconda dimensione che rende la percezione così enigmatica – il carattere della *manifestatività*. Berkeley non segue la via di Locke e non ci costringe a pensare ad una percezione che, in linea di principio, non è capace di una *manifestazione diretta* del proprio oggetto. Tutt'altro: per Berkeley, gli oggetti si *manifestano nella loro interezza* e alla luce della sua filosofia non avrebbe alcun senso parlare di oggetti cui la percezione si riferisce senza manifestarli.

Abbiamo osservato nel precedente capitolo le ragioni che rendono così poco plausibile la posizione di Locke, e non vi è dubbio che la tesi dell'*esse est percipi* risponde al secondo paradosso poiché ci costringe a negare che la realtà non sia come ci appare. Una risposta chiara, ma essa stessa paradossale.

Cerchiamo di capire il perché. Per Berkeley, ciò che si manifesta c'è, ed è proprio così come si manifesta; ciò tuttavia è quanto dire che il principio di manifestatività della percezione non ha un valore epistemico, ma ha fin da principio un senso eminentemente ontologico. Ancora una volta, tutto è racchiuso nelle tre parolette in latino che fanno da motto alla filosofia berkeleyana: se l'essere coincide con l'essere percepito, allora il carattere della manifestatività non parla innanzitutto del modo in cui l'oggetto si fa avanti sul terreno di un'esperienza in linea di principio perfetta e aperta, ma deve essere immediatamente investito di una valenza ontologica. Se quello che vedo c'è, ed è così come lo vedo non ha senso parlare della percezione come di un processo in cui passo dopo

passo ottengo una conoscenza più approfondita ed esatta di ciò che percepisco.

Si tratta di una tesi che, io credo, contraddice apertamente l'immagine dell'esperienza del senso comune, cui Berkeley a parole vorrebbe sentirsi vicino. Se ci poniamo nella prospettiva berkeleyana dobbiamo infatti rinunciare per intero al linguaggio epistemico dell'esperienza percettiva: espressioni come “vedere meglio”, “ascoltare più attentamente”, “ora lo vedo!”, “credevo di averlo visto” e molte altre devono apparirci ora apertamente insensate, ora difficilmente comprensibili. Ma soprattutto si tratta di una tesi che ci costringe ad *assolutizzare* il criterio della manifestatività – ad assolutizzarlo, si badi bene, al di là dei limiti di ciò che sembra ragionevole e plausibile. In fondo, noi sappiamo bene che non abbiamo ragione di pensare che il mondo sia così come ci appare, e uno degli insegnamenti più ovvi della scienza moderna consiste nel costringerci a riconoscere che la nostra immagine percettiva del mondo è appunto soltanto un'immagine e che sarebbe una forma un po' ridicola di antropocentrismo

il credere che la realtà sia proprio come la percepisce una delle specie animali che la abitano: la nostra.

Certo, si potrebbe sostenere che tutto ciò che la scienza ci insegna può essere messo provvisoriamente tra parentesi. Forse il filosofo della percezione può metodicamente trascurare ciò che ci insegna la fisica e può “dimenticarsi” *pro tempore* del fatto che sedie e tavoli e alberi e case sono fatti di particelle atomiche – può dimenticarsene almeno sin quando il suo unico interesse è discorrere della natura degli oggetti che percepiamo. Forse, invece, il filosofo della scienza può venire in aiuto del filosofo della percezione e costringerlo a rammentare che è possibile un’interpretazione fenomenistica o operazionistica della scienza che non ci costringe a pensare che atomi e particelle siano qualcosa di diverso da concetti teorici, utili per rendere conto di una molteplicità di fenomeni.

Forse. Ma non basta. Nessuna di queste due tesi, infatti, è di per sé sufficiente a rendere davvero plausibile il *principio di piena manifestatività* cui la filosofia berkeleyana è vincolata, perché di fatto la constatazione che le cose non sono così come appaiono appar-

tiene già al terreno dell'esperienza percettiva e non dobbiamo aspettare le indagini della scienza per doverne riconoscere la validità.

Credo insomma che la pretesa berkeleyana di vincolare l'essere delle cose alla loro manifestazione percettiva sia insostenibile. Ne segue che se ci rammentiamo dell'ironia con cui Berkeley intendeva liberarsi delle tesi lockeane sul carattere manifestativo dell'esperienza percettiva – un buon irlandese non può credere che il fuoco non sia caldo e che il muro intonacato di fresco non sia bianco – dobbiamo riconoscere che è in fondo meno giustificata di quello che forse ci era sembrato. Se Berkeley scrive così non è soltanto perché intende dar voce alle ragioni di chi non è disposto a cancellare lo spazio dell'esperienza percettiva in nome delle verità che si fanno valere sul terreno di una comprensione scientifica del mondo. In quell'osservazione vi è di più: c'è anche un'assolutizzazione – del tutto indebita, io credo – del carattere di manifestatività che compete alla percezione. Non so che cosa ne pensi un buon irlandese, ma c'è un senso ovvio in cui un muro che ci appare bianco potrebbe non essere affatto bianco.

4. CONSIDERAZIONI DI RIEPILOGO

Possiamo trarre ora qualche conclusione. La prima sembra imporsi con relativa chiarezza: liberarsi dal paradosso della percezione negando la seconda proposizione della prima triade conduce ad esiti inaccettabili. La seconda: la prospettiva fenomenistica cui conduce l'equiparazione dell'oggetto della percezione con l'esserci di una qualche oggettività immanente alla coscienza conduce a sua volta ad un'assolutizzazione del carattere di manifestatività dell'esperienza. Insomma, l'*esse est percipi* berkeleyano più che una soluzione possibile si pone storicamente come il luogo in cui si fa avanti in tutta la sua chiarezza il carattere paradossale delle teorie della percezione, la loro profonda enigmaticità.



CAPITOLO QUARTO

IL REALISMO DIRETTO

1. UNA COSTRUZIONE FILOSOFICA DI CUI LIBERARSI: GLI OGGETTI MENTALI

La percezione è afferramento diretto di cose che stanno al di là dello spazio angusto della nostra mente: è questa l'ipotesi che dobbiamo ora provare a saggiare e cui siamo condotti dalle considerazioni che abbiamo svolto sin qui. Abbiamo preso le mosse dalla prima triade incoerente e abbiamo provato a negare una dopo l'altra le prime due proposizioni, ma l'esito cui siamo giunti ci è sembrato insoddisfacente, in un caso come nell'altro. In primo luogo, ci è parso chiaro che la percezione non consta di oggetti immediati di natura mentale che siano a loro volta segni di oggetti mediati che non si manifestano percettivamente: la soluzione che Locke ci propone non sembra percorribile.

Questo tuttavia non significa, in secondo luogo, che per venire a capo dell'enigma della percezione sia sufficiente rifiutare una concezione segnica dell'esperienza percettiva; tutt'altro: rinunciare agli oggetti trascendenti e trasformare le idee in cose e le cose in idee, secondo la regola berkeleyana dell'*esse est percipi*, non scioglie il paradosso, ma al contrario lo rende più evidente ed urtante.

Di qui il cammino che dobbiamo seguire. Dobbiamo negare la terza proposizione e sostenere che non è vero che gli oggetti della percezione condividano la natura mentale ed immanente che caratterizza in sé stesso l'atto percettivo. In una parola: dobbiamo liberarci degli oggetti mentali o – per esprimerci nel linguaggio della filosofia moderna da Cartesio a Hume – dobbiamo liberarci delle *idee*. Non percepiamo entità mentali, ma oggetti *extra mentem*.

Negare la terza proposizione significa insomma abbracciare le tesi del *realismo diretto*, e tuttavia le forme concrete in cui questo obiettivo può essere perseguito sono molte. Indicarle significa tracciare una mappa delle diverse possibili forme in cui l'oggetto percepito si manifesta nella percezione. È un

compito complesso che supera gli obiettivi di un libriccino come questo, ma vale egualmente la pena indicare in che direzione ci si debba muovere per affrontarlo¹.

2. IL CONTENUTO PERCETTIVO: UN SEGNO

Una prima via per liberarsi degli oggetti mentali, senza per questo negare alla percezione stessa il carattere psicologico e immanente che le compete sembra consistere in una decisione che, di primo acchito, può apparirci di natura terminologica: la decisione di non chiamare oggetto, ma *contenuto percettivo* ciò che esperiamo, ma è di per sé parte costitutiva del vissuto reale della percezione.

Ecco il senso di questa proposta. Per descrivere la percezione che ora vivo posso riferirmi all'oggetto che rende manifesto – a questo foglio che vedo. Tuttavia, se mi riferisco a questo foglio solo per descrivere la mia percezione, di fatto non asserisco nulla sull'oggetto che vedo: il foglio potrebbe non esserci oppure potrebbe avere proprie-

1 I paragrafi 2, 3 e 5 sono le voci in cui questa mappa potrebbe essere articolata.

tà diverse da quelle che credo di vedere, ma la descrizione del vissuto non muterebbe: sarebbe ancora possibile descriverla come una percezione visiva di questo foglio. Così, quando dico che vedo questo foglio posso voler fare due cose molto diverse: posso voler dire quello che vedo (e in questo caso è molto diverso se il foglio c'è o non c'è) oppure posso voler descrivere la mia percezione, dicendo che il mio vedere ha proprio questa forma – è il vedere un foglio e non, per esempio, un libro o la mia mano che lo sposta.

Di qui una conclusione che merita di essere sottolineata: quando, per descrivere una percezione, dico che è percezione di questo foglio non dico nulla sul foglio che credo di vedere, ma solo sulla forma della percezione, sul suo essere un prendere di mira che ha una sua forma peculiare. Meglio allora modificare la forma linguistica e sottolineare che quello che grammaticalmente sembra essere l'oggetto del mio percepire è invece un attributo o un avverbio che lo caratterizza, differenziandolo da altre possibili percezioni. Parliamo allora di questa percezione come della percezione-di-questo-foglio ed

affidiamo ai trattini – a questo oscuro artificio filosofico – il compito di dire che non parliamo affatto di un oggetto, il foglio, che potrebbe sussistere anche se non vi fosse la percezione che ad esso è rivolta, ma ci riferiamo ad una *proprietà* che non può esistere se non come una peculiare modificazione del percepire, come un modo del suo prendere di mira il mondo – e sarebbe curioso sostenere che sia sufficiente prendere la mira in un certo modo perché ci sia il bersaglio che vogliamo colpire.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, possiamo muovere per dire che cosa intendiamo quando parliamo del contenuto della percezione: il contenuto è ciò che viviamo nel percepire ed è qualcosa che appartiene alla percezione stessa. È una sua parte reale non indipendente, e ciò significa che non può esistere al di là di esso. Del contenuto siamo *consapevoli* quando percepiamo qualcosa; più propriamente: il contenuto percettivo coincide con questa consapevolezza che non è evidentemente toccata da ciò che concerne lo statuto reale dell'oggetto – il suo esserci o il suo essere proprio così come ci appare.

Dal contenuto percettivo occorre poi distinguere l'oggetto della percezione. Come abbiamo osservato, il suo esserci non dipende dal fatto che abbia preso percettivamente la mira in un certo modo: l'oggetto è per sua natura indipendente dalla percezione e nulla muta nell'atto percettivo se l'oggetto non c'è o è diverso da come ci si manifesta. Ma anche se l'oggetto non appartiene al contenuto descrittivo della percezione, è un fatto che la funzione prima del percepire consista proprio in questo: nel consentirci di accedere al terreno degli oggetti, delle cose di questo mondo.

Sottolineare la diversa relazione che il contenuto e l'oggetto stringono con la percezione è importante perché ci consente di liberarci dell'argomento dell'illusione. L'argomento ha questa forma: si osserva innanzitutto che la percezione talvolta è illusoria, ma anche quando ci inganna è comunque percezione di *qualcosa*: non degli oggetti reali, che per definizione non sono percepiti nel loro esser così in una percezione ingannevole, ma del loro controcanto *mentale*. Ora, da un punto di vista puramente descrittivo, le percezioni ingannevoli non si differenziano

in nulla da quelle veridiche: tutte sono percezioni di qualcosa, anche se alcune di esse hanno la fortuna di parlarci di qualcosa che c'è. Ma se così stanno le cose, allora sembra lecito sostenere che l'oggetto della percezione ha sempre natura immanente: è l'entità mentale che funge da correlato interno del percepire e cui eventualmente corrisponde l'oggetto trascendente, il cui esserci o non esserci non dice nulla della percezione stessa.

Come reagire a questo argomento? Per il filosofo che sostiene che sia necessario distinguere il contenuto dall'oggetto della percezione la risposta è ovvia. Si tratta di un ragionamento sbagliato perché confonde la percezione-della-cosa con la cosa che è percepita, il contenuto con l'oggetto. Se ci si attiene a questa distinzione, l'argomento fallisce il bersaglio perché non siamo più costretti ad affermare che il qualcosa che vediamo in una percezione ingannevole debba essere un oggetto.

Cerchiamo di capire il perché. Se credo di vedere un'oasi nel deserto e l'oasi non c'è, la mia percezione ha esattamente il *contenuto* che avrebbe se l'oasi ci fosse. Dal punto di vista del contenuto non cambia nulla: cam-

bia invece dal punto di vista dell'oggetto che può esserci o non esserci o essere diverso da come appare. Ne segue che il contenuto della percezione non è qualcosa che la percezione può avere o non avere – non è un oggetto che la percezione abbia – ma è qualcosa che caratterizza il suo esser così. Cercare di rendere conto della nozione di contenuto nel linguaggio degli oggetti mentali e delle idee significa trasformare ciò che una percezione è – il suo essere questo determinato modo di prendere di mira – con ciò che quella stessa percezione eventualmente *ha*: l'oggetto cui è rivolta. Di qui la conclusione cui miravamo: la nozione di oggetto mentale è il frutto del fraintendimento teorico che sorge quando si stringono in un unico nodo il contenuto e l'oggetto della percezione.

Il primo a tracciare con chiarezza questa distinzione è stato Thomas Reid, un filosofo che non merita affatto l'oblio che ha avvolto la sua opera e cui spetta in realtà un posto di primissimo piano nella riflessione filosofica settecentesca. Per rendersene conto è forse già sufficiente leggere questo passo in cui Reid traccia con un'acutezza mirabile la distinzione di cui discorriamo:

sento un dolore e vedo un albero: la prima asserzione designa una sensazione, la seconda una percezione. Entrambe risultano all'analisi grammaticale composte di un verbo attivo e di un oggetto. Se però consideriamo quello che significano, troviamo che nella prima la differenza tra l'atto e l'oggetto non è reale ma grammaticale, e che nella seconda tale distinzione non è grammaticale ma reale. La forma dell'espressione *sento un dolore* sembrerebbe implicare che il sentire sia qualcosa di diverso dal dolore sentito, mentre in realtà non esiste alcuna distinzione. Come l'espressione pensare un pensiero non significa altro che pensare, sentire un dolore non significa altro che soffrire. [...] La sensazione [...] esiste soltanto in un essere senziente e non può essere separata dall'atto della mente in cui è sentita. La percezione [invece] ha sempre un oggetto distinto dall'atto in cui è percepito.²

La percezione ha un contenuto – quello che sentiamo – ma ha anche un oggetto che non è parte della percezione stessa e che esiste indipendentemente da essa. Di qui la

2 Reid scrive così nelle sue *Inquiry into Human Mind* (1764) pubblicate in italiano in *Ricerche sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, p. 274.

tesi di Reid: la percezione non è soltanto un sentire quel che avvertiamo, ma è anche apprensione di una realtà trascendente, di un oggetto che non abita lo spazio diafano della mente, ma la realtà del mondo. La critica alle filosofie incentrate sul concetto di idea si traduce così nell'acquisizione di una prospettiva di stampo realistico.

Reid scrive così, eppure non sa liberarsi fino in fondo dalla prospettiva lockeana: non appena ci interroghiamo su come sia possibile che la percezione abbia un oggetto accanto al suo contenuto siamo ricondotti su un terreno già noto: il terreno delle *inferenze causali inconsce*, qualunque significato si debba poi attribuire alla nozione di causalità. Se percepisco un oggetto esterno, argomenta Reid, è solo perché la mia natura mi costringe ad intendere la mia sensazione come effetto di una causa la cui esistenza è indubitabile. Tra sensazione e oggetto percepito sussiste così una relazione analoga a quella che lega i segni linguistici a ciò che significano, anche se il linguaggio è istituito dall'uomo, mentre le sensazioni sono *segni naturali* di ciò che denotano. La percezione è dunque un linguaggio e le sensazioni sono

segni che ci parlano delle loro cause: gli oggetti trascendenti³.

Che a partire di qui si facciano avanti i problemi che abbiamo fatto valere a proposito delle pagine lockeane è relativamente ovvio. Quanto più Reid accosta il contenuto sensibile della percezione ad un segno, tanto più diviene difficile comprendere come possa sostenere che la coscienza immediata dell'oggetto cui è rivolta. Ma i problemi non finiscono qui. Un segno non deve raffigurare qualcosa per designarla: tra la sensazione di profumo e il fiore che percepisco e che ne è causa non vi è alcuna connessione analogi-



3 Riconoscere la naturalità della relazione segnica che lega le sensazioni ai loro oggetti non significa negarne l'arbitrarietà. Certo, vi sono casi in cui la soggettività risale immediatamente dalla sensazione alla proprietà che essa denota — ed è il caso delle percezioni originarie che concernono qualità primarie, ma vi sono anche percezioni che possono risalire al loro oggetto solo in virtù di un nesso che l'abitudine suggerisce — ed è il caso di qualità secondarie come il profumo o il sapore. In entrambi i casi, tuttavia, il nesso resta arbitrario e il soggetto sa risalire dal segno al designato solo in virtù di un "sapere" che si radica nella natura umana (*ivi*, p. 332).

ca. Reid ci autorizza così a dire che l'oggetto della percezione non si *manifesta* sensibilmente e che *non è fenomenicamente presente* per la soggettività⁴.


3. IL CONTENUTO PERCETTIVO: UN MODO DI PRESENTAZIONE

Nelle opere di Reid la distinzione tra contenuto e oggetto della percezione è tracciata all'interno di un quadro teorico che condivide ancora le linee di fondo dell'impianto lockeano e questo fa sì che per Reid l'esperienza percettiva sia riconducibile alla relazione che lega il segno al designato: l'oggetto percepito non si manifesta nella percezione e non abbiamo alcuna ragione per dire che la rosa è profumata anche se, quando la percepiamo, sentiamo il profumo che annuncia la sua presenza.


4 È dubbio che Reid sia davvero sempre disposto a pagare un prezzo così alto, ma anche in questo caso siamo ricondotti a considerazioni che conosciamo: le sensazioni delle qualità primarie hanno una relazione analogica con le qualità obiettive per cui stanno, ma che questa soluzione lasci aperti molti problemi è qualcosa su cui ci siamo già soffermati.

Diversamente stanno le cose se prendiamo in esame le teorie contemporanee del contenuto della percezione, di cui qui possiamo solo indicare le linee generali, senza addentrarci nemmeno poco nel cuore delle mille diverse formulazioni che le caratterizzano. In questo caso, al paradigma del segno sembra possibile sostituire quello del senso (o del contenuto proposizionale): il contenuto ci guida verso l'oggetto designato, indicando il modo in cui dobbiamo e possiamo intenderlo.


È in questa luce che deve essere compresa la tesi, così spesso sostenuta, della *trasparenza* della percezione. Rammentiamoci di quello che abbiamo osservato. Per descrivere una percezione non sembra possibile altra via se non questa: dire che è percezione di un oggetto fatto così e così. La teoria del contenuto percettivo sembra spiegare la ragione di questo fatto: proprio perché l'oggetto si *manifesta* percettivamente nel contenuto, non sembra essere possibile descrivere il contenuto percettivo se non così – dicendo che è il contenuto che rende manifesto un oggetto che si presenta in un certo modo alla percezione. Proprio come non si




può disegnare un vetro se non mostrando ciò che in trasparenza lascia intravedere, alla stessa stregua non è possibile parlare del contenuto percettivo se non mostrando ciò cui conduce e che attraverso di esso si manifesta. Tra contenuto ed oggetto vi è dunque una relazione manifestativa e la trasparenza non è che un modo per alludere al fatto che il contenuto percettivo è caratterizzato eminentemente dall'essere la manifestazione della cosa cui è correlato.



L'oggetto si manifesta nel contenuto – l'abbiamo appena osservato, ma questo non significa che la percezione non possa essere illusoria o ingannevole. Che qui si possa celare un problema è qualcosa che sappiamo e su cui ci siamo soffermati nei precedenti capitoli. Per Locke, la possibilità di riconoscere uno iato tra gli oggetti reali e gli oggetti che si manifestano percettivamente passa attraverso la distinzione tra cose ed idee – una distinzione che porta con sé la tesi secondo la quale solo le idee, ma non le cose si manifestano nell'esperienza. In Berkeley, invece, vale la tesi opposta: il riconoscimento della natura manifestativa dell'esperienza si traduce nell'impossibilità di concepire uno





scarto tra la manifestazione della cosa e la cosa che si manifesta. Che qualcosa appaia e non sia, o sia diversamente da come appare, è una possibilità che deve essere semplicemente messa da canto.

Per i teorici del contenuto percettivo, invece, la possibilità dell'errore percettivo non pone problemi e non implica una qualche negazione del carattere manifestativo dell'esperienza percettiva. Tutt'altro: che la realtà possa essere diversa da come ci appare è una possibilità che è inscritta nell'indipendenza dell'oggetto dalla percezione. In fondo, una descrizione può essere adeguata o inadeguata ed una percezione ingannevole può essere facilmente ricondotta ad una descrizione che descrive un oggetto in un modo che si rivela essere poi inadeguato. Che a partire di qui sia possibile venire a capo anche del nostro secondo paradosso è facile comprenderlo: basta rammentare che le descrizioni possono essere inadeguate e che l'oggetto può rivelarsi diverso da come si manifesta percettivamente.

Tutto bene, dunque? No, le difficoltà restano e una, in particolare, è rilevante: se il contenuto della percezione deve guidarci

verso il suo oggetto, allora non è chiaro che cosa ci consenta di sostenere che vediamo proprio questo oggetto che pure descriviamo *inadeguatamente*. Un esempio può chiarire che cosa intendo dire. La spirale di Frazer non è in realtà una spirale: di fatto consta di cerchi concentrici, eppure noi vediamo proprio quei cerchi come se fossero una sola spirale. Vediamo *questa* cosa, anche se le proprietà che la manifestano e che caratterizzano il contenuto della percezione sono *del tutto* inadeguate per consentirci di individuare proprio quell'oggetto perché tra una spirale e un insieme di cerchi concentrici vi sono solo pochi punti che propriamente coincidano. Del resto, questa difficoltà sembra ricondurci ad un problema più generale: il problema di che cosa consenta ad una teoria del contenuto di parlare della percezione di *questa* cosa, e non di un'altra che sia eguale ad essa.

È un vecchio problema. Nessuna descrizione è in generale in grado di fissare un riferimento individuale; ma se si nega alla percezione la capacità di metterci in contatto con le cose nel loro essere proprio queste e non altre entità *individuali*, allora non è

chiaro per quale altra via si possa raggiungere una simile meta. Così, anche se oggi le teorie della percezione sembrano essere prevalentemente ancorate al modello contenuto-oggetto, resta alla loro base una difficoltà rilevante che non può dirsi semplicemente risolta ponendo tra le componenti del contenuto l'*esperienza vissuta* del nesso causale che ci lega all'oggetto percepito secondo la lezione di Searle, o legando considerazioni internaliste ed externaliste secondo la lezione di Burge⁵.

4. UNA BREVE DIGRESSIONE STORICA...

La distinzione tra contenuto ed oggetto della percezione sembra essere condivisa oggi dalla maggior parte dei filosofi, per le ragioni che abbiamo così brevemente indicato nelle pagine di questo capitolo. Nel proporre le linee di un realismo diretto

5 Non è possibile qui entrare nel dettaglio di questi temi che sono complessi e molto articolati. Per un'esposizione rapida del problema si veda per esempio W. Fish, *Philosophy of Perception. A contemporary Introduction*, Routledge, New York 2010.

che tuttavia non si discosta troppo dal rappresentazionalismo, ci si è richiamati alla teoria dei sensi fregeani e alla teoria degli atteggiamenti proposizionali, ma è forse il caso di rammentare che la prima, e certamente una delle più ricche ed accurate formulazione della teoria del contenuto percettivo, si trova nelle *Ricerche logiche* di Husserl ed in particolar modo nella *Prima*, nella *Quinta* e nella *Sesta ricerca*.

Rammentarlo può essere interessante, ma non perché si debba istituire un diritto di primogenitura. La ragione è un'altra: se nelle *Ricerche logiche* (1900-01) Husserl elabora una teoria del contenuto (Husserl parla di *materia d'atto*), nelle *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica* (1913) questa via viene abbandonata e questo ci spinge a interrogarci sulle ragioni di questa decisione.

Ci sono ragioni di carattere generale: negli anni che precedono la pubblicazione delle *Idee*, Husserl è via via sempre più attratto dalla prospettiva filosofica dell'idealismo trascendentale e sente per questo di doversi allontanare dal realismo diretto delle *Ricerche logiche*. Ma vi sono anche ra-

gioni analitiche che concernono la nozione di intenzionalità: nelle *Idee*, Husserl ritiene infatti che ci sia qualcosa di insoddisfacente in una teoria della percezione che non sappia liberarsi dall'idea che l'oggetto sia qualcosa che *eventualmente* si aggiunge alla percezione che, per sua natura, è interamente definita dal suo *contenuto*, dal suo essere questo determinato modo di prendere la mira verso le cose.

Una simile prospettiva doveva apparirgli insoddisfacente per due diverse ragioni. La *prima*: se ci disponiamo in una prospettiva di ordine descrittivo, sembra essere necessario riconoscere che la percezione si muove fin da principio sul terreno degli oggetti con cui abbiamo a che fare, prima di ogni loro effettiva descrizione. Di qui la necessità di prendere commiato dalla prospettiva delle *Ricerche logiche*: descrivere la percezione come un processo in ultima istanza rappresentativo che mira verso un oggetto che non è propriamente dato, poiché si aggiunge eventualmente al processo percettivo doveva apparire a Husserl come il frutto di una prospettiva ancora troppo vicina a quella cartesiana.

Vi è tuttavia una *seconda* ragione che lo spinge a ripensare la sua teoria dell'intenzionalità, ed è il tema dell'individualità su cui ci siamo dianzi soffermati. Husserl non ha mai trovato una risposta chiara per questo problema che è costretto ad affrontare, suo malgrado, nella *Prima* e poi nella *Sesta ricerca* quando si sforza di far luce sul significato degli indicali. E tuttavia insieme alla svolta trascendentale si fa strada un diverso modo di pensare gli oggetti della percezione che è a sua volta connesso con un problema che appartiene in modo specifico ad una filosofia della percezione: il tema degli errori percettivi e, in generale, dell'identità del riferimento oggettuale nel cambiamento. Cerchiamo di comprendere bene il senso di questo problema.

Guardo in lontananza l'orizzonte e mi sembra di scorgere una nave, ma poi mi rendo conto di avere visto male: ora vedo che *non* era una nave, ma un'ombra o un'increspatura delle onde, ma perché le nuove percezioni possano correggere la prima è necessaria una *identità del riferimento oggettuale* e lo stesso deve accadere quando vediamo che un oggetto – uno stesso oggetto – muta nel tempo.

Ora, rendere conto di quest'identità del riferimento è difficile se si pensa che la percezione si rivolga al suo oggetto in virtù di un contenuto che lo identifica – è difficile perché la condizione minima cui deve rispondere qualcosa che muta per continuare ad essere la stessa è tutta racchiusa nel suo continuare ad essere *questa*. Ma se così stanno le cose, la percezione non ha un contenuto che individua il suo oggetto, *descrivendolo*, ma è il processo in cui qualcosa – questo oggetto – si viene costituendo come polo ideale di un processo di costituzione interno alla mia esperienza, ma in linea di principio aperto ad un'esperienza intersoggettiva.

*Ego cogito – cogitata qua cogitata*⁶: ecco un'altra massima in latino che, anche questa volta, ci orienta verso una filosofia di stampo idealistico, poiché ci invita a pensare che non abbia senso cercare gli oggetti al di là dell'esperienza che ne abbiamo, anche se nel contesto husserliano l'oggetto non è il contenuto mentale di una singola percezione, ma è il referente ideale che si manifesta e

6 Io penso – le cose pensate in quanto sono pensate.

si costituisce nella concordanza idealmente aperta delle infinite possibili percezioni di uno stesso oggetto – *questo*.

Se ci si pone in questa prospettiva, il *secondo paradosso* della percezione non sembra costituire un problema: nella percezione l'oggetto si costituisce passo come dopo passo per quello che è, e nel gioco delle correzioni, delle esplorazioni percettive e dell'indagine scientifica impariamo a comprendere che gli oggetti sono costruzioni ideali idealmente aperte e che gli oggetti che si manifestano percettivamente non sono la realtà ultima, anche se sono il fondamento su cui è possibile costruire passo dopo passo gli oggetti di cui le teorie scientifiche ci parlano. La formuletta latina che abbiamo citato ci dice proprio questo: ci costringe a pensare all'oggetto come ad un prodotto ideale che si costituisce nella sintesi *concordante* delle nostre esperienze percettive – una sintesi che non è conclusa e che può essere continuamente rivisitata e corretta, proprio come accade nel progresso complessivo della conoscenza.

Ma che dire del primo paradosso? Rinunciare al realismo diretto non vuol dire forse ricadere nella tesi secondo la quale gli oggetti

sono entità mentali? Non è così. L'idealismo husserliano non è una riproposizione della tesi dell'*esse est percipi* e gli oggetti non sono contenuti mentali di *un* atto percettivo, ma *costrutti ideali*, entità teoriche che si costituiscono come l'identico polo di riferimento di una molteplicità di percezioni reali e possibili⁷ ().

Nella mappa delle posizioni che sorgono quando si decide di negare la terza proposizione della triade occorre dunque lasciare uno spazio per l'idealismo fenomenologico – per questa posizione che ritiene di poter sciogliere l'enigma della percezione, abbandonando il realismo diretto e sostenendo che l'oggetto è una costruzione che si manifesta nell'unità concordante delle percezioni. È un prezzo rilevante che, a mio avviso, non è affatto opportuno pagare.

5. ...E UNA CONCLUSIONE AFFRETTATA

Come abbiamo osservato, la prospettiva husserliana assume una piega idealistica che

7 E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa e E. Franzini, Einaudi, Torino 2002, p. 252

non ritengo affatto sia opportuno seguire. E tuttavia c'è qualcosa, nelle sue pagine, che merita di essere letto con attenzione, ed è la possibilità da un lato di rifiutare la prospettiva del cripto-rappresentazionalismo che si lega alle teorie del contenuto percettivo, dall'altro di intendere l'esperienza percettiva come un processo di manifestazione che non concerne la dimensione soggettiva del contenuto, ma la determinazione del modo in cui l'oggetto è *presente* per la percezione *nei modi e nelle forme della percezione*.

Su questi due punti, che non credo siano necessariamente legati ad una prospettiva idealistica, vorrei soffermarmi, sia pure molto rapidamente. Il primo ci invita a sostenere che è possibile una filosofia della percezione che sostenga che innanzitutto ci sono gli oggetti che sono qualcosa che incontriamo prima di ogni descrizione e di ogni comprensione. Non abbiamo bisogno di un contenuto che ci diriga verso gli oggetti perché gli oggetti sono già qui – sono il punto da cui muoviamo e che impariamo a cogliere grazie al loro manifestarsi nell'esperienza, non il bersaglio che si aggiunge eventualmente al nostro percepire senza mutarlo in nulla.

Senza mutarlo in nulla – in questo, le filosofie del contenuto percettivo sembrano condividere ancora un tratto tipico del rappresentazionalismo: ci invitano a pensare all'oggetto come qualcosa che sta al di là dell'esperienza, come qualcosa la cui presenza non si giustifica da un punto di vista descrittivo⁸. Una simile tesi, tuttavia, non mi sembra legittima e ci impedisce di comprendere che anche *da un punto di vista descrittivo* la percezione è una *relazione* con qualcosa che si manifesta e che si distingue, nel suo manifestarsi, dai modi mutevoli delle sue manifestazioni.

Certo, ed è questo il secondo punto su cui dobbiamo riflettere, assumere una prospettiva di realismo diretto significa riconoscere che gli oggetti della percezione sono gli oggetti reali *extra-mentem*, ma sono comunque *presenti per noi nei modi e nelle forme della percezione stessa*.

Su questo punto è opportuno insistere. In fondo, dietro alle formulazioni dell'ide-


8 Se nulla muta nella mia esperienza se vi sono o non vi sono gli oggetti che ci mostra allora è chiaro che la nozione di oggetto non ha in generale una giustificazione descrittiva.

alismo e alla loro pretesa di addomesticare la realtà e di farne il correlato interno della nostra esperienza vi è, nonostante tutto, una preoccupazione sensata: si vuole rammentare che l'oggetto reale, quando lo percepiamo, è comunque colto *in un contesto di esperienza* ed è presente per noi nelle forme e nei modi in cui è possibile apprenderlo percettivamente. Gli oggetti che esperiamo sono gli oggetti reali, ma ne abbiamo esperienza solo in quanto si manifestano nelle forme che sono proprie della nostra esperienza sensibile.

Del resto, al di fuori delle forme e dei modi che sono propri di un qualche contesto cognitivo, dell'oggetto non si può semplicemente parlare – nemmeno come *un oggetto qualsiasi*. Percepire un oggetto non significa allora costituire un'entità ideale, ma vuol dire porre l'oggetto reale nel contesto cognitivo della percezione, coglierlo come qualcosa che si manifesta in un certo modo – con una forma, con un colore, con una certa consistenza. Altre percezioni modificheranno il modo in cui è presente per noi e l'indagine scientifica disporrà questo oggetto in un diverso scenario e lo coglierà



alla luce di un diverso linguaggio – questo lo sappiamo bene. Riconoscere questo fatto, tuttavia, non significa asserire che colori e forme debbano essere pensate soltanto come descrizioni che, proprio perché sono inadeguate, hanno una cittadinanza solo sul terreno del contenuto e quindi della mente, ma vuol dire riconoscere che l'oggetto è presente per noi solo nel suo farsi avanti nelle forme e nei modi di una qualche forma di esperienza. Nel contesto della percezione, un filo d'erba è verde e ha la forma con cui si manifesta alla percezione. Che poi l'oggetto possa essere diverso da come lo vediamo è un fatto che non deve stupirci: nella percezione si determina il modo in cui l'oggetto – questo oggetto – è *ora presente per noi*, ma nulla ci vieta di pensare che una percezione più attenta possa determinare diversamente il modo del suo essere presente o che di questa cosa si possa guadagnare una presenza radicalmente differente se la si interroga alla luce dei quesiti che appartengono alla riflessione scientifica.

Se così stanno le cose, si può forse tentare di comprendere in che senso proseguendo su questo cammino si possa venire a capo




del secondo paradosso cui alludevamo, riconoscendo che non vi è necessariamente contraddizione tra la tesi della manifestatività della percezione e la constatazione che la realtà può essere diversa da come ci appare percettivamente.

Tutto bene? No, naturalmente. Altre difficoltà permangono e non vi è dubbio che una teoria della percezione che faccia a meno della nozione di contenuto deve trovare una via per rendere conto non tanto delle esperienze ingannevoli, quanto delle allucinazioni o delle esperienze radicalmente illusorie – una via che è invece fin da principio aperta per le teorie del contenuto.



Non credo che si tratti di una difficoltà insormontabile, ma non avrebbe senso aprire ora un nuovo fronte di discussioni. Ci basta avere mostrato due cose. La prima: tra le possibili forme di negazione della terza proposizione vi è anche una forma di realismo diretto che non si fonda sulla distinzione tra contenuto ed oggetto.

La seconda ha il tono di una massima generale e va bene per concludere un libro che deve rimanere piccolo. La filosofia è un castello di carte: metti una nuova carta e la



costruzione si sbilancia ed è necessario correre ai ripari e aggiungere altre carte perché quello che ti sembrava solido ora pencola pericolosamente da un lato. Un equilibrio, tuttavia, è possibile ed il gioco è bello e il castello, per quanto fragile, ha una sua incantata bellezza.



Le scintille

Collana curata da Anna Ichino

1.

*Finito di stampare
nel mese di xxxx 2019
da Digital Team - Fano (PU)*