

Paolo Spinicci

**Rappresentazionalismo,
fenomenismo,
realismo diretto**

**Un corso di filosofia
della percezione**



Milano University Press

Paolo Spinicci

**RAPPRESENTAZIONALISMO,
FENOMENISMO,
REALISMO DIRETTO**

**Un corso di filosofia
della percezione**

Rappresentazionalismo, fenomenismo, realismo diretto: un corso di filosofia della percezione / Paolo Spinicci. - Milano: Milano University Press, 2025. (Filosofia e scienze umane; 3)

ISBN 979-12-5510-273-1 (print)

ISBN 979-12-5510-274-8 (PDF)

ISBN 979-12-5510-275-5 (EPUB)

DOI 10.54103/fsu.234

Questo volume e, in genere, quando non diversamente indicato, le pubblicazioni di Milano University Press sono sottoposti a un processo di revisione esterno sotto la responsabilità del Comitato editoriale e del Comitato Scientifico della casa editrice. Le opere pubblicate vengono valutate e approvate dal Comitato editoriale e devono essere conformi alla politica di revisione tra pari, al codice etico e alle misure antiplagio espressi nelle Linee Guida per pubblicare su MilanoUP.

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY-NC-ND, il cui testo integrale è disponibile all'URL:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>



 Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:
<https://libri.unimi.it/index.php/milanoup>

© The Author(s), 2025

© Milano University Press per la presente edizione

Pubblicato da:

Milano University Press

Via Festa del Perdono 7 – 20122 Milano

Sito web: <https://milanoup.unimi.it>

e-mail: redazione.milanoup@unimi.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche e online ed è distribuita da Ledizioni (<https://www.ledizioni.it/>)

Sommario

Premessa	7
I. Considerazioni introduttive	11
1. Un inizio consueto	11
2. La prospettiva esterna	14
3. La prospettiva interna	24
4. Un secondo inizio: il concetto scettico di fenomeno e la sua dialettica	28
5. Due paradossi	40
6. Un terzo paradosso	45
II. Il rappresentazionalismo	49
1. Le rappresentazioni e la somiglianza	49
2. Le sensazioni, le idee e un'ipotesi esplicativa	52
3. La funzione percettiva	56
4. Un pianoforte, i tasti, i suoni	59
5. La percezione è una manifestazione indiretta dell'oggetto?	65
6. Le percezioni intermodali e il quesito di Molyneux	73
7. Le difficoltà del rappresentazionalismo	84
III. Il fenomenismo	91
1. L'errore di Hylas	91
2. Una filosofia del senso comune?	97
3. Analisi di un principio famoso: <i>esse est percipi</i>	99
4. La percezione della distanza	105
5. Problemi aperti	115
6. Cose e oggetti	122
7. Il campo visivo, il campo tattile e le loro connessioni	126
8. La risposta al primo paradosso	132
9. La risposta al secondo paradosso	142
IV. Il realismo diretto	153
1. <i>Zurück zu den Sachen selbst</i>	153
2. Una decisione già presa	159
3. La percezione è muta	166
4. Il realismo diretto e i paradossi	170
5. C'è un posto per il mondo della vita?	172
6. Uno sguardo dietro le spalle	182
Bibliografia	189
Elenco delle illustrazioni	193

Premessa

Qualche volta, a torto o a ragione, ci si affeziona a ciò che si scrive e così, prima di lasciarlo uscire da solo di casa, ci si perde in un mare di raccomandazioni, dettate spesso da un eccesso di cautela. Queste raccomandazioni, trascritte in una forma più paludata, sono il materiale grezzo delle premesse. Anche questa non fa eccezione: vorrebbe evitare che si pretenda da questo libro qualcosa che in linea di principio non può offrire.

La prima raccomandazione è la più importante. Ci ricorda che questo libro, anche se non è e non vuole essere un manuale, ha egualmente natura *didattica*: vuole proporre la traccia per un possibile corso di filosofia della percezione. Per quanto non sia una dispensa, ripete talvolta le forme di questo genere letterario caduto in disgrazia, e non c'è pagina di questo libro che non sia stata scritta pensando ad un pubblico di studentesse e di studenti universitari. So bene che parte del fascino dell'insegnamento consiste nel cercare da soli la via per spiegare a se stessi e agli altri ciò che sembra importante, ma qualche volta si può aver voglia di seguire una traccia, per poi cambiarla liberamente, secondo le proprie esigenze. In questo caso, questo libro potrebbe essere utile perché in effetti è a sua volta il frutto di un corso universitario, che ho ripetuto negli anni, cambiandolo un poco ogni volta. Ne valeva la pena perché il tema è interessante e le cose da dire sono molte.

Come spesso accade, anche questo corso ha una parte monografica e una istituzionale — per usare un linguaggio superato dai tempi. Il tema della parte istituzionale campeggia nel titolo del volume: verte su tre concetti — rappresentazionalismo, fenomenismo, realismo diretto — che occupano un posto di primo piano nel vocabolario elementare di ogni teoria della percezione. È importante che questi concetti non siano solo noti: devono diventare anche *familiari*. Le definizioni, per quanto chiare, non bastano per raggiungere questo obiettivo: è necessario vedere questi concetti all'opera e coglierli dall'interno, in una loro realizzazione concreta. Di qui il suggerimento per la parte monografica del corso: rappresentazionalismo, fenomenismo e realismo diretto sono introdotti da tre brevi monografie, dedicate rispettivamente a Locke, a Berkeley e Austin. Non si tratta di approfondimenti che pretendano di avere un significato storico-filosofico, anche se questo non significa che chi ha interessi storico-filosofici non possa trovare qualche spunto di discussione degno di essere approfondito. L'obiettivo che si prefiggono, tuttavia, è un altro: ho cercato di far emergere i *problemi* che questi filosofi discutono, cercandoli nelle soluzioni che propongono. Volevo che si vedesse quali vie siamo costretti a imboccare se cerchiamo di rendere conto della natura della percezione alla luce del rappresentazionalismo, del fenomenismo o del realismo diretto. Le pagine di Locke, di Berkeley o di

Austin appaiono così come un tentativo di rispondere in modo coerente ad un insieme di domande di carattere teorico. Spero di essere riuscito a raggiungere questo obiettivo, senza falsificare in nessun punto lo spirito, se non la lettera, delle opere che ho discusso.

Basta dare uno sguardo all'indice di questo libro per rendersi conto di un fatto che merita almeno una parola di commento. Locke e Berkeley occupano un posto centrale, e l'importanza che viene attribuita alle loro filosofie deriva dalla convinzione che una riflessione sul pensiero moderno possa consentirci di comprendere meglio la posta in gioco. Il pensiero moderno — almeno per ciò che concerne la filosofia dell'esperienza — deve apparirci alla luce di una dialettica minimale che ci consente di comprendere da un lato le ragioni che dal rappresentazionalismo conducono al fenomenismo e che, dall'altro, mettono in luce i problemi che restano aperti e che chiedono di ripensare da capo i compiti e la forma di una filosofia della percezione, orientandoli verso una teoria dell'esperienza capace di distinguere l'oggetto della percezione dalla percezione che ne abbiamo, come accade nella prospettiva del realismo diretto.

Non si tratta di una tesi nuova o particolarmente originale. Tutt'altro. La necessità di cogliere la filosofia di Locke attraverso quella di Berkeley o di Hume è un tratto caratteristico di molte delle riflessioni teoriche sulla percezione della seconda metà del secolo scorso, ma la dialettica cui alludevo la troviamo formulata in modo esemplare nella breve storia della filosofia dell'esperienza che apre la seconda parte della *Crisi delle scienze europee*. Husserl è convinto che il dualismo cartesiano e il rappresentazionalismo che ne deriva rendessero incomprensibile la pretesa della percezione di parlarci degli oggetti. Il fenomenismo nasce di qui: dalla convinzione che non sia pensabile una filosofia della percezione che ci impedisce di essere consapevoli delle cose del mondo che pure diciamo di percepire. La risposta del fenomenismo è tuttavia altrettanto paradossale: il fenomenismo riduce gli oggetti dell'esperienza a fenomeni irripetibili, e questa tesi lo costringe a riformulare in un linguaggio *funzionalistico* il mondo che esperiamo. Di qui, per Husserl, l'importanza di riflettere sulla filosofia dell'esperienza da Cartesio a Kant: la storia del pensiero moderno sulla percezione è, per Husserl, la storia di un paradosso cui si deve cercare di rispondere elaborando una concezione dell'esperienza che ci consenta di distinguere la manifestazione delle cose dalle cose che si manifestano, la dimensione fenomenica e la dimensione oggettuale dell'esperienza.

Non è certo solo Husserl a proporre questo nesso, e le pagine del mio libro stringono un debito molto rilevante anche con un libro di Bill Brewer (2011), intitolato *Perception and Its Objects*. Anche se le conclusioni e le analisi di Brewer sono in più punti diverse da quelle che qui propongo, è dal suo libro che ho tratto il primo dei paradossi che discuto e che di fatto determina la struttura del mio lavoro. Si tratta di un debito che deve essere apertamente riconosciuto, anche se concerne più la forma espositiva (e non è poco) che il contenuto delle analisi

che qui propongo. Di qui il secondo avvertimento che sento di dover formulare per accompagnare queste pagine: anche se nel testo ci sono pochissime note (come è giusto che sia in un volume di carattere didattico), va da sé che accanto al libro di Brewer o alla *Crisi delle scienze europee* potrebbero essere indicati molti altri testi. Tra questi, credo andrebbero innanzitutto ricordati il bellissimo libro di Ayers (1991) su Locke, per esempio, o i libri di Luce (1963), di Tipton (2019) e di Stoneham (2003) su Berkeley o *The Quest for Reality* di Stroud (2002): i debiti sono tanti, ma ho rinunciato ad ogni discussione bibliografica per non appesantire il testo.

Di qui il terzo avvertimento che ha la forma di una *excusatio non petita*: qualche volta, i libri che nascono intorno ad un corso ripetuto più volte soffrono di pinguedine, e rivelano nella loro struttura finale la loro genesi — il loro essere cresciuti anno dopo anno, per dare voce ad un'aggiunta di cui si avvertiva stranamente il bisogno. Nel riscrivere queste lezioni, ho provato a resistere nella misura del possibile al desiderio di dire di più di quel che dovevo, ma nonostante i miei sforzi, non sono affatto sicuro che il libro non sia cresciuto troppo, diventando talvolta più pesante del dovuto. Nel 2019 avevo pubblicato un brevissimo volumetto con un taglio didattico, intitolato *Il paradosso della percezione*: raccoglieva le idee che ho poi ripreso in questo libro. Si trattava di un saggio molto breve e in più punti incompleto — poco più di un lungo articolo. Sollevava molti problemi, senza discuterli in modo appropriato. Ora il libro è cresciuto, ma non so dire se la favola del brutto anatroccolo questa volta abbia avuto un lieto fine. Forse crescendo l'anatroccolo è diventato un cigno bulimico. Di una cosa, tuttavia, sono certo: anche se il libro è diventato più complesso e impegnativo da leggere, sono sicuro di avere sempre cercato di perseguire l'obiettivo della massima chiarezza e di aver evitato ogni complicazione che mi sembrasse inutile.

C'è infine un'ultima raccomandazione che vorrei fare prima di entrare nel vivo degli argomenti che dovremo discutere insieme. Ho detto più volte che si tratta di un libro di natura didattica e tuttavia non è difficile rendersi conto che alla dimensione espositiva si intreccia una preoccupazione di carattere teorico: al rappresentazionalismo e al fenomenismo si contrappone pagina dopo pagina la prospettiva del realismo diretto che sola sembra in grado di venire a capo dei paradossi della percezione. Tutto il libro è costruito alla luce di questa tesi e non è un caso se nella discussione del realismo diretto l'esposizione del pensiero di Austin diviene lo spunto per un insieme di considerazioni che vanno al di là del suo pensiero e di cui sono evidentemente responsabile. Non si tratta tuttavia di un nuovo e diverso obiettivo che travalica i limiti di natura didattica di questo libro, ma della convinzione che non si possa spiegare un problema filosofico senza cercare di risolverlo. I problemi della filosofia sono nodi intricati, di cui comprendiamo la forma solo quando proviamo a scioglierli. Che poi sia stato effettivamente capace di rendere meno complesso l'intrico, non so, ma era comunque necessario provarci.

Ci sono molte persone che sento di dover ringraziare per questo libro, ma mi limito a fare qualche nome. Devo ringraziare innanzitutto Andrea Guardo, che ha letto e annotato la prima versione di queste pagine, e che mi ha proposto di pubblicarla nella collana della Milano University Press che coordina. Un ringraziamento va anche ad Anna Ichino: Anna e Andrea si sono laureati con me ormai da parecchi anni e il fatto di poter contare ancora sul loro aiuto e sui loro suggerimenti è un fatto che mi riempie di gioia. Ci sono molte altre persone che dovrei ringraziare: alcuni colleghi dell'Università degli Studi di Milano, e tra questi soprattutto Stefano Di Bella, e gli studenti di tre corsi triennali che hanno seguito le lezioni da cui ha avuto origine questo libro. Dovrei ricordare molti altri nomi, ma mi limito a proporne solo altri quattro. Ringrazio innanzitutto Jocelyn Benoist che non è solo un amico carissimo, ma è anche il filosofo che più mi ha insegnato a dare al realismo una veste coerente. Devo poi dire grazie ad Alfredo Ferrarin, con cui ho discusso a Pisa di un capitolo di questo libro, e a Daniela De Leo che mi ha invitato a un convegno da lei organizzato all'Università del Salento e che ha ascoltato e commentato alcuni dei temi che fanno parte di questo volume. Infine, un ringraziamento particolare va a Felice Masi: che questo libro gli sia piaciuto è una buona ragione per pubblicarlo con maggiore serenità.

I. Considerazioni introduttive

1. Un inizio consueto

1. Sul tavolo ci sono dei fogli bianchi, un quaderno di appunti e una penna — molti libri sulla percezione iniziano così, con una nota privata che allude a quello che l'autore vede di fronte a sé. È un'annotazione privata e il tono, sospeso tra descrizione e introspezione, *sembra* particolarmente adatto a ricordarci che la percezione fa parte della nostra vita e che possiamo discorrerne con semplicità, perché è qualcosa che da sempre ci appartiene. Poi, d'un tratto, la descrizione un po' compiaciuta della scrivania dove il filosofo ferma sulla carta la materia evanescente dei suoi pensieri cede il testimone alla meditazione filosofica. La vicenda domestica di un tavolo da lavoro diviene lo spunto per un succedersi di domande che devono spingere noi lettori a riconoscere che le nostre certezze non sono poi così salde e che c'è qualcosa che non va nella nostra pretesa di sapere già da tempo che cosa significhi vedere o sentire qualcosa. Vediamo bene quel che vediamo, ma ora dobbiamo lasciare che la voce del filosofo insinui qualche dubbio nelle nostre certezze, ora ricordandoci della possibilità dell'errore, ora costringendoci a riflettere sulla casualità della nostra umana natura e sulla dinamica complessa dei processi percettivi.

Non sono domande nuove. Le conosciamo bene perché hanno da sempre un posto nella riflessione filosofica sulla percezione. Guardiamo la penna sul tavolo e ci chiediamo se siamo *davvero* sicuri di vederla. All'origine di questo dubbio sembra esserci una constatazione ovvia: se vedo la penna è perché accade qualcosa nella mia mente, ma nulla mi autorizza a credere che la causa coincida con l'effetto. Vedo una penna e la vedo rossa, ma non posso per questo asserire che ci siano colori nel mondo e in fondo nemmeno che ci siano penne. E il dubbio potrebbe essere ancora più radicale: potrei essere vittima di un inganno percettivo ed essere certo di vedere una penna anche se sul tavolo non ci fosse nulla. Nella mia mente accade quello che accade quando c'è una penna e la vedo, ma ora la penna non c'è. E se queste cose possono accadere, perché non dire che quel che vedo è soltanto un'immagine e non la cosa stessa?

A questa prima domanda se ne affianca un'altra di carattere epistemico. In fondo, che cosa ci *autorizza* a dire che vediamo una penna sul tavolo? Non sarebbe più prudente sostenere che forse la penna c'è, ma quel che vediamo è solo un indizio della sua presenza? Quel che vedo quando vedo una penna non è la penna nella sua natura imperscrutabile, ma è solo un effetto che rimanda a quella causa, proprio come accade quando dall'impronta che osservo nel fango deduco che qualcuno deve essere passato di lì.

Basta formulare queste domande per avvertire lo stesso disagio che si prova quando qualcuno ci mostra un'illusione ottica e ci chiede di descrivere quello che vediamo: non avevamo dubbi di sorta, ma se con un malcelato sorriso mi chiedi di dirti che cosa vedo, deve essere perché quelle linee che sembrano convergere sono invece parallele o perché hanno la stessa lunghezza, anche se giurerei che una è più corta dell'altra. Se mi fai questa domanda, cercherò di darti una risposta che non mi costringa, in seguito, a vergognarmi della mia ingenuità e ti dirò che l'illusione di Frazer è fatta di cerchi regolari e concentrici — nonostante le apparenze.

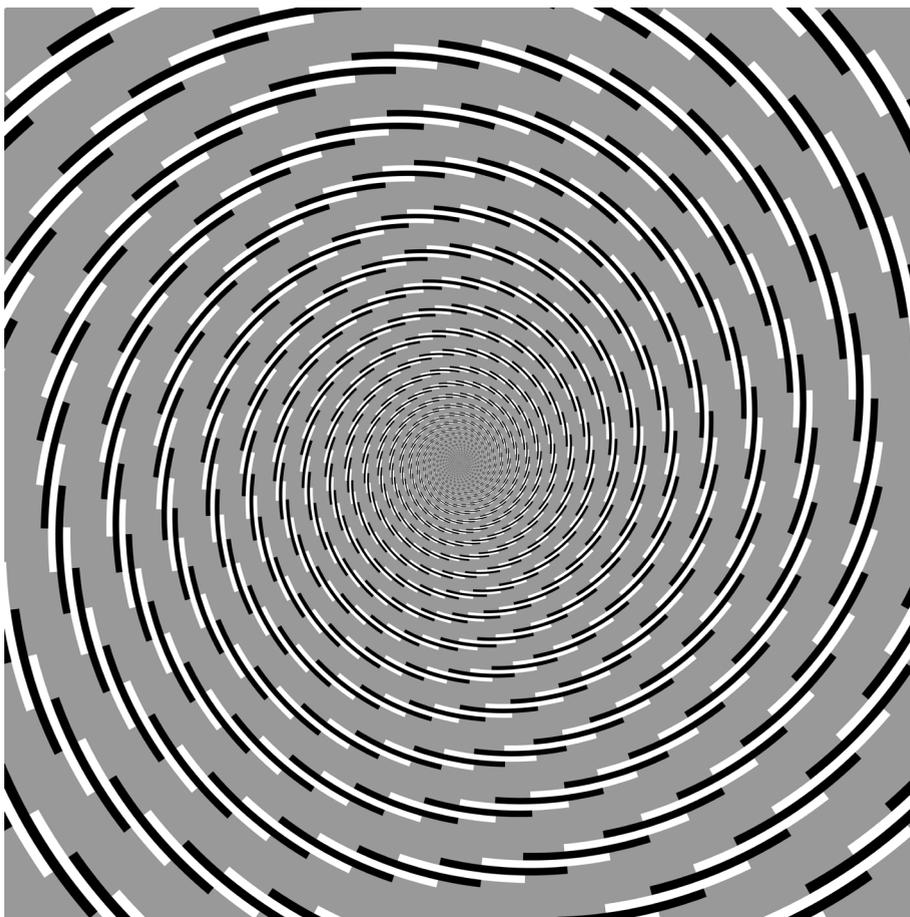


Figura 1.1 *L'illusione di Fraser*

Lo stesso accade se qualcuno ci chiede se vediamo *davvero* la penna che è sul tavolo: sembra necessario cercare una buona ragione per dire di no e per dimostrare una volta per tutte la nostra disponibilità ad abbandonare il terreno

del senso comune ed i suoi pregiudizi. La scienza, scriveva Bachelard, non nasce dallo stupore, ma dall'ironia con cui impariamo a guardare le certezze di cui la percezione ci nutre (1973: p. 125). La nostra fiducia che il libro sia sul tavolo sembra così avere i minuti contati.

2. Molti libri sulla percezione iniziano così, e io non nego che ci siano ragioni per farlo; tuttavia in questo modo di aprire la discussione c'è qualcosa che non può non destare un qualche sospetto. Sul tavolo ci sono dei fogli e una penna, e noi diciamo di vederli — ma di solito tutto finisce qui e non ci facciamo davvero nessuna domanda e se qualcuno ci chiedesse se quel che vediamo è *davvero* una penna noi lo ascolteremmo stupiti, come si ascolta qualcuno che avanza degli interrogativi fuori luogo. La penna è sul tavolo e ora la guardo, e non so come potrei essere più certo del suo essere proprio lì, di fronte a me. Certo, potrei sognare — ai filosofi sembra che capiti spesso — ma se mai dovesse capitarmi di avere questo strano dubbio, per liberarmene potrei guardarmi intorno e trovare una conferma del mio essere desto proprio nel fatto che ogni cosa è al suo posto. Potrei dire tra me e me qualcosa del genere: “Vedi che non sto sognando? Quello è il mio tavolo, e quella è la mia penna e quelli sono i fogli su cui poco fa stavo scrivendo”. Di solito i sogni non sono coerenti, ma se è opportuno rammentare che la certezza di essere svegli passa anche per la constatazione che il mondo che ci circonda ha la forma consueta con cui si manifesta e che la nostra esperienza ha ora i tratti certi della normalità non è tanto per rendere poco probabile un'ipotesi che lo è già nella sua formulazione, ma per osservare che la possibilità di dare un senso alle nostre parole e di applicarle presuppone il terreno della certezza, anche se un simile presupposto non offre una qualche garanzia di infallibilità. Più certi di così non possiamo essere, anche se questo non esclude la possibilità del sogno: la rende solo priva della capacità di far presa anche solo per un attimo sulla nostra esperienza. Lo stesso accade quando guardo la mia penna sul tavolo: sono certo di vederla e sono certo che sia lì, di fronte a me, e anche se la mia certezza non si spinge sino al punto di escludere la possibilità dell'errore, la relega tuttavia in un luogo inaccessibile, verso il quale non ci avventuriamo perché ci sembra in parte insensato. Potrei sbagliarmi, ma non posso nemmeno immaginare che volto avrebbe un simile errore.

Di solito queste domande non ce le facciamo — questo è il punto, e tuttavia questo non significa che siano illegittime. Tutt'altro: è giusto porsele, ma per comprenderne il senso è meglio *non* fingere che sorgano da sole, quando ci interroghiamo su quello che vediamo e sentiamo. Si tratta di domande che non hanno origine dalla scena domestica su cui ci si chiede di riflettere: sono dubbi e interrogativi che non sorgono dalla quotidianità e dalla vita, ma viceversa dal nostro arrogarci il diritto ad una pausa che ci consente di sollevare un insieme di interrogativi che si muovono già sul terreno delle riflessioni filosofiche. Meglio allora lasciare da canto il tavolo, i fogli e la penna; ci torneremo in seguito: prima

dobbiamo ricordarci di quello che dicono i filosofi per comprendere come dobbiamo parlare della percezione, perché è forse di qui che diviene comprensibile l'origine di quelle due domande.

La prima domanda sorge quando ci costringiamo a guardare la scena della percezione, disponendoci — per dir così — *al di fuori di essa*, per coglierla come un evento che accade nel mondo e che produce in una sua parte — nel cervello di un qualche animale — un effetto che ha un valore adattivo perché consente a quella creatura vivente di orientarsi e di agire in modo appropriato. Per comprendere la natura della percezione dobbiamo fare anche questo: dobbiamo ricordarci di *dimenticare* la nostra prospettiva di soggetti che vedono, sentono e percepiscono, per osservare invece quello che *accade* a livello obiettivo. Dobbiamo tacitare la nostra certezza di vedere la penna là sul tavolo e dobbiamo pensare come possa accadere che nella nostra mente si disegni una mappa che ci parla di quella penna e del tavolo su cui poggia.

La seconda domanda sembra sorgere invece quando seguiamo un diverso cammino: quando ci interroghiamo sulla percezione senza abbandonare il terreno descrittivo di ciò che c'è dato in prima persona. Vediamo e percepiamo le cose che ci circondano: di questo siamo certi, ma appena ci chiediamo che ragioni abbiamo per sostenere che le cose stiano così sembra impossibile tacitare un dubbio di natura filosofica — un dubbio che si interroga sul fondamento di questa certezza. Vedo la penna sul tavolo, ma che cosa mi autorizza a dire che c'è davvero qualcosa al di là della sfera della mia esperienza? Anche se metto a tacere gli argomenti di natura causale che mi costringono a pensare alla mia esperienza come l'effetto di una realtà che mi trascende, posso attribuire alla mia percezione un significato obiettivo? Posso, in altri termini, dire che la percezione è in grado di rendere *manifesta* la realtà e di metterci in contatto con il mondo e con gli oggetti e gli eventi di cui consta?

Non è difficile riconoscere in questa domanda le preoccupazioni dello scetticismo, così come forse si potrebbe cercare nel pensiero scientifico seicentesco il luogo in cui la prima domanda ha cominciato a reclamare per sé un ruolo centrale. Due domande diverse che sembrano sostenersi ed è un fatto che nella filosofia moderna un tema si sia intrecciato all'altro. Credo tuttavia che sia opportuno tenere distinte queste domande, anche se per comprenderne davvero la ragione dobbiamo fare ancora molta strada. Per il momento dobbiamo limitarci a gettare uno sguardo su ciò che sta a fondamento di queste due domande, muovendo innanzitutto dalla prima.

2. La prospettiva esterna

1. Nel *Trattato dell'uomo* di Cartesio c'è un'illustrazione su cui riflettere: da una parte c'è una freccia, con una punta e una cocca che ne mostrano l'orientamento e che d'ora in poi diventerà la penna di cui abbiamo parlato sin qui; dall'altra

vi è il disegno stilizzato di una donna i cui occhi ripetono, capovolto, l'oggetto osservato. Nel disegno ci sono poi altre cose che mirano a spiegare come la penna che vediamo possa essere indicata e afferrata, ma anche trascurando questi altri tratti del disegno, la percezione potrebbe essere compresa proprio a partire di qui, da questo schema. Il percepire è un evento reale nel mondo e presuppone che qualcosa — un oggetto qualsiasi — possa agire sui nostri organi di senso, modificandoli.

Nel caso della percezione visiva il compito di dar vita alla relazione causale spetta alla luce: la penna riflette i raggi luminosi che, a loro volta, attraversano l'occhio e determinano sul fondo della retina un'immagine della cui fedeltà si fa garante la geometria proiettiva. Così:

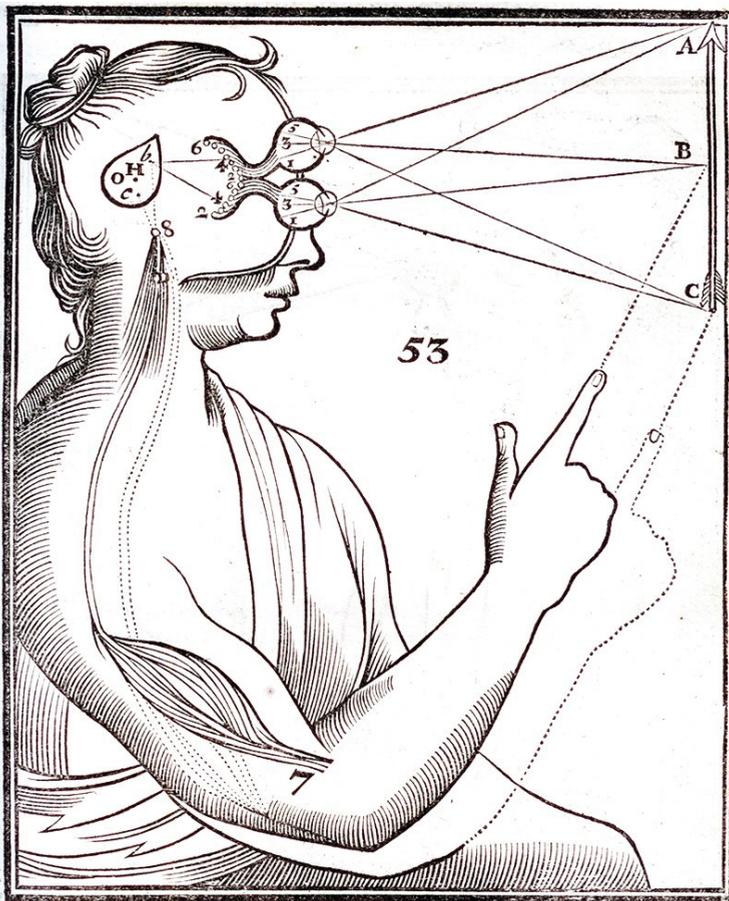


Figura 1.2 René Descartes, *Traité sull'uomo*

Questo disegno non descrive ciò che la donna vede e non raffigura la scena dal *suo* punto di vista: il disegno ha come suo oggetto la percezione stessa colta dall'esterno, come se fosse un evento cui possiamo assistere e non la fonte a partire dal quale altri eventi possono essere colti e compresi. In altri termini: il disegno assume una *prospettiva esterna* sulla percezione e ci invita a parlarne come un evento che deve essere compreso nelle sue cause e nei suoi effetti e non descritto dalla prospettiva di chi lo vive. Si tratta di una mossa legittima: se voglio comprendere come funziona la respirazione non racconterò, se non incidentalmente, le sensazioni che proviamo quando respiriamo, ma parlerò di molte cose che in un certo senso non appartengono alla nostra esperienza di animali che respirano — parlerò dei polmoni, della pleura, dei bronchi, della trachea e del ferro che fissa l'ossigeno. Lo stesso accade con la percezione: se ciò che si intende comprendere è la natura dei processi percettivi, è opportuno disporsi in una prospettiva esterna ad essi.

Se ci poniamo in questa prospettiva, il primo passo che siamo chiamati a compiere consiste nel tracciare uno schema che mostri che cosa dobbiamo considerare essenziale alla percezione. Cartesio in fondo l'ha già fatto per noi ed il disegno di cui discorriamo rappresenta in effetti la *scena primaria* della percezione — quella scena che mostra le coordinate teoriche entro le quali dovranno essere impostati e risolti i problemi di cui si deve discutere. Si tratta di uno schema semplice: ci mostra due oggetti — l'oggetto percepito e il soggetto percipiente — e indica la relazione che li lega e insieme ci dice che della percezione si deve parlare così — in terza persona.

Qualcosa tuttavia manca in questo disegno: il nesso causale e l'effetto che produce non sono ancora sufficienti perché si possa parlare di percezione. Sulla retina si forma un'immagine e quest'immagine deve consentire ad un soggetto vivo di orientarsi nel mondo: deve permettergli di vedere là fuori l'oggetto che causa la sua percezione. Perché ciò accada, tuttavia, al nesso causale che lega l'oggetto al soggetto deve fare da controcanto un nesso cognitivo che dall'effetto conduca a ritroso sino alla causa che l'ha determinato. Se non fosse un peccato rovinare lo schema cartesiano — uno schema che non si accontenta della funzione esplicativa che gli compete ed è sempre sul punto di diventare una piccola opera d'arte — dovremmo tracciare due frecce che hanno la stessa direzione, ma verso opposto: alla freccia del nesso causale che va dall'oggetto al soggetto risponde la freccia che dal soggetto conduce all'oggetto e che dà voce alla relazione cognitiva che consente di dire che percepiamo qualcosa.

Che qualcosa del genere accada è fuori discussione e tuttavia qualcosa nel disegno non torna. Sul tavolo c'è una penna verso cui sono rivolto: di qui traccio una prima freccia — la freccia della causalità — che conduce a ciò che accade nella mia mente; tuttavia, la forma che ho dato all'oggetto da cui quella freccia si diparte non è determinata in se stessa — la realtà non è così come ci appare — ma è colta alla luce della seconda freccia che mi appresto a tracciare: è determinata

dalla percezione e rappresenta quello che vedo *così come lo vedo*. La penna è ciò che vedo, così come lo vedo, ma non posso parlare di una penna per dire che cosa abbia causato realmente la mia percezione: le penne e i tavoli non hanno le carte in regola per calcare la scena reale del mondo, anche se occupano un posto importante nelle scene consuete del vivere. Sul tavolo ci sembra di vedere una penna, ma la fisica ci invita a riconoscere che una penna là fuori non c'è: c'è una nube di particelle, c'è qualcosa che a rigore non possiamo descrivere nemmeno con il termine più generico di cui disponiamo sul terreno della quotidianità perché là fuori a rigore *un oggetto* non c'è, perché non c'è nulla che sia anche solo paragonabile alle cose con cui abbiamo nella norma a che fare.

I filosofi, si dirà, amano la precisione solo quando è inutile — ma non credo che questa volta le cose stiano proprio così. In realtà, se disegniamo la causa della nostra percezione dandole l'aspetto di ciò che la percezione ci mostra diamo per scontato che le due frecce abbiano verso opposto, ma siano accomunate dalla stessa direzione, e che la seconda conduca dunque proprio là dove la prima ha origine. Ma questo è tutt'altro che ovvio: la penna appartiene al *mio* mondo — è un oggetto macroscopico, ha un colore e una sua peculiare connotazione pratica ed affettiva. La causa della mia percezione, invece, ha tutt'altra natura: all'origine della mia percezione ci sono i raggi di luce che vengono riflessi da ciò che c'è realmente — da ciò che abbiamo ragione di credere che ci sia. E se così stanno le cose, sembra che nel tracciare la scena primaria della percezione colta dalla prospettiva esterna ci siamo lasciati fuorviare da qualcosa che appartiene alla prospettiva interna: abbiamo disegnato una nube di particelle dandole la veste domestica di una penna.

Per venire a capo di questa difficoltà sembra necessaria una concessione che è di primo acchito plausibile: potremmo infatti sostenere che non vediamo *davvero* una penna, ma che quello che crediamo di vedere è il contenuto sensibile attraverso il quale vediamo qualcosa — qualunque cosa sia questo qualcosa. Noi vediamo qualcosa e lo vediamo come una penna — anche se una penna, a rigore, non c'è. L'oggetto è lo stesso, anche se non è ben descritto dalla percezione. Possiamo forse ricordarci di una vecchia distinzione grammaticale e distinguere tra le relative restrittive, che non vogliono la virgola prima del pronome relativo, e le relative esplicative, che invece la chiedono, e osservare poi che l'oggetto, che vedo, lo vedo come una penna anche se non è una penna. In fondo, questo accade anche quando non facciamo filosofia: credo di vedere un gabbiano, ma tu mi correggi e mi dici che l'uccello bianco, che vedo, in realtà è una boa, anche se da lontano l'ho confuso con un gabbiano, adagiato sulla superficie del mare.

È una tesi plausibile, e tuttavia dire così ci costringe ad accettare una conseguenza che sembra contraddire le nostre intuizioni o almeno le nostre abitudini linguistiche: ci costringe infatti a sostenere che sia possibile vedere qualcosa senza avere la benché minima idea di che cosa sia. Possiamo davvero *dire* che quando guardo la mia penna sul tavolo non so che cosa vedo — anche se vedo

qualcosa? Posso dire che la boa, che vedo, mi era parsa un gabbiano in lontananza, ma è altrettanto lecito affermare che non so che cosa sia il gabbiano che vedo qui, a due passi, di fronte a me?

Forse possiamo, ma questo significa riconoscere che ciò che vediamo è determinato nella sua individualità non dal contenuto fenomenico della nostra percezione, ma solo dalla relazione causale che ci lega all'oggetto. Guardo il mio tavolo e vedo qualcosa — l'oggetto che determina in me il contenuto sensibile di cui sono ora consapevole. E ciò è quanto dire: se voglio poter dire che la mia percezione è percezione dell'oggetto reale che ho di fronte, devo poi rinunciare alla tesi secondo la quale l'oggetto così come mi appare è in grado di rendere manifesto l'oggetto, che vedo. Proprio come il termometro misura la temperatura, ma non dice nulla circa la causa effettiva del dilatarsi del mercurio nella cannula così diciamo di vedere qualcosa — anche se non possiamo dire che cosa quel qualcosa sia, se non che c'è e che ci si manifesta così.

Mi esprimo così: dico di vedere l'oggetto che causa la mia percezione. Ma a ben guardare si deve riconoscere che, in questo modo di esprimersi, c'è qualcosa di approssimativo e che a rigore non si può dire che all'origine delle nostre percezioni vi siano oggetti. Se vedo qualcosa è perché ciò che la miglior teoria di cui dispongo mi invita a pensare come un fronte di onde modifica lo stato della mia retina; le onde elettromagnetiche tuttavia non sono quello che dico di vedere — e non sono nemmeno quel qualcosa che la fisica sostiene vi sia là dove vedo la mia penna. L'oggetto che dico di vedere non è — anche se levo tutte le virgole del caso — la causa del mio vederlo e ogni tentativo di dare alla percezione *un* oggetto risalendo lungo la concatenazione reale che ha come suo ultimo anello la mia percezione dimentica che gli accadimenti non hanno una causa puntuale, ma sono il frutto di un insieme complesso di condizioni che non è possibile ricondurre alla controparte reale del contenuto fenomenologico della percezione. Un termometro può essere usato per misurare la temperatura, ma la posizione del mercurio nella cannula è il risultato di una miriade di concause. Il termometro non misura di per sé la temperatura: siamo noi che lo usiamo così, perché *ceteris paribus* il mercurio nella cannula risponde innanzitutto all'aumento della temperatura. Lo stesso vale per ogni singola percezione: anche le nostre percezioni sono reazioni che dipendono da uno stato complesso del mondo, anche se le *usiamo* come se ci fosse *un* oggetto che causa quello che vedo e che abbia la forma, il colore e il luogo di ciò che vedo. Accade che i miei organi di senso siano modificati così e così e che nel mio cervello si crei un certo stato cerebrale, ma quello che accade determina una reazione che ci sembra giusto descrivere dicendo che vedo la mia penna e che *la* vedo perché è la causa della mia percezione — ma è davvero dubbio che le cose stiano così.

Questa ipotesi ci sembra plausibile solo perché tendiamo a confondere la causalità *esperita* con ciò che causa la percezione. Quando osservo qualcosa, le mie percezioni seguono un corso che è colto nella sua dipendenza dalla dimensione

oggettiva di ciò che si manifesta. Ora vedo sul tavolo la mia penna e il succedersi delle manifestazioni che accompagnano il mio guardarla — ora da vicino ora da lontano, ora dall'alto ora dal basso, ora frontalmente ora di lato — non mi si dà come una successione casuale o come un libero trascorrere di fenomeni; tutt'altro: io ho esperienza di un nesso di dipendenza che motiva *internamente* la successione dei fenomeni e la lega alla natura dell'oggetto che vedo — un oggetto che non può che manifestarsi così perché è percepibilmente fatto così¹.

Del resto, *dire* che vediamo la causa occulta delle nostre percezioni non è soltanto poco plausibile, ma ci costringe a svincolare l'esperienza percettiva e il vocabolario che le compete dal terreno cui sembra appartenere. Certo, posso decidere di dire che il verbo *vedere* deve essere usato in un senso puramente estensionale — per alludere a quello stato di cose complesso che, per facilitarci un poco le cose, vogliamo fingere che sia un oggetto. Farlo tuttavia significa stravolgere interamente il senso del verbo *vedere*. Dico di vedere la mia penna qui, davanti a me, ora, ma la situazione reale cui appartengo — la descrizione fisica di questa situazione — *potrebbe* essere tale da costringermi a non usare nessuna di queste parole: non le parole che parlano di colori, di forme, di spazio egocentrico, di presente e in generale di tutte quelle caratteristiche di cui discorriamo quando parliamo di ciò che vediamo. Possiamo in altri termini *decidere* di usare il verbo *vedere* in un senso puramente estensionale, ma di fatto noi lo usiamo diversamente: diciamo di vedere la penna, di prenderla in mano, ora e qui. Parliamo, in altri termini, disponendoci dentro lo spazio che si disegna nella percezione e non al di fuori di essa.

Del resto, dal punto di vista *adattivo*, ha un senso che io veda la mia penna, il tavolo, e i fogli su cui devo scrivere, ma è del tutto inutile che veda davvero quello che è ragionevole sostenere che ci sia — qualunque cosa questo significhi. Penne, fogli e tavoli non sono oggetti che abbiano pieno titolo per calcare il terreno di ciò che è reale, ma è bene vederli se vogliamo finire di scrivere queste pagine.

Del mondo reale e delle sue componenti fisiche di solito ci disinteressiamo, e una lunga storia evolutiva ci ha selezionati come strumenti che si costruiscono una *mappa adattiva* del mondo. Nel mondo reale accadono eventi di varia natura e i nostri sensi li notano solo se hanno una qualche possibile utilità per noi, e ce li rendono manifesti in una veste che rende percepibili quei vantaggi. Le particelle si agitano, e noi sentiamo caldo, rallentano e noi sentiamo freddo, se l'ossigeno nell'aria è poco abbiamo mal di testa, e ci bastano pochi tratti per vedere un volto in una nuvola, nelle sconnesse dell'intonaco o anche soltanto

1 Che ci sia un nesso di dipendenza è indubbio; è dubbio invece che si possa parlarne come di un nesso causale perché la dipendenza tra il succedersi delle scene percettive e la natura dell'oggetto è determinata fenomenologicamente e può essere espressa solo chiamando in causa la penna e la sua forma visibile non ciò che la fisica pone come causa effettiva del nostro vedere così e così. Quest'ambiguità è alla base delle considerazioni di Searle (2016).

nelle asperità di un tronco o nelle pieghe di una stoffa. Vediamo quello che c'è utile, non necessariamente quello che c'è, e la mappa che la percezione disegna del nostro mondo non è solo accidentalmente lontana dalla realtà, ma è il frutto di un processo che doveva condurre in questa direzione. Non ci interessa sapere quanto ossigeno c'è nell'aria, ma è meglio andarsene da un ambiente in cui l'aria è *irrespirabile*, e possiamo pagare il bisogno di non lasciarci sfuggire nemmeno un volto umano nell'ambiente che ci circonda con un po' di *pareidolia* — qualunque cosa siano in realtà i volti e i nostri simili. E se così stanno le cose, la percezione deve apparirci come un'attività che può essere compresa solo se la pensiamo nel suo carattere creativo: percepire significa *crearsi* una rappresentazione della realtà nella quale ci muoviamo.

2. Le considerazioni che abbiamo proposto ci consigliamo di ampliare un poco il nostro sguardo e di modificare almeno in parte la scena primaria da cui abbiamo preso le mosse. Per farlo possiamo ancora una volta chiedere aiuto a Cartesio, sfogliando questa volta le pagine della *Diottrica* (1994: 262):

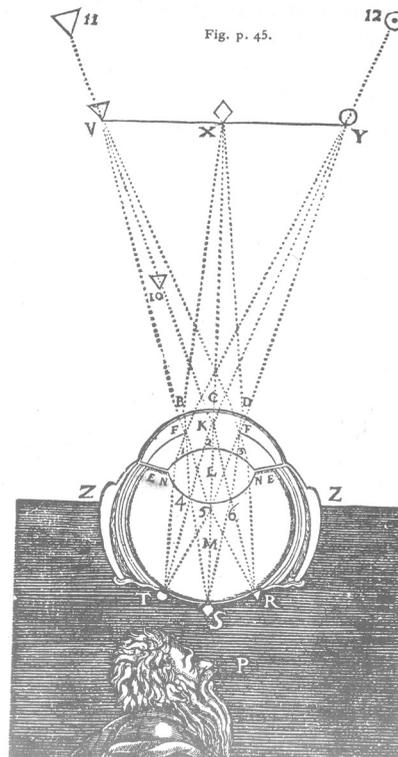


Figura 1.3 René Descartes, *Diottrica*

È un disegno simile al precedente: si tratta dell'immagine in sezione di un occhio che guarda un oggetto. La luce attraversa il cristallino e i raggi disegnano sulla retina un'immagine rovesciata, ripetendo lo schema che abbiamo discusso. Ora, tuttavia, il disegno si complica un poco rispetto al modello precedente e ci ricorda che quello che vediamo non è *eo ipso* il mondo reale, ma il prodotto di un'elaborazione soggettiva che non può essere dimenticata. Sulla retina l'oggetto proietta la sua immagine, ma perché si possa vedere qualcosa l'immagine retinica deve essere a sua volta *interpretata*: è il compito che si assume l'uomo austero che osserva dal basso la scena — un modo, come un altro, per dare un volto alla nostra mente. Se osserviamo la scena che il disegno ci propone, dobbiamo evidentemente riconoscere che la percezione ci parla del mondo reale — di ciò che c'è realmente al di là dei nostri occhi — ma che ce ne parla in una forma mediata: le immagini retiniche sono affezioni corporee e le affezioni corporee diventano percezioni solo in virtù di una qualche elaborazione soggettiva che le rende capaci di rappresentare il mondo reale in una forma che ci consenta di sopravvivere. Per Cartesio e per Locke (e per molti altri filosofi, tra cui anche Kant) questo significa alludere ad un duplice statuto della percezione: da un lato vi sono le idee dall'altra le sensazioni. Le prime appartengono alla *res cogitans* e sono esperienze consapevoli, le seconde sono affezioni e di per sé non hanno ancora il valore e il carattere dell'esperienza.

Nel disegno che Descartes ci propone la mente si arroga soltanto il ruolo di osservatore: le spetta il compito di tradurre gli stimoli fisici nel linguaggio della coscienza, ma oggi sappiamo che il suo ruolo è più complesso e che in generale la percezione non si limita a riprodurre gli stimoli, ma li legge in base alle esigenze della vita e della sopravvivenza. La mappa che la percezione traccia del mondo non si prefigge lo scopo di rappresentare fedelmente la realtà, ma di darci gli strumenti per orientarci nel mondo. Ma se così stanno le cose, può persino essere discutibile la tesi di chi sostiene che le nostre percezioni constano di *rappresentazioni* della realtà perché di fatto sembra legittimo parlare di rappresentazioni solo se vi è una regola di proiezione perspicua che ci consenta di muovere dal rappresentante al rappresentato. Una fotografia rappresenta un paesaggio, un ritratto un volto, uno spartito un brano musicale, una mappa stradale il quartiere di una città: in tutti questi casi parliamo di rappresentazioni perché per avvalercene dobbiamo conoscere la regola che ci consente di muovere dalle une alle altre. Ma le cose non stanno sempre così. Quando scrivo un documento so che cosa devo fare se voglio salvarlo, ma questo non significa che abbia una qualche idea di quello che realmente accade quando lo salvo. Non so che cosa accada e non so perché accada, ma in fondo posso disinteressarmene perché l'unica cosa che voglio è che quello che ho scritto sia disponibile in futuro, che ne valga o meno la pena.

Lo stesso accade con le nostre percezioni: sento il profumo del pane e mi viene voglia di mangiarlo, mentre l'odore nauseante che avverto mi dice di stare

lontano da un frutto ammuffito. Non so nulla delle ragioni per le quali qualcosa mi attrae e qualcosa mi spaventa, e non so perché un cibo mi appaia ora appetitoso ora rivoltante: so che lo percepisco così, e che questo mi basta per orientarmi nel vivere. Non so che cosa sia la penna che c'è sul mio tavolo, ma so che posso usarla per scrivere — anche se non ho nessuna ragione di credere che quel foglio che vedo sia proprio così come mi appare. E se così stessero le cose, potremmo dire che ciò cui i nostri sensi ci danno direttamente accesso non è una rappresentazione del mondo reale, ma è qualcosa di simile al desktop di un computer: è un'interfaccia che ci consente di agire e di vivere, senza preoccuparci affatto della realtà che, per dir così, cade al di fuori dello spazio che la percezione ci rende accessibile. L'austero signore che nelle pagine della diottrica guarda gli effetti che la luce disegna sulla retina non è uno spettatore disinteressato. Tutt'altro: è il frutto di un lungo processo di selezione naturale che ha legato ai nostri bisogni e alle nostre esigenze l'immagine del mondo che la percezione ci consegna.

3. Possiamo fermarci qui. Non vi è dubbio che sia lecito parlare della prospettiva esterna e che si possa e, in una certa misura, si *debba* discutere della percezione come un accadimento tra gli altri anche se ci si pone in una prospettiva filosofica. Farlo è importante per molte ragioni, ma soprattutto per un motivo che è giusto sottolineare ora: quanto più pensiamo alla percezione come ad un evento di carattere fisico e biologico, tanto più impariamo a comprendere che il modo in cui la realtà ci si manifesta è determinato dalla nostra natura, e che la nostra natura è il frutto di un processo adattivo che non ha di mira la verità, ma la sopravvivenza. Dire che la percezione è un accadimento significa anche questo: vuol dire rammentare che la percezione è qualcosa che ha luogo in un corpo vivo che reagisce agli stimoli, costruendo una mappa che getta una luce molto flebile sulla natura delle cose, ma che può essere molto utile per vivere.

Si tratta di una conclusione condivisibile, e tuttavia basta fare ancora un piccolo passo perché ci si senta autorizzati da un lato a trasformare questa constatazione fattuale in una tesi metafisica e a riappropriarsi dall'altro del vocabolario scettico della Grande Illusione. Di questo nostro mondo di colori e di suoni, ma in fondo anche di forme e di eventi che accadono in uno spazio e in un tempo concretamente vissuto sembra necessario parlare proprio così — come delle tessere di cui si compone il mosaico della Grande Illusione — quell'illusione in cui ci muoviamo e che ci fa credere che case, montagne e fiumi esistano davvero. Alla Grande illusione deve tuttavia fare eco la Grande Verità che sola ci consente di liberarci dagli errori in cui eravamo imprigionati, ma non appena cerchiamo di dare un nome alla Verità maiuscola di cui discorriamo siamo costretti a rinunciare all'enfasi in cui l'abbiamo avvolta e a rammentare le molte verità storicamente determinate che oggi la fisica ci insegna e che non saremmo affatto disposti a chiamare illusioni quando in un futuro, prossimo o remoto

che sia, impareremo un diverso modo di pensare alla realtà. Non ne parleremo come di tessere della Grande Illusione anche perché ciò che oggi ci sembra il miglior modo di comprendere il mondo sarà il fondamento su cui elaboreremo in seguito le forme e i modi in cui penseremo la realtà che ci circonda, proprio come le forme e i modi in cui pensiamo oggi la realtà rimandano ad una storia che si radica nel passato e che ci riconduce infine alla concettualità ingenua che trae la sua origine dai modi e dalle forme in cui la realtà si manifesta percettivamente. Dire che l'erba è verde e che i suoi steli hanno la forma che vediamo e tocchiamo non significa precipitare nelle nebbie della Grande Illusione: vuol dire invece muoversi sul terreno della realtà e *comprenderla*, sia pure soltanto in una forma superficiale e secondo un punto di vista angusto, determinato dalla nostra natura. Parlare dell'erba e dire che è verde significa avvalersi di concetti che descrivono in modo approssimativo la realtà, ma dire così non significa sostenere che l'erba e il suo colore siano illusioni e abitino per questo da qualche parte nella nostra mente.

Questo è il passo che *non* è opportuno compiere, ed è un passo verso cui insensibilmente ci conduce l'assolutizzazione della prospettiva esterna. Guardiamo ancora il disegno che abbiamo proposto per primo. Cartesio disegna un oggetto — la nostra penna — e poi implicitamente ci invita a considerarlo tanto la causa, quanto l'oggetto della percezione. Le cose non stanno così, e lo abbiamo già osservato, ma ora è giusto riconoscere che non c'è modo di liberarsi interamente da questo errore perché qualunque cosa *disegnassimo* al posto di quella penna cadrebbe comunque sotto il titolo di ciò che è colto e compreso alla luce della nostra concettualità e delle nostre teorizzazioni. Di qui la tentazione di leggere quel disegno alla luce di una correzione: la penna che vediamo deve apparirci come un'illusione soltanto soggettiva e deve quindi essere chiusa nella nostra mente, perché è un effetto psichico di una causa che agisce su di noi e che potremmo cogliere nella sua realtà assoluta se solo potessimo assumere quello *sguardo da nessun luogo* cui la prospettiva esterna sembra alludere.

È una tentazione cui è bene resistere, e per due buone ragioni.

In primo luogo, la prospettiva esterna può insegnarci molte cose, ma in sé non dice nulla dello statuto dell'oggetto che percepiamo. La prospettiva esterna ci permette di mettere a fuoco la percezione dell'oggetto, ma la penna che vedo non è la mia *percezione* della penna: solo quest'ultima, e non la prima, è un effetto di natura psichica. La penna che vedo di per sé non chiede di essere colta come un evento mentale che rimanda ad una causa esterna, ad una realtà che la trascenda: è quella stessa realtà, sia pure descritta nel linguaggio grossolano della percezione. Se ci si confonde su questo punto è perché si muove dal *presupposto* che ogni percezione sia illusoria e che le illusioni siano nella mente, ma prima di trarre questa conclusione è necessario saggiare la bontà della premessa.

Vi è poi una seconda ragione su cui riflettere. La scena primaria della prospettiva esterna mette in luce nella sua struttura di fondo la natura dell'evento

perceptivo, ma tace un aspetto importante di ciò che ci mostra: dimentica che quell'evento è pur sempre qualcosa che *descriviamo* fondandoci sui nostri concetti e su quello che sappiamo del mondo, anche in virtù della nostra percezione. La prospettiva esterna non è il frutto di uno sguardo da nessun luogo che finalmente colga la realtà nella sua absolutezza, ma è uno schema che ci consente di comprendere a partire dalla nostra prospettiva come possa avere luogo la nostra percezione. Di qui la necessità di tentare un diverso cammino. La percezione è un accadimento — su questo non avrebbe senso dubitare, ma questo non toglie che non sia necessario parlarne sempre necessariamente in terza persona. Tutt'altro: possiamo descrivere in prima persona quello che esperiamo e delineare così nel linguaggio della percezione il mondo di cose e di oggetti che vediamo e di cui abbiamo diretta esperienza. Farlo è utile per cercare di rispondere alla seconda domanda che ci eravamo posti e che ci invitava a chiederci se abbiamo ragioni per credere che la percezione sia in grado di parlarci del mondo e dei suoi oggetti.

3. La prospettiva interna

1. Per rispondere alla domanda che abbiamo formulato vogliamo provare ora a disporci sul terreno descrittivo. Vediamo sul tavolo una penna e dei fogli, ma ora ci disinteressiamo del *perché* li vediamo e cerchiamo invece di descrivere quale sia il senso che attribuiamo alle nostre percezioni e se in generale siano in grado di giustificare la nostra pretesa che ci siano fogli, penne, tavoli e, in generale, questo mondo di cose, di cui abbiamo esperienza. Si tratta dunque di una prospettiva in senso lato epistemica, anche se questo termine è in un certo senso fuori luogo, perché la percezione non ha in ogni sua forma una pretesa conoscitiva e non è una silloge di testimonianze sul mondo. Se, dunque, si può parlare di una prospettiva epistemica è solo per questo: perché ora parliamo della percezione solo per descrivere quale sia l'immagine del mondo che in essa si dipinge e quale sia il senso che dobbiamo attribuire a quello che vediamo e tocchiamo.

Alla prospettiva che guarda dall'esterno ciò che accade quando vediamo o tocchiamo un oggetto affianchiamo ora un'indagine che cerca di cogliere quale sia il senso che attribuiamo agli oggetti di cui facciamo esperienza: ci disponiamo dunque in una prospettiva interna e analizziamo la percezione senza abbandonare il terreno della consapevolezza percettiva. Una prospettiva lecita, io credo: possiamo voler descrivere quello che percepiamo senza interessarci del *perché* lo percepiamo e ci sono un sacco di problemi che possono essere affrontati e discussi se ci disponiamo sul terreno fenomenologico della descrizione.

Possiamo farlo, ma possiamo chiederci anche in questo caso se non è possibile fare di questo atteggiamento metodologico un modo per comprendere in profondità la natura della percezione, per cogliere ciò che essa è in quanto tale. Possiamo in altri termini assolutizzare la prospettiva interna come abbiamo

fatto per la prospettiva esterna e possiamo pretendere che ogni problema venga innanzitutto descritto a partire da qui. In fondo non potremmo ragionevolmente dire che quel che sappiamo degli oggetti e del nostro corpo è appunto qualcosa che *sappiamo*, e non possiamo in fondo sostenere che il nostro sapere inizia proprio così — sul terreno della percezione? Prendiamo tra le mani il disegno della *Diottrica* e se ci chiediamo dove si trovino il foglio e la mano che l'hanno disegnato, sembra necessario riconoscere che quel disegno si disegna innanzitutto nella nostra coscienza e che parla di cose che sono innanzitutto esperite: posso parlare di oggetti perché li vedo e posso parlare del mio corpo perché lo vivo. Nello schema che Cartesio ci propone la coscienza c'è, ma è una parte del disegno: la vediamo raffigurata nella testa barbuta che prende atto di quel che accade sul fondo della retina. La percezione è questo: un accadimento che produce un duplice effetto: un mutamento reale della retina e un mutamento psichico nella coscienza. Tutto questo lo sappiamo, ma proprio per questo dobbiamo tornare sui nostri passi e chiederci come lo sappiamo — e questo significa fare del disegno della *Diottrica* una piccola parte di un nuovo disegno che procede a ritroso e che muove innanzitutto dalla sfera dei nostri vissuti.

È difficile trovare questo disegno negli scaffali dei filosofi, ma forse possiamo accontentarci di quello che Ernst Mach ci propone in un suo libro del 1886, che racchiude il manifesto della sua prospettiva fenomenistica, e che si intitola *Analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico* (1975: 50):

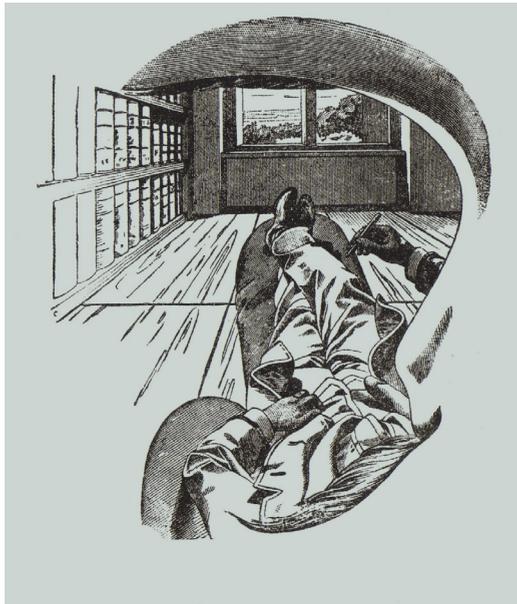


Figura 1.4 Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni*

Possiamo considerare questo schizzo come una buona illustrazione della *scena primaria* della *prospettiva interna*. Anche in questo caso il disegno ha una sua vocazione estetica, e tuttavia non è difficile coglierne il senso: ora non abbiamo più di fronte a noi un soggetto e un oggetto e la relazione che li lega, ma solo il nostro *campo visivo* entro il quale si danno una molteplicità di fenomeni. Nella cornice disegnata dall'arcata sopraciliare vediamo così disegnarsi il corpo del disegnatore (ma non certo il suo occhio e tanto meno la sua retina), la sua stanza, i suoi libri, e la croce di una finestra che si apre su un paesaggio appena abbozzato.

Vediamo disegnate queste cose, eppure è importante osservare che, in questo disegno, un mondo di cose non c'è ancora: gli oggetti sono infatti raffigurati solo come momenti che appartengono alla scena *fenomenica* nel suo complesso. Si vede una matita tra le dita di una mano, ma che si tratti di un oggetto che ha una sua consistenza reale il disegno non lo dice, anche se non lo nega: il disegno mostra una matita e una mano, ma non dice nulla della dimensione tattile di ciò che rende visibile. E lo stesso vale per i libri e per la stanza: per poterne parlare come di oggetti avremmo bisogno di esperire la loro indipendenza dalla nostra percezione, ma quel che vediamo nel disegno è solo la dimensione fenomenica del loro apparire e l'accentuazione dello scorcio che caratterizza questa prospettiva ravvicinata ne è un chiaro segno.

Il disegno raffigura il campo visivo e questo sembra suggerire che ciò che vediamo raffigurato sono soltanto fenomeni: nel disegno che Mach ci propone vediamo una determinata scena fenomenica che possiamo descrivere, in mancanza di un metodo migliore, facendo riferimento agli oggetti che così si manifestano — ai libri, alla stanza che li racchiude, ad un paesaggio. A rigore, tuttavia, vi è solo la raffigurazione del campo visivo: vi sono soltanto fenomeni che non avanzano pretese di carattere obiettivo, e in fondo proprio questo era quanto Mach ci invitava a sostenere nel suo libro.

Guardiamo questo disegno e ci accorgiamo che il suo senso sembra dipendere da quale significato attribuiamo alla nozione di fenomeno. Vi sono tre diversi modi di intenderla, e due li abbiamo colti all'opera nei disegni che abbiamo proposto. I fenomeni percettivi possono essere intesi come *rappresentazioni* o come segni che rimandano ad altro — a qualcosa che non si manifesta immediatamente. Vediamo questi fenomeni e li pensiamo come segni che rimandano ad altro: per farlo, tuttavia, dobbiamo pensare che ci sia qualcosa fuori dal disegno e che i fenomeni che percepiamo siano la traccia che la realtà lascia sulla nostra pagina. Dobbiamo, in altri termini, pensare la prospettiva interna alla luce della prospettiva esterna e porre il disegno che Mach ci propone sullo sfondo della retina degli schemi cartesiani, come abbiamo osservato poc'anzi.

Ma potremmo anche, in secondo luogo, restare fedeli al disegno e chiudere la nozione di fenomeno nello spazio concluso di ciò che è dato alla coscienza. Potremmo, in altri termini, sottolineare l'autosufficienza dei fenomeni e osservare che l'immagine che ci facciamo del mondo ha uno statuto meramente

fenomenico e non pretende di dire nulla sulla natura delle cose, di cui possiamo disinteressarci almeno fin quando vogliamo discutere della percezione. I fenomeni potrebbero avere soltanto un valore adattivo: non sono simili alle cose del mondo, non lo rappresentano e non lasciano scorgere in trasparenza un qualche tratto della realtà, ma creano un ambiente che risponde ai nostri bisogni e che è in grado di guidare le nostre azioni.

Vi è, poi, un terzo modo di intendere la nozione di fenomeno che sembra costringerci ad abbandonare la pretesa di unicità degli schemi che abbiamo proposto. Potremmo pensare che i fenomeni non possano essere intesi come oggetti della nostra percezione, ma siano invece solo *modi* in cui gli oggetti reali sono sensibilmente presenti. Non negheremmo in questo caso che la percezione abbia una causa, ma non per questo sosterrmmo che ciò che percepiamo è innanzitutto un fatto mentale: diremmo invece che percepiamo le cose che ci circondano, e che le percepiamo nel loro manifestarsi fenomenicamente come cose che hanno una forma, un colore, un sapore. Diremmo così, e in questo caso, forse, potremmo trovarci in difficoltà nel tracciare uno schema che fissi una volta per tutte la scena primaria della percezione, ma forse non è detto che si debba davvero necessariamente poter produrre un disegno per ogni relazione complessa.

Rappresentazionalismo, fenomenismo, realismo diretto — sono questi i titoli su cui dobbiamo riflettere. Per farlo, dobbiamo innanzitutto cercare di cogliere quale sia la loro reciproca relazione. Lo si può fare in molti modi. La via che queste pagine seguiranno cerca di unire teoria e storia, individuando una serie di paradossi che costituiscono il dinamismo latente della riflessione della filosofia moderna e contemporanea sulla percezione. Parleremo per questo di Locke e di Berkeley, ma poi anche di Austin — e dietro a questi nomi sarebbe possibile di volta in volta scorgerne altri, che tuttavia resteranno impliciti: chi è interessato dovrà cercare nelle note qualche indizio relativo agli autori che sono importanti per comprendere (o forse per scrivere) queste pagine.

Ne parleremo tra poco, e tuttavia prima di immergerci nella descrizione dei paradossi della percezione e nella loro illustrazione vorrei concedermi il lusso di un secondo inizio. Abbiamo indicato tre diversi significati del concetto di fenomeno e forse è opportuno cercare fin d'ora di comprenderli meglio. È importante farlo, anche per comprendere qual è l'obiettivo che queste pagine perseguono — un obiettivo che è forse meno ambizioso di quello che di primo acchito si potrebbe pensare.

Il primo inizio ci aveva messi di fronte ad una scena domestica — la scrivania del filosofo! — per invitarci poi ad una riflessione alimentata dalla possibilità del dubbio. Il secondo inizio cui dobbiamo ora dar voce ha invece la forma di un ricordo di scuola — il ricordo della discussione scettica del concetto di fenomeno, così come traspare nelle pagine di Sesto Empirico. Lo scettico — scrive Sesto Empirico — non nega i fenomeni, ma questa perentoria affermazione che dovrebbe tranquillizzare il lettore e tacitare una volta per tutte l'aneddotica

sulla testardaggine del filosofo scettico che si ostina a non curarsi dei carri che stanno per travolgerlo o dei fossati in cui potrebbe cadere pone in realtà più di un problema perché lo scetticismo è il luogo in cui si mette in scena una vera e propria dialettica del concetto di fenomeno — una dialettica che si fa percepibile soprattutto nella discussione dei tropi di Enesidemo. Guardo una moneta e *la* vedo ora ellittica, ora circolare, ma il gioco mutevole degli aspetti mi costringe a chiedermi se posso davvero dire di vedere la stessa moneta quando vedo che ha forme diverse in circostanze diverse. E se si dovesse riconoscere che non si può parlare di un'identità nella differenza, qual è la ragione che ci spinge tuttavia a farlo e che è all'origine dello stupore che i tropi intendono suscitare?

Va da sé che se al lettore due inizi sembrano troppi o se ritiene che sia meglio non fidarsi troppo dei miei ricordi di scuola², può senz'altro saltare queste pagine e riconnettersi senza problemi al quinto paragrafo. Se invece ha un po' di tempo da perdere e se avverte il fascino delle storie antiche e del loro sapere condurre *inaspettatamente* a ripensare in una forma nuova problemi attuali, ne sono contento e gli auguro buona lettura.

4. Un secondo inizio: il concetto scettico di fenomeno e la sua dialettica

1. Di Demofono, il servitore di Alessandro Magno, si narra che tremasse dal freddo quando era sotto il sole cocente e che i brividi lo abbandonassero solo quando si metteva tranquillo all'ombra, lasciandosi sferzare dal vento. Strano tipo Demofono, non c'è dubbio, ma è in buona compagnia — almeno nelle pagine degli *Schizzi pirroniani*. c'è un filosofo — Atenagora l'argivo — che non soffre per il morso dei ragni, c'è l'itterico, cui il miele sembra amaro, c'è il leone che ha paura dei galli, ci sono gli etiopi che banchettano con gli scorpioni e, non ultimi, ci sono i mostri marini, che non sopportano il rumore delle fave secche. Strani personaggi, certo, alcuni dei quali — l'itterico, per esempio — destinati ad occupare un posto stabile nella storia della riflessione filosofica. Nelle pagine di Sesto Empirico, tuttavia, sono tutti arruolati nell'esecuzione di uno stesso compito: non devono semplicemente confermare la bontà del detto *tot homines, quot sententiae*, ma intendono anche mostrarci come le percezioni dipendano dalla natura del percipiente, dalla sua appartenenza ad una specie animale, ad un'etnia, ad una cultura determinata oppure dalle accidentalità proprie di ogni individuo e — più in generale — *dalle circostanze in cui la percezione occorre*. Ma se le percezioni

2 Non si tratta, naturalmente, solo di ricordi di scuola, ma va da sé che non pretendo di avere le competenze per dare alle mie riflessioni il compito di una discussione storicamente esatta del pensiero di Sesto Empirico. Non lo pretendo, ma spero che — sia pure in una forma generale — il discorso che propongo mostri un problema effettivo che anima in profondità i problemi che Sesto intende risolvere e che a sua volta le sue pagine creano.

variano e se non abbiamo ragioni per preferirci a Demofono, allora dobbiamo riconoscere che non abbiamo buoni argomenti per credere che le *nostre* percezioni colgano nel segno e che la realtà sia proprio così come appare *a noi*.

La conclusione che Sesto Empirico ne trae ha la forma di una sentenza: la natura non ha creato i nostri sensi commisurandoli agli oggetti (1988: 24) — e non importa poi molto se per rendere plausibile questa tesi Sesto chiama a testimoniare personaggi bizzarri e sembra prestare fede a resoconti cui è difficile credere anche solo per amore della discussione: il problema è autentico e la tesi tutt'altro che peregrina. Queste libere considerazioni possono essere piegate sino ad assumere la forma di un argomento capace di far vacillare le certezze del filosofo dogmatico, sino a fargli perdere la fiducia nella possibilità di pronunciarsi sulla natura reale degli oggetti.

È un argomento ben noto: è l'argomento che sorregge i tropi che Sesto Empirico recupera dalla tradizione scettica e, in modo particolare, da Enesidemo. E anche se le pagine che seguono non pretendono di dare un contributo al dibattito storico-filosofico sullo scetticismo antico, dovremo lo stesso discutere di torri che da lontano appaiono arrotondate e da vicino squadrate e del miele che sembra amaro all'itterico e dolce a chi è sano perché nella discussione dei tropi — dei modi che dovrebbero condurci alla sospensione del giudizio³ — prende forma una dialettica, interna al concetto di fenomeno, su cui dobbiamo riflettere un poco.

2. Tra le preoccupazioni che attraversano gli *Schizzi pirroniani* ve n'è una che merita di essere rammentata: Sesto è consapevole che lo scettico non può asserire nulla e che non può arruolare asserzioni per giustificare i suoi dubbi, né avvalersi di argomenti che pretendano di giungere a conclusioni *vere* e fondate. Così stanno le cose anche per i tropi: i tropi non possono asserire nulla, perché se lo facessero avrebbero mostrato *in vitro* che c'è qualcosa cui dobbiamo comunque assentire. Per leggere le pagine di Sesto Empirico dobbiamo dunque acclimatarci ad uno stile particolare di argomentazione che ci costringe a camminare sul terreno malcerto di narrazioni sulla cui verità non possiamo giurare, ma che ci costringono comunque a riflettere. Come Pirrone nel suo lungo viaggio al seguito di Alessandro, anche il lettore si imbatte nel racconto di mille strane vicende e di aneddoti curiosi che alla fine dovrebbero far vacillare le sue certezze dogmatiche.

A tenere insieme questi racconti e a dar loro una coerenza inattesa vi è tuttavia un'*identica struttura argomentativa*. Agrippa l'ha riproposta nel primo e nel terzo dei suoi tropi, mentre Julia Annas e Jonathan Barnes le hanno dato una forma chiara e perspicua in *The Modes of Scepticism* (2003). Per Annas e Barnes, Sesto

3 Il terreno del giudizio coincide infatti con il terreno dell'obiettività e quindi con la relazione che lega i fenomeni alle cose che in essi in qualche modo si manifestano o dovrebbero manifestarsi.

ragiona così: ogni percezione che pretenda di riferirsi ad un medesimo oggetto si dà in circostanze mutevoli e varie che ne determinano la qualità e il contenuto; di qui il disaccordo che contrappone i nostri giudizi e di cui non riusciamo a venire a capo poiché non sappiamo deciderci per un partito o per l'altro (Annas & Barnes 2003: 98). Per farlo, avremmo bisogno di un criterio che ci consentisse di preferire una circostanza ad un'altra, ma non lo possediamo: dobbiamo per questo concludere che non abbiamo una ragione che ci consenta di preferire una descrizione alle altre. Il miele sembra dolce a chi è sano, ma ha un sapore amaro per l'itterico; ora, tutti preferiamo essere sani piuttosto che malati, ma questo fatto banale basta per decidere che sia il sano e non il malato colui cui la realtà nella sua veste obiettiva si dispiega?

Il filosofo dogmatico o, come potremmo dire altrimenti, il metafisico sembra ritenere che sia possibile individuare un criterio che ci consenta di scegliere tra le molte percezioni l'unica capace di dischiudere la realtà delle cose e per questo non si accontenta dei fenomeni, ma pretende di superarli, seguendo gli indizi che l'esperienza percettiva gli offre. Le percezioni si muovono sul terreno fenomenico, ma sono segni che possono condurci ad altro: sono descrizioni che rimandano ad un oggetto che è il referente ultimo dei fenomeni percettivi. Basta tuttavia tentare di compiere questo passo perché il meccanismo dei tropi entri in gioco e costringa il metafisico a dubitare dei suoi passi: quella cosa che chiamiamo miele non può essere dolce e amara insieme, proprio come la torre non può avere forme mutevoli. Così, non appena confrontiamo gli uni con gli altri i fenomeni che vorremmo poter ascrivere ad un identico oggetto ci imbattiamo in una contraddizione di cui è possibile liberarsi solo rinunciando alla convinzione che i fenomeni parlino di qualcosa e siano rappresentazioni o descrizioni di una realtà nascosta⁴.

Non è difficile scorgere nella forma di questo argomento un tratto caratteristico degli *Schizzi pirroniani*: il rifiuto di dare alla nostra individuale prospettiva un significato oggettivo. Un punto di vista da nessun luogo non c'è, ed è per questo che la pretesa di una conoscenza puramente obiettiva è un sogno da cui occorre destarsi. I filosofi dogmatici non se ne rendono conto e possono attribuire alla percezione un valore conoscitivo solo perché si lasciano guidare da un tacito antropocentrismo. Forse non è vero che gli itterici trovino amaro il miele, ma è altrettanto sciocco essere certi che il miele *sia* dolce solo perché nella norma appare così a noi uomini, quando siamo sani per giunta.

Il sole non smetterà di sorgere e di tramontare solo perché gli uomini non ci saranno più e non daranno più nomi allo scorrere del tempo — scriveva

4 La struttura argomentativa dei tropi ha dunque questa forma: A appare a^1 in C^1 , a^2 in C^2 , a^3 in C^3 , ... a^n in C^n ; e poiché da un lato $a^1 \neq a^2 \neq a^3 \dots \neq a^n$ e, dall'altro, non vi è un criterio per decidere tra le diverse circostanze $C^1, C^2, C^3, \dots C^n$ quale sia quella che ci consente di osservare il mondo nella sua vera natura, ne segue che non possiamo scegliere quale sia, tra i diversi fenomeni percettivi, quello cui si deve poter attribuire un significato conoscitivo reale.

Leopardi, e una stessa ironia guida le pagine di Sesto Empirico, che ci invita a pensare che i metafisici siano uomini troppo innamorati di se stessi per comprendere che il loro punto di vista sul mondo è casuale e limitato e che non vi è una ragione che ci consenta di preferire la nostra immagine del mondo rispetto alle molte diverse immagini che si dischiudono ad altre specie animali (I, 90).

Sesto ha ragione: il mondo ci appare così perché siamo fatti così, e sarebbe un errore credere che la realtà sia come ci appare solo perché così appare *proprio* a noi uomini. Ma l'incapacità dell'esperienza di spingersi al di là del terreno delle apparenze si mostra anche quando abbandoniamo le pretese dell'antropocentrismo. In fondo, basta guardare un oggetto qualsiasi per scoprire che ci appare diverso al mutare delle circostanze. Il collo delle tortore, il remo che appare spezzato quando si immerge nell'acqua, e le mille strane prospettive che ci ingannano bastano per ottenere il fine che Sesto Empirico si prefigge: vediamo il collo della tortora e ci appare di colori cangianti, guardiamo la torre e non sappiamo dire quale sia la sua forma.

Basta tuttavia riflettere un poco sulla natura dei tropi per rendersi conto della paradossalità che li attraversa e che, in qualche modo, non può non sconcertare il lettore. Hegel sosteneva che lo scetticismo presuppone una presa obiettiva sulla realtà per poter poi lamentare che non possiamo accedere al terreno che le è proprio (Hegel 1973: 504; cfr. anche Preti 1974). Anche i tropi sembrano avere questa stessa forma: il sano e l'itterico hanno due esperienze diverse quando assaggiano il miele, ma la diversità si fa contraddizione solo se si suppone che quei fenomeni ci parlino di uno stesso oggetto e che lo colgano come il medesimo. Dobbiamo sapere che il sano e l'itterico assaporano lo *stesso* miele per poter poi stupire della diversità delle loro percezioni.

In fondo, anche soltanto la possibilità di raccogliere i fenomeni di cui si dovrà poi notare l'irrinconciliabile diversità poggia sul presupposto del loro riferirsi ad uno stesso oggetto. Se pensiamo che due percezioni si contraddicano è perché non dubitiamo nemmeno per un istante che rendano manifesta una stessa cosa. Una stessa identica torre non può avere forma quadrata e circolare, ma i fenomeni che accompagnano il nostro osservarla da vicino e da lontano si addensano in una sola esperienza solo se riteniamo che si riferiscano ad uno stesso oggetto e che almeno questo dell'oggetto entrambi ci dicano — che è la *stessa* torre. Dobbiamo crederlo, se ci *stupiamo* nel constatare che ora ci appare quadrato ciò che prima sembrava rotondo. E ciò è quanto dire: i tropi ci invitano a sostenere che la percezione non è in linea di principio capace di pronunciarsi sulla natura delle cose e giungono a questo risultato solo in virtù del loro attribuire ai fenomeni non soltanto un carattere denotativo, ma — allo stesso tempo — una minimale capacità descrittiva. Solo perché amaro e dolce ci appaiono come modi di intendere *una* qualche proprietà di un oggetto è possibile additare quella contraddizione che deve incrinare la fiducia del filosofo dogmatico e la sua pretesa di porsi sul terreno della realtà. Per poter negare ai fenomeni

una presa sul mondo, i tropi debbono poter supporre che questa presa vi sia e debbono porre nella struttura formale della loro argomentazione qualcosa — l'identità di A — che a rigore non può essere in alcun modo parte della nostra esperienza. E non è un caso che sia così: l'esperienza del contrasto presuppone l'esperienza della coincidenza.

Di qui la conclusione che sembra necessario trarre. Se l'argomento dei tropi è corretto, si deve riconoscere che non possiamo sostenere che dolce ed amaro si riferiscano ad uno stesso oggetto perché ad essere messa in questione è la possibilità che i fenomeni ci parlino delle cose e possano dirne qualcosa. Dobbiamo allora riconoscere che Hegel aveva ragione e dobbiamo cogliere nella prospettiva scettica la contraddizione di chi con la mano sinistra pone quella realtà che con la destra si affretta a negare?

È difficile rispondere a questa domanda, ma io credo che si possa comprendere il senso sotteso dall'argomentazione dei tropi solo se non si indulgia in queste considerazioni e se non ci cerca di confutare su questa base lo scetticismo, ma — per dir così — gli si concede *pro tempore* il diritto ad una lettura diversa e più caritatevole. I tropi, in fondo, hanno la forma di una *dimostrazione per assurdo*: dicono che *se* si pensa ai fenomeni come descrizioni che si riferiscono ad un oggetto che sta al di là di essi e *se* si accettano per valide le certezze che ci guidano sul terreno del senso comune — è una stessa identica sostanza ciò che ora sembra dolce ed ora sembra amara — allora necessariamente ci si imbatte in una serie di contraddizioni poiché i fenomeni percettivi variano al variare delle circostanze e non concordano nel descrivere una stessa realtà. Ora sentiamo dolce, ora invece amaro, ma in questa differenza la contraddizione si insinua solo se vestiamo i panni del filosofo dogmatico e pretendiamo che fenomeni diversi ci parlino di uno stesso oggetto — solo se pensiamo ai fenomeni come rappresentazioni che hanno un referente che li trascende.

Riconoscere ai tropi lo statuto di una dimostrazione per assurdo significa insieme prendere sul serio quanto Sesto Empirico ripetutamente ci dice per caratterizzare la posizione scettica: lo scettico non afferma e non nega nulla, non dice che vi è una realtà che tuttavia non possiamo conoscere, ma ci invita a prendere commiato dalla pretesa di andare al di là dei fenomeni che di per sé non hanno lo statuto di rappresentazioni, ma sono e restano ciò nonostante guide affidabili per la nostra vita. Il filosofo scettico è un filosofo antimetafisico: ci invita a non abbandonare il terreno fenomenico e a rinunciare una volta per tutte alla pretesa che i fenomeni siano descrizioni che ci parlano di una realtà trascendente⁵.

Si comprende meglio il senso di queste considerazioni se si riflette sulla distinzione che Sesto traccia tra ciò che è *evidente* e ciò che *non è evidente*, tra ciò che è manifesto e ciò che è nascosto. Per i filosofi dogmatici, questa distinzione

5 Su questo tema si veda il bel saggio di Burnyeat (2012).

attraversa il concetto di fenomeno: i fenomeni sono evidenti — sono nel loro manifestarsi — ma il loro carattere manifestativo si riverbera su ciò che per loro tramite si annuncia nell'esperienza ma che di per sé non è evidente. Per il filosofo dogmatico, i fenomeni rendono manifesto ciò che è nascosto: l'evidenza ha dunque una sua peculiare *transitività*. Proprio qui corre il discrimine che separa la filosofia scettica dalle pretese metafisiche dei filosofi dogmatici: assumere un atteggiamento scettico significa infatti restituire i fenomeni alla *sola* dimensione dell'evidenza e della manifestatività. Ma ciò è quanto dire che per il filosofo scettico la manifestatività dei fenomeni *non ha natura transitiva*: non rimanda a qualcosa che sia in sé nascosto, ma è una proprietà intransitiva dei fenomeni stessi. I fenomeni non manifestano nulla, anche se sono manifesti — perché non possiamo non essere consapevoli del contenuto della nostra esperienza. Dare il proprio consenso ai fenomeni significa allora rifiutarsi di attribuire all'esperienza percettiva il carattere di una relazione in cui qualcosa si manifesta⁶.

Di qui la natura dei tropi: i tropi sono un ragionamento per assurdo che ci mostra le contraddizioni in cui si dibatte chi fraintende in una chiave *rappresentazionalistica* la grammatica del concetto di fenomeno e non si accontenta del carattere intransitivo della manifestatività dei fenomeni — del loro essere manifesti, senza tuttavia manifestare qualcosa. Di qui anche il compito della filosofia: lo scettico non deve fare altro che costringerci ad aprire gli occhi sulla vacuità e sull'insensatezza delle pretese metafisiche. Il filosofo non ha nulla da insegnare ed è per questo che della filosofia si può dire che è una scala di cui possiamo liberarci quando abbiamo imparato ad accontentarci di ciò che è da sempre sotto i nostri occhi — i fenomeni che esperiamo.

3. È stato soprattutto Michael Frede (1984: 255-278) a rendere persuasiva questa linea interpretativa e non vi è dubbio che dalle sue pagine vi sia davvero molto da imparare; eppure, quanto più cerchiamo di ricondurre la filosofia scettica ad una filosofia del senso comune che ci inviti a mettere da canto le pretese della metafisica, tanto più ci accorgiamo che la concezione di fenomeno cui lo scettico ci invita ad assentire è tutt'altro che ovvia ed è, per più versi, un concetto *residuo*. Lo abbiamo già osservato: non c'è bisogno di condividere una qualche convinzione metafisicamente imbarazzante per sostenere che *il* miele può avere un sapore amaro, anche se di solito ci sembra dolce. E lo stesso vale per la torre cui ci *avviciniamo* o da cui ci *allontaniamo* — parole queste che non avrebbero davvero alcun senso se non credessimo che vi siano oggetti e che uno stesso oggetto possa manifestarsi in fenomeni differenti. Se i tropi poggiano su un

6 Si badi bene: questo ancora non significa affermare che il filosofo scettico neghi che vi siano oggetti e che i fenomeni in qualche modo ne derivino. Questo, sembra dire Sesto Empirico, non lo nega nessuno (1988: 8), ma ciò che caratterizza la posizione scettica consiste nell'assunzione delle apparenze in quanto tali: solo così è possibile mettere da canto le contraddizioni che i tropi mettono in luce.

argomento valido, allora dimostrano anche questo: che le certezze del senso comune, che ci consentono di parlare del miele e delle torri e, in generale, degli oggetti, sono del tutto ingiustificate perché ci costringono ad andare oltre al fenomeno e ci spingono a parlare di qualcosa che non ha il carattere della manifestatività e dell'evidenza.

Frede ha probabilmente ragione quando osserva che i fenomeni di cui Sesto Empirico parla non devono essere necessariamente letti come se fossero stati mentali. Se ci si pone nell'alveo della filosofia moderna, questa conclusione sembra ovvia: il filosofo scettico nega il carattere rappresentativo dei fenomeni e dichiara il suo intento di rimanere all'interno dell'ambito di ciò che è pienamente evidente. Ora, pienamente evidenti sono solo le *idee* e le idee sono stati di coscienza, e questo sembra condurci sul terreno del fenomenismo berkeleyano: ciò che resta della nostra esperienza una volta che si neghi il suo carattere di segno è il fenomeno come contenuto psichico, l'idea come accadimento *mentale* immediatamente e interamente dato alla soggettività. Si tratta tuttavia di una conclusione che è opportuno non trarre e di cui ci si può liberare osservando che lo scetticismo antico si pone su un terreno più astratto e generale di quanto non accada se ci si dispone all'interno della prospettiva dualistica cartesiana.

Per la filosofia moderna l'antitesi tra ciò che è pienamente dispiegato — il fenomeno nella sua piena datità — e ciò che è nascosto e che può essere solo indirettamente colto — l'oggetto reale cui il filosofo non riesce a rinunciare — si gioca immediatamente sul terreno della distinzione ontologica tra coscienza e mondo: i fenomeni sono pure datità perché *appartengono* alla coscienza e quindi a ciò che è per noi immediatamente e interamente accessibile, mentre gli oggetti del mondo sono entità che non appartengono al terreno dell'immanenza e cui non possiamo dunque accedere direttamente. Esperirli significa coglierli sul fondamento di un nesso inferenziale sulla cui liceità è sempre lecito dubitare.

Lo scetticismo moderno sembra così radicarsi nell'antitesi tra ciò che è immanente e ciò che è trascendente, tra il mentale e il reale, ma le cose non stanno necessariamente così. La contrapposizione tra ciò che è manifesto e ciò che è nascosto non chiede di essere interpretata alla luce del dualismo moderno che pure la implementa, ma può essere colta di per sé, come una distinzione che concerne il carattere transitivo o intransitivo della manifestatività fenomenica. Dei fenomeni siamo consapevoli, ma questo non significa che sia necessario interpretarli come eventi mentali: possiamo, in altri termini, lasciare impregiudicata la loro natura e limitarci ad osservare che esperiamo ora il dolce, ora l'amaro, ora una forma circolare, ora una forma quadrata, e che non vi è ragione di pensare che ciò di cui diveniamo percettivamente consapevoli abbia *eo ipso* il carattere di un contenuto mentale.

È difficile dire come stiano esattamente le cose per Sesto Empirico che in alcuni passi sembra suggerire una lettura mentalistica dei fenomeni (Sesto Empirico 1988: 8), ma anche se accettiamo di liberare i fenomeni da un'interpretazione

mentalistica, non abbiamo per questo raggiunto il terreno del senso comune cui non è possibile accedere senza andare al di là di ciò che è pienamente dato e quindi senza rinunciare ad una concezione puramente intransitiva della manifestatività⁷. In una pagina dei suoi *Diari* (*Philosophical Commentaries*. 1707-1708), Berkeley scriveva che dobbiamo diffidare della paroletta “di” (1979: 18), e questa annotazione così rapida ci invita a riflettere su un tratto che, a suo parere, caratterizza in profondità la grammatica del concetto di fenomeno. Ora percepiamo amaro, ora dolce, e quello che dobbiamo fare — per Berkeley — è resistere alla tentazione di asserire che il dolce e l’amaro sono proprietà *del* miele e che vi è dunque qualcosa di identico *di* cui dolcezza e amarezza sono proprietà. A questa tentazione — che fa tutt’uno con le certezze del senso comune — si deve resistere perché l’identico di cui i fenomeni pretendono di parlarci non può essere altro — per Berkeley — che un referente esterno al fenomeno, e questo ci consente di definire in senso generale la natura della tesi filosofica cui Berkeley intende opporsi: la tesi secondo la quale le percezioni sono rappresentazioni di un oggetto esterno ad esse. Diffidare della paroletta “di” significa dunque — per Berkeley come per Sesto — *rifutare il rappresentazionalismo* e prendere fin da principio commiato da una concezione dell’esperienza percettiva che intende i fenomeni come descrizioni, ora appropriate ora ingannevoli, degli oggetti esterni ad esse⁸. Ma ciò è quanto dire, per Berkeley, che l’alternativa ad una filosofia rappresentazionalistica coincide con la negazione della possibilità di parlare sensatamente di ciò che è nascosto — di quella materia e di quelle sostanze che si trovano così spesso nei discorsi dei filosofi, ma cui non è possibile dare alcun contenuto determinato.

Su questo punto le posizioni di Sesto Empirico non sono diverse. Anche per Sesto Empirico vi è innanzitutto un bersaglio teorico: la tesi rappresentazionalistica secondo la quale i fenomeni stanno per un referente esterno. Se si fa questa assunzione — se si accetta *pro tempore* di condividere il linguaggio dei filosofi dogmatici — ci si trova immersi nelle contraddizioni sollevate dai tropi: parliamo *del* miele, ma non possiamo dire che sapore abbia e parliamo *della* torre, ma dobbiamo tacere della sua forma. Ci lasciamo tentare dal linguaggio quotidiano e risaliamo dai fenomeni alle cose di cui sono manifestazione, ma dobbiamo poi riconoscere che si tratta di un cammino che non può essere percorso e che ci conduce sul terreno malcerto della contraddizione. Di qui, per Sesto, la necessità di parlare dei fenomeni liberandosi del concetto di rappresentazione e quindi anche della possibilità che vi sia un identico riferimento oggettuale denotato da una molteplicità di fenomeni. Anche in questo caso siamo dunque

7 «La percezione — scrive Husserl — è una promessa che non può mai essere interamente mantenuta» (Husserl 1991: 33).

8 La tesi secondo la quale nulla se non un’idea può assomigliare ad un’idea è, per Berkeley, una dimostrazione del fatto che in linea generale non è possibile pensare alle nostre esperienze come a descrizioni che possano essere soddisfatte dagli oggetti cui si riferirebbero.

invitati a diffidare della paroletta “di”: possiamo dare l’assenso ai fenomeni, ma dobbiamo rinunciare a tutto ciò che *dei* fenomeni si dice. Certo, questo significa innanzitutto rinunciare alle speculazioni della metafisica, ma la dieta cui il filosofo scettico ci invita è molto più ascetica: se vogliamo attenerci soltanto a ciò che è manifesto, dobbiamo rinunciare a dire che vediamo una stessa torre in circostanze diverse e che assaggiamo lo stesso miele che l’itterico trova amaro.

Dire che possiamo dare il nostro assenso solo ai fenomeni significa davvero rinunciare alla paroletta “di” anche per ciò che concerne la possibilità di descrivere i fenomeni che percepiamo. Se la-torre-che-appare-squadrata-da-vicino e la-torre-che-appare-rotonda-da-lontano non sono esperienze che rappresentino uno stesso oggetto, ma fenomeni interamente distinti, le parole che usiamo per caratterizzarli non potranno avere il loro significato consueto: la parola “torre” non potrà significare ciò che normalmente significa e lo stesso a ben guardare vale anche per aggettivi come “squadrato” o “rotondo”. A dispetto della loro forma, queste strane espressioni debbono essere intese come dei nomi propri cui spetterebbe il compito di contrassegnare *in qualche modo* fenomeni irripetibili. Il prezzo che dobbiamo pagare per sfuggire alle argomentazioni dei tropi consiste dunque nell’accettazione di una peculiare grammatica del concetto di fenomeno — una grammatica contrassegnata dalla tesi secondo la quale i fenomeni hanno natura intransitiva e non possono esservi diverse manifestazioni fenomeniche di uno stesso oggetto. Se conveniamo di chiamare *fenomenistica* quella concezione dell’esperienza percettiva che afferma il carattere *intransitivo* della manifestatività fenomenica e nega in linea di principio l’identità del riferimento oggettuale di due o più fenomeni, si può da un lato riconoscere che le tesi di Sesto Empirico convergono verso questa direzione e che, dall’altro, il fenomenismo non implica una concezione mentalistica dell’esperienza.

4. Le considerazioni che abbiamo proposto sin qui ci consentono di sostenere che il concetto di fenomeno cui Sesto approda è un concetto residuo. Se i fenomeni sono irripetibili⁹ e se non vi è qualcosa che in essi si manifesta, allora dobbiamo riconoscere che l’esperienza percettiva è in linea di principio insufficiente per consentirci di parlare di oggetti, delle circostanze del loro manifestarsi e in generale di un mondo di cose che permangono e che possono essere sempre meglio afferrate e comprese. Ne segue che i fenomeni, così come Sesto Empirico li intende, possono forse guidare la nostra prassi, ma non è possibile esprimere nel loro linguaggio l’immagine complessiva del mondo che crediamo di percepire. Il concetto di fenomeno dello scetticismo è appunto un concetto residuo: è troppo povero per sostenere la nozione di esperienza cui riteniamo di poter accedere.

9 Di Enesidemo si narra che avesse un passato eracliteo — un tema questo che è discusso acutamente da Dal Pra nel suo libro sullo scetticismo antico (Dal Pra 1975: II, 408-409).

Vi è tuttavia una seconda ragione che ci spinge a sostenere che il concetto di fenomeno di cui lo scetticismo si avvale è un concetto residuo — ed è una tesi nella quale ci imbattiamo se ci chiediamo se la negazione del rappresentazionalismo comporti necessariamente la prospettiva fenomenistica. Sesto Empirico ne è convinto, ma la ragione per la quale questa tesi gli sembra plausibile è ancora una volta racchiusa nei tropi di Enesidemo.

L'argomento che li attraversa poggia su una assunzione tacita: sulla tesi secondo la quale i fenomeni possono avere un referente se e solo se li pensiamo come rappresentazioni. Le contraddizioni su cui i tropi di Enesidemo attirano la nostra attenzione nascono da qui: se i fenomeni percettivi mutano al variare delle circostanze, allora siamo a costretti a riconoscere che le nostre percezioni non possono *descrivere* in alcun modo gli oggetti del mondo. Una cosa non può essere dolce e amara allo stesso tempo: non può essere dunque di questo che le nostre percezioni parlano. Ma se in circostanze diverse i sensi ci danno *testimonianze* diverse e inconciliabili sulla natura degli oggetti allora dobbiamo riconoscere che c'è qualcosa di profondamente sbagliato nel ritenere che di questo consti la percezione: di un insieme di *testimonianze* che pretendono di parlarci della realtà, di *descrizioni* che dovrebbero individuarla. Sesto Empirico in fondo lo dice con chiarezza: lo scettico consente ai fenomeni, ma non a ciò che si pretende che i fenomeni dicano (Sesto Empirico 1988: 8). E ciò che si dice dei fenomeni coincide in fondo con il loro preteso carattere di testimonianza.

In un passo di *Sense and sensibilia* (1962) che avremo modo di commentare a lungo nel quarto capitolo di questo libro, Austin — in aperta polemica con l'immagine cartesiana della percezione — sostiene che i sensi sono muti (Austin 2001: 31), e questa tesi ci aiuta a far luce sul problema che lo scetticismo solleva. Certo, la percezione non *dice* che la torre in una circostanza è rotonda e in un'altra squadrata, e non asserisce che il miele è dolce, se lo assaggia una persona sana o che è amaro, se lo assapora l'itterico. I fenomeni *non sono descrizioni dell'oggetto*, ma questo non significa che non abbiano un carattere manifestativo. Non dobbiamo necessariamente pensare che i fenomeni manifestino l'oggetto, rappresentandolo. Non ogni manifestazione è rappresentazione.

Questo è il punto che va chiarito. Per Sesto Empirico, una simile tesi si accompagna all'accettazione di un'ipotesi di stampo fenomenistico, sia pure *sui generis*. E non è un caso che sia così. Lo scettico è, in fondo, un rappresentazionalista *deluso*: non nega che vi sia un oggetto che stia all'origine dei fenomeni, ma vuole persuadere il filosofo dogmatico che non è in alcun modo possibile avventurarsi lungo il cammino che il nesso rappresentativo dovrebbe rendere percorribile. Di ciò che è nascosto si deve tacere, ed anche per questo le nostre percezioni sono mute: non possono dire nulla di ciò di cui pure dovrebbero parlarci. Ancora una volta ci imbattiamo dunque nel carattere *residuale* del concetto scettico di fenomeno. Sesto Empirico ci invita ad attenersi ai fenomeni, ma i fenomeni sono quello che *resta* della nostra esperienza non appena riconosciamo

che la via che conduce dal fenomeno alle cose stesse non è percorribile. Quella via c'è, ma se non vogliamo abbandonare la sfera di ciò che è evidente ed avventurarci sul terreno di ciò che è nascosto — se non vogliamo abbandonare il terreno su cui lo scettico ci chiede di muoverci — dobbiamo chiedere che i fenomeni siano colti di per se stessi, tacitando la loro vocazione rappresentativa. Ne segue che, a ben guardare, per Sesto la percezione non è muta, ma deve essere messa a tacere — e non si tratta di una differenza di poco conto.

Rinunciare ad attribuire un nesso rappresentativo ai fenomeni significa, per Sesto, *tacitare* la funzione di testimonianza dei fenomeni. Ne segue che la pretesa del filosofo dogmatico di risalire dai fenomeni alla realtà così come è in se stessa non è assurda: è soltanto improponibile. In questo senso, l'accettazione della dimensione fenomenica cui lo scettico si costringe è chiaramente determinata da un rimando implicito ad una prospettiva rappresentazionalistica: il fenomeno cui lo scettico acconsente è ciò che *resta* di un segno una volta che si sia riconosciuto che non è possibile risalire in modo univoco e fondato a ciò che dovrebbe denotare. Se invece diciamo che la percezione è muta, vogliamo asserire che il modo in cui si rapporta all'oggetto non è ben descritto asserendo che la percezione ci offre testimonianze o, come potremmo anche dire, descrizioni che all'oggetto inteso spetterebbe di soddisfare. Dire che la percezione è muta significa rifiutare un tratto che caratterizza la grammatica rappresentazionalistica del concetto di fenomeno: significa sostenere che la percezione non emette verdetti o testimonianze e non ci dice che dobbiamo rappresentarci la torre ora come squadrata, ora come rotonda. Ma se non dobbiamo pensare ai fenomeni come testimonianze che ci consentono di rappresentarci un oggetto non dobbiamo per questo pensare che la dimensione oggettuale sia persa per sempre e che dei fenomeni resti soltanto il guscio vuoto, l'accadere sensibile di un segno che ha smarrito la sua funzione referenziale. Un diverso cammino è percorribile: sostenere che i fenomeni non sono descrizioni che debbano essere soddisfatte dall'oggetto cui si riferiscono può essere il primo passo per affermare che sono modi in cui l'oggetto si mostra. Percepriamo oggetti e li percepriamo in una determinata modalità fenomenica, in modi che variano al variare delle circostanze. I fenomeni non asseriscono che la torre è ora squadrata, ora rotonda perché non sono descrizioni che ci consentano di rappresentarci un oggetto esterno ad essi: sono modi in cui l'oggetto è di volta in volta fenomenicamente presente. Ciò che vediamo è la torre nel modo concreto del suo manifestarsi ora da vicino, ora da lontano.

Di qui il modo in cui dobbiamo intendere la manifestatività dei fenomeni. Certo, la torre che osservo da lontano è, nel suo darsi in un aspetto particolare, pienamente manifesta, ma questo non significa che ci sia un fenomeno di cui si debba saggiare la transitività. Nell'aspetto fenomenico che la torre di lontano assume non abbiamo a che fare con un segno che rimandi ad altro — ad un oggetto nascosto — ma con uno dei molteplici aspetti in cui l'oggetto si manifesta

fenomenicamente. Nel fenomeno si manifesta la cosa stessa e si manifesta nel modo della sua datità. Solo così la percezione può mostrare tanto l'oggetto, quanto le circostanze che determinano la sua percezione. Per citare ancora Austin: quando immergo il remo nell'acqua non sono costretto a dare ascolto ad un testimone che mi dice che il remo è spezzato, ma vedo *immerso nell'acqua* lo stesso remo che vedevo fuori dall'acqua (Austin 2001: 45).

Non è difficile rendersi conto che, se ci disponiamo in questa prospettiva teorica, l'argomento sotteso dai tropi si rivela privo di mordente. Come ogni altro oggetto, il remo ci appare in molti modi, ma questo non implica alcuna contraddizione: lo vedo piccolo da lontano, più grande da vicino e vedo variare la sua forma di manifestazione al variare del punto prospettico da cui l'osservo e naturalmente il remo si manifesta in una forma mutevole anche quando l'osservo dapprima fuori dall'acqua e poi nell'acqua — e come del resto potrei accorgermi di averlo immerso nel mare se non mutasse qualcosa nel modo del *suo* manifestarsi? Così, che il miele appaia ora dolce, ora amaro, ora giallo alla vista e ora appiccicoso al tatto non è indice di contraddizione perché i fenomeni non sono testimonianze che asseriscano come deve essere fatto l'oggetto per soddisfare le descrizioni che ne diamo, ma *modi* in cui l'oggetto stesso si manifesta, all'interno di un campo di manifestazione determinato e di circostanze di volta in volta mutevoli. Dire che il miele è giallo alla vista significa solo che è tale da apparire giallo quando lo guardiamo, che questo è il suo modo di manifestarsi nel campo dei fenomeni visivi. Dire così significa certo sostenere che il miele ha una certa natura che si manifesta visivamente nel giallo, ma sottolineare che così stanno le cose non deve invitarci a pensare che abbia un senso qualsiasi parlare delle proprietà di un oggetto al di fuori di un certo campo di manifestatività — sia esso fenomenico o concettuale.

A partire da qui, l'argomentazione dei tropi ci appare sotto una diversa luce: lungi dal costringerci a rinunciare a parlare di oggetti, i tropi ci mostrano *in vitro* che è possibile parlare della percezione in un modo che tiene conto del variare delle circostanze e del loro necessario incidere sul *come* della presenza percettiva degli oggetti. Le percezioni non sono descrizioni che vadano in cerca di un oggetto che le soddisfa, ma sono forme in cui gli oggetti si fanno fenomenicamente presenti in una situazione data. Ogni percezione ci propone insomma un oggetto, colto in un determinato modo del suo manifestarsi — un *oggetto nel modo del suo come*, per esprimerci con Husserl. Seguire la dialettica che si dispiega nella dottrina dei tropi ci conduce così a comprendere sotto una diversa luce la nozione fenomenologica di fenomeno.

La dottrina dei tropi ci consente così di formulare una terza via da affiancare al rappresentazionalismo e al fenomenismo — la via del realismo diretto che sostiene che le nostre percezioni hanno per oggetto le cose del mondo, sia pure colte nella specifica modalità del loro apparire fenomenico. Sarebbe tuttavia un errore limitarsi a questa constatazione: la dialettica che abbiamo cercato di

mettere in luce nelle argomentazioni scettiche sui tropi ci mostra infatti che tra questi tre possibili modi di impostare una filosofia della percezione vi è un gioco di reciproche sovrapposizioni e contrapposizioni su cui è opportuno cercare di fare chiarezza, anche se questo vorrà dire immergersi in una serie di paradossi, che sembrano costringersi di volta in volta a rinunciare a proposizioni che per altri versi ci sembrano vere.

Berkeley diceva che i filosofi sollevano una dotta polvere e poi si lamentano perché si fa fatica a vedere. Almeno questo primo risultato possiamo dire di averlo raggiunto.

5. Due paradossi

1. Nelle riflessioni che abbiamo raccolto sin qui abbiamo cercato di fare emergere una serie di difficoltà che sembrano nascondersi nel concetto di percezione, sia quando lo osserviamo disponendoci nella prospettiva interna, sia quando cerchiamo di comprendere la percezione come un evento tra gli altri — quando ci poniamo insomma nella prospettiva esterna. Nell'uno e nell'altro caso, sia pure con accenti differenti, ci eravamo imbattuti innanzitutto in una duplice difficoltà che sembra concernere ciò che diciamo di percepire: non è chiaro, infatti, quale sia da un lato l'*oggetto* della nostra percezione e *come* possa dall'altro essere colto nella sua natura alla luce della percezione stessa. Le percezioni ci parlano di oggetti e si riferiscono ad oggetti, ma hanno una dimensione fenomenica, e non appena cerchiamo di comprendere come sia possibile stringere in un unico nodo questi due momenti ci troviamo di fronte ad un duplice *paradosso* — a due differenti triadi incoerenti.

Che cosa si intenda quando si parla di una triade incoerente è presto detto: si tratta di tre proposizioni che non possono essere tutte vere, poiché basta prenderne due perché la terza sia contraddetta. Nel nostro caso le tre proposizioni da cui muoviamo hanno un'ulteriore caratteristica: prese isolatamente sembrano essere plausibili, ed è per questo che la triade incoerente assume la forma di un paradosso. I paradossi sono fatti così: ci costringono a riconoscere che c'è qualcosa di inaccettabile in un discorso che ci sembra plausibile e ci spingono per questo a decidere che cosa deve essere cambiato nel nostro modo di formulare i concetti con cui ragioniamo.

Così accade anche nel nostro primo paradosso della percezione — il *paradosso dell'oggetto* — che ci propone una triade incoerente in cui ogni tesi, presa per sé, sembra avere dalla sua buone ragioni. Ecco le tre proposizioni:

1. abbiamo una percezione immediata degli oggetti del mondo;
2. gli oggetti del mondo non sono meri fenomeni;
3. ogni percezione ha un suo correlato interno ed è propriamente questo correlato interno ciò che è oggetto della percezione.

Che si tratti di proposizioni plausibili è difficile negarlo. La prima proposizione esprime bene il senso che attribuiamo normalmente alla percezione: le nostre percezioni valgono per noi come testimonianza diretta dell'esserci di ciò che ci circonda. Diciamo che la penna è sul tavolo, perché la vediamo o che c'è un libro sul comodino, perché lo tocchiamo nel buio, e in questi casi non sembra esserci spazio per una qualche inferenza che dovrebbe condurci dal segno ad un designato: percepiamo direttamente quello che ci circonda o almeno questa è l'impressione che accompagna le nostre percezioni.

La seconda proposizione ci invita invece ad una distinzione ovvia che non sembra carica delle incertezze che accompagnano di solito le distinzioni filosofiche. Guardo la penna, chiudo gli occhi e poi li riapro: alla discontinuità dei fenomeni fa eco l'esistenza continuata della penna e del tavolo. Le cose che ci circondano non sono meri fenomeni e non hanno bisogno per esistere di essere percepiti. I fenomeni sono correlati interni della percezione, le cose che ci circondano no, ed è per questo che il nostro aprire e chiudere gli occhi non tocca l'esistenza delle cose, ma solo il loro manifestarsi visivamente. In un caso abbiamo a che fare con mere manifestazioni fenomeniche, dall'altra con gli oggetti nel senso consueto del termine: quale differenza potrebbe essere più chiara?

Infine, la terza proposizione ci invita a prendere atto di qualcosa che sembra implicito nelle considerazioni che abbiamo appena proposto. Torniamo all'esempio appena discusso. Volgo lo sguardo in una direzione determinata e vedo la penna sul tavolo; chiudo gli occhi e *qualcosa* scompare: non certo la penna con cui scrivo che resta sul tavolo, ma la penna percepita — la penna in quanto è oggetto della mia percezione. *Questa* penna — la penna vista *in quanto è vista* — c'è solo quando c'è la percezione che la pone: attribuirle un'esistenza assoluta sarebbe in fondo come chiedere che i personaggi di un racconto possano esistere al di là della narrazione. Certo, la percezione serve per parlarci del mondo, ma ciò che vedo, il *fenomeno*, è un correlato *interno* della percezione: il suo *esse* coincide con il suo *percipi*. E se queste considerazioni ci sembrano plausibili, sembra necessario riconoscere che plausibile è anche la terza proposizione.

Tre proposizioni plausibili, non c'è dubbio. Eppure, è sufficiente supporre che due qualsiasi di esse siano vere per dover constatare la falsità della tesi che resta. Non è difficile rendersene conto. Assumiamo che siano vere la prima e la seconda proposizione: sarà falsa la terza, perché se gli oggetti immediati della percezione sono le cose del mondo e se le cose del mondo non sono fenomeni, allora è evidente che in questo caso non si potrà più sostenere che l'oggetto della percezione è un correlato interno della percezione. Se assumiamo invece che siano vere la seconda e la terza proposizione, dovremo negare la prima: se le cose non hanno quella natura fenomenica che caratterizza l'oggetto della percezione, allora il percepire non può avere come oggetto immediato le cose del mondo di cui potrà parlarci solo in forma mediata. Infine, se la percezione è percezione immediata delle cose del mondo e se l'oggetto immediato della percezione è di

natura fenomenica, allora anche gli oggetti del mondo devono avere natura fenomenica, ed è quindi la seconda proposizione che deve essere negata.

Basta dare uno sguardo a questo gioco di reciproche esclusioni per rendersi conto della ragione per cui in filosofia può essere utile formulare paradossi. Abbiamo proposto tre tesi e ora vediamo che una di queste deve essere negata perché contraddice le altre: abbiamo trasformato un non senso nascosto in una contraddizione palese e abbiamo dato una forma definita al nostro problema. Per farlo, abbiamo dovuto dare alle nostre idee una forma più precisa, ma soprattutto abbiamo dovuto far luce sul punto che ci rendeva perplessi: il paradosso dell'oggetto sorge perché non è affatto chiaro che cosa sia l'oggetto che diciamo di percepire. La difficoltà è qui e per tentare di risolverla dobbiamo chiederci dove stia l'errore. Il primo modo per evidenziarlo consiste nel vedere quale di queste tre proposizioni debba essere messa da canto. Possiamo decidere che la percezione parli solo indirettamente delle cose del mondo, possiamo sostenere che le cose del mondo sono costrutti meramente fenomenici o possiamo negare che sia lecito parlare dei fenomeni come di oggetti della percezione. La prima ipotesi è l'ipotesi del rappresentazionalismo, la seconda è l'ipotesi del fenomenismo, la terza del realismo diretto — o almeno questo è quello che di primo acchito ci sembra di poter sostenere, anche sulla base delle cose che abbiamo detto, cercando di far luce sulla dottrina scettica dei tropi.

Davanti a noi si aprono così tre possibilità che insieme circoscrivono tre differenti atteggiamenti filosofici generali che possono essere caratterizzati indicando da un lato le proposizioni che asseriscono e dall'altro la proposizione che negano. Il risultato è una matrice che ci consente di fare un poco di ordine nelle tesi di cui discorriamo:

	Tesi 1	Tesi 2	Tesi 3	POSIZIONE FILOSOFICA
a	NO	SÌ	SÌ	<i>rappresentazionalismo</i>
b	SÌ	NO	SÌ	<i>fenomenismo</i>
c	SÌ	SÌ	NO	<i>realismo diretto</i>

Questa matrice ci occuperà nel corso delle prossime pagine, ma ora dobbiamo metterla per un attimo da canto, per affiancarle altri due paradossi.

2. Il secondo paradosso su cui riflettere è il *paradosso della manifestazione*. La percezione non ci consente soltanto di riferirci agli oggetti del mondo, ma pretende anche di dirci qualcosa sulla loro natura. Qualunque sia il significato che vogliamo attribuire a questo termine, sembra necessario sostenere che le cose si manifestano percettivamente, ma basta formulare questa tesi perché si facciano avanti i primi dubbi. Guardo il foglio sul tavolo e vedo il suo colore e la sua forma, ma quello che vedo mi consente davvero di dire che le cose stanno

così? Possiamo davvero dire che il foglio — questo oggetto del mondo che ha una sua esistenza e una sua natura indipendentemente dal mio percepirlo — ha quel colore? Forse possiamo ricordarci della distinzione tra qualità primarie e secondarie e negare al foglio un colore, senza per questo rinunciare ad asserire che ha una forma. Ma quale — quella che vedo? Posso davvero dire che il foglio (qualunque cosa esso realmente sia) ha la forma visiva e tattile che percepisco? Che le cose non siano come appaiono è una verità cui sembra difficile rinunciare, ma questo significa che è necessario vincolare la nozione di manifestazione alla sfera meramente fenomenica e dire che l'unico oggetto che si manifesta nella percezione è l'oggetto immanente?

Basta sollevare questi interrogativi per rendersi conto da un lato che il concetto di manifestazione è per molti versi oscuro e per cogliere in filigrana dall'altro le difficoltà in cui ci siamo imbattuti scorrendo del paradosso dell'oggetto. Ma ciò è quanto dire che una risposta agli interrogativi che abbiamo formulato ci chiede di chiamare nuovamente in causa i diversi atteggiamenti teorici che il paradosso dell'oggetto ci ha permesso di indicare.

Per il filosofo rappresentazionalista, la questione della manifestazione sembra assumere necessariamente una forma duplice: da un lato il teorico del rappresentazionalismo dirà che le cose del mondo non si manifestano direttamente nella percezione e possono essere diverse da come si manifestano, dall'altra riconoscerà invece che gli oggetti immediati sono necessariamente caratterizzati dalle proprietà intuitive che si danno percettivamente. Per poter sensatamente parlare delle percezioni come rappresentazioni anche per ciò che concerne la dimensione della manifestatività il filosofo rappresentazionalista dovrà tuttavia attribuire al contenuto della percezione, in tutto o in parte, un carattere di manifestatività indiretta: dovrà insomma sostenere che l'oggetto immanente della percezione raffigura almeno in parte l'oggetto da cui la percezione ha origine e cui si riferisce.

Il filosofo che fa sue le tesi del rappresentazionalismo deve dunque distinguere nell'oggetto immediato della percezione ciò che sta per l'oggetto reale da ciò che invece appartiene soltanto al *medium* rappresentativo e ha dunque carattere meramente soggettivo; al contrario, il filosofo fenomenista sarà costretto a sostenere che gli oggetti non possono in linea di principio essere diversi da come si manifestano e che in generale è lecito sostenere che le cose che ci circondano sono proprio le cose che percepiamo poiché in generale non è possibile andare al di là dei fenomeni. I fenomeni non manifestano nulla se non se stessi: di una manifestazione indiretta e, nel senso che abbiamo prima introdotto, transitiva, non avrebbe in questo caso alcun senso parlare.

Infine, il filosofo che abbraccia le tesi del realismo diretto dovrà sostenere che nella percezione si manifestano le cose che appartengono al nostro mondo, ma che non è possibile sostenere che esse abbiano necessariamente le proprietà intuitive con cui si manifestano. E ciò è quanto dire che dovrà in qualche modo

rendere conto delle ragioni per cui è possibile da un lato sostenere che le cose si manifestano percettivamente e che, dall'altro, sono diverse da come appaiono, abbracciando così implicitamente una concezione *esternalista* della percezione.

Se ora proviamo a raccogliere queste considerazioni in una forma più serrata ci accorgiamo che è possibile formulare un nuovo paradosso — *il paradosso della manifestazione* — e dare anche ad esso la forma di una triade incoerente:

1. nella percezione si manifestano direttamente gli oggetti reali del mondo;
2. le proprietà che spettano alle cose del mondo *possono* non avere natura percettiva;
3. le proprietà che spettano agli oggetti della percezione sono *necessariamente* proprietà che si manifestano direttamente alla percezione.

Anche in questo caso, non è difficile rendersi conto che si tratta di una triade incoerente. Chi sostiene che le proprietà che spettano alle cose del mondo *possono* non avere natura percettiva può sostenere che le proprietà che spettano agli oggetti della percezione sono *necessariamente* proprietà intuitive solo se nega che la percezione abbia come oggetto immediato le cose del mondo — solo se abbraccia una teoria rappresentazionalistica.

Alla stessa stregua chi sostiene che le proprietà che si manifestano percettivamente sono *necessariamente* proprietà che spettano agli oggetti della percezione e insieme afferma che la percezione manifesta in modo immediato le cose del mondo deve poi rifiutare la tesi secondo la quale le cose del mondo possono avere predicati non intuitivi. Può farlo, solo se si dispone nella prospettiva del fenomenismo e riconosce che le cose del mondo non sono null'altro che i fenomeni che la percezione ci porge.

Infine, chi sostiene che nella percezione si manifestano immediatamente gli oggetti reali del mondo e poi afferma che le proprietà che spettano alle cose del mondo *possono* non avere natura percettiva deve riconoscere che gli oggetti della percezione non sono meri fenomeni e quindi possono essere colti anche attraverso proprietà che sono diverse da quelle che si manifestano intuitivamente. Che una simile posizione sia in linea di principio riconducibile alla prospettiva del realismo diretto non è difficile coglierlo, anche se una simile tesi non basta per comprendere che cosa consenta alla percezione di essere una manifestazione dell'oggetto che tuttavia non pretende di fissare una volta per tutte la totalità delle sue proprietà.

Possiamo allora, anche in questo caso, tracciare una matrice che risulta identica alla precedente:

	Tesi 1	Tesi 2	Tesi 3	POSIZIONE FILOSOFICA
a	NO	SÌ	SÌ	<i>rappresentazionalismo</i>
b	SÌ	NO	SÌ	<i>fenomenismo</i>
c	SÌ	SÌ	NO	<i>realismo diretto</i>

Vedremo in seguito che possiamo rendere conto di questi due paradossi mettendoli l'uno accanto all'altro poiché vi è un nesso che li lega e che fa sì che ad un modo di sciogliere il paradosso dell'oggetto corrisponda un analogo modo di venire a capo del paradosso della manifestazione. E tuttavia sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di due diverse formulazioni di uno stesso problema. In realtà, se vi è bisogno di formularli entrambi è ancora una volta perché la percezione ha una natura duplice: ha un riferimento, ma è insieme posizione di un oggetto colto così e così. Affrontare questi due paradossi e trovare una via soddisfacente per venirne a capo significa insomma trovare un buon modo per formulare la relazione che lega questi due momenti che caratterizzano in profondità la natura della percezione.

6. Un terzo paradosso

Nelle nostre considerazioni introduttive abbiamo delineato due diverse prospettive rispetto alle quali sembrava possibile analizzare la percezione: la prospettiva esterna e la prospettiva interna. Anche in questo caso la nostra prima reazione era stata quella di mostrare, sia pure senza approfondire troppo il discorso, la legittimità di entrambi i punti di vista: si può guardare alla percezione come ad un evento che merita di essere discusso avvalendosi degli stessi strumenti con cui si spiegano gli altri accadimenti che hanno luogo nella realtà, ma è possibile anche porsi all'interno della percezione stessa e descrivere quale sia il senso che attribuiamo alle cose che percepiamo e quale la funzione che svolge all'interno del quadro ampio della conoscenza.

Dal punto di vista metodologico si tratta di due vie molto diverse tra loro, ma che possono essere entrambe seguite e che sono utili per mettere in luce aspetti diversi della percezione. Possiamo voler *spiegare* che cosa siano gli eventi percettivi, possiamo voler *comprendere* perché gli esseri viventi si siano nel tempo formati per cogliere certe sorgenti di informazione e non altre, possiamo essere interessati a *mostrare* il carattere adattivo delle nostre percezioni e far luce sulle ragioni per le quali i nostri organi di senso si sono evoluti per darci proprio quell'immagine della realtà che ci è nota — ed in questo caso dovremo senz'altro porci nella prospettiva esterna: impareremo a comprendere in questo caso che siamo un tassello in una storia molto più antica di noi, un risultato complesso che avrebbe potuto essere molto diverso, così come diversa avrebbe potuto essere la nostra immagine del mondo se l'evoluzione avesse percorso altre vie, e non vi è dubbio che tutte queste ovvie considerazioni debbano avere un posto in un'antropologia filosofica, sia pure pragmaticamente orientata. Ma potremo anche lasciarci guidare da un diverso interesse filosofico — anche Kant affiancava all'antropologia empirica la filosofia critica! — e descrivere quale è il senso che attribuiamo alle nostre percezioni e come siamo legittimati a parlarne. Potremmo in altri termini mantenerci su un terreno fenomenologico e chiederci

qual è il posto che la percezione occupa nel vocabolario della nostra esperienza¹⁰. Anche questa è una domanda legittima e non è affatto detto che sia lecito rispondere a domande diverse avvalendosi degli stessi strumenti. Di fatto è questa la domanda cui cercheremo di rispondere in queste pagine ed è per questo che le nostre riflessioni si muoveranno innanzitutto in questa direzione e si manterranno su un terreno descrittivo, anche se questo non significa affatto che non ci siano altri problemi che meritano di essere discussi in altra forma e in altro modo.

Insomma, da un punto di vista metodologico si tratta di vie che possono essere entrambe percorse e che sono entrambe plausibili, ciascuna per il suo ambito di problemi — avevamo detto così, eppure non è difficile mostrare che anche in questo caso i problemi sono più complessi di quanto a prima vista non sembri e che non è facile chiarire come queste due prospettive possano trovare un loro equilibrio reciproco, una volta che si abbandoni il piano meramente metodologico e si cerchi di comprenderle sotto una diversa luce: la luce di un'indagine metafisicamente atteggiata. Che di queste due prospettive si possa parlare anche osservandole con uno sguardo attento alla dimensione più generale dei problemi filosofici non è difficile comprenderlo e ce ne rendiamo ben conto non appena cerchiamo di dare un significato effettivo ad un'espressione di cui ci eravamo avvalsi per delineare schematicamente la natura della prospettiva interna e della prospettiva esterna — avevamo parlato della *scena primaria* dell'una e dell'altra.

Di quest'espressione si può fare un uso innocente: si può parlare di scena primaria solo per alludere alla dimensione schematica di cui ci siamo avvalsi — al tentativo di raccogliere in un disegno la prospettiva di indagine che deve guidarci nelle analisi sulla percezione, semplificando al massimo tutte le possibili variabili. Ma è possibile anche un uso diverso e più impegnativo: si può infatti sostenere che parlare di una scena *primaria* della percezione significhi in ultima analisi delineare quale sia il punto di vista che *in linea di principio* si deve assumere quando si descrive la percezione. La scena primaria è la *prima parola* che pronunciamo sulla percezione e ne indica la forma elementare ed originaria, e tutte le volte che si parla dell'origine di qualcosa si vuole in qualche modo circoscriverne l'essenza.

Se ci dispone in questa luce, parlare della distinzione tra prospettiva interna ed esterna significa interrogarsi su un problema fondamentale che chiama in causa il dualismo che oppone soggettivismo ed oggettivismo: parliamo della percezione e ci chiediamo se dobbiamo pensarla come la forma elementare del nostro accesso alle cose e al mondo o come un evento tra gli altri, un evento che colloca le nostre esperienze e la nostra coscienza all'interno del quadro più ampio della realtà.

10 Di fatto è questa la prospettiva in cui ci muoveremo in queste pagine, ma questo non significa affatto che non ci siano altri problemi che meritano di essere discussi e che chiedono di parlare della percezione come di un evento tra gli altri.

La scena primaria della prospettiva esterna allude ad una prospettiva di stampo *realistico*: muovere dal disegno che Descartes ci propone significa infatti riconoscere che ciò che percepiamo è il punto di partenza solo per noi, poiché le nostre percezioni sono l'effetto di una relazione causale che ci riconduce agli oggetti del mondo che sono indipendenti dalla nostra esperienza. Se ci disponiamo nella prospettiva esterna dobbiamo in altri termini riconoscere che dobbiamo far valere un atteggiamento di stampo realistico e questo in linea di massima significa che la seconda proposizione del nostro primo paradosso è necessariamente vera: gli oggetti del mondo non possono essere meri fenomeni.

Diversamente stanno le cose se ci disponiamo nella prospettiva interna e se guardiamo il disegno che Mach ci propone cercando di comprendere che cosa ci dica per ciò che concerne l'*essenza* dei fenomeni percettivi. In questo caso dobbiamo innanzitutto osservare che quel disegno ci invita a mettere da canto la relazione causale che lega il soggetto psicologico al mondo e a interessarci soltanto di ciò che è dato alla coscienza percipiente. Quel disegno ci mostra un insieme di cose — una penna, una finestra, un paesaggio lontano — ma di questi oggetti possiamo *parlare* solo perché si danno alla nostra coscienza percettiva — solo perché ne abbiamo direttamente esperienza. Questo naturalmente non significa sostenere che una realtà indipendente dall'io non vi sia, né che una prospettiva fenomenistica sia necessariamente vera: vuol dire tuttavia riconoscere che gli oggetti che vediamo e tocchiamo sono gli oggetti del mondo e che non è possibile sostenere che questi ultimi sono solo la causa cui i percetti rimandano come un segno rimanda al suo denotato. Ne segue che se ci disponiamo in questa prospettiva dobbiamo necessariamente concordare con ciò che la prima proposizione del paradosso dell'oggetto asserisce: abbiamo una percezione immediata degli oggetti e che ciò di cui abbiamo esperienza non sono mere rappresentazioni che stiano per un oggetto che le trascende.

Di qui una prima duplice conclusione. Se la scena primaria della prospettiva esterna ci invita ad accordare alla seconda proposizione del paradosso dell'oggetto una validità indiscutibile, allora essa implica allo stesso tempo il rifiuto del fenomenismo. Alla stessa stregua se la scena primaria della prospettiva interna implica la verità della prima proposizione del paradosso, allora essa coincide con il rifiuto del rappresentazionalismo.

Quanto al filosofo che abbraccia il realismo diretto, il quadro è più complesso: può abbracciare tanto la prospettiva interna quanto la prospettiva esterna, perché né l'una né l'altra lo costringono ad affermare la necessaria verità dell'unica proposizione del paradosso che è chiamato a negare — nulla lo costringe ad affermare che gli oggetti percepiti siano necessariamente correlati interni della percezione. Non è un caso che sia così: la sua vocazione realistica gli impedisce di pensare agli oggetti come se fossero correlati interni della coscienza che li percepisce, ma d'altro canto il carattere fenomenologico del suo realismo gli

impone di cercare nella percezione una conferma della tesi secondo la quale gli oggetti del mondo non sono meri fenomeni.

In questo suo riconoscere la legittimità della prospettiva interna e della prospettiva esterna il realismo diretto sembra guadagnare una sua peculiare plausibilità, e tuttavia prima di poter sostenere che questa è davvero una ragione per preferirlo al rappresentazionalismo o al fenomenismo è necessario mostrare che è possibile attribuire all'una e all'altra prospettiva una piena legittimità senza cadere in contraddizione.

Di primo acchito non sembra affatto ovvio sostenere che le cose stiano così perché sembra necessario concludere che la scena primaria della prospettiva esterna esclude la scena primaria della prospettiva interna e viceversa. Certo, possiamo avvalerci di queste due prospettive da un punto di vista metodologico, ma non dovremmo necessariamente sostenere che da un punto di vista filosofico generale l'una esclude l'altra? In fondo, se parliamo di "scena primaria" della percezione non stiamo implicitamente sostenendo che vi è un dilemma metafisico che esige una decisione — il dilemma che oppone il realismo metafisico all'idealismo? E se così stessero le cose, non dovremmo sostenere che — se accettiamo di attribuire un significato metafisico al nostro discorrere di una scena primaria della percezione — il realismo diretto è un'ipotesi non percorribile e che solo fenomenismo e rappresentazionalismo hanno le carte in regola per venire a capo di questo dilemma? Se accettiamo il linguaggio metafisico della "scena primaria" non dovremmo sostenere che se ci poniamo nella prospettiva esterna — se accettiamo che la percezione sia un evento causale — la prospettiva interna è necessariamente secondaria e, viceversa, se ci poniamo nella prospettiva interna, il nesso causale che lega il soggetto psicologico alla realtà delle cose è solo un contenuto tra gli altri della nostra esperienza e che, di conseguenza, la presunta scena primaria della prospettiva esterna è soltanto un capitolo che appartiene allo spazio della nostra esperienza e della nostra conoscenza?

Ci troviamo così ancora una volta di fronte ad una sorta di paradosso, ad un nodo teorico che sembra possibile sciogliere solo venendo a capo di quell'intreccio di soluzioni e di problemi cui l'analisi dei paradossi della percezione ci ha condotto. È un nodo che andrebbe sciolto e che vorrei provare a rendere un po' meno intricato.

È difficile dire se ne valga la pena perché anche se è fastidioso scoprire che non sappiamo fare ordine nei nostri concetti è anche vero che i paradossi che abbiamo sollevato di solito non ci mettono a disagio. Qualche volta la filosofia non fa nulla più di questo: avverte un fastidio — qualcosa come una piccola crosticina, il segno di una piccola ferita che ci siamo fatti chissà quando. Potrebbe lasciarla lì e aspettare che guarisca o che cessi di prudere, e invece si ostina a stuzzicarla ora con cautela, ora con più impazienza. Infine, la crosticina salta e qualche volta la ferita sanguina ancora un poco. Qualche volta invece si vede la pelle nuova, e siamo contenti così perché ci sembra di essere guariti — per merito nostro.

II. Il rappresentazionalismo

1. Le rappresentazioni e la somiglianza

Prendiamo i nostri due paradossi e proviamo a negare la prima proposizione, in entrambi i casi. Questo significa, in ultima analisi, scommettere sul carattere indiretto della percezione. Non percepiamo direttamente le cose del mondo, ma ne abbiamo un'esperienza indiretta, mediata dall'acquisizione di ciò che solo e propriamente può dirsi percepito — quelle apparenze che, per il pensiero moderno, devono senz'altro essere poste nella soggettività, guadagnando così lo *status* di oggetti mentali o, come si diceva un tempo, di idee. Ora, parlare di percezione indiretta o mediata significa in primo luogo chiedersi come sia possibile che gli oggetti immediati della percezione *possano acquisire* una funzione di segno e, in secondo luogo, quale sia l'affidabilità della relazione segnica e che cosa ci consenta di dire degli oggetti cui rimanda.

Una prima via che sembra essere percorribile e che sembra legare insieme questi due momenti è quella cui Cartesio accenna, anche senza condividerla, nella prima delle sue *Meditazioni metafisiche* (1641). Le idee nella mente — scrive Cartesio — sono come quadri che rappresentano la realtà e noi vogliamo provare a prendere alla lettera quest'immagine e chiederci se ci consente di cogliere un cammino che va dall'io alle cose, senza dover presupporre l'esistenza di queste. Innanzitutto, vi è ciò di cui siamo consapevoli: vi è la coscienza che è consapevole di sé e nella coscienza vi sono le idee che sono come quadri in una galleria, ed è difficile sottrarsi all'idea che i dipinti che osserviamo ci parlino *in juxta propria principia* del mondo.

Ora, i quadri non *rappresentano* soltanto le persone che ritraggono, ma le *raffigurano*, e questo è possibile perché sussiste una qualche visibile somiglianza tra le macchie di colore disposte sulla tela e il contorno delle cose che quelle immagini rendono visibili. Dire che le idee sono come ritratti delle cose sembra suggerire allora che gli oggetti immediati della nostra percezione siano in un rapporto raffigurativo nei confronti delle cose per cui stanno: ciò di cui siamo percettivamente consapevoli sarebbe dunque simile a ciò cui mediatamente la percezione si riferisce e saprebbe condurre spontaneamente da ciò che è dato a ciò che c'è — nel mondo.

Le ragioni che suggeriscono di perseguire questa via sembrano evidenti. Se le idee sono come quadri nella coscienza e se la somiglianza ci consentisse di dire che sono *raffigurazioni* degli oggetti di cui ci parlano, allora potremmo sostenere che la percezione è un processo di *assimilazione* che dalla coscienza si spinge verso il mondo, in virtù di una somiglianza che la ancora al reale. L'immagine

delle idee come quadri sembra in altri termini permetterci di fondare una concezione rappresentazionalistica della percezione senza abbandonare la prospettiva interna, contraddicendo così quel che abbiamo prima sostenuto. Ma le cose stanno davvero così? Possiamo davvero sostenere che il nesso di somiglianza sia il biglietto che dovrebbe consentire alle nostre idee di comprare la realtà e che le idee, in virtù dell'essenza che loro compete o della natura della coscienza, abbiano la capacità di rimandare ad altro, di intendere ciò che raffigurano? Possiamo, in altri termini, parlare di una capacità assimilativa della coscienza e affidare a questo nesso il compito di condurci verso le cose¹? Io non lo credo, per almeno due ragioni.

Non credo, in primo luogo, che la somiglianza possa essere il fondamento di un'inferenza che ci conduca dalle idee alle cose. Se guardo un ritratto, posso usarlo per farmi un'idea del volto della persona raffigurata. Posso farlo per due diverse ragioni. La prima è che so che un ritratto è simile a qualcosa d'altro, e lo so perché posso confrontare il ritratto con l'originale da cui deriva e constatare quindi l'esistenza di una relazione di somiglianza. La seconda ragione deriva dalla prima: proprio perché so come è fatto un volto, posso indicare in un ritratto quali sono i tratti animati da un nesso raffigurativo e quali invece appartengano esclusivamente al *medium* della raffigurazione (la bidimensionalità, la visibilità dei pigmenti, le pennellate, le velature, ecc.). Le cose non stanno così per le immagini percettive: nelle idee non c'è nulla che ci costringa a pensarle come se fossero simili a qualcosa d'altro perché non possiamo in linea di principio avere un'esperienza diretta delle cose di cui dovrebbero essere raffigurazioni e cui dovrebbero per questo essere simili. Ma ciò è quanto dire che la relazione di somiglianza tra le idee e gli oggetti non può essere in alcun modo esperita: la somiglianza è una relazione, non una proprietà — e non è possibile coglierla in un singolo oggetto. Si potrebbe forse *supporre* che questa somiglianza sussista e *presupporla* come criterio per muovere da ciò che è manifesto a ciò che è nascosto, ma anche questa mossa sembra essere preclusa perché non è possibile indicare quali siano i tratti che dovrebbero sorreggerci in questo processo di proiezione. Berkeley sosteneva che nulla è più simile ad un'idea di un'altra idea, e questa tesi ci costringe a riconoscere che non abbiamo un criterio che ci consenta di dire quali sono i tratti che nelle idee appartengono al *medium* raffigurativo e quali siano invece i tratti che dovrebbero parlarci della natura delle cose. E ciò è quanto dire che, anche se fosse vero che le idee raffigurano le cose per somiglianza, non sapremmo poi dire sotto che rispetto lo facciamo.

In secondo luogo, se anche fosse chiaro che cosa significhi asserire che la percezione ha natura assimilativa, resterebbe comunque una difficoltà di tutt'altra natura: di per sé la somiglianza può determinare la forma di un nesso di natura

1 Una concezione assimilativa del nesso intenzionale appare per esempio in Twardowski (1994) e — in una forma più complessa e meno nitida — in Marty (1908)

rappresentativa e può consentirci di pensarlo come una raffigurazione, ma non può in alcun modo *fondarlo*. La somiglianza non è una condizione necessaria di un nesso rappresentativo (la parola “penna” sta per una penna, ma non è simile ad essa), ma non è nemmeno una condizione sufficiente: le gocce d’acqua del proverbio sono identiche le une alle altre, ma non stanno le une per le altre. Se anche sussistesse, la somiglianza tra le idee e le cose non potrebbe essere il fondamento su cui far poggiare il nesso che rende le une rappresentazioni delle altre.

Dobbiamo dunque mettere da canto l’immagine delle idee come quadri e riconoscere che l’ipotesi rappresentazionalistica *presuppone* l’esserci degli oggetti raffigurati e si muove quindi proprio per questo sul terreno della prospettiva esterna cui deve essere attribuita una priorità concettuale. Le percezioni sono eventi nel mondo e se ci parlano del mondo è perché ne sono gli effetti: la relazione di raffigurazione deve, in altri termini, poggiare sulla relazione causale che determina l’insorgere della percezione come accadimento psicologico.

Il modello per comprendere questa relazione ci è offerto dalla natura di quegli strumenti di misurazione che dipendono da una qualche relazione causale. Il calore fa espandere il mercurio che sale nella cannula del termometro: il crescere o il decrescere del suo volume ci consentono di misurare il mutamento della temperatura. Lo stesso accade ai nostri organi di senso: sono strumenti che vengono modificati da ciò che accade nel mondo e gli effetti che si producono sulla retina o nelle cellule della coclea ci consentono di acquisire una serie di informazioni sulla natura delle cause che li hanno prodotti.

Certo, siamo termometri molto particolari perché, in primo luogo, ogni variazione percettiva agisce anche sul nostro comportamento: un rumore ci fa sobbalzare, un odore ci attira, quello che vediamo orienta i nostri passi. Ma siamo termometri particolari anche per una seconda ragione: siamo capaci di leggere da soli il *display* dei nostri strumenti di misurazione. Questo ci consente di parlare delle nostre idee come di effetti di una causa e allo stesso tempo di coglierle come stati di coscienza di cui siamo consapevoli.

È qui che le nostre riflessioni si imbattono nel pensiero di John Locke, l’autore di quel *Saggio sull’intelletto umano* (1689) di cui vogliamo discutere qualche pagina. Non abbiamo il tempo per gettare anche solo uno sguardo introduttivo su questa opera così bella e importante e dovremo accontentarci di discutere solo le linee di fondo del suo impianto teorico — poche pagine, appunto, quelle che aprono il secondo volume del *Saggio*. E a ben guardare, le analisi che raccoglieremo nei prossimi paragrafi non potranno nemmeno vantarsi di essere particolarmente aderenti al testo e di analizzarlo passo per passo, come sarebbe comunque molto interessante fare. Tutt’altro: ci manterremo sempre ad una certa distanza dal testo di Locke e ci accontenteremo di comprendere i concetti principali, lasciando da canto le questioni minute.

“Ecco un buon esempio di come non si devono leggere i classici della filosofia!” — forse qualcuno starà pensando questo. Si vuole parlare di Locke, ma non

si vuol fare la fatica necessaria per parlarne *davvero*. Può darsi che sia così, ma vorrei formulare un'ipotesi più benevola: qualche volta, se si vuole prendere sul serio quello che un filosofo dice, è necessario lasciare sullo sfondo il dettaglio delle analisi, la loro specifica forma teorica e il debito che stringono con il loro presente, per riflettere un poco più approfonditamente sul modello teorico di cui sono espressione. Insomma, vorremo cercare non di spiegare quello che Locke ha scritto nel *Saggio*, ma il modello di filosofia della percezione che il *Saggio* ha contribuito a delineare.

2. Le sensazioni, le idee e un'ipotesi esplicativa

1. Apriamo il secondo volume del *Saggio sull'intelletto umano* cercando innanzitutto una risposta a due domande legate l'una all'altra. Dobbiamo in primo luogo comprendere come sia possibile che le idee, di cui siamo consapevoli, possano fungere come segni per gli oggetti del mondo; in secondo luogo, individuata la relazione che ci consente di pensare alle idee come a segni, dobbiamo vagliarne la solidità, per vedere se davvero possiamo assegnarle il compito che il rappresentazionalismo le attribuisce. Non si tratta di domande che possano essere eluse perché il nucleo teorico del rappresentazionalismo è qui: nella tesi secondo la quale i fenomeni — ciò che ci è dato in modo immediato ed evidente — possono valere come segni che sanno guidarci da ciò che appare a ciò che è — gli oggetti del mondo.

Poniamoci innanzitutto la prima domanda. Per farlo, dobbiamo richiamare l'attenzione su un'equivocità che caratterizza il concetto di idea — un'equivocità che, di primo acchito, sembra essere poco rilevante: i filosofi, un tempo, non si curavano troppo di impiegare in modo rigoroso i termini del linguaggio filosofico, e basterebbe sfogliare le pagine del *Saggio sull'intelletto umano* o della *Critica della ragion pura* per rendersene conto. E tuttavia, piuttosto che vestire i panni del censore moderno che si sente filosoficamente al sicuro solo perché parla un linguaggio più controllato, il lettore del *Saggio* deve cercare di comprendere che cosa spinga Locke a parlare con tanta libertà delle *idee* — questo termine che occupa un ruolo così rilevante nella sua filosofia della mente. Venire a capo del nodo concettuale che stringe insieme le diverse nozioni di idea che si contendono il campo nelle prime pagine del *Saggio* significa infatti comprendere meglio la sua posizione teorica complessiva e persino il rapporto che Locke stringe con l'empirismo e il razionalismo. Locke, si dice, è il primo degli empiristi inglesi, e la sua filosofia assume per questo la forma di un'indagine della mente (Locke parla di "*human understanding*"), cui si affida il compito di venire in chiaro di una realtà che non può essere sondata con altro metodo che non sia quello della descrizione metodica dei dati della coscienza, libera da ogni preoccupazione fisiologica o esplicativa².

2 «Essendo dunque questo il proposito — indagare l'origine, l'indubitabilità e la vastità della conoscenza umana, e ancora i fondamenti e i gradi della credenza, dell'opinione e dell'assenso

Locke scrive così, eppure il metodo piano e descrittivo si affianca fin da principio ad un presupposto che va al di là del quadro dell'empirismo che caratterizzerà la filosofia di Hume o di Berkeley: per Locke, l'esperienza percettiva *presuppone un mondo di cause reali* che agisce sulla corporeità viva, ed è solo in virtù di questa immagine del mondo come totalità ordinata di cause che la percezione può assolvere il suo scopo e acquisire il suo orientamento verso le cose del mondo.

Ma procediamo con ordine e cerchiamo di far luce, innanzitutto, sul significato del termine "idea della percezione". Questo termine è definito esplicitamente nelle prime pagine del secondo volume del *Saggio* e compare in diverse accezioni di significato. A noi interessano ora le prime due. La prima ci invita a pensare alle idee della percezione disponendoci senz'altro nella prospettiva interna. Locke scrive così: «Designo con la parola idea qualunque cosa la mente percepisca in se stessa, o l'oggetto immediato della percezione, del pensiero o dell'intelletto» (Locke 2021: 215).

Le idee della percezione sono questo: stati della nostra consapevolezza, oggetti mentali di cui diventiamo consapevoli. L'immagine della mente come di un foglio di carta su cui la sensazione traccia i suoi segni non è soltanto volta a sottolineare ancora una volta il rifiuto delle idee innate — l'intelletto come una pagina bianca su cui solo l'esperienza scrive le sue parole — ma è importante anche perché ci invita a pensare alla percezione come alla lettura silenziosa di un testo scritto dentro di noi. La percezione è l'avvertimento di quello che accade al foglio del nostro intelletto. È il processo in cui prendiamo nota dei segni che troviamo sulla pagina bianca.

Si tratta di una descrizione su cui è opportuno riflettere perché ci consente di constatare che, se ci poniamo nella prospettiva interna, non abbiamo alcuna ragione di pensare che le idee siano idee di qualcosa d'altro e che siano quindi, in un senso proprio del termine, percezioni. Ora guardo il termometro, e il mercurio nella cannula è fermo ad una certa altezza che vedo, ma se non so che il mercurio aumenta il suo volume in funzione della temperatura non ho alcuna ragione per pensare che la sua posizione nella cannula *misuri* qualcosa e, quindi, la rappresenti. Lo stesso accade per la pagina bianca dell'intelletto: il mio essere consapevole di ciò che accade su quella pagina sensibile non dice nulla del mondo perché gli stati della mia coscienza di per sé non sono ancora segni e non hanno un'intrinseca vocazione rappresentativa. Le idee sono oggetti immediati

— al momento non mi immischiò nella considerazione della componente fisiologica della mente; non mi affannerò a esaminare in che cosa consista la sua essenza, oppure con quali moti dello spirito o modificazioni del nostro corpo giungiamo a percepire qualche sensazione attraverso i nostri organi di senso o a formulare qualche idea nel nostro intelletto, e se la materia intervenga oppure no nel costituirsi di tali idee, se soli in alcune o in tutte. Queste sono speculazioni che, per quanto curiose e interessanti, escluderò dal mio attuale progetto poiché si pongono al di fuori del mio percorso di ricerca. Per realizzare il mio proposito basterà considerare le facoltà di discernimento dell'uomo, così come sono impiegate relativamente agli oggetti con cui sono in relazione» (Locke 2021: 31).

della coscienza: ne prendiamo atto, e nel prenderne atto diveniamo consapevoli di quello che proviamo. Locke lo dice con chiarezza: ciò che la mente percepisce lo percepisce in se stessa. Innanzitutto, la percezione è percezione di sé: siamo consapevoli di quello che ci accade.

Alla prospettiva interna deve tuttavia affiancarsi la prospettiva esterna e all'esperienza di cui siamo consapevoli deve legarsi ciò che abbiamo ragione di pensare che l'esperienza sia *alla luce di una comprensione del mondo come sistema di cause*. E questo significa che dobbiamo da un lato prendere atto di ciò che la coscienza vive, dall'altro intenderlo come un effetto di una causa. Dobbiamo pensare la prospettiva interna alla luce della prospettiva esterna, gli stati della coscienza come effetti sensibili di cause extra-sensibili (Locke 2021: 157). E una volta che si siano concepite le sensazioni come effetti di una molteplicità di cause deve essere possibile pensare alle idee come segni che rimandano ad esse.

È difficile non rendersi conto del fatto che qui il concetto di idea ci appare in una luce differente. Un'idea diviene un'idea di una qualità sensibile solo perché la pensiamo alla luce della relazione causale cui deve la sua genesi. Il giallo come stato della mia coscienza non parla ancora di nulla, ma diviene segno della qualità sensibile del giallo se leggo quello che si dà nel display della mia coscienza come risultato di una misurazione — come effetto di una causa. E ciò è quanto dire: se avanzo l'*ipotesi* che la percezione sia un accadimento causale allora posso interpretare le idee della percezione — colte nella prospettiva interna — non soltanto come stati della soggettività, ma anche come segni che rimandano ad altro, come oggetti immediati che rimandano causalmente ad un oggetto mediato. La prospettiva esterna diviene così il *presupposto* teorico che ci consente di attribuire alle nostre idee il carattere di segni e di intenderle quindi come rappresentazioni: l'ambiguità che avevamo riscontrato nel concetto di percezione e di idea della percezione si rivela così come un momento interno ad una strategia teorica complessiva che ci consente di attribuire un carattere segnico-rappresentativo alle idee come stati di coscienza — anche se dobbiamo ancora comprendere bene il senso di questa affermazione.

2. Abbiamo suggerito quale sia l'ipotesi che Locke formula per attribuire alle idee una funzione rappresentativa e ora dobbiamo cercare di comprendere se vi siano ragioni che Locke può addurre per renderla più plausibile.

La prima ragione è di carattere generale e ci riconduce alla convinzione che la natura sia un sistema chiuso di *cause* e che la percezione debba essere colta come un accadimento che le appartiene. Nonostante le mille cautele che caratterizzano la sua adesione all'ipotesi meccanicistica, Locke non intende prendere commiato dal dualismo della filosofia seicentesca e immagina che la coscienza debba essere intesa nella sua specificità, senza per questo rinunciare all'idea che

ogni evento abbia una causa e che le nostre percezioni abbiano la loro origine dall'azione meccanica delle cose sui nostri organi di senso³.

Sulla natura del processo che conduce dalle cause materiali del mondo al sorgere delle idee nella mente, Locke saggiamente non si pronuncia, ma a suo avviso è possibile ugualmente distinguere le tappe di un percorso che può essere anticipato nelle sue linee teoriche. L'azione degli oggetti sui nostri sensi determina l'insorgere delle sensazioni, e anche se le sensazioni non sono ancora esperienze, 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 ha esperienze. Così, anche se da un punto di vista descrittivo le idee si danno alla coscienza come oggetti immediati, di per sé privi di qualunque funzione rappresentativa, la loro natura è strettamente connessa con l'impianto causale che deve determinarne la funzione referente.

Vi è tuttavia una seconda ragione che Locke suggerisce, ed in questo caso è proprio la natura della coscienza che deve essere presa in esame. Le idee, scrive Locke, non sono null'altro che percezioni in atto nella mente e cessano di esistere quando smettiamo di esserne consapevoli (Locke 2021: 249). E ciò significa: le idee hanno la natura di accadimenti. Sorgono nella coscienza e svaniscono, proprio come accade agli eventi del mondo: il foglio di carta è diventato uno specchio su cui le immagini si susseguono le une alle altre, in ragione dell'azione causale dei raggi luminosi.

Del resto, il lettore del *Saggio* non può non scorgere come l'accentuazione della tematica dell'attualità delle idee si leghi in Locke ad una filosofia della mente che si disegna in opposizione alla concezione cartesiana della *res cogitans*. Per Cartesio, il pensiero è una qualità dell'anima, è il suo tratto saliente: la consapevolezza del *cogito* è una caratteristica che appartiene alla mente per natura e che non ha bisogno di essere spiegata, adducendo le cause della sua effettiva presenza. Ora, che la mente percepisca e abbia una vita cosciente è un fatto indubitabile, almeno per Locke; ciò tuttavia non significa che l'anima pensi sempre (Locke 2021: 163). Tutt'altro: la mente è consapevole quando qualcosa la *costringe* a pensare e ad avvertire determinate idee. Il pensiero non sta all'anima come il colore sta alla superficie cui aderisce; l'immagine da cui per Locke occorre lasciarsi guidare è un'altra: dobbiamo pensare al rapporto tra la mente e le sue percezioni richiamandoci alla relazione che lega il corpo al suo movimento. Un corpo ora si muove ed ora è fermo, ed è per questo che non diremmo che

3 «L'oggetto successive delle nostre considerazioni è la maniera in cui i corpi producono in noi le idee, ed è evidente che ciò accade per effetto di un impulso, che è la sola maniera in cui possiamo concepire l'agire dei corpi» (Locke 2021: 219).

il movimento è una proprietà di quel corpo, ma solo un suo possibile *stato* che proprio per la sua occasionalità ci spinge a cercarne le ragioni.

Così stanno le cose anche per il nostro esperire: la percezione non è una proprietà sostanziale indisgiungibile dall'io, ma è un evento che accompagna la vita della soggettività. Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, possiamo trarre la conclusione cui miravamo: per Locke le idee sono *stati* momentanei della soggettività ed uno stato è qualcosa di cui dobbiamo necessariamente cercare la causa. Ne segue che nella natura delle idee vi è il loro porsi come effetti di una causa e questo fatto ci induce a considerare plausibile l'ipotesi da cui Locke muove: il suo invitarci a subordinare la prospettiva interna alla prospettiva esterna, stringendole tuttavia in un unico nodo — quel nodo che lega le idee come oggetti della nostra consapevolezza alle idee come segni che stanno per un referente nel mondo⁴.

3. La funzione percettiva

Abbiamo proposto un'ipotesi e abbiamo raccolto alcune ragioni che la rendono plausibile. Ora dobbiamo invece cercare di comprendere più in profondità il senso che le compete e per farlo è opportuno cercare di districare ancora i significati che si annidano nel termine "idea". La via da seguire per farlo ci è offerta da un passo del *Saggio* che, di primo acchito, non può che lasciarci perplessi — un passo in cui Locke parla di idee nelle cose e di idee nella mente:

Per meglio scoprire la natura delle nostre idee, e discorrere di esse in modo intelligibile, sarebbe opportuno distinguerle a seconda che siano idee o percezioni nella nostra mente oppure modificazioni della materia di corpi che producono in noi tali percezioni; così che noi non possiamo pensare (come forse si fa di solito) che le idee siano esattamente le immagini e le similitudini di qualcosa inerente al soggetto; la maggior parte delle idee che provengono dalla sensazione presenti nella nostra mente non posseggono una somiglianza con le cose esterne maggiore di quella che intercorre fra le nostre idee e i nomi usati per designare quelle stesse cose, sebbene i nomi, non appena li udiamo, evocano in noi le idee cui si riferiscono. Designo con la parola *idea* qualunque cosa la mente percepisca in se stessa, o l'oggetto immediato della percezione, del pensiero o dell'intelletto, e chiamo qualità di un oggetto il potere insito in essa di produrre una certa qualità nella nostra mente. Così, una palla di neve ha il potere di produrre in noi l'idea di bianco, di freddo, di tondo; chiamo qualità i poteri di produrre quelle idee in

4 È importante osservare che queste considerazioni non valgono come una dimostrazione del fatto che le idee sono effetti che rimandano ad una causa reale nel mondo. Questo fatto è indimostrabile ed è il presupposto da cui le analisi di Locke muovono. Riflettere sull'occasionalità delle idee, tuttavia è un buon modo per dimostrare che le idee nella loro natura sono coerenti con l'ipotesi causale a partire dalla quale cerchiamo di interpretarle.

noi, così come sono presenti nella palla di neve; e, in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto, le chiamo *idee*. E se qualche volta parlo di quelle idee come se fossero presenti nelle cose stesse, vorrei fosse compreso che intendo significare con ciò le qualità di quegli oggetti che producono in noi quelle idee (Locke 2021: 215-216).

Si tratta di un passo molto denso, sul cui significato complessivo è necessario riflettere, ma proprio per questo il lettore non può che stupirsi di fronte alla scelta terminologica che Locke ci propone — una scelta davvero strana. Locke parla di idee nelle cose e lo fa nelle pagine in cui definisce le idee come ciò che la mente percepisce in se stessa, e anche se abbiamo detto che i filosofi del passato non erano ossessionati dall'ideale di una terminologia esatta, qui sembra davvero che si stia passando il segno. Eppure non è così, e ancora una volta l'equivocità dei termini si spiega se osserviamo la strategia teorica che ci consentono di articolare.

Prendiamo allora un'idea qualsiasi — l'idea di rosso — che sarà innanzitutto per noi questo: un certo oggetto immediato, uno stato di coscienza, che si manifesta in un certo stato psicologico che non può essere ulteriormente descritto, ma che è per Locke del tutto evidente in virtù del rimando introspettivo al vissuto dell'essere rosso. Ora, questo vissuto non è colto soltanto nella prospettiva interna e non può essere inteso solo come contenuto della mia coscienza, ma deve apparire anche alla luce della prospettiva esterna e questo significa che deve essere colto come effetto di una causa. Ma se ci poniamo in questa prospettiva, il carattere della roschezza non può più essere colto come una particolare forma di coscienza — come un vissuto, appunto — ma deve essere inteso come il modo in cui la mente legge l'alterazione degli organi di senso provocata da un qualcosa che può essere definito e colto solo dicendo che è ciò che in circostanze normali produce in soggetti normali proprio quella alterazione che chiamiamo “rosso”. Ma se questo è vero, la parola “rosso” ci parla di tre cose diverse:

1. il rosso (R) è lo stato di coscienza che viviamo. È un modo della nostra consapevolezza;
2. il rosso (r) è il modo in cui il vissuto si dà quando è colto come effetto che rimanda ad una causa non mentale. L'idea del rosso (r) è dunque il risultato cui conduce il leggere il vissuto del rosso (R) alla luce dell'ipotesi causalistica;
3. il rosso (q) è il *potere* di causare in un soggetto normale e in circostanze normali lo stato di coscienza (R).

Ora, non è difficile rendersi conto che leggiamo (q) in funzione di (r), che a sua volta è definito nella sua dimensione contenutistica sul fondamento di (R). Il vissuto diviene così l'unico momento qualitativamente rilevante nella struttura della percezione perché dell'oggetto non sappiamo davvero nulla se non che è la causa di una sensazione che l'intelletto legge in una forma determinata. Di qui

la ragione per la quale “rosso”, che è il nome di un vissuto, può diventare ora il nome di una rappresentazione, ora il nome di ciò che è rappresentato — dell’idea in noi e dell’idea nelle cose, per usare la terminologia lockeana.

Abbiamo detto che definiamo (q) in funzione di (r) e su questo punto è forse opportuno insistere un poco. Il rosso (q) è una qualità sensibile e ciò significa che è una proprietà definita nei termini degli effetti che causa in una soggettività normale in condizioni normali: è il potere di apparire rossa ad un soggetto umano. Poiché questo è vero per ogni idea della percezione, possiamo in generale sostenere che esiste una relazione che ci consente di legare ad ogni oggetto immediato un oggetto mediato e di sostenere che il primo è segno del secondo. Possiamo in altri termini fare delle idee della percezione nomi delle qualità sensibili e sostenere che vi è una funzione (che segue il cammino inverso della relazione causale) che ha idee come argomenti e qualità sensibili come variabili dipendenti. È in virtù di questa funzione che le idee possono valere come nomi degli oggetti mediati, e cioè in questo caso delle qualità sensibili corrispondenti:

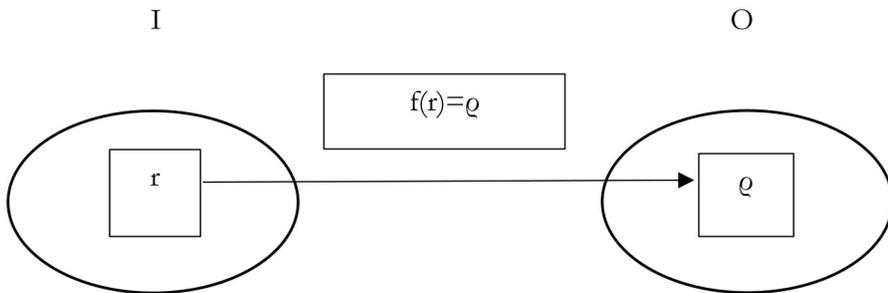


Figura 2.1 La funzione percettiva

Da una parte, dunque, vi sono le idee — gli elementi del dominio — dall’altra gli oggetti mediati — gli elementi del codominio — e la funzione che li connette è una funzione di denominazione — quella stessa funzione che ci consente di parlare del rosso nelle forme equivocate che abbiamo prima indicato. Possiamo allora concludere che la percezione è una funzione che fa corrispondere gli oggetti alle idee, e che può farlo perché è un processo a due livelli in cui il soggetto diviene dapprima consapevole delle idee, per poi intenderle come effetti di una causa, come nomi di un potere. Di qui appunto, come avevamo prima osservato, la soluzione del paradosso dell’oggetto: la filosofia della percezione di Locke si pone come una aperta negazione della prima proposizione della triade.

Se muoviamo dalle considerazioni che abbiamo appena proposto, le ragioni che sostengono Locke nelle sue scelte terminologiche ci appaiono con relativa chiarezza, e tuttavia basta riflettere un poco per rendersi conto di un aspetto

che chiede una riflessione ulteriore. I nomi si limitano a denotare ciò cui si riferiscono, ma le idee non sono soltanto contrassegni delle cose: hanno anche una loro specificità qualitativa. E questo ci costringe a chiederci se la natura qualitativa dei vissuti è tale da consentirci di avanzare una qualche supposizione sulla natura degli oggetti mediati. Sappiamo che le idee non sono rappresentazioni figurative delle cose e non debbono essere necessariamente simili a ciò cui rimandano, ma questo ancora non significa che le idee siano segni meramente convenzionali. Tutt'altro: sappiamo che il nesso che lega le idee alle cose è di natura causale e i nessi causali sono relazioni che non sono indifferenti alla natura degli oggetti, tra cui occorrono.

Una lunga tradizione filosofica ci invita a pensare alla percezione come ad un teatro delle ombre e in fondo quest'immagine potrebbe essere fatta valere anche per Locke, poiché le ombre sono innanzitutto effetti di una causa: sono il frutto della propagazione lineare della luce e dell'opacità dei corpi. La regola che è all'origine della loro formazione è semplice e questo rende facile cogliere nell'ombra l'oggetto cui appartiene. Ma le cose non stanno sempre così. Talvolta le ombre si compongono in disegni nuovi che assumono una loro autonomia. Non è difficile riconoscere la mano nell'ombra che si proietta sul muro, ma basta che le mani siano disposte ad arte, in modo da far sì che le ombre si uniscano le une alle altre secondo un disegno perché diventi difficile o addirittura impossibile riconoscere la causa nell'effetto. Forse potrebbe accadere così anche alle idee: forse è possibile risalire dalla loro natura qualitativa alla determinatezza delle qualità cui rimandano, forse invece le nostre idee sono soltanto nomi che rendono impossibile dire alcunché dell'oggetto che denotano.

È importante venire a capo di questo interrogativo perché la percezione non è solo riferimento ad un oggetto, ma sembra essere anche manifestazione delle sue proprietà. Dovremo in altri termini chiederci se è possibile una *manifestazione* indiretta degli oggetti della percezione — una manifestazione essenzialmente mediata dal contenuto fenomenico delle idee, degli oggetti immediati. Solo così potremo venire a capo anche del secondo paradosso. Dobbiamo tuttavia procedere con calma.

4. Un pianoforte, i tasti, i suoni

1. Ci siamo posti un interrogativo: ci siamo chiesti se è davvero possibile che le idee possano fungere da nomi dei punti obiettivi da cui traggono origine. Vorremmo che ad ogni idea corrispondesse uno ed un solo oggetto e che ogni oggetto si manifestasse in una e in una sola idea, ma non sappiamo se le cose stanno così. Vorremmo, in altri termini, lasciarci guidare da un'immagine semplice che assimila il rapporto tra idee ed oggetti a quello che lega i suoni

ai tasti del pianoforte⁵. Qualcuno tocca un tasto e noi ascoltiamo il suono che viene così prodotto: se avessimo un orecchio allenato e una qualche conoscenza della meccanica dello strumento, potremmo dire che il fatto che ora si senta un do centrale è segno del fatto che qualcuno ha schiacciato un tasto — e proprio quel tasto che si trova in mezzo alla tastiera, pressappoco sotto il segno della serratura. E se anche non avessimo idea di come è fatto quel tasto, potremmo egualmente dirne qualcosa: potremmo dire che è caratterizzato univocamente dal fatto di essere appunto *il tasto del do centrale*. È un modo di esprimersi che conosciamo già: ci invita a chiamare un oggetto — un tasto del pianoforte — con il nome del suono che produce. Quel tasto è il tasto del do centrale perché ha il *potere* di produrre un suono di un certo tipo — un do di una certa ottava. E va da sé che dicendo così non abbiamo detto nulla circa la proprietà intrinseca dell'evento che in noi produce quella sensazione.

Di qui il senso dell'immagine che abbiamo proposto: le idee che avvertiamo nella coscienza sono simili alle note che sentiamo suonare; l'ipotesi causalistica che ci consente di attribuire alle idee una funzione rappresentativa corrisponde alla conoscenza minimale della meccanica dello strumento che lega ogni suono alla percussione di un tasto; infine, il processo di proiezione che ci consente di fare delle idee il nome degli oggetti mediati fa eco al nostro discorrere dei tasti del pianoforte distinguendoli solo in virtù del suono che essi producono, come accade quando parliamo del tasto del do o del tasto del re.

Un'immagine chiara, ma molto esigente. Un buon pianoforte associa ad ogni tasto un solo suono e un solo suono ad ogni tasto, ed è per questo che da un lato possiamo imparare a suonare, dall'altro possiamo dire, ascoltando una sonata, dove si trovano proprio ora le dita del pianista — anche se forse non è la cosa più sensata che dovremmo chiederci. Un buon pianoforte è fatto così, ma la nostra esperienza può far fronte a questa richiesta? Possiamo davvero parlare della percezione come di una funzione che associa idee ad oggetti? E nel caso che sia possibile farlo, di che funzione si tratta?

Non è facile rispondere a queste domande, anche se Locke ci offre almeno un argomento che ci spinge a dubitare che sia del tutto lecito sostenere che la percezione è una funzione che va dalle idee agli oggetti mediati. Ora, perché si possa parlare di una funzione è necessario che, dato un elemento qualsiasi del dominio, ci sia uno ed un solo elemento del codominio che gli corrisponde: in caso contrario l'applicazione della funzione ad un argomento non avrebbe un valore univoco o non l'avrebbe affatto, ed in questi casi parlare di una funzione sarebbe improprio. Ne segue che negare alla percezione il carattere di funzione vorrebbe dire sostenere che vi sono idee che non hanno o che hanno più di un oggetto che gli corrisponde.

5 Un'immagine che echeggia quella che Wittgenstein ci propone nel § 6 delle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein 1977: 12).

Credo che per Locke le cose stiano proprio così. Vi sono infatti alcune idee — l'idea del nero, ma anche l'idea del silenzio o di ciò che è insipido — che sono a pieno titolo oggetti immediati della percezione, anche se hanno natura soltanto privativa: non dipendono da una causa nel mondo, ma — per dir così — ci parlano della meccanica della mente che attribuisce una specifica determinatezza sensibile anche al caso del valore zero di una serie⁶. Del resto, anche se Locke non ne parla, possiamo immaginare delle sensazioni cui corrispondono differenti cause obiettive. Se premo le palpebre con un dito vedo una luce — la stessa luce che vedrei se ci fosse nel buio una scintilla: la stessa datità sensibile conduce così ad una molteplicità di cause. Del resto, chi non ha ascoltato stupito il rumore del mare accostando una conchiglia all'orecchio? E ciò è quanto dire che le idee non sono sempre funzioni perché non hanno sempre un'unica realtà che corrisponda loro. La tesi secondo la quale le idee che proviamo costruiscono una mappa che corrisponde al mondo delle cose è un'idea ingenua che trascura la specificità fisiologica del soggetto e la dipendenza della percezione dalla funzione adattiva che le compete.

2. La conclusione cui siamo appena giunti dovrebbe costringerci a sostenere che, a rigore, la percezione non è in linea generale una funzione che connetta idee a punti obiettivi. Forse, possiamo tuttavia chiudere un occhio su questi casi particolari e provare a sostenere che la percezione è una funzione nella stragrande maggioranza dei casi. Ma di che funzione si tratta? Che cosa posso sapere del mondo che mi circonda sulla base delle mie esperienze percettive — delle idee di cui sono consapevole?

Se torniamo all'esempio da cui abbiamo deciso di lasciarci guidare — l'esempio di un pianoforte (X=suoni, Y=tasti) — potremmo forse avanzare una prima ipotesi che si lega ad una ragionevole richiesta: vogliamo che nel nostro pianoforte non ci siano tasti che non suonano. Ci accontenteremmo del nostro pianoforte se fosse in grado di suonare tutte le note che conosciamo, ma vorremmo anche che non ci fossero tasti che non suonano e che producono note che non percepiamo, e se fosse in grado di fare queste due cose potremmo poi chiudere un occhio sul fatto che due suoni diversi ci riconducano ad uno stesso tasto.

Per qualche misteriosa ragione, il nostro pianoforte ha un tasto ballerino che suona ora in un modo ora nell'altro, ma in fondo quello che ci interessa è che per

6 «Mi appello all'esperienza di ciascuno per sapere se l'ombra di un uomo, sebbene non consista d'altro che dell'assenza di luce [...] se questa ombra non produca nella sua mente quando un uomo la osservi, un'idea chiara e positiva, simile a quella che si determina alla presenza di un uomo benché investito completamente dai raggi del sole. D'altra parte, abbiamo nomi negativi che non designano direttamente idee positive, ma si usano per indicare l'assenza di quell'idea stessa, come nel caso di *insipido*, *silenzio*, *nulla*, ecc., parole che designano idee positive, quali *gusto*, *suono*, *essere*, significandone l'assenza. Si può pertanto dire in verità che uno vede le tenebre. Infatti, se supponiamo un buco perfettamente scuro dal quale non riverberi alcuna luce, di certo si può scorgere la sua figura e la si può riprodurre» (Locke 2021: 215).

sette ottave non ci sia nota che non possiamo suonare: se poi tra tasti e suoni non c'è una corrispondenza perfetta, pazienza — impareremo a non lasciarci ingannare dalla particolarità della tastiera del nostro strumento. E se ora ci chiedessimo quale sarebbe la natura della funzione che lega ai tasti del nostro pianoforte i suoni che può produrre potremmo fare affidamento ai nostri ricordi di scuola: si tratta di una funzione suriettiva, proprio come ci mostra lo schema che abbiamo proposto. Si dice infatti *suriettiva* una funzione se nel codominio non c'è nessun oggetto che non sia il risultato dell'applicazione della funzione a uno degli elementi del dominio. Per dirla con una formula $\forall y \in Y, \exists x \in X f(x)=y$.

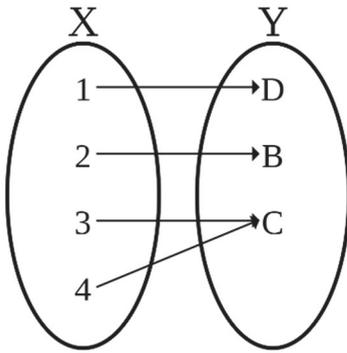


Figura 2.2 Una funzione suriettiva

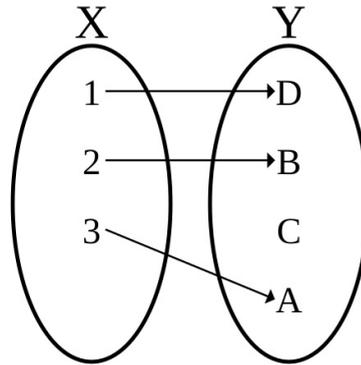


Figura 2.3 Una funzione iniettiva

Così stanno le cose nel caso del pianoforte (scadente) del nostro esempio, ma non nel caso della nostra esperienza percettiva. La funzione percettiva avrebbe natura suriettiva solo se non vi fosse nessun oggetto del mondo che non fosse anche immagine di un'idea sensibile. Per esprimerci altrimenti: se gli oggetti immediati appartengono al dominio della funzione percettiva e se il risultato dell'applicazione della funzione agli oggetti immediati conduce agli oggetti mediati (alle loro immagini), allora si dovrebbe poter sostenere che tutte le cose del mondo sono anche oggetti mediati e quindi cose che fungono da riferimento di una percezione possibile. Ma le cose per Locke non stanno così: la nostra percezione è limitata ed è ragionevole attendersi che vi siano un'infinità di cose nel mondo cui non corrisponde una possibile idea nella mente. “Siamo tarli in un cassetto” — scrive Locke (2021: 189), e non possiamo certo pretendere che il compasso della nostra esperienza possa aprirsi sino a racchiudere nel suo cerchio la totalità degli oggetti del mondo.

Forse saremmo ancora disposti a dire che abbiamo un *pianoforte* anche se col tempo qualcosa nella meccanica dello strumento si rompesse e non fosse più possibile ascoltare il La della prima ottava. Ci mancherebbe un suono e non

avremmo più la possibilità di sapere che ne è del primo tasto del pianoforte, ma potremmo forse farcene una ragione. Accade così anche sul terreno dell'esperienza percettiva. Siamo tarli in un cassetto, ed è ragionevole attendersi che vi siano tratti obiettivi del mondo che non hanno un'eco nella nostra esperienza. Una qualche esigenza, tuttavia, l'avanziamo ancora e questa volta concerne proprio la tastiera del nostro pianoforte. Vogliamo che *non* ci siano più suoni che corrispondano allo stesso tasto. È una richiesta ragionevole, specialmente se non abbiamo orecchio: potremmo infatti essere indotti a credere che due suoni siano uguali solo perché li abbiamo prodotti schiacciando uno stesso tasto. Anche in questo caso c'è un nome per descrivere la relazione che lega in questo caso i suoni ai tasti: si dice infatti che una funzione è *iniettiva* se *non* può accadere che due diversi elementi del dominio corrispondano ad uno stesso elemento del codominio, anche se questo non esclude che vi siano elementi del codominio che non sono immagini di elementi del dominio, suoni possibili per cui non c'è più il tasto che li produca proprio come mostra questo secondo schema. In una formula: dati due elementi x_1 e x_2 di X , $x_1 \neq x_2 \Rightarrow f(x_1) \neq f(x_2)$.

Se ora ci interroghiamo sulla natura della percezione e ci chiediamo se può essere intesa come una funzione iniettiva siamo costretti ancora una volta a rispondere di no. La situazione in cui ci troviamo sul terreno percettivo in fondo non è dissimile da quella di chi, pur avendo poco orecchio, sospetta che il suo pianoforte abbia uno stesso tasto che produce ora un do, ora un re. Per scoprirlo dovrebbe conoscere bene la meccanica del suo strumento e vedere che cosa accade quando preme ora in un modo, ora in un altro lo stesso tasto: se si limita ad ascoltare i suoni che sono di volta in volta prodotti non può sapere con certezza se il tasto del do e il tasto del re sono o non sono nomi che attribuiamo allo stesso tasto.

Così stanno le cose anche sul terreno della nostra esperienza. Potremmo esprimerci con relativa certezza se conoscessimo per intero la dinamica dei processi da cui la nostra esperienza scaturisce, ma se ci disponiamo nella prospettiva che Locke ci assegna e se ci interroghiamo sulla funzione che lega le idee alle cose, allora dobbiamo riconoscere che non è possibile emettere un verdetto sicuro. Non possiamo sapere se la funzione che lega le idee agli oggetti è tale da far corrispondere ad ogni oggetto una e una sola idea — non possiamo dire, in altri termini, se la funzione è iniettiva, ma abbiamo buone ragioni per dubitare che lo sia. Sentiamo il profumo di una mela e ne assaggiamo il sapore, ma nulla esclude (e nulla dimostra) che queste due idee che sono in sé così diverse ci parlino di uno stesso punto oggettuale. Le idee potrebbero in altri termini sovrapporsi le une alle altre e darci un'impressione diversa di una stessa identica cosa, proprio come riteniamo che accada quando sentiamo come calore quello che vediamo come luce. Insomma, è molto probabile che il nostro pianoforte non risponda affatto alla richiesta che abbiamo avanzato: forse ci sono davvero dei tasti che sono all'origine di più suoni.

Di qui possiamo muovere per trarre la conclusione cui mirava questo nostro strano discorrere di pianoforti e di idee. La conclusione è, almeno in parte, deludente: le idee ci consentono di dare un nome alle cose, ma il vocabolario della nostra esperienza percettiva è incompleto, equivoco e, talvolta, ha lemmi che non significano nulla: il pianoforte della nostra immagine deve assumere così le forme di uno strumento piuttosto male in arnese. Ora non si sente alcun suono ma qualcuno sta schiacciando un tasto; ora invece sentiamo con chiarezza una nota, ma nessuno ha sfiorato la tastiera; ora sentiamo due note differenti, ma vediamo che il dito preme due volte lo stesso tasto; ora cerchiamo di suonare un brano e ci accorgiamo che ci sono delle note che non riusciamo a suonare: i tasti ci sarebbero, ma non suonano più — è andata così.

3. Forse avremmo preferito essere uno Steinway — non c'è dubbio, ma ora dobbiamo chiederci se questo risultato giustifica davvero le nostre querimonie. In fondo che la nostra esperienza percettiva non ci restituisca un'immagine fedele della realtà lo sappiamo almeno dai tempi di Democrito, ma questa consapevolezza — che si intreccia fin da principio con il sorgere della riflessione scientifica e filosofica — non parla dei limiti della natura umana, ma dello scarto tra un'immagine utile ed un'immagine vera del mondo. La percezione non si valuta secondo il criterio della sua capacità di farci comprendere la realtà nella sua dimensione obiettiva, ma in ragione del suo significato *adattivo* e se così stanno le cose è forse opportuno mettere da canto l'immagine del pianoforte perché suggerisce una corrispondenza che non è affatto necessaria e ci invita a pensare che ci sia una regola di proiezione *perspicua* tra le nostre singole idee e gli oggetti del mondo, così come ci sembra di doverlo comprendere nella sua natura obiettiva. Ma le cose non sembrano affatto stare così. Cammino in un bosco e ora odo lo schioccare dei merli e il frinire delle cicale, poi all'improvviso *sento* un silenzio sospetto ed anche se si tratta di un'idea privativa è bene che lo avverta perché mi mette in guardia da quello che potrebbe accadere: i miei sensi sono fatti così e avvertono come un messaggio la mancanza di messaggi. Lo stesso vale per il freddo che a rigore non c'è, ma da cui è bene difendersi e che devo sentire proprio come sento il caldo e il tepore: è bene che percepisca così, anche se quello che sento costruisce una mappa che non posso far coincidere con il mondo cui la riflessione scientifica mi invita a credere. Gli oggetti immediati della percezione non sono insomma semplicemente diversi dagli oggetti mediati, ma sembrano costituire uno spazio manifestativo che adatta, senza tuttavia tradurlo punto per punto, il mondo alle nostre esigenze comportamentali.

Se le cose stessero così, della funzione che prende forma nelle pagine lockeano e che è alla base di una concezione rappresentazionalistica dell'esperienza percettiva non sarebbe sensato parlare. Gli stimoli che giungono al soggetto non starebbero per la loro causa (sempre che ce ne sia solo *una*) e non trarrebbero il loro significato adattivo dal loro rimandare ad essa, ma sarebbero voci

che appartengono allo scenario percepito e trarrebbero di qui la loro sensatezza. Per dirla in breve: il valore adattivo delle nostre esperienze non si spiegherebbe se leggiamo le idee come se fossero nomi di oggetti mediati.

Credo che queste considerazioni sollevino più di un dubbio circa la percorribilità di una prospettiva rappresentazionalistica, ma vorrei per il momento metterle da canto, riducendone la portata. Forse le nostre percezioni non sono *sempre* nomi di oggetti del mondo, ma talvolta (o addirittura nella norma) potrebbero esserlo: si potrebbe in altri termini sostenere che per decidere della insostenibilità dell'ipotesi rappresentazionalista le considerazioni che abbiamo proposto sono ancora insufficienti — e in effetti sarebbe difficile negarlo.

Di qui l'opportunità di gettare uno sguardo anche al secondo paradosso — il paradosso della manifestazione. Dobbiamo chiederci, in altri termini, se è possibile una manifestazione indiretta degli oggetti: le idee non sono soltanto nomi delle cose, ma fenomeni che hanno una loro determinatezza contenutistica ed è per questo che è opportuno domandarsi se lascino trasparire almeno in parte la natura di ciò cui dovrebbero riferirsi. Si tratta di una richiesta più che ragionevole: per avere una conoscenza più approfondita del reale la percezione non basta, ma la possibilità di muovere per superare — nell'esperienza — l'esperienza sensibile presuppone la costituzione di un mondo di cose che si manifestino stabilmente e che permangano nel variare delle forme sensibili in cui si annunciano. Vedo un foglio del mio quaderno e sono certo che sia lo stesso che le mie dita ora toccano per voltare la pagina: non so nulla della causa occulta delle mie percezioni, ma la mia esperienza percettiva — vera o falsa che sia — mi induce a credere che ci sia uno stesso foglio che vedo, sento e tocco, ed è su questa base che poggiano le nostre future esperienze. Di qui la domanda che dobbiamo porci: possiamo sostenere che le nostre idee sono, almeno in parte, capaci di farci scorgere in trasparenza la natura degli oggetti mediati, consentendoci così di rappresentarci un mondo di cose che possono essere viste e toccate e udite?

5. La percezione è una manifestazione indiretta dell'oggetto?

1. Per comprendere davvero in che senso sia necessario ampliare lo spettro delle nostre considerazioni dobbiamo tornare su un punto su cui ci siamo soffermati più volte: la percezione non è compresa nella sua natura se intendiamo il nesso che la lega al suo oggetto solo ed esclusivamente alla luce della relazione di *denominazione*. I nomi propri designano gli oggetti, ma non ne dicono nulla e se le idee non fossero nulla più che segni di realtà trascendenti sembrerebbe difficile dire che insieme ai segni percepiamo anche i designati.

Se vedo un oggetto, dovrei saper dire qualcosa di ciò che percepisco, ma non è affatto chiaro come questo possa accadere se ci si dispone nella prospettiva lockeana. Ciò che si manifesta nella percezione è l'oggetto immediato; l'oggetto

immediato, tuttavia, è un'entità mentale del tutto diversa dall'oggetto mediato — dall'oggetto reale di cui l'idea è segno. Di qui la difficoltà cui alludevamo: se è solo l'oggetto immediato che si *manifesta* percettivamente non si comprende che cosa ci consenta di dire che vediamo e tocchiamo gli oggetti reali. Per poterlo dire dovrebbe essere lecito parlare di una *manifestazione* indiretta dell'oggetto reale, ma a che titolo possiamo parlare di una *manifestazione mediata* se tutto quello che sappiamo dell'oggetto reale è solo il fatto che ci modifica in un certo modo? Per poter dire che cosa è in se stessa la proprietà Q che ci determina a sentire il rosso dovremmo sapere come la mente legge le modificazioni sensibili che si imprimono nel nostro corpo e in che modo il nostro corpo reagisce sensibilmente all'azione che la proprietà Q esercita su di noi, ma non sappiamo né una cosa, né l'altra. Sembra dunque che la via per dare alla percezione un carattere manifestativo sia preclusa.

Non è difficile rendersi conto che le oscurità in cui qui ci imbattiamo sono ancora il frutto del dissidio di cui abbiamo più volte discusso. Da un lato Locke è consapevole che la realtà è diversa da come ci appare e questo lo spinge a sottolineare che la percezione ci offre un oggetto mentale che non può pretendere di cogliere le proprietà reali della cosa: che il fuoco ci sembri caldo e i mattoni rossi è un fatto che dipende dalla natura dei nostri organi di senso e non avrebbe alcun senso pretendere che le cose stiano proprio così, come ci appaiono. Dall'altro, tuttavia, si sente costretto a sostenere che la percezione ci dice *qualcosa* degli oggetti reali, perché non sembra possibile ridurre il mondo dell'esperienza ad un susseguirsi di fenomeni, di oggetti mentali, privi di un significato oggettivo. Il calore che sento presso il fuoco sarà pure soltanto un'idea, ma se è del fuoco che abbiamo *esperienza* deve egualmente sussistere qualche proprietà che ci consenta di individuarlo e di conoscere in altro modo la sua vera natura, e questa proprietà deve pure essere formulabile in un linguaggio che ci sia noto e che sia possibile introdurre e chiarire a partire dalla nostra esperienza. Insomma, il mondo può essere diverso da come lo percepiamo, ma che ci sia percettivamente un mondo e che abbia qualche proprietà che si dispiega già sul terreno della nostra esperienza sembra essere un requisito cui non si può sensatamente rinunciare.

Di qui il cammino che Locke ci propone di seguire: la percezione è un effetto, ma anche se non è necessario che gli effetti siano simili alle loro cause, deve essere possibile egualmente indicare un qualche aspetto in cui le cose siano *simili* alle idee che sollecitano nei soggetti percipienti. Deve essere in altri termini possibile fare del contenuto delle idee — un contenuto di cui siamo consapevoli — il termine medio per determinare almeno in parte la natura degli oggetti mediati di cui non siamo consapevoli perché solo così si può sostenere che vi è una *percezione* indiretta delle cose. Se vi è una *percezione* indiretta degli oggetti e degli eventi reali deve esistere anche una loro manifestazione *indiretta*.

Come sappiamo, Locke ritiene che questa ipotesi sia tutt'altro che azzardata e alle spalle della sua convinzione vi è la fiducia — così caratteristica dell'età moderna — nella distinzione tra qualità primarie e secondarie e nella tesi secondo la quale le qualità primarie degli oggetti sanno imprimersi nella soggettività, dando vita a percezioni capaci di veicolare immediatamente l'aspetto. Qualcosa nella percezione parla dell'oggetto che l'ha causata: estensione, forma, movimento e numero sono proprietà che effettivamente competono agli oggetti e che si riverberano nelle idee che ne derivano, laddove colori, odori, sensazioni di calore, sapori, ecc., sono immagini mentali del reale che non ci consentono di avanzare una qualche ipotesi sulla sua configurazione effettiva. «*Deus fecit omnia in numero, pondere et mensura*» — di questo passo della Bibbia la nuova fisica galileiana ha fatto la sua bandiera, e Locke sembra qui semplicemente riproporre la vulgata del razionalismo seicentesco all'interno di una concezione della percezione di stampo rappresentazionalistico. Se la natura è scritta in termini matematici, allora le idee che veicolano contenuti immediatamente quantificabili devono parlarci in modo plausibile del mondo, della sua dimensione reale.

Di qui la tesi che Locke ci propone nelle prime pagine del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Le percezioni che ci consentono di fissare qualcosa dell'oggetto e di parlarne al di là della natura meramente fenomenica e mentale dell'esperienza sono le idee delle proprietà primarie e cioè di quelle proprietà che per loro natura consentono una matematizzazione diretta. La loro peculiare obiettività sembra derivare di qui — dal fatto che è possibile ricondurle immediatamente al linguaggio della matematica e della geometria.

Le qualità primarie sono appunto immediatamente quantificabili, ma questo fatto (di per sé tutt'altro che irrilevante) non sembra essere ancora un argomento per dire, per esempio, che ciò che appare esteso debba essere esteso: l'obiettività nel senso dell'esattezza non implica l'obiettività nel senso della realtà e non è facile comprendere in che senso considerazioni di questa natura possano intervenire immediatamente sul terreno di una teoria della percezione.

Il primo passo in questa direzione consiste nel cercare di comprendere come si possa rendere in qualche misura più comprensibile la tesi secondo la quale alcune idee sarebbero simili alla causa che le ha prodotte, mentre altre sarebbero diverse. Per farlo, vorrei concedermi una breve digressione che chiama in causa la distinzione tra due diverse forme di misurazione: la *misurazione omogenea* e la *misurazione eterogenea*. Cerchiamo di tracciare questa distinzione con un po' di chiarezza.

Si ha una *misurazione omogenea* quando ciò che misura e ciò che è misurato condividono la stessa natura ed appartengono ad uno stesso genere qualitativo. Gli esempi sono a portata di mano. Un metro è uno strumento di misurazione omogenea perché condivide con le distanze che ci consente di misurare un'identica natura: la dimensione spaziale della lunghezza; un sismografo è uno strumento che misura le oscillazioni della terra con le oscillazioni del pennino sulla carta millimetrata, ed anche in questo caso tra misurato e misurante c'è una

evidente omogeneità di natura; il pallottoliere, infine, è uno strumento che consente di contare gli oggetti che appartengono ad una molteplicità qualsiasi contando le sfere che sono disposte sulle sue fila, e in questo caso unità concrete sono il mezzo per “misurare” altre unità concrete, e così via. Ora, nel caso delle misurazioni omogenee, la quantificazione è diretta: per misurare una distanza è sufficiente un metro e cioè un’asta che dia corpo ad una certa lunghezza, proprio come per misurare un terremoto è sufficiente un sismografo che misuri oscillazioni con oscillazioni. Di altro non c’è bisogno perché la misurazione è resa possibile dalla natura stessa di ciò che si misura, dal suo essere una grandezza che può essere ottenuta addizionando più volte una sua parte che funge da modulo della misurazione.

Le cose stanno diversamente quando abbiamo a che fare con forme di misurazione *eterogenea*: in questo caso ciò che misura e ciò che è misurato non condividono la stessa natura e la misurazione poggia sull’esserci di una relazione che lega l’una all’altra due grandezze eterogenee. Per sapere se qualcuno ha la febbre possiamo mettergli una mano sulla fronte, ma se vogliamo davvero misurare che temperatura ha (se non ci accontentiamo di un generico rimando intensivo) dobbiamo usare un termometro, ed in questo caso abbiamo una misurazione eterogenea che ottiene il suo scopo fondandosi su una relazione fisica che lega la variazione della temperatura alla dilatazione di una qualche sostanza, in condizioni di pressione costante: se la temperatura cresce, il mercurio si dilata e il suo livello nella cannucchia di vetro sale. La cartina di tornasole si comporta in modo analogo: misura l’acidità di un liquido, mutando di colore. Anche in questo caso la variazione cromatica dipende *causalmente* dal *ph* dell’ambiente in cui la cartina viene immersa: quanto più la sostanza è acida, tanto più il colore della cartina di tornasole vira verso il rosso.

Possiamo ricavare qualcosa da queste considerazioni? Forse potremmo ragionare così. In fondo, la percezione è una sorta di misurazione. Qualche volta è una misurazione omogenea; qualche volta, invece, è una misurazione eterogenea. Quando la percezione “misura” in modo omogeneo la mente traduce la sensazione in un’idea che *ripete* la natura della causa e la misurazione parla la stessa lingua del contenuto misurato; quando invece la “misurazione” è eterogenea la mente legge in altro modo la sensazione che le si offre e non è possibile riconoscere nel modo in cui la misurazione si manifesta l’aspetto di ciò che si è misurato. Da una parte abbiamo il pennino del sismografo che ripropone sulla carta millimetrata le oscillazioni che l’hanno messo in moto, dall’altra la mutazione di colore della cartina di tornasole che è segno della variazione di acidità del liquido in cui la immergiamo, ma non la manifesta. E se nel primo caso possiamo dire di “vedere” il terremoto nel tracciato del sismografo, nel secondo non possiamo dire di percepire l’acidità del liquido nel colore della cartina di tornasole.

Tanto rumore per nulla. Abbiamo scomodato una serie di distinzioni per fare un piccolo passo in avanti: per tracciare un modello di quello che deve accadere

perché le idee siano simili alla causa che le ha prodotte. Se la misurazione è eterogenea, le idee della percezione non lasciano scorgere la natura di ciò che è indirettamente percepito: vediamo colori, ma non percepiamo le frequenze d'onda. Se la misurazione è omogenea le idee della percezione lasciano scorgere la natura della loro causa — ed è questo il caso delle idee delle qualità primarie.

È un piccolo passo, ma forse lascia scorgere dietro di sé qualcosa di più rilevante. La prima è un'ipotesi plausibile: le misurazioni omogenee misurano qualità primarie con qualità primarie. È ragionevole che sia così. Le quantità primarie sono *matematizzabili direttamente* e non chiedono che si percorra una via indiretta per fissare la loro quantità: il movimento del pennino del sismografo misura direttamente l'entità del sisma perché l'oscillazione della terra non ha bisogno di essere trasformata in qualcosa d'altro per essere misurata. Nel caso del caldo e del freddo, invece, una matematizzazione diretta non si dà, e per misurare la temperatura è necessario poter fare riferimento ad un metodo indiretto: per esempio al fatto che ci sono sostanze che aumentano di *volume* al crescere della temperatura.

Dietro a questa caratteristica che spiega almeno in parte la distinzione tra qualità primarie e secondarie è tuttavia possibile scorgerne un'altra, meno evidente, anche se si gioca sul terreno dell'esperienza. Avverto il calore e prendo atto dell'espandersi del volume del mercurio nella cannula del termometro — ne prendo atto, ma non è ovvio che questo accada, mentre ci sembra ovvio che il pennino del sismografo oscilli insieme alla terra su cui poggia perché l'idea che il movimento dell'intero si trasmetta alle sue parti si radica in profondità nella nostra esperienza e sembra essere racchiusa nel modo in cui esperiamo i corpi e la loro estensione concreta. Mi sembra di capire perché il pennino del sismografo oscilli se oscilla la stanza di cui è parte, ma anche se vedo che ciò che avverto come calore agisce *in qualche modo* sul mercurio, quest'operazione resta nascosta — e chiede di essere compresa. E quanto più ci pensiamo, tanto più siamo spinti a credere che ci debba essere una spiegazione meccanica del calore e che in fondo Democrito doveva aver ragione e che l'atomismo sia, ancor prima che una geniale intuizione metafisica, una conseguenza racchiusa nel modo in cui abbiamo esperienza degli oggetti.

Non è un caso se ragioniamo così. Anche senza abbandonare il terreno dell'esperienza dobbiamo riconoscere che le qualità primarie sono diverse dalle qualità secondarie e ci sembrano partecipare a diverso titolo all'oggetto così come lo esperiamo. In fondo, se ripensiamo alle considerazioni che abbiamo appena proposto dovremmo riconoscere che anche rimanendo sul terreno di una descrizione fenomenologica ha un senso domandarsi che cosa sia ciò che innanzitutto avverto come colore, o come caldo o freddo o dolce o amaro o acido, mentre ci sembrerebbe fuori luogo chiedere che cosa sia ciò che avvertiamo come esteso. Posso domandarmi che cosa sia ciò che avverto come colore perché il colore varia al variare della luce che lo illumina e scompare al buio,

ma non sembra possibile chiedersi che cosa sia ciò che vedo o tocco come estensione perché ciò che esperisco come estesa è la cosa stessa — il suo essere un'estensione riempita. L'estensione corporea coincide con la cosa, mentre il colore, l'opacità o la lucentezza sono soltanto modi del suo apparire.

Possiamo giungere a queste conclusioni anche muovendo dalle riflessioni che Husserl dedica al fenomeno della frammentazione. Il piatto di ceramica che ho tra le mani ha una forma, un'estensione ed un colore, ma sarebbe sbagliato pensare che queste qualità stiano semplicemente le une accanto alle altre, proprio così come sembra proporcele l'elenco che possiamo farne. Per rendersene conto è sufficiente lasciarci sfuggire il piatto di mano: il piatto cade e va in pezzi, e il frammentarsi dell'estensione porta con sé il venir meno dell'unità dell'oggetto e il suo disperdersi in una molteplicità di cose materialmente determinate che ci appaiono dello stesso colore e della stessa opacità di ciò che prima tenevamo tra le mani. Certo, posso agire anche sul colore del piatto o sulla sua lucentezza, ma questo mio agire non crea percettivamente nuovi oggetti, ma modifica solo il modo in cui il piatto mi appare: il colore non è lo scheletro su cui ogni altra qualità sensibile poggia, ma è una proprietà che determina il modo della sua presenza sensibile. Possiamo trarre allora una seconda conclusione: dobbiamo riconoscere che il linguaggio ci inganna quando ci consente di dire gli oggetti *hanno* una loro estensione, proprio come hanno un colore o un sapore. Le cose non stanno così. Se avessimo una sensibilità diversa dalla nostra non percepiremmo il colore delle cose, ma le cose possono esistere senza colore. Non potremmo invece avere esperienza di una cosa senza cogliere la sua estensione corporea ed è per questo che Husserl ci invita a osservare che una cosa non ha, tra le altre proprietà, l'attributo dell'estensione, ma è estesa. Più propriamente: la cosa è la sua estensione corporea ed è per questo che proprietà come il colore debbono essere pensate come proprietà di secondo livello, come riempitivi (Husserl parla di *plena*) che si aggiungono allo scheletro della cosa. L'estensione corporea è la *struttura* che permette ad ogni determinatezza della cosa di manifestarsi, sia pure soltanto sul terreno della nostra esperienza percettiva:

La cosa non è un che di esteso soltanto nel senso per cui tra altre determinazioni possiede anche una determinazione che viene chiamata estensione corporea; piuttosto: nell'insieme e nei dettagli di ciò che la cosa è dal punto di vista del contenuto, e cioè di ciò che essa è in se stessa (nella sua piena essenza che riempie il tempo, nelle sue note caratteristiche) essa si estende e riempie la sua corporeità spaziale (Husserl 2002: II, 35)⁷.

7 Si confronti questa posizione husserliana con le pagine kantiane che, nella *Critica della ragion pura*, scrive: «se sottraete a poco a poco dal vostro concetto empirico d'un corpo tutto ciò che vi è di empirico, il colore, la durezza, la mollezza, la pesantezza e la stessa impenetrabilità, resta tuttavia lo spazio che esso (che ora è del tutto svanito) occupava, e che non può essere soppresso» (Kant 2019: 93). Da un lato Kant, proprio come Husserl, cerca il carattere primario della spazialità in una sua caratteristica fenomenologica: lo spazio coincide con la

Non è dunque insensato distinguere tra qualità primarie e secondarie — almeno se ci si muove sul terreno descrittivo, anche se questo ancora non significa aver dimostrato che la percezione delle qualità primarie sia una misurazione omogenea.

2. Ci siamo concessi una digressione e ora dobbiamo tornare al nostro problema: il problema della manifestatività indiretta. Questo problema assume in Locke la forma di una richiesta: le idee delle qualità primarie devono essere trasparenti. Non si tratta di una richiesta di per sé priva di senso e le considerazioni che abbiamo proposto mostrano che a livello fenomenologico c'è una diversità rilevante nel dire che una cosa è estesa o che è invece colorata. Questa diversità rende a sua volta plausibile sostenere che le qualità primarie ci consentono di penetrare più in profondità nella natura delle cose, ma questo ancora non significa aver trovato una risposta al problema di Locke, per due diverse ragioni.

La prima: dire che le qualità primarie hanno una loro peculiare obiettività sul terreno dell'esperienza percettiva non significa ancora sostenere che colori e sapori siano meramente soggettivi o che la forma e l'estensione siano proprietà che per così dire lascino intravedere la realtà così com'è, al di là di ogni forma di manifestazione. Per Locke, invece, il nocciolo della questione è proprio qui: la differenza tra qualità primarie e secondarie non mette in luce il diverso ruolo che esse giocano nella costituzione della cosa così come è propriamente esperita, ma vale come una spia che ci consente di distinguere le idee trasparenti, che lasciano vedere l'assetto obiettivo della realtà, dalle idee opache che non ci consentono di andare al di là della dimensione fenomenica.

La seconda: che il colore sia una proprietà degli oggetti che non ci consente di comprendere in profondità la loro natura è un fatto di cui diveniamo consapevoli sul terreno dell'esperienza non appena ci lasciamo alle spalle il terreno dell'immediatezza percettiva. Vedo una cosa e la vedo di un certo colore, ma posso avere esperienza del fatto che il colore manifesta solo superficialmente ciò che vedo perché *lo* vedo mutare insieme alle condizioni di illuminazione. La luce cambia e al suo variare muta *il* colore della cosa. Dobbiamo proprio esprimerci così, perché il senso che sottende quest'esperienza complessa è che il variare dell'aspetto cromatico rivela una proprietà nuova della cosa: la sua risposta alla luce, e cioè qualcosa che si mostra nel colore, ma non è un colore. Nel caso delle qualità primarie le cose non stanno così: l'estensione di un oggetto può apparirmi in molti modi, ma ciò che in quei modi si manifesta è sempre e soltanto una certa estensione corporea. Nell'esperienza cogliamo la differenza tra le qualità primarie e le qualità secondarie, e la cogliamo come una differenza che concerne la caratterizzazione obiettiva degli oggetti della nostra esperienza,

struttura della cosa e determina l'estendersi delle sue proprietà. Dall'altro, tuttavia, la priorità strutturale dello spazio si traduce in Kant in una dimostrazione del suo carattere soggettivo.

ma ancora una volta questa via sembra essere preclusa per Locke: di una fondazione fenomenologica della distinzione tra qualità primarie e secondarie non è lecito parlare. L'unico terreno su cui è possibile muoversi è, per Locke, il terreno delle idee, ed è su questo terreno che occorre cercare un argomento per rendere plausibile la tesi secondo la quale la percezione delle qualità primarie ha la forma di una misurazione omogenea.

Ora, le pagine di Locke sono tutt'altro che esplicite, ma credo che sia comunque possibile individuare al loro interno una linea argomentativa che dovrebbe consentirci di distinguere *sul terreno delle idee* le percezioni di qualità primarie dalle percezioni di qualità secondarie. Le idee di qualità primarie, se mai vi sono, devono essere trasparenti: nel loro contenuto si devono cogliere le proprietà dell'oggetto, non le peculiarità dello strumento di misurazione che ci permette di coglierle. Ora, nel caso della percezione gli strumenti che usiamo per misurare la realtà sono i nostri sensi: se fosse possibile mostrare che vi sono idee intermodali (e cioè idee che sono colte da più fonti sensibili) avremmo un argomento plausibile per sostenere che il loro contenuto non dipende dalla specificità del canale sensibile che ci consente di afferrarle, ma dalla natura dell'oggetto che traspare nei fenomeni. La relativa indipendenza delle idee dal canale di senso che ce le offre varrebbe insomma come un segno del fatto che almeno in questi casi la percezione ha la forma di una misurazione omogenea.

Non è difficile rendersi conto che le idee di qualità primarie in Locke soddisfano questo requisito: sono, in altri termini, idee intermodali. La vista traduce gli stimoli che riceve in luci e colori, il tatto nelle sensazioni del liscio, del ruvido, del caldo e del freddo, ma vista e tatto convergono nel darci un'idea della forma degli oggetti, della loro estensione e della loro scansione in individui che possono essere contati. Tocco la cornice di un quadro e sento che è fredda e ha quattro lati e quattro angoli; la guardo e vedo che è rossa e ha quattro lati e quattro angoli: in un caso vista e tatto misurano subordinando la realtà alla propria regola, nell'altro il loro proporci invece le stesse idee sembra alludere a qualcosa che — possiamo supporlo — sussiste nelle cose stesse. E se così fosse, avremmo trovato una via per dare un significato preciso alla tesi secondo la quale alcune, ma non tutte le idee sarebbero capaci di manifestare indirettamente l'oggetto reale che per loro tramite percepiamo. La distinzione tra idee di qualità primarie e idee di qualità secondarie sembra ricondurci così al tema dell'intermodalità della percezione.

6. Le percezioni intermodali e il quesito di Molyneux

1. Il tema delle esperienze intermodali occupa un posto centrale nell'architettura del *Saggio sull'intelletto umano* ed è, a sua volta, un tratto importante di quest'opera. Fin dalle prime pagine di quest'opera, il lettore si accorge infatti che Locke ha un grande bisogno di dare ai contenuti della nostra mente un ordine che li faccia apparire più semplici e dominabili di quanto forse non siano. Così, prima di ogni altra considerazione, Locke traccia in bella grafia un indice che dia ad ogni idea il suo *giusto* posto e la sua *giusta* collocazione e non importa poi troppo se queste distinzioni non sono sempre perspicue: l'importante è che ci siano e che sappiano tranquillizzare l'autore e il lettore che, scoperchiata la pentola della mente, è visibilmente infastidito dal brulichio delle idee.

Locke le ordina così: distingue innanzitutto le idee della riflessione (le idee che hanno a che fare con gli *atti di coscienza* come il percepire, il ricordare, il distinguere, ecc.) dalle idee della *percezione*, che derivano invece dalle sollecitazioni dei sensi. Sembra una distinzione ovvia, ma poi se leggiamo attentamente il *Saggio* ci accorgiamo che tutto è meno chiaro di quanto non sembri perché gli atti del percepire, del ricordare o del distinguere non vengono mai descritti e quando si parla della percezione (o del ricordo), non sembra esservi altro che l'affollarsi di un *certo tipo di idee* che si impongono alla mente e che non sembrano essere affatto il contenuto di un atto di coscienza.

Le idee debbono poi essere distinte in *semplici* e *complesse* (la bianchezza è un'idea *semplice*, mentre l'idea di un foglio bianco rettangolare è evidentemente *complessa*), ma basta riflettere un attimo per rendersi conto che questa distinzione è molto meno chiara di quanto non sembri. La bianchezza è un'idea semplice, ma a sua volta ha un'*intensità* ed è bianchezza di questa superficie determinata: è quindi o il frutto di un'astrazione (e non può quindi essere pensata come un componente elementare della vita di coscienza) o è a sua volta un'idea complessa. Locke non se ne avvede perché pensa alle idee ora come se fossero i significati delle parole, ora come se fossero immagini mentali, dotate necessariamente di una loro complessità.

A loro volta, le idee semplici possono essere distinte in idee che derivano da un solo senso e idee che derivano da più di un senso, ed è proprio questo il cassetto che noi dobbiamo aprire poiché di fatto contiene il tema dell'intermodalità. E che anche questa distinzione presenti più di una difficoltà se ci si dispone nel paradigma di ricerca del *Saggio* è quanto dovremo scoprire nel corso di queste pagine.

Di per sé non sembra una distinzione problematica. Vi sono, certo, percezioni che derivano da una sola fonte sensibile — le percezioni *intramodali*: quando ascolto un concerto sto attento esclusivamente al corso delle note che si susseguono e cerco di mettere da canto ogni altra informazione percettiva, e se qualcuno dicesse di un solo di violino che è un gran strofinio di corde non lo

direbbe per fare un complimento o per dimostrare di essere stato attento ad un aspetto che agli altri era sfuggito. Nella norma, tuttavia, la nostra esperienza percettiva è intermodale, ed è un fatto che non si può parlare del mondo che percepiamo come se fosse il risultato della somma di un insieme di datità percettive, veicolate ciascuna da una determinata fonte sensibile. Nella nostra esperienza non vi è un sommarsi di colori, forme, e suoni, ma vi è lo spezzarsi del ramo e la frenata dell'auto, e di questi eventi è difficile rendere conto come se si trattasse soltanto della mera somma di sensazioni visive, uditive, tattili.

In un certo senso l'esperienza è intermodale per sua natura — ma non è questo il problema su cui Locke ci invita a riflettere. Il suo problema ha una forma più circoscritta: Locke si chiede se sia possibile parlare di idee che hanno origine da canali sensibili differenti e ritiene che a questa domanda si debba dare una risposta positiva perché vi sono alcune idee come l'idea di estensione, di figura, di numero, di movimento e di quiete che appartengono tanto al tatto, quanto alla vista poiché sembra innegabile che vediamo e tocchiamo i contorni e le dimensioni di un oggetto e che vista e tatto possono insieme decidere se un oggetto è fermo o si muove e se può essere considerato come un'unità che possa essere contata accanto alle altre o un aggregato di parti, come ci rivela il gesto che sfiora e separa e rende visibilmente distinte le piccole sfere di un pallottoliere.

Vi sono dunque idee intermodali, ma basta rileggere le considerazioni che abbiamo appena proposto per rendersi conto che questo tema assume in Locke una forma particolare. In primo luogo, la dimensione dell'intermodalità è interamente confinata, per Locke, al rapporto tra vista e tatto. Locke lo scrive espressamente e questo fatto ci fa pensare perché ci invita fin da principio a mettere da canto gli esempi che abbiamo proposto e che miravano a mettere in luce il fatto che la nostra esperienza del mondo attribuisce a suoni, odori e sapori una presa oggettuale, “costringendoli” a cooperare con il tatto e la vista nella costituzione percettiva degli eventi. Locke ragiona diversamente. Non pensa alla nostra esperienza percettiva come ad un processo entro cui si costituiscono esperienzialmente gli oggetti e gli eventi con cui interagiamo: pensa invece alle *idee* e si chiede se ve ne siano alcune che hanno *origine* da più sensi e che possano essere espressione di questa provenienza comune.

Non è un caso che sia così: per Locke la percezione riguarda innanzitutto le idee e l'intermodalità deve quindi concernere quelle diverse idee che hanno una matrice comune. E non è un caso nemmeno che solo tatto e vista siano chiamate in causa. L'udito, l'olfatto e il gusto debbono essere messi da canto, perché ci danno soltanto sensazioni, e non sembrano parlare degli oggetti. Vista e tatto, invece, sono sensi oggettuali che mettono in luce la nerbatura spaziale delle cose, ed è per questo che li ritroviamo nel loro reciproco accordo quando si fanno avanti le esperienze che ci parlano della spazialità delle cose del mondo. Il tema dell'intermodalità appare così fin da principio legato al tema della *trasparenza* della relazione che lega le idee alla loro causa reale. Di qui, in secondo

luogo, la ragione per cui il tema dell'intermodalità è per noi interessante: con la sola eccezione dell'idea di solidità, le idee che sono comuni al tatto e alla vista sono le idee delle qualità primarie. Vedo un cubo e vedo che ha otto spigoli e sei facce — quegli otto spigoli che sento e quelle sei superfici che tocco quando lascio correre la mano su un dado da gioco.

Locke ragiona così: la percezione è un evento causale e può accadere che uno stesso oggetto (α) agisca su diversi organi di senso — sul tatto e sulla vista, per esempio — determinando sensazioni A_1 e A_2 che a loro volta assumono per la mente la forma di idee, visive (a_1) e tattili (a_2). Ora queste idee possono essere contenutisticamente diverse, come accade quando tocco e vedo un ferro rovente: una stessa realtà obiettiva viene letta dalla mente in modi diversi, poiché l'idea di calore è diversa dall'idea visiva del colore del ferro incandescente. Ma una stessa causa obiettiva può dar vita a sensazioni tattili e visive che conducono ad una sola idea, come accade quando il cubo che vedo e tocco determina sensazioni che vengono lette dalla mente riconducendole ad un contenuto identico o simile: vediamo e tocchiamo una forma. Nel primo caso, il dato obiettivo (α) viene letto modificandolo alla luce dell'organo di senso che lo apprende, e ciò significa che la trascrizione delle informazioni non è trasparente ($a_1 \neq a_2$); nel secondo caso, invece, ad una stessa causa obiettiva, colta attraverso sensazioni differenti, sembra corrispondere sul terreno delle idee una struttura invariante, e ciò è quanto dire che la trascrizione dell'informazione è trasparente e lascia vedere la natura dell'oggetto che l'ha causata ($a_1 = a_2$). Solo nel secondo caso, ma non nel primo abbiamo a che fare con idee di qualità primarie.

Che dire di queste considerazioni? Due cose, io credo. La prima è che ci mostra che c'è qualcosa che non va (tanto per cambiare) nella terminologia lockeana. Locke parla di idee di qualità primarie e secondarie, e questo lascia supporre che vi siano *qualità secondarie e primarie*. Ora, a leggere le pagine del *Saggio* si ha l'impressione che Locke ritenga plausibile che le qualità secondarie possano alla fine risolversi nelle qualità primarie e questo pone ovviamente un problema: a rigore, non ci sono qualità secondarie. Vi è tuttavia un secondo problema: se è vera la ricostruzione che propongo ad essere primarie e secondarie non sono le qualità, ma le *idee*. Sono le idee che possono essere trascrizioni *trasparenti* o *opache* della causa che le determina. Forse Locke avrebbe dovuto parlare non di idee di qualità primarie o secondarie, ma di idee primarie o secondarie delle qualità obiettive⁸.

A questa prima considerazione se ne affianca una seconda, che ci costringe ad una riflessione più complessa. Locke sostiene che ci sono idee comuni al tatto e alla vista e in effetti il modello che abbiamo delineato poggia proprio sulla possibilità di asserire che a_1 e a_2 sono la stessa idea. Locke lo dice espressamente:

8 Si tratta, a ben guardare, della stessa libertà che sorregge Locke nel suo discorrere delle qualità come di "idee nelle cose". Parlare di idee di qualità secondarie vorrebbe dire parlare di qualità degli oggetti attraverso una caratteristica delle idee che li denominano — la caratteristica dell'opacità.

abbiamo un'idea tattile e visiva della figura e quindi abbiamo una sola idea del cubo che tocco e vedo, del suo essere fermo o muoversi, e così via. L'idea è la stessa, anche se si realizza in forme sensibili differenti.

Locke scrive così, ma è lecito avanzare più di un dubbio — e basta leggere con attenzione le pagine del *Saggio* per rendersi conto che anche a suo parere le cose sono più complesse e che di una sola identica idea di figura non si può parlare. Quando guardo un cubo, vedo una figura prospetticamente scorciata e vedo un particolare gioco di luci e ombre. Quando lo tocco, invece, lo scorcio prospettico non esiste e tanto meno esiste il gioco delle ombreggiature. Forse, dovremmo ricordarci di molti dei luoghi classici della riflessione scettica e rammentare che quando diciamo di vedere nella sua forma obiettiva la moneta che è là sul tavolo ci lasciamo guidare da quello che l'*abitudine* insegna perché a rigore dovremmo dire di vedere una forma ellittica, priva di un colore uniforme perché variamente adombrata. Forse il modo in cui descriviamo in generale le forme che vediamo è il frutto di un *addestramento* cui la vita ci ha costretto — un addestramento di cui il pittore deve liberarsi quando cerca di riprodurre quel gioco di luci, ombre, forme e colori che rendono nuovamente visibile sulla tela gli oggetti che intende dipingere. Si ripete spesso che non si deve dipingere quello che si sa, ma quello che *propriamente* si vede — e questa massima intende metterci in guardia dall'errore di chi crede che le forme visive e le forme tattili coincidano o che l'eguaglianza delle facce e degli spigoli di un cubo debba guidarci anche nel tentativo di renderne graficamente la forma. Ma se per imparare a disegnare quello che si vede dobbiamo dimenticare quello che ci insegna il tatto, non è lecito sostenere che la forma tattile e la forma visiva sono la *stessa* forma. Forse *stricto sensu* idee comuni al tatto e alla vista non ci sono.

Non è facile capire che cosa pensi Locke, ma possiamo fare un passo nella direzione giusta riflettendo sulla risposta che il *Saggio* propone per un interessante quesito — il quesito di Molyneux.

2. La storia di questo quesito ha origine pochi anni prima della pubblicazione del *Saggio*: il 7 luglio del 1688 Locke riceve una lettera da William Molyneux — uno scienziato che stava lavorando da anni ad un trattato di ottica (*Dioptrica nova*, 1690). Nel 1688 era uscita una breve anticipazione in lingua francese del *Saggio*, e Molyneux si convince di aver trovato in quell'opera una guida filosofica sicura e fondata. Di qui la decisione di scrivere al nuovo maestro proponendogli una questione intricata, ma ricca di possibili sviluppi teorici — una questione cui Molyneux crede di saper rispondere. Ecco il quesito, così come Molyneux lo formula nella sua lettera a Locke:

Un problema proposto all'autore del *Saggio sull'intelletto umano*. Supponiamo che un uomo nato cieco, a cui è stato insegnato o detto quale è il globo e quale il cubo, in modo da poterli distinguere facilmente al tatto o alla sensazione, abbia tra le mani una

sfera e un cubo, quasi della stessa grandezza. Gli siano poi tolti entrambi e siano messi su un tavolo. Supponiamo poi che gli sia restituita la vista; chiediamo ora se può, con la vista e prima di toccarli, sapere quale è la sfera e quale il cubo. E ancora: prima di stendere la mano, potrebbe sapere, grazie alla sua sola vista, se sono a portata di mano, o se sono distanti 20 o 1000 piedi da lui? (Locke 1978: 3, 1064, trad. mia).

In questa lettera sono proposti, in realtà, due quesiti. Il secondo concerne il problema della percezione della distanza. Si tratta di un problema cui Molyneux è convinto di poter rispondere facilmente, perché di fatto la sua *Dioptrica nova* si apre con una tesi che doveva avere un'eco molto significativa nelle pagine del *Saggio per una nuova teoria della visione* di Berkeley. Molyneux è convinto che il cieco risanato non possa dire di primo acchito a che distanza si trovino gli oggetti che vede perché ritiene che la vista non ci informi di per sé sulla dimensione della profondità. Molyneux scrive così:

La distanza, infatti, di per sé non è percepibile, perché è una linea (o una lunghezza) che si presenta al nostro occhio con l'estremità rivolta verso di noi: apparirà dunque soltanto come un punto, e sarà quindi invisibile. (Molyneux 1692: 123, trad. mia).

È forse opportuno sottolineare fin da principio che non si tratta di una tesi nuova. La si ritrova in tutti i trattati di prospettiva, che ci invitano a prendere atto che vi è un punto in cui la profondità si fa invisibile — il punto dell'occhio, e cioè il punto su cui cade la perpendicolare che unisce la tela al punto di vista che la costruzione assegna allo spettatore. Quel punto, il punto dell'occhio, deve raffigurare ogni altro punto che si trovi sulla semiretta che prolunga al di là della tela lo sguardo dello spettatore. E ciò è quanto dire che il punto di fuga delle ortogonali al piano nasconde dietro di sé la perpendicolare della distanza.

È una tesi vecchia, che tuttavia assume nelle pagine di Molyneux un significato nuovo: non vale più come una constatazione figurativa, ma come un problema percettivo. Il punto dell'occhio non è più il luogo del quadro che fissa il punto di vista e che insieme affida ad un unico minuscolo segno il compito di rendere presente sulla tela ogni punto di quella semiretta che dall'occhio conduce all'infinito; l'enigma che quel segno racchiude è di natura percettiva: se la distanza è un segmento perpendicolare che si chiude nell'occhio e se la proiezione prospettica su un piano di un segmento ad esso perpendicolare è un punto, come posso vedere lo spazio profondo? Rispondere a questa domanda significa, per Molyneux, rammentarsi dell'esperienza come trama aperta di possibili apprendimenti: solo il gioco della ripetizione può permetterci di cogliere in ciò che vediamo i segni della profondità spaziale ed è per questo che il cieco della finzione non potrà che tacere quando alzerà per la prima volta gli occhi sulla scena che si dipana di fronte a lui. Per sapere quanto distanti siano il cubo e la sfera che vede dovrà lasciare che l'esperienza e il tempo gli insegnino molte cose che ancora non sa.

La lettera di Molyneux resta chiusa nel cassetto per svariati anni: Locke vi rivolge lo sguardo solo quando Molyneux prende nuovamente carta e penna per scrivergli, lasciando cadere il secondo quesito e concentrandosi sul primo. Solo allora Molyneux diviene il dotto di cui ci si può vantare di essere amici, ed è così che nella seconda edizione del *Saggio* (1694) Locke trova un posto per pubblicare e discutere la lettera che lo scienziato irlandese gli aveva inviato⁹. Così si legge infatti nel capitolo nono del *Saggio*:

A questo proposito intendo riferire qui un problema sollevato da quell'ingegnoso e studioso promotore della vera conoscenza, il dotto e degno signor Molyneux, il quale, qualche mese addietro, mi ha fatto l'onore di scrivermi. Il problema è questo: "Supponiamo che un uomo, nato cieco, oggi adulto, abbia imparato mediante il tatto a distinguere fra un cubo e una sfera del medesimo metallo e circa delle medesime dimensioni, così che possa dire, dopo aver toccato l'uno e l'altro, quale dei due oggetti sia il cubo e quale la sfera. Inoltre, supponiamo che questi due oggetti siano collocati sul piano di un tavolo e che quest'uomo cieco acquisti la vista. Si domanda se costui, con il solo ausilio della vista, prima che possa toccarli, sappia distinguerli e sappia dire quale sia la sfera e quale sia il cubo". A questa domanda l'acuto e giudizioso autore risponde così: "No. Benché questo individuo abbia acquisito l'esperienza del modo in cui una sfera e un cubo impressionano il suo senso del tatto; tuttavia, egli non ha raggiunto la conoscenza che quel che agisce sul tatto in un certo modo deve agire in un modo corrispondente sulla sua vista, o che l'angolo protuberante di un cubo che esercita sulla sua mano una pressione disuguale apparirà alla sua vista così come esso appare nel cubo". Concordo pienamente con l'opinione che esprime questo signore, che mi onoro di definir un amico, in risposta a questo problema, e io sono del parere che quest'uomo cieco, dopo la prima occhiata, non sarebbe in grado di dire con sicurezza quale dei due oggetti sia la sfera e quale il cubo, almeno sino a che si limiti a guardarli, ma se ricorresse al tatto potrebbe assegnare loro i nomi senza timore alcuno di errore, senza dubbio li potrebbe distinguere mediante la percezione tattile della loro diversa figura. Ho considerato questo problema, che ora porgo al mio lettore, un'occasione perché potesse riflettere su quanto egli sia debitore dell'esperienza per il miglioramento delle nozioni acquisite, anche là dove egli crede di non farne alcun uso o di non ricavarne alcun aiuto (Locke 2021: 241).

La seconda domanda è caduta e alla prima ora segue una risposta negativa che Locke dice di condividere con Molyneux. Così nel *Saggio* leggiamo con approvazione quel che Molyneux aveva scritto: anche Locke sostiene che il cieco risanato non possa ancora sapere come appaia alla vista ciò che il tatto coglie

9 Si potrebbe forse sostenere che la ragione per la quale Locke non risponde a Molyneux per così tanti anni è che il secondo quesito dello scienziato irlandese sembra mettere in forse l'esistenza stessa di idee intermodali. Forse: bisognerebbe essere vittime della sindrome di Sherlock Holmes per costruire su questo unico indizio una dimostrazione di colpevolezza. Meglio limitarsi allora ad elencare i fatti, senza pretendere di trarre una conclusione qualsiasi.

come una sporgenza, né può indovinare quale sia la forma visiva di quegli angoli che ha già tante volte sfiorato con la punta delle dita.

Una risposta apparentemente chiara, di cui tuttavia non possiamo accontentarci. Qualcosa di più si comprende se si osserva in quale luogo del *Saggio* Locke discuta il quesito di Molyneux. Non si tratta di una scelta casuale: è un passo che ha per tema il *peso delle abitudini sulla percezione* ed è introdotto dalla constatazione che a rigore non abbiamo una percezione visiva della profondità. Noi vediamo *soltanto* superfici variamente colorate, non spazi tridimensionalmente organizzati. L'arte della pittura ci aiuta a comprendere la natura della visione, e sulla tela gli oggetti ci appaiono nella loro forma visibile bidimensionale. Il pittore non fa altro che disporre sul piano i pigmenti della sua tavolozza, ritagliando ad arte macchie di colori diversi. Quelle macchie tuttavia sanno riproporre lo stesso messaggio che la vista ci offre e che il tatto ci ha insegnato ad *interpretare* tridimensionalmente: lo spazio bidimensionale della percezione visiva si traduce così in uno spazio tridimensionale ed è tanta l'abitudine che ci guida in questa prassi interpretativa che ciò che propriamente è percepito sfugge dalla mente, proprio come sfuggono dalla mente i caratteri tipografici che, leggendo, si perdono nella meta cui conducono — la comprensione del significato.

Locke non ha dubbi: il cieco risanato non può riconoscere “a prima vista” (un modo di dire che qui dobbiamo prendere alla lettera) il cubo e la sfera. Ha bisogno di tempo. E il tempo è necessario perché è necessario un apprendimento: la vista deve essere educata dal tatto.

Talvolta si crede che la necessità dell'apprendimento sia indice di un legame convenzionale, ma non è così. L'apprendimento può svelare un nesso effettivo o può istituire una convenzione, ma non si può inferire una possibilità o l'altra dal semplice fatto che un apprendimento abbia luogo. Così, anche se il cieco risanato non riconoscesse di primo acchito la sfera dal cubo non potremmo ancora dire di preciso quale sia la relazione che occorre tra il tatto e la vista. Ma allora come stanno le cose?

Una prima ipotesi deve essere scartata. Tatto e vista potrebbero essere diversi per ciò che concerne la forma di manifestazione, ma potrebbero essere egualmente modi in cui uno *stesso* oggetto si rende immediatamente percepibile. Il cieco risanato non saprebbe al primo sguardo riconoscere ciò che ha tante volte sfiorato e che ora gli si mostra visivamente, ma con il tempo imparerebbe a legare la vista al tatto e a coglierli come forme in cui si manifesta uno *stesso* oggetto. Il cieco risanato vede un colore digradante, ma comprende il significato percettivo dell'ombreggiatura perché la sua mano tocca quello che vede, decidendone il senso. C'è un unico oggetto di cui il cieco risanato ha esperienza e la consapevolezza dell'identità del referente oggettuale del tatto e della vista gli consente di apprendere come debba apparire visivamente quello che appare in un certo modo al tatto. E in questo caso l'apprendimento non è semplicemente

l'acquisizione di un'abitudine, ma un processo che fonde e modifica la natura di quello che si dà al tatto e alla vista, attribuendogli un senso.

Si tratta di un'ipotesi che per Locke non è percorribile: in una prospettiva rappresentazionalistica l'identità del riferimento oggettuale non è data, ma è argomento di un'inferenza che deve essere fondata sulle idee. Il cieco dovrà imparare che il segno tattile e il segno visivo di una sfera sono appunto segni di uno stesso oggetto, un po' come accade quando impariamo che "tavolo" e "Tisch" sono parole che stanno per uno stesso oggetto. Dovrà farlo tuttavia, e qui il paragone con il linguaggio zoppica, senza poter abbandonare il terreno dei segni. Di qui la via che le analisi di Locke sono costrette a seguire. Per poter ritrovare nella sfera visiva la sfera tattile, il cieco risanato dovrà in primo luogo imparare a cogliere le relazioni *orizzontali* che legano le idee visive alle idee tattili, per poter poi — in secondo luogo — mappare il tatto sulla vista: solo così potrà avanzare una qualche ipotesi sull'identità del referente reale delle sue percezioni. Come questa ipotesi possa essere concretamente formulata Locke non lo dice apertamente, e nelle pagine del *Saggio* non mi pare che vi siano elementi sufficienti per decidere come si debba sciogliere questo nodo. Credo tuttavia che vi siano tre possibili risposte per venire a capo del problema di cui discorriamo.

La prima via consiste nel rinunciare alla tesi della trasparenza e osservare che le idee tattili e le idee visive potrebbero divenire l'una segno dell'altra, senza che ciò comporti una deroga alla tesi dell'*eterogeneità*. Il legame tra le idee potrebbe essere *soltanto abitudinario*: potremmo in altri termini sostenere che la sfera visiva e la sfera tattile racchiudono idee che sono del tutto *differenti* per ciò che concerne il loro contenuto, ma cui accade di presentarsi l'una accanto all'altra secondo una qualche regola che l'abitudine solidifica. Tra la sensazione tattile e la sensazione visiva di una sfera ci sarebbe una relazione del tutto convenzionale che non potrebbe in alcun modo consentirci di risalire ad una determinazione reale dell'oggetto percepito. Si tratta di un'ipotesi percorribile, e Berkeley la fa sua nelle pagine della *Teoria della visione*, ma proprio per questo è una via che sembra essere preclusa per Locke: rinunciare alla tesi della trasparenza significherebbe infatti rescindere il nesso che lega le qualità primarie alla nozione di manifestatività indiretta — un nesso che è centrale se si vuol sostenere una prospettiva di stampo rappresentazionalistico.

Non solo: se assumiamo questa posizione diviene davvero incomprensibile a che titolo si potrebbe parlare di idee *comuni* alla vista e al tatto. Se la relazione tra le idee tattili e le idee visive dell'estensione fosse determinata esclusivamente dalla presenza di un nesso abitudinario tra le une e le altre dovremmo chiederci perché non considerare un'unica idea, comune al gusto e all'olfatto, l'aroma del caffè e il gusto di quella bevanda visto che l'abitudine di fatto le lega.

La seconda via ci invita a cercare la somiglianza al di là della differenza. Locke dice che abbiamo un'idea di spazio che ci deriva dal tatto e dalla vista, e ciò potrebbe significare che al di là di alcuni elementi mutevoli vi è un contenuto

qualitativamente simile che si ripete nell'immagine tattile e nell'immagine visiva di una sfera. Vi sarebbe cioè un *nucleo comune* che resta non appena spogliamo la sfera tattile e la sfera visiva dalle loro proprietà idiosincratiche: dal colore e dalla luce da un lato, dalla ruvidità e dalla resistenza dall'altro. Non è tuttavia facile comprendere quale possa essere questo nucleo comune: non è chiaro in che modo si possa pensare di far combaciare uno *spazio tridimensionale* scandito per vuoti e per pieni con una *superficie* visiva su cui si alternano macchie di colore.

Di qui una terza ipotesi che è forse la più prossima alle pagine del *Saggio*. Il tatto e la vista sono eterogenei, ma ciò che Locke si sente di negare è solo che il cieco possa riconoscere “con *certezza*” la sfera e il cubo, e forse vale la pena di soffermarsi un poco su questa espressione. Locke l'aggiunge nella sua parafrasi del quesito di Molyneux e questo fa pensare che voglia da un lato riconoscere che già di primo acchito il cieco risanato potrebbe propendere per il sì o per il no e che, dall'altro, l'incertezza iniziale possa tradursi nel tempo in una certezza che poggia su ragioni.

Proviamo a dare corpo a questa ipotesi. Locke non nega l'eterogeneità dell'immagine tattile e dell'immagine visiva della sfera, ma potrebbe voler sostenere che la differenza qualitativa non sia tale da negare l'ipotesi di una *correlazione analogica*. Pensiamo alla relazione che lega il solco di un disco alla musica che il giradischi riproduce: si tratta certo di due realtà qualitativamente diverse, poiché un suono non assomiglia ad un solco, anche se la puntina sa leggere quello in questo. Non sembra simile, ma una relazione c'è: il solco sale e scende proprio come possono fare le note di una melodia e può variare con un diverso passo, alternando rapidi cambiamenti a movimenti lenti — proprio come fanno i brani musicali. Possiamo allora esprimerci così: il solco e la musica stanno in una relazione di *analogia strutturale* che si rende manifesta alla luce di una regola di proiezione che è data dal funzionamento normale del giradischi. Certo, anche in questo caso chi osservasse per la prima volta il solco di un disco *non potrebbe dire con certezza qual è la musica che gli corrisponde*, poiché non è affatto detto quale sia la regola di proiezione che lega i movimenti della puntina alla melodia che ascoltiamo. Per comprendere quale sia la regola che deve guidarci abbiamo bisogno dell'esperienza, così come abbiamo bisogno dell'esperienza per renderci conto che tra le scene tattili e le scene visive è possibile cogliere una analogia strutturale.

Forse è questa la via che più è prossima alla prospettiva del *Saggio*, anche perché sembra consentirci di comprendere a che titolo si possa parlare di intermodalità. La vista e il tatto ci danno idee differenti, ma queste idee si raccordano secondo una regola di proiezione che ci consente di legarle e di *comprenderle* le une alla luce delle altre. Il cieco che riacquista la vista non può riconoscere al primo sguardo la sfera che ha afferrato più volte, ma il passare del tempo non scandisce soltanto il formarsi di un'abitudine, ma segna anche le tappe di un processo di apprendimento: il cieco risanato impara a *riconoscere* nella sfera visiva

la sfera tattile e a ritrovare l'una nell'altra. Si forma così una percezione che valica i confini della modalità e che ci consente di comprendere meglio che cosa intendiamo quando parliamo della forma spaziale di un oggetto.

Tutto questo sembra plausibile, ma è difficile comprendere se questa via ci consenta di parlare della trasparenza delle idee e di trovare per questo un fondamento alla tesi della manifestatività indiretta. Rammentiamola: se ci siamo avventurati in questa riflessione sulla "trasparenza" delle idee di qualità primarie è perché volevamo vedere se vi sono argomenti per asserire che la percezione dell'oggetto immediato consente una manifestazione indiretta dell'oggetto mediato, almeno in una famiglia particolare di casi. Ora, le idee di qualità primarie sembravano garantire questo risultato, ma un'indagine più approfondita ci ha mostrato che le idee che accomunano il tatto e la vista non sono uguali contenutisticamente, anche se possono essere legate da una relazione di analogia strutturale. È un fatto importante che ci consente di avanzare una supposizione: ci invita a pensare che vista e tatto cooperino nell'individuare un aspetto invariante nella natura dell'oggetto che esperiamo — un aspetto che ci consente di afferrare più in profondità la sua natura, ma questo ancora non basta per sostenere che si possa parlare a questo proposito di trasparenza o che si possa dire che l'estensione, così colta, è una proprietà che appartiene all'oggetto mediato e quindi alla causa reale delle nostre esperienze.

La trasparenza è un concetto esigente: chiede che si possa dire che ciò che potremmo disegnare sul vetro siano proprio gli alberi e le case che stanno di là da esso. Ora, un vetro può essere opaco — la trasparenza ha gradi — ma se è trasparente deve consentirci di vedere la realtà così com'è, al di là del vetro: non può limitarsi ad offrirci una ragione per pensare che quel che vediamo siano alberi e case. Ma è proprio per questo che non sembra possibile parlare di trasparenza nel caso delle idee di qualità primarie, così come Locke le propone. Cerchiamo di capire il perché. Guardiamo lo spartito di un brano musicale e lo ascoltiamo e anche se non si assomigliano, possiamo lo stesso affermare che tra la disposizione dei segni sul rigo e la successione dei suoni e delle loro altezze c'è una relazione strutturale evidente. Se poi prendessimo tra le mani un *carillon* e scopriremmo che i rilievi del rullo hanno la stessa disposizione dei punti del rigo e delle altezze dei suoni avremmo una buona ragione per sostenere che se facessimo girare quel rullo sul carillon sentiremmo proprio la musica che lo spartito descrive. Avremmo una buona ragione per dirlo, perché sappiamo che cos'è un *carillon* e come funziona: se non lo sapessi non avrei una buona ragione per dire che se ora sento una musica fatta così è perché qualcuno sta girando proprio quel carillon. Di per sé, l'analogia strutturale che lega lo spartito e il brano musicale al rullo del carillon è troppo povera per consentirci di avanzare una supposizione così dettagliata.

Se guardo lo spartito di Fra' Martino, posso canticchiare tra me e me quel motivetto (anche se è meglio che non lo faccia) e posso immaginare la disposizione

dei denti che innescano gli ingranaggi del carillon, ma potrei immaginare anche infinite altre cose: non possiamo escludere che i punti sul pentagramma di questo spartito siano una registrazione strutturalmente adeguata delle precipitazioni nevose ad Urbino nel gennaio del 2007 o del regime delle piene autunnali della Bormida. Non possiamo escluderlo, e questo basta per costringerci a trovare eccessiva la pretesa di dire che vediamo in *trasparenza* la disposizione dei denti sul rullo quando vediamo lo spartito o ascoltiamo il brano. Di qui la prima considerazione che vorrei proporre. Se sussiste una relazione di analogia strutturale tra forme tattili e forme visive è possibile avanzare un'ipotesi sulla natura della causa che determina le sensazioni che proviamo, ma un'analogia di struttura è una relazione troppo povera per poter sensatamente parlare di una *manifestazione percettiva* — sia pure indiretta.

Vi è tuttavia una seconda considerazione su cui vorrei soffermarmi. Se, dopo aver tentato di far luce sulla teoria della percezione di Locke, ci consentiamo di gettarle uno sguardo d'insieme, siamo colpiti, io credo, da una polarità inattesa: Locke sembra chiedere troppo e allo stesso tempo troppo poco alla percezione. Sembra chiedere troppo poco: il rappresentazionalismo è innanzitutto una teoria che preclude la possibilità di cogliere percettivamente gli oggetti che ci circondano. Non vediamo se non le ombre delle cose, la loro flebile eco: l'oggetto immediato della percezione è solo un riflesso mentale di una realtà di cui non possiamo avere esperienza diretta. Locke ci invita così a rinunciare alla nostra consueta sicurezza di muoverci fin da principio sul terreno della realtà — un terreno che, in qualche modo si manifesta nella percezione, anche se sarebbe ingenuo pensare che le cose, nel loro manifestarsi percettivamente, ci dicano l'ultima parola sulla loro natura.

Locke chiede poco alla percezione, ma allo stesso tempo chiede troppo: la teoria delle qualità primarie, che è così strettamente connessa alla sua filosofia della percezione, pretende che almeno in un punto ciò che vediamo e tocchiamo ci permetta di cogliere in trasparenza la realtà così com'è, al di là di ogni forma di manifestazione, nella sua metafisica assolutezza. Colori e suoni apparterrebbero solo allo scenario mentale dell'esperienza, ma le forme spaziali, l'estensione o le unità concrete e numerabili sarebbero squarci che ci consentono di passare dalla mente al mondo perché la sensazione sferica che avverto sulla punta delle dita e che vedo mi consentirebbe di accedere a ciò che c'è, di afferrarlo una volta per tutte, nel suo essere assoluto — nel suo essere quello che è, al di là di ogni manifestazione percettiva o comprensione concettuale. Di vederlo in trasparenza, sia pure a fatica, vincendo quel poco di opacità che rende meno diafane le idee primarie. Siamo — o dovremmo essere — tarli in un cassetto, ma lo stesso sguardo che ci inchioda a questo destino metafisico ci consente poi di accedere ad una realtà ultima, colta nella sua assolutezza. A forza di rodere, il tarlo ha aperto un piccolo foro e di qui scorge la forma del reale e comprende che almeno per certi tratti la Grande Illusione cede il passo alla Grande Verità.

7. Le difficoltà del rappresentazionalismo

Prima di lasciarci alle spalle questo capitolo, è forse opportuno voltarci un attimo, per mettere in chiaro quello che abbiamo fatto. Abbiamo preso le mosse da due paradossi. Il primo verte sul referente della percezione, il secondo sulla sua capacità manifestativa.

Avevamo formulato questi paradossi e ci eravamo chiesti se fosse possibile utilizzarli come una sorta di griglia su cui ordinare le filosofie della percezione di cui dobbiamo discutere, e la nostra *prima mossa* ci aveva spinto ad indagare innanzitutto la prospettiva del *rappresentazionalismo*, che sostiene che ogni percezione è percezione di un contenuto cui spetta il compito di rappresentare percettivamente l'oggetto reale di cui è immagine (questo termine preso nella sua accezione più ampia). Scegliere una prospettiva rappresentazionalista significa dunque scegliere una forma di *realismo indiretto*: il filosofo rappresentazionalista non nega che vi siano oggetti reali e sostiene che le cose del mondo *non* sono in alcun modo riducibili agli eventi psichici della nostra mente, ma ritiene che si debba allo stesso tempo riconoscere che gli oggetti reali non sono quello che immediatamente percepiamo e che la percezione non è manifestazione diretta degli oggetti che ci circondano.

Questa posizione generale ha un posto ben definito sulla nostra griglia: sorge quando neghiamo la prima proposizione del primo paradosso (abbiamo una percezione immediata degli oggetti del mondo) e la prima del secondo (nella percezione si manifestano direttamente gli oggetti reali del mondo). Il rappresentazionalismo dobbiamo dunque intenderlo così: è la teoria che può venire a capo dei nostri due paradossi, sottolineando il carattere essenzialmente mediato della percezione.

Di qui la nostra seconda mossa: abbiamo scelto un esempio di rappresentazionalismo — la filosofia di Locke — e l'abbiamo discusso, mantenendo tuttavia una certa distanza dalle pagine del *Saggio*, perché nei limiti del possibile volevamo cogliere in quest'opera un modello di carattere generale. È per questo che non abbiamo dato un peso eccessivo alle oscurità del testo lockeano e non abbiamo tenuto in alcuna considerazione gli aspetti più deboli del suo pensiero: non ci interessava criticare Locke, ma decidere se fosse possibile scorgere nelle difficoltà in cui il *Saggio* si imbatte una serie di problemi che sono comuni alla prospettiva rappresentazionalistica.

L'esito delle nostre riflessioni mi sembra che si possa riassumere così: Locke (e in generale i filosofi rappresentazionalisti) fondano la loro teoria sulla nozione di percezione indiretta, ma è difficile dare a questa espressione un significato preciso perché gli unici esempi di percezione indiretta che ci vengono in mente (vedere qualcuno allo specchio, toccare qualcosa con un bastone, ecc.) non sono simili a quello che Locke ha in mente. Locke pensa alla percezione di un segno che ci riconduce al designato, ma normalmente non diremmo affatto di vedere

il designato quando vediamo il segno: proprio perché è un rapporto indiretto ci sembra di dover dire che non è un rapporto percettivo, e questo indipendentemente dalla nozione di segno. Nessuno direbbe di vedere *davvero* Raffaello nell'autoritratto che è esposto agli *Uffizi* o il leone nell'impronta che ha lasciato sul terreno. Non lo direbbe nemmeno se fosse certo che quel dipinto è un autoritratto o che un leone ha lasciato proprio quell'orma.

Sulle difficoltà che si legano alla tesi secondo la quale la percezione ci offrirebbe un contenuto che ci conduce per somiglianza all'oggetto percepito ci siamo soffermati nelle prime pagine di questo capitolo, ma anche la relazione causale sembra porre problemi. Guardiamo l'impronta ed esclamiamo: «Vedi che il leone è passato di qui!», ma è difficile lasciarsi persuadere ad attribuire a questo impiego del verbo *vedere* un significato proprio e non metaforico. Forse potremmo avere un timore così forte che ci sia davvero un leone che, guardando le sue orme fresche nel fango, ci sembrerà *quasi* di vederlo — il leone, che tuttavia non è affatto là dove rivolgiamo lo sguardo. Davanti a noi ci sono le orme che vediamo anche troppo bene; il leone che invece, in punta di piedi, sta arrivando alle nostre spalle non lo vediamo affatto.

Insomma, il realista indiretto ci invita a dire che vediamo la causa perché vediamo l'effetto, ma è dubbio che si possa dire così e che si possa parlare di una percezione che ha per oggetto qualcosa che a rigore non si vede, né si tocca. È dubbio, *in primo luogo*, perché ci invita a subordinare la percezione ad un sistema di inferenze. Vediamo l'orma (di un leone) e diciamo di vedere che un leone è passato di lì. Diciamo così e diamo voce in questo modo ad una serie di *inferenze* che sono indipendenti dalla percezione e che solo in parte si fondano in essa. Posso avere ragioni per supporre che sia passato un leone, se vedo nel fango un'orma fatta in un certo modo, se vedo che ha una profondità compatibile con il peso di quell'animale e con la consistenza del terreno, se ritengo che nella zona ci siano o possano esserci leoni, e così di seguito. Le inferenze possono avere buone ragioni e possono essere fondate, tanto da farmi tacere del loro esserci, ma questo non toglie che ci siano e che siano più o meno plausibili. Ho ragioni per dire che vedo che è passato un leone se guardo l'impronta che ha lasciato nel fango, ma per dire che vedo un'orma nel fango non ne ho affatto. L'orma la vedo e basta.

In secondo luogo: tu dici di vedere la causa perché vedi l'effetto e per questo dici di vedere che ho mangiato un gelato dalla macchia che vedi sul maglione. Che io abbia mangiato un gelato, tuttavia, è una causa relativamente lontana di quell'evento: prima di giungere ad essa dobbiamo percorrere una serie di passaggi. La macchia è l'ultimo anello di una catena causale e, curiosamente, non siamo affatto disposti a dire che vediamo nell'ultimo anello anche gli anelli intermedi. Vedi che ho mangiato un gelato, ma non vedi la goccia di crema che si scioglie cadere lentamente dal cono e tantomeno vedi (o dici di vedere) il suo penetrare tra la trama e l'ordito del mio maglione. Vedo una persona nella sua

fotografia, ma vedo anche il modificarsi della pellicola nella macchina fotografica o il suo reagire agli acidi e al fissante? Nessuno si esprimerebbe così.

Certo, potrei decidere di esprimermi così e tollerare un impiego del termine “percepire” che non si cura delle nostre consuete abitudini linguistiche. In altri termini, potremmo accettare di dire che vediamo la causa nell’effetto e sostenere che vedo Giovanni nella fotografia che vedo sullo schermo del mio telefono, ma è chiaro che non si tratta di una decisione priva di conseguenze perché ci costringe a dire che vedo Giovanni, anche se non so dire dove si trovi ora e se abbia indosso lo stesso vestito. Possiamo dire “Ti vedo, ma non ho idea di dove tu sia”? — possiamo dirlo o semplicemente, se ci esprimiamo così, è perché abbiamo già abbandonato il terreno della percezione? Ancora una volta: percepire non significa semplicemente riferirsi ad un oggetto, ma coglierlo nel suo aspetto e nella relazione che stringe con noi. Parlare di percezione e di manifestazione percettiva indiretta non significa allora semplicemente negare che si tratti effettivamente di una percezione?

A queste prime difficoltà di carattere linguistico e descrittivo dobbiamo tuttavia affiancarne altre. Certo, il rappresentazionalismo è una risposta plausibile ai due paradossi che abbiamo formulato ed è una teoria coerente con l’immagine che della percezione ci facciamo se la pensiamo come un evento reale. Questo è un punto che deve essere sottolineato con forza: se consideriamo la percezione come un evento, siamo naturalmente invitati a pensare a quello che percepiamo come a qualcosa che accade in noi e che è *naturalmente* connesso al mondo esterno in virtù di un nesso causale. Siamo consapevoli di quello che ci accade, ma se vogliamo parlare di percezione di qualcosa dobbiamo ricondurre la consapevolezza alla sua origine prima e dobbiamo considerarla come un effetto che ci parla indirettamente del mondo degli oggetti reali. Il filosofo rappresentazionalista muove di qui: dalla relazione causale che determina l’insorgere di quello stato psicologico che Locke chiama “idee”.

Le idee, tuttavia, sono solo contenuti mentali e se non vogliamo rinunciare ad attribuire alla percezione una funzione effettiva, dobbiamo pensare alle idee come se fossero monete che ci consentono di comperare gli oggetti reali. Si tratta tuttavia di una transazione difficile, per molte e diverse ragioni.

Alcune ci riconducono ai temi consueti della riflessione scettica. Il filosofo rappresentazionalista vincola la possibilità della percezione di parlarci degli oggetti esterni al nesso causale che li lega a ciò di cui siamo consapevoli — le idee. Le idee, tuttavia, circoscrivono per intero lo spazio della consapevolezza e ciò è quanto dire che il filosofo rappresentazionalista deve dare per presupposto il nesso causale che dovrebbe ricondurci al mondo esterno. Un presupposto è qualcosa per cui non abbiamo ragioni e di fatto lo scettico ci invita a osservare che potremmo avere le stesse idee percettive che ora ci animano anche se non ci fosse un mondo o se il mondo fosse diverso da quello che è. Certo, la mossa dello scettico è una mossa *irragionevole* perché da tutti i punti di vista l’ipotesi

di un mondo esterno che sia causa dei nostri vissuti è *ragionevole*, ma dire che un'ipotesi è ragionevole non significa ancora avere dato una risposta allo scetticismo che non si accontenta della plausibilità di un discorso, ma vuole ragioni che lo fondino. Di una risposta allo scettico nel rappresentazionalismo non vi è traccia: le argomentazioni dello scettico possono essere fronteggiate solo alzando le spalle, come si fa di fronte ad un argomento che si considera futile o irrilevante. Ma alzare le spalle non significa proporre ragioni cogenti, tutt'altro: significa riconoscere che non si ha nulla da dire. Si narra che il reverendo Samuel Johnson ritenesse di aver confutato l'immaterialismo di Berkeley dando un calcio ad un sasso, ma va da sé che la filosofia non si fa con i piedi. O almeno: non si dovrebbe farla così.

È difficile tacitare le domande del filosofo scettico, ma anche se le mettiamo da canto, resta vero che il nesso con l'oggetto che la filosofia del rappresentazionalismo ci propone resta comunque tenue e in linea di principio incapace di andare al di là della sfera dell'immanenza. Siamo consapevoli di un certo stato mentale e lo intendiamo come effetto di una causa, ma il fatto che lo *intendiamo* così è qualcosa di cui siamo consapevoli e che appartiene alla dimensione mentalistica entro cui siamo rinchiusi.

Del resto, sulla base dell'argomento causale non sembra che si possa giustificare il ruolo che normalmente attribuiamo alla percezione: il suo saperci mettere in contatto con gli oggetti che ci circondano, il suo proporli come *questi* oggetti che hanno con chi li percepisce una peculiare relazione egocentrica. La mano che vedo è *questa* mano che è qui davanti a me e il suo essere *questa* fa tutt'uno con il suo presentarsi nel contesto egocentrico della percezione. Dal punto di vista del rappresentazionalismo non è facile comprendere da dove trarremmo questa certezza: in fondo, ciò che vedo è solo un segno che rimanda a qualcosa come alla sua causa — ma che cosa ci consenta di individuare l'oggetto che diciamo di vedere ora e qui davanti a noi è difficile, se non impossibile dirlo.

Certo, il nesso causale consente un'individuazione reale dell'oggetto percepito, ma allo stesso tempo espunge le condizioni di identificazione dall'esperienza percettiva. Tra le mani ho un insieme di fotografie — le idee — e posso suddividerle in vario modo, cercando di ordinarle in base ad un criterio di *somiglianza* dei volti ritratti. Posso agire così e poi dire che questa fotografia è la fotografia di Michele e questa è la fotografia di Luca. Posso farlo, ma su che base? Per decidere di chi siano le fotografie un criterio di fatto c'è: una fotografia a è la fotografia di un oggetto α se e solo se α ne è la causa. E posso dire che questa è una fotografia di Michele (e non di qualcuno che gli assomiglia come una goccia d'acqua) perché ricordo il momento esatto in cui è stata scattata. Per il filosofo rappresentazionalista, un simile criterio in linea di principio c'è anche per le idee, ma *non* è accessibile perché possiamo accedere solo indirettamente all'oggetto α — solo muovendo dalle idee. E ciò è quanto dire che la nozione

di individualità e di identità del riferimento — il nostro dire che vediamo proprio *questo* oggetto e *lo* riconosciamo come tale — è affidata ad un criterio cui non possiamo accedere. Per battezzare una persona dobbiamo pronunciare un nome e indicare la persona che abbiamo deciso di chiamare così, ma potremmo ancora parlare di un battesimo se il bambino non ci fosse e al suo posto potessimo indicare soltanto una veste o un giocattolo che gli appartiene? Non possiamo indicare una cosa per l'altra: non possiamo dire “Questo è Marco”, indicare un giocattolo e intendere un bambino cui vogliamo dare quel nome. La parola “questo” non si usa così.

Non facciamo che sviluppare queste considerazioni se osserviamo che per il filosofo rappresentazionalista è difficile venire a capo dell'oggetto come di un identico polo di una molteplicità di percezioni. Rompo tra le mani un ramo secco e sento il rumore di *quel* legno che si spezza e vedo il suo *schiantarsi* improvviso, ma per il filosofo rappresentazionalista non ho esperienza diretta dell'identità (reale o presunta) di quello che vedo e sento e tocco. Vedo le mie mani che scrivono queste lezioni; chiudo gli occhi e poi li riapro: *le* vedo ancora (per fortuna) e quest'identità è parte del contenuto descrittivo della mia esperienza percettiva. Ora, sia che si tratti di un'identità effettiva (l'oggetto delle mie percezioni è lo stesso), sia che si tratti di una presunta identità (di nascosto un genio maligno ha cambiato le mie mani senza che io me ne accorgessi) si deve tuttavia poter rendere *descrittivamente* conto del fatto che ho esperienza di quell'identità e che ne sono certo, a ragione o a torto. Non posso escludere che l'esperienza mi inganni radicalmente, ma non è chiaro quale possa essere il significato di una proposizione come “queste sono le mie mani” se non muoviamo dal fatto che posso fare riferimento ad alcune esperienze paradigmatiche che fissano il senso di questa affermazione. Il filosofo rappresentazionalista sceglie un'altra via. Fa riferimento ad un criterio di identità reale che è del tutto inaccessibile sul terreno percettivo, e non può quindi spiegare su che cosa si fondi l'*esperienza* dell'identità.

Su questo punto è forse opportuno indugiare un poco. Per farlo, dobbiamo immergerci in una finzione che ha una sua lunga storia nella riflessione fenomenologica — la finzione dell'*epoché*. Possiamo formularla così: disinteressiamoci in linea di principio della verità o della falsità effettiva delle nostre percezioni e delle nostre esperienze e descriviamole così come ci si offrono. Se accettiamo di giocare a questo gioco, dovremo dire qualcosa del genere: ora vedo il tavolo e sul tavolo la mia matita e un libro aperto. Poi guardo meglio e mi accorgo (o credo di accorgermi) che non è la mia matita che ora ricordo (o credo di ricordare) di aver lasciato nello zaino. Potrebbe accadere così, ma questo sembrar vero (vedo un libro aperto) e questo sembrare falso (vedo la *mia* matita) accadrebbero comunque all'interno della nostra percezione e della nostra esperienza e non sarebbero messi in questione dal gioco che facciamo e che vuole mettere da

canto solo quel criterio causalistico che, come abbiamo visto, decide realmente di come stanno le cose, ma è in linea di principio inaccessibile all'esperienza percettiva¹⁰.

Abbiamo proposto una finzione e ora possiamo cercare di trarne un insegnamento, come talvolta si fa con le favole. La morale è questa: comunque stiano le cose nella realtà, se anche le nostre percezioni fossero tutte frutto di una *Grande Illusione* corale che non si rivelasse mai come tale, l'esperienza che abbiamo sarebbe sufficientemente ricca per consentirci di parlare erroneamente di oggetti, per darci ragioni per *credere* che siano gli *stessi*, per distinguere tra esperienze che ci *sembrano* vere e affidabili e altre la cui falsità si manifesta percettivamente. Per tutto questo, invece, il linguaggio del filosofo rappresentazionalista sembra essere troppo povero, perché alla mutevolezza degli oggetti immediati e alla loro necessaria diversità numerica (le fotografie nella scatola sono necessariamente diverse le une dalle altre) corrisponde solo l'*ipotesi* di una causa comune. Insomma: se ci poniamo nella prospettiva che Locke disegna per noi, possiamo dire che vi è forse una causa comune delle nostre percezioni e che il suo esserci decide realmente della verità della supposizione che quella che vedo ora e che ho visto prima sia la *mia* matita, ma non possiamo spiegare affatto che cosa ci faccia credere di *avere esperienza* di una *stessa* matita — la mia. Per dirla ancora una volta con un'immagine: la prospettiva rappresentazionalista propone che a pronunciarsi sull'identità di un determinato oggetto sia un Giudice supremo che non può sbagliare — il nesso causale nella sua realtà — ma il verdetto che questo supremo Giudice emette, qualunque esso sia, è pronunciato in un linguaggio incomprensibile. Così, non vi è dubbio che possa accadere che le mani che vedo spuntare dai polsini della mia camicia non siano le mie, e può anche darsi che le cose stiano così anche se non si darà mai una qualche esperienza che può farcelo anche soltanto sospettare, e tuttavia dal fatto che non possa escludere di sbagliarmi e dalla constatazione che ogni criterio di verità interno all'esperienza è suscettibile di errore non segue affatto che si possa semplicemente chiudere gli occhi sui criteri di cui disponiamo. Lady Macbeth tormenta ogni notte le sue mani perché nel sogno crede che siano sporche di sangue e tutti noi potremmo essere immersi in un'allucinazione coerente e credere qualcosa sulle nostre mani che potrebbe essere falso, ma ciò non toglie che se vogliamo dare un significato preciso alle nostre parole dobbiamo fare affidamento sul fatto che ci siano criteri impiegabili che fissano il loro significato. Non mi sembra che il filosofo rappresentazionalista possa far fronte a questa richiesta.

All'origine della difficoltà che abbiamo appena discusso vi è un problema più generale su cui ci siamo già soffermati. La percezione non è soltanto percezione

10 Va da sé che vi è un'esperienza del nesso causale, ma quest'esperienza accade tutta all'interno dell'esperienza stessa e da un lato non può fungere da criterio reale della percezione di identità, dall'altro chiede che sia già data l'esperienza dell'identità oggettuale — è uno *stesso* oggetto quello che determina il corso vissuto delle mie esperienze.

di qualcosa, ma è anche *manifestazione* di qualcosa. Come abbiamo osservato, il filosofo rappresentazionalista ritiene che la percezione non renda manifesti gli oggetti che ci circondano, ma solo gli oggetti immediati nella coscienza — le idee.

Ora, riconoscere che la percezione ci mostra solo segni di per sé non esclude che sia possibile parlare di una *manifestatività indiretta*, ma le conclusioni cui siamo giunti discutendo della tesi lockeana delle idee di qualità primarie sembrano rendere poco plausibile questa via. Ma se le idee della percezione non ci consentono di avanzare ipotesi sensate sulla natura degli oggetti reali a che titolo possiamo parlarne come di rappresentazioni? Anche senza bisogno di negare l'esistenza di un mondo reale, si potrebbe sostenere che le nostre esperienze non avanzano la pretesa di descriverlo, anche se ci consentono di muoverci e di agire nelle forme e nei modi che rendono possibile la nostra sopravvivenza. Se sosteniamo che l'esperienza percettiva non rappresenta a rigore il mondo, possiamo sempre pensare che lo sostituisca: come in un videogioco, noi ci muoviamo secondo quello che si manifesta sul display e non abbiamo bisogno d'altro. Certo, in qualche modo i fenomeni saranno pure connessi con il mondo, ma non è necessario sapere come: non abbiamo bisogno di abbandonare la dimensione superficiale del gioco, per risalire sino alla sua matrice. Possiamo insomma rimanere nella dimensione del *pitbanon* di cui parlava Carneade o, se si vuole, si può rinunciare a prendere la pillola rossa e continuare a vivere nell'inganno.

Possiamo fermarci qui, anche se dobbiamo chiarire quello che crediamo di avere fatto. Non abbiamo confutato l'ipotesi del rappresentazionalismo, ma abbiamo cercato di mostrare quanti siano i nodi che deve tentare di sciogliere. Ora, la filosofia è una matassa intricata, ma qualche volta — quando i nodi sono troppi e troppo difficili da sciogliere — è opportuno cambiare strategia e provare a districarla, muovendo da altri nodi o cercando l'altro bandolo. Dobbiamo provare allora a vedere che cosa accade se neghiamo la seconda proposizione del primo e del secondo paradosso — se abbracciamo cioè la prospettiva del fenomenismo — una prospettiva che potrebbe essere capace di far fronte alle critiche che abbiamo appena formulato.

III. Il fenomenismo

1. L'errore di Hylas

Nel capitolo precedente abbiamo messo alla prova la posizione teorica del rappresentazionalismo, e ora vogliamo procedere nel nostro lavoro di indagine. Per farlo dobbiamo mettere da canto la prospettiva esterna: dobbiamo dimenticarci *pro tempore* che la percezione è anche un accadimento e cercare di comprenderne il senso solo a partire da un'analisi di stampo introspettivo. Dobbiamo, in altri termini, dare ascolto soltanto a ciò che cade nella sfera della consapevolezza immediata e dimenticarci del fatto che l'esperienza percettiva ha cause che rimandano al di là della percezione stessa. Per le filosofie del fenomenismo questo significa volgere lo sguardo ai fenomeni, ai correlati interni dell'esperienza, mettendo a tacere ogni domanda che pretenda di andare al di là di essi.

In questa direzione, del resto, ci disponiamo se volgiamo ancora una volta lo sguardo ai nostri paradossi e se proviamo questa volta a negare la seconda proposizione dell'uno («gli oggetti del mondo non sono meri fenomeni») e dell'altro paradosso («le proprietà che spettano alle cose del mondo *possono* non avere natura percettiva»).

È facile vedere che in entrambi i casi la contraddizione si toglie, come del resto deve accadere in ogni triade incoerente¹. Più difficile è invece accettare quello che questa doppia negazione comporta: da un lato infatti siamo costretti a sostenere che gli oggetti che ci circondano esistono soltanto per la coscienza percettiva, dall'altro dobbiamo affermare che hanno proprio per questo tutte, e solo, le proprietà che di fatto accompagnano il loro manifestarsi nella percezione. La prima tesi implica la seconda: se le cose non sono null'altro che i fenomeni che percepisco, allora sono anche necessariamente così come le percepisco. Di oggetti che siano diversi da come si manifestano non si può in nessun modo parlare.

Si tratta di tesi che, di primo acchito, suonano davvero poco percorribili: chi sarebbe disposto a sostenere che il mondo, in tutta la varietà dei suoi oggetti e dei suoi molteplici accadimenti, è in realtà interamente dipendente dalla nostra percezione? Possiamo davvero dire che la sedia su cui siamo seduti è soltanto un'idea e che idee sono anche il nostro corpo e i muri che lo circondano e l'edificio che di quei muri è fatto? E ancora: possiamo davvero affermare che gli

¹ Se accettiamo che gli oggetti del mondo abbiano natura fenomenica non c'è ragione per dover negare che la percezione sia diretta o che gli oggetti immediatamente percepiti abbiano natura mentale. Alla stessa stregua, se gli oggetti hanno necessariamente le proprietà attraverso cui si manifestano, allora non c'è nulla di contraddittorio nell'affermare che gli oggetti che ci circondano hanno necessariamente proprietà percettive.

oggetti non possano essere diversi da come ci appaiono? Possiamo *seriamente* dimenticarci di quello che le scienze ci hanno mostrato e delle ragioni che ci spingono a pensare che la percezione sia utile per orientarci nel mondo, ma non abbia un valore strettamente conoscitivo? Sembrerebbe proprio di no, ed è difficile liberarsi dall'impressione che l'ipotesi che stiamo formulando — l'ipotesi che sta alla base del fenomenismo di George Berkeley — sia l'ipotesi della follia.

Un'ipotesi tutt'altro che intuitiva e lontana da quello che ci sembra giusto ed ovvio pensare — non vi è dubbio. Dobbiamo tuttavia liberarci da questa sensazione di fastidio, e ci sono tre diverse strade per farlo. Per la prima via il punto della questione non consiste nel sostenere che ci siano *solo* fenomeni e idee nella mente, ma nel riconoscere che questa dieta così austera è consigliabile sul terreno di un'analisi della percezione. In fondo, Hume non dubita che ci sia un mondo, fatto di solida e greve materia, ma ritiene che non possiamo fare alcun uso di questo sapere quando ci immergiamo in un'analisi della nostra esperienza. Per venirne a capo dobbiamo lasciarci alle spalle la convinzione, così radicata nella nostra natura, che vi sia un mondo reale cui apparteniamo e dobbiamo rinchiuderci nella cittadella della nostra soggettività, per non lasciarci fuorviare da ipotesi che vanno al di là di ciò di cui possiamo effettivamente disporre.

La seconda via ci invita ad attribuire all'ipotesi fenomenistica il carattere di un riconoscimento apparentemente dovuto: quanto più riflettiamo sul mondo della nostra esperienza, tanto più dobbiamo riconoscere che la realtà è davvero diversa da come appare e questa tesi sembra costringerci ad affermare che le nostre percezioni non possono essere intese come *rappresentazioni* del mondo reale perché non hanno, per dir così, la molteplicità adeguata ad un simile compito. Ciò che percepiamo non disegna una mappa del mondo reale perché ciò che le creature viventi chiedono alla percezione non è la conoscenza del reale, ma uno strumento che li guidi nel vivere — uno strumento che consenta loro di impiegare il minor numero possibile di risorse cognitive per ottenere il massimo vantaggio adattivo. E ciò è quanto dire che i fenomeni che percepiamo sono parte di un'utile *illusione*: costruiscono uno scenario adatto alla vita, ma privo di ogni pretesa di realtà. Il mondo c'è, ma la percezione non ce ne parla, proprio come il desktop di un computer ci consente di spedire una e-mail senza costringerci a conoscere i protocolli di cui ci avvaliamo per farlo.

A queste prime due vie che rendono plausibile l'ipotesi fenomenistica, svuotandola delle sue asperità metafisiche, se ne affianca una terza che consiste nel tacitare *pro tempore* la voce del buon senso. Vorrei invitare il lettore a seguire nonostante tutto proprio quest'ultima via (anche se è bene che ogni tanto rammenti le prime due, per rimettere i piedi per terra). Non è una via priva di un suo fascino sottile e basta immergersi nella lettura di quello che Berkeley scrive per scoprire che un senso in quest'ipotesi c'è, ed è tutt'altro che banale.

Per rendersene conto dobbiamo chiederci se la differenza (che ci sembra così rilevante) tra idee e cose *sussista davvero* una volta che ci liberiamo della

prospettiva rappresentazionalistica, e non sia invece il frutto di un *fraintendimento* insito nel concetto di idea e, correlativamente, nel concetto di oggettività. Berkeley ne è in parte convinto, e basta leggere questo passo dei suoi *Dialoghi* per rendersene conto:

HYLAS. Non è forse evidente che vuoi trasformare tutte le cose in idee? [...]
 PHILONOUS. Tu mi fraintendi. Io non voglio trasformare le cose in idee, ma le idee in cose. Infatti, gli oggetti della percezione che per te sono mere apparenze delle cose reali, per me sono le cose stesse (Berkeley 1996: 382).

Come reagire a questo rapido scambio di opinioni? Dobbiamo innanzitutto ricordarci che si tratta di un dialogo e che nei dialoghi filosofici accade spesso che un personaggio dia voce alle resistenze e ai fraintendimenti che si frappongono al raggiungimento della verità, quasi che il gioco delle parti tra gli interlocutori debba raccontare la dialettica interna della filosofia, il suo sorgere da un gioco di dubbi, che finalmente si chiariscono, e di fraintendimenti, che devono essere apertamente formulati, solo per prenderne più facilmente le distanze. Accade così anche nei *Dialoghi* che Berkeley ci propone: Philonous è il suo *alter ego*, Hylas la voce che deve consentirgli di formulare ad alta voce i dubbi che lo agitano e che devono essere fugati o gli errori che debbono essere messi semplicemente da parte da chi cerca *seriamente* di comprendere quello che sta leggendo. Nel passo che abbiamo citato a Hylas spetta il compito di dare voce ad un fraintendimento da cui è difficile liberarsi e che deve essere, proprio per questo, formulato e discusso, sia pure trincerandosi dietro agli artifici di una retorica raffinata, da cui occorre almeno in parte difendersi.

Non si tratta di un errore incomprensibile o di un fraintendimento infondato, ma di un'accentuazione di tono o, più precisamente, di una prospettiva unilaterale che possiamo comprendere alla luce dello schema che sorregge le nostre analisi. Hylas sostiene che la filosofia del fenomenismo neghi alle cose la realtà sostanziale che loro compete e le trasformi in idee, in stati di coscienza dell'io. Lo sostiene perché nella comprensione della natura del fenomenismo si lascia guidare dal modo in cui la filosofia berkeleyana formula la seconda e la terza proposizione della prima triade: il fenomenismo appare così come la filosofia che trasforma le cose in idee, perché Berkeley da un lato riconduce i fenomeni alla sfera del *cogito*, secondo una piega caratteristica della filosofia moderna, e dall'altro riconosce che gli oggetti che percepiamo sono correlati interni della percezione e non possono sussistere se non in quanto sono percepiti. Hylas sottolinea queste due tesi e proprio per questo vede nell'immaterialismo² una filosofia che riduce la realtà ad un gioco che si recita nella coscienza.

2 Si parla di immaterialismo a proposito della posizione di Berkeley perché l'oggetto indeterminato, sito al di là dell'esperienza sensibile e di cui le idee dovrebbero essere segni, viene generalmente pensato attraverso la nozione indeterminata di materia — una nozione

Hylas non ha tutti i torti — e di questo dobbiamo ricordarci; dimentica tuttavia di dare il giusto peso alla prima proposizione della triade che ci invita a sostenere che abbiamo una percezione diretta ed immediata degli oggetti che ci circondano.

Questa proposizione dovrebbe suonarci ora più comprensibile, dopo quello che abbiamo detto a proposito del *Saggio* di Locke. L'obiettivo polemico è il rappresentazionalismo: la proposizione dice a chiare lettere che case, alberi e strade sono oggetto immediato della percezione. Certo, si tratta soltanto di fenomeni, come recita la terza proposizione, ma negare il carattere di immagine delle idee vuol dire anche intenderle a pieno titolo come oggetti e cancellare con un tratto di penna il *ruolo* cui sono costrette nella filosofia lockeana: se ci si pone nella prospettiva del fenomenismo, le idee non sono effetti che alludano ad una causa e non sono poste come stati della mente che ci consentano di *inferire* oggetti che a rigore non sono propriamente esperiti — sono invece (a dispetto della loro natura eterea) le cose con cui diciamo di avere quotidianamente a che fare. Gli oggetti immediati non sono soltanto segni e non stanno per altro: non dobbiamo intenderli come se fossero ombre che rimandano ad una realtà altra e inaccessibile. Gli unici oggetti di cui possiamo ragionevolmente parlare sono le cose di cui abbiamo esperienza immediata e questo ci legittima nel dire che percepiamo le cose stesse.

Il senso di quest'affermazione non deve ingannarci e non deve essere letta come un'adesione al realismo diretto. Philonous non vuole affermare che gli oggetti che percepiamo siano cose che esistano al di là del loro manifestarsi. Il suo *non* è un asserito volto a negare alle idee lo statuto *ontologico* di ciò che è soltanto immanente; tutt'altro: le idee *sono* oggetti nella mente. Tuttavia, se ci disponiamo nella prospettiva del fenomenismo dobbiamo liberare le idee dal *ruolo psicologico* che loro compete. *Sono* datità di coscienza e appartengono al *cogito*, ma non dobbiamo pensarle così, come stati psicologici: se ci fermiamo alla dimensione descrittiva e cerchiamo di cogliere il *senso* che dobbiamo attribuire a quello che percepiamo dobbiamo riconoscere che le idee sono colte nella loro dimensione oggettuale e sono parte dello spettacolo del mondo che ci circonda. Qualunque sia la natura delle idee, le percepiamo come se fossero le cose stesse, e non soltanto apparenze. Apriamo gli occhi e vediamo il tavolo e sul tavolo dei fogli e dei libri, e dobbiamo resistere alla tentazione di pensarli avvalendoci dei termini del rappresentazionalismo, che ci invita a parlare di questi oggetti come se si trattasse di *immagini* che stanno per qualcosa d'altro (Berkeley 1996: 389).

È questo vocabolario che Berkeley ci invita a mettere da canto, perché l'essere segno di qualcosa è una proprietà che può spettare a *qualche* oggetto, ma

sufficientemente vaga da non dover chiedere di essere pensata attraverso altri predicati se non questo — l'essere diversa dalla coscienza. Così, se normalmente si pensa all'anima come ad una *res cogitans* immateriale, nella prospettiva del rappresentazionalismo si finisce col pensare alla realtà come ad una *res* che non è immateriale — alla materia, appunto.

non a tutti gli oggetti, indiscriminatamente. Quando percepisco qualcosa come un segno c'è un oggetto che mi è dato indirettamente — il fuoco attraverso il fumo, per esempio; quanto al fumo, invece, sarebbe inutile cercare qualcosa che rimandi ad esso: il fumo, semplicemente, lo vediamo. La relazione di rimando che è propria dei segni può essere concatenata — la luce accesa in camera tua è segno che la lampada è accesa e questo è a sua volta segno che tu sei in casa — ma ogni relazione segnica rimanda infine a qualcosa che è presente direttamente. E da un punto di vista descrittivo quel che vediamo sono oggetti immediati, e non segni di qualcosa d'altro.

Le cose sono, per Philonous, *sensibilia* e trasformare le idee in cose significa dire a chiare lettere che sono proprio così come si manifestano. I fenomeni sono ciò di cui consta la grande recita del mondo, e così come non avrebbe senso interrogarsi su che cos'è un personaggio al di là di quello che la scena teatrale ci mostra, così i fenomeni non hanno da dirci se non quello che di essi si manifesta.

Le idee sono dunque gli oggetti — così come sono esperiti da noi e in quanto sono esperiti da noi. Hylas non riesce in un primo momento a dirsi soddisfatto di questa tesi — poi, naturalmente, si lascerà convincere come accade nel cielo iperuranio dei dialoghi filosofici in cui la forza delle argomentazioni dissipa le incertezze e i tentennamenti che ci impediscono di vedere la verità — e non è soddisfatto perché oscuramente avverte che in questa riduzione dell'oggetto al fenomeno *qualcosa* potrebbe andare perduto.

Qualcosa — ma che cosa? Philonous ha buon gioco nell'osservare che non ha senso rimpiangere la perdita di qualcosa cui non si può attribuire un qualsiasi contenuto concreto. Parlare di una realtà che non si manifesta e di una dimensione dell'oggettività che sfugge in linea di principio ad ogni manifestazione significa indulgere in un gioco privo di senso. Significa concedere con una mano quello che l'altra nega — significa pretendere di discorrere di qualcosa per la quale non abbiamo un nome o una descrizione possibile. I filosofi talvolta lo fanno e pretendono di parlare di quello di cui non possono dire nulla: il risultato sono gli errori in cui si perde il pensiero metafisico che si avventura nelle pieghe di un linguaggio fatto di parole prive di un senso compiuto. Si tratta di un errore da cui occorre guardarsi. Meglio tornare al significato consueto delle parole e parlare degli oggetti di cui parlano le persone comuni. Il filosofo deve insomma riconquistare la dimensione del senso comune che ha smarrito per colpa di una cattiva filosofia³.

3 Così scrive Berkeley nel primo paragrafo dell'Introduzione del suo *Trattato sulla conoscenza umana*: «Accade invece che vediamo la massa degli uomini illetterati percorrere senza difficoltà e a proprio agio la strada maestra del buon senso comune, in obbedienza ai dettami della natura. A tali uomini, nulla di ciò che è familiare appare inspiegabile o difficile da comprendere, non si lamentano della mancanza di evidenza dei propri sensi, né corrono il rischio di dirsi *scettici*. Ma non appena ci allontaniamo dal senso e dall'istinto per seguire la luce di un

Lo dice Philonous con un po' di malizia e con un'ironia in cui è davvero difficile non ritrovare la voce del suo creatore:

Ti assicuro, Hylas, che non pretendo di avanzare alcuna ipotesi. Sono un uomo di stampo comune, abbastanza semplice da credere ai miei sensi e da lasciare le cose come le trovo. In parole povere, io sono dell'opinione che le cose reali sono proprio le cose che vedo, tocco e percepisco con i sensi. Queste cose le conosco, e trovo che soddisfino tutte le necessità e rispondano a tutti gli scopi della vita: quindi non ho nessun motivo di preoccuparmi di altri esseri sconosciuti. Ad esempio, un pezzo di pane sensibile appaga il mio stomaco diecimila volte meglio di quel pane insensibile, inintelligibile e reale, del quale tu parli (Berkeley 1996: 362).

Il pane sensibile di cui Philonous ci parla è il pane che vediamo e tocchiamo, non la sua *eco* mentale: non dobbiamo pensarlo come un *visuto* psicologico che parla mediatamente di qualcosa nel mondo, ma è questo qualcosa in quanto e nei limiti in cui è da noi *esperito*. Si tratta, a ben guardare, di una tesi che deriva dal riconoscimento della priorità della prospettiva interna: se ci disponiamo sul terreno descrittivo dobbiamo riconoscere che non abbiamo alcuna ragione per sostenere che le cose che percepisco siano soltanto segni, idee che stanno per oggetti che in linea di principio non possono essere esperiti. Se percepire significa accedere ad una molteplicità di fenomeni, allora dovremo riconoscere che il nostro mondo ha natura fenomenica — che è un mondo che non si sottrae alla percezione. Il rifiuto del rappresentazionalismo si pone insomma come un invito a descrivere le idee come se fossero cose — come se fossero parte di quel mondo entro cui siamo e ci muoviamo. Per Philonous, Hylas si sbaglia: il fenomenismo non trasforma le cose in idee, e tuttavia per comprendere il senso di quest'affermazione, dobbiamo — a suo avviso — liberarci da una falsa immagine dell'oggettività, da una nozione che non appartiene alla dimensione del senso comune ed è frutto delle elucubrazioni metafisiche dei filosofi⁴.

principio superiore, subito mille dubbi sorgono nella nostra mente riguardo a quelle cose che prima ci sembrava di comprendere perfettamente. I pregiudizi e gli errori dei sensi si svelano da ogni parte al nostro sguardo e, se cerchiamo di correggerli con la ragione, scivoliamo insensibilmente in strani paradossi, difficoltà e incoerenze che crescono e si moltiplicano man mano che avanziamo nel ragionamento, sinché alla fine, dopo aver errato per tanti intricati sentieri, ci ritroviamo al punto di partenza o peggio ci adagiamo in un desolato scetticismo» (Berkeley 1996: 179).

4 «In definitiva, sono incline a pensare che la maggior parte di quelle difficoltà (se non tutte) che hanno sbarrato la via della conoscenza sino a questo momento, costituendo il diletto dei filosofi, siano da attribuire esclusivamente a noi stessi: prima abbiamo sollevato un polverone, e poi ci lamentiamo di non riuscire a vedere» — così scrive Berkeley nell'Introduzione al *Trattato* (1996: 180).

2. Una filosofia del senso comune?

Cerchiamo di fissare con maggior chiarezza il punto del dissidio tra Philonous e Hylas. Il dissidio non poggia sulla tesi secondo la quale noi percepiamo un mondo di forme sensibili — su questo punto fenomenisti e rappresentazionalisti concordano. Il punto del contrasto è un altro: il rappresentazionalista ritiene che al di là di queste forme sensibili ci sia qualcos'altro e giudica quindi apparenze ciò che percepisce. Il fenomenista, invece, non crede ci sia altro oltre a ciò che i sensi gli presentano: si fida di ciò che percepisce e non pensa che siano mere apparenze. Per dirlo ancora una volta con le parole di Philonous:

Ciò che tu chiami la vuota forma e l'esterno di una cosa, a me sembra invece la cosa stessa. Essa risulta vuota e incompleta solo in base all'ipotesi che la materia costituisca una parte essenziale di tutte le cose corporee. Dunque, io e te siamo d'accordo sul fatto che percepiamo soltanto forme sensibili, ma mentre tu le consideri vuote apparenze, per me si tratta di esseri reali. In breve, tu non hai fiducia nei sensi, mentre io sì (Berkeley 1996: 382).

Il filosofo rappresentazionalista crede che ci sia una realtà al di là dei fenomeni. Ne segue che rispondere a Hylas significa chiedersi se di questo *mondo altro* possiamo dire qualcosa. E la risposta è negativa. Non possiamo dire né che cosa sia, poiché non lo esperiamo, né che ci sia, perché non abbiamo un criterio di esistenza che possa essere applicato ad oggetti che stanno al di là dell'esperienza stessa.

Su questo punto è opportuno soffermarsi un poco. Normalmente diciamo che qualcosa c'è perché la percepiamo: 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 rappresentazionalista non può accontentarsi di 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 rappresentazionalisti 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 tacitata.

Di qui, per Berkeley, la prima ragione per prendere commiato dalla nozione di oggettività di Locke e di Cartesio: parlare di oggetti e insieme sostenere che non si ha un criterio per asserire la loro esistenza significa disporsi in una prospettiva obiettivamente scettica. Riconoscere invece che non c'è altra realtà al di là dei fenomeni significa mettere da canto lo scetticismo e restituire al dubbio un carattere empirico: posso dubitare che il rumore che sento sia quello dei tuoi passi, ma non posso dubitare di sentirlo. Il dubbio cartesiano, lungi dall'essere espressione di una filosofia che non vuole dar nulla per scontato e che pretende di accedere al terreno di una fondazione assoluta, è il frutto di una concezione rappresentazionalistica della percezione e del suo porre il criterio dell'esistenza degli oggetti al di là di ciò che posso sensatamente esperire.

Il rappresentazionalismo, tuttavia, non è soltanto questo: è anche una teoria che rende impossibile pronunciarsi sulla natura della realtà. Distinguere l'oggetto mediato dall'oggetto immediato della percezione significa infatti, per Philonous, *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. Non si può parlare di oggetti e insieme porli al di là della sfera della nostra esperienza⁵. Gli oggetti di cui parlano i filosofi rappresentazionalisti (o, come dice Philonous, materialisti) 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 (Berkeley 1996: 202-203).

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 sensatamente: un'idea, scrive

5 «Tu sostieni — così Philonous obietta a Hylas — che le idee che percepiamo con i sensi non sono le cose reali, bensì le loro immagini o copie: dunque la nostra conoscenza è reale nella misura in cui le idee sono le rappresentazioni fedeli di quegli originali. Ma, dal momento che questi presunti originali sono di per se stessi sconosciuti. È impossibile sapere in che misura le nostre idee siano ad essi somiglianti; anzi, non si può nemmeno sapere se le idee siano in qualche modo simili ad essi. Quindi non possiamo essere sicuri di possedere una qualunque conoscenza reale. Inoltre, poiché le nostre idee cambiano continuamente senza che vi sia alcun mutamento nelle presunte cose reali, ne segue necessariamente che le idee non possono essere copie fedeli delle cose; anche se alcune lo fossero e altre no, sarebbe impossibile distinguere le prime dalle seconde: così sprofondiamo sempre più nell'incertezza. E ancora: quando facciamo mente locale, non riusciamo a concepire in che modo un'idea, o qualcosa di simile ad un'idea, possa avere un'esistenza assoluta al di fuori della mente: di conseguenza, secondo la tua opinione, non riusciamo a concepire nemmeno come ci possa essere qualcosa di reale nella natura. Il risultato di tutto questo è che piombiamo nello scetticismo più disperato» (Berkeley 1996: 384).

Berkeley, può essere simile solo ad un'altra idea (Berkeley 1996: 202), e ciò significa che non possiamo pensare che le idee siano simili alle cose *extra mentem* nemmeno nel caso delle idee delle qualità primarie e questo 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 scartata e che le cose di cui i filosofi materialisti pretendono di parlare, sarebbero — se mai esistessero — entità inconoscibili.

Che, in questa luce, il tentativo di risalire dalle idee alle cose di cui sono segni debba apparire come un errore da cui prendere commiato è anche troppo ovvio. Un punto, tuttavia, merita di essere sottolineato: nel prendere le distanze dalla concezione lockeana della percezione, Berkeley è (almeno in parte) convinto di seguire i dettami del *sensu comune* e di restituire all'esperienza percettiva i suoi diritti originari. Tolte le costruzioni dei filosofi e le loro astruse invenzioni resta l'esperienza sensibile nella sua immediatezza e nella sua ricchezza di senso: è ad essa che bisogna tornare, cercando di coglierla nel suo senso più autentico. Per quanto possa sembrare paradossale, il primo compito della filosofia immaterialista consiste nel mettere da canto le ipotesi di una filosofia troppo dotta che non ci consente di vedere quello che c'è⁶. 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 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 estensioni non sensibili, altre che dicono che il muro non è bianco o che il fuoco non scotta. Ma via: un irlandese non può credere in queste verità (Berkeley 1979: 47).

3. Analisi di un principio famoso: *esse est percipi*

1. Ci siamo soffermati a lungo sulla risposta di Philonous alle critiche di Hylas: in modo particolare, abbiamo cercato di spiegare in che cosa consista la tesi secondo la quale è necessario trasformare le idee in cose, e non — viceversa — sottolineare il carattere mentale di ciò che esperiamo percettivamente. In un certo senso, la scommessa teorica della filosofia berkeleyana è qui: Berkeley ritiene che si debba prendere commiato da una filosofia che ci costringe a pensare che la nostra esperienza percettiva consti soltanto di oggetti mentali e non ci

6 Nei *Diari*, un Berkeley giovanissimo ci invita a pensare che il vero filosofo è colui che sa rinunciare alle costruzioni filosofiche: «Tutte le cose che nelle Scritture stanno dalla parte del volgo e contro il dotto, stanno anche dalla mia parte. In ogni cosa io mi schiero dalla parte del volgo». (Berkeley 1979: 65, traduzione mia).

dica nulla del mondo, se non nella forma di un'inferenza che conduce da quello che vediamo e sentiamo ad una materia oscura e indefinita. Trasformare le idee in cose significa allora riconoscere che la realtà è proprio così, come ci appare — che il fuoco scotta, e i mattoni sono rossi, come direbbe ogni buon irlandese e come direbbe ciascuno di noi, se non si lasciasse convincere dai ragionamenti della filosofia e delle scienze. Berkeley si schiera apertamente a favore della prospettiva del senso comune, e tuttavia è difficile non scorgere le ragioni di Hylas perché anche se Berkeley ci invita a *parlare* delle idee nel vocabolario quotidiano delle cose sensibili, resta vero che di idee si tratta e che la filosofia del senso comune che Berkeley pretende di tracciare nelle sue pagine si affianca alla constatazione che la realtà consta di idee e che non vi è nulla al di là dei fenomeni che ci si manifestano.

Che così stiano le cose lo si comprende bene non appena rivolgiamo la nostra attenzione a quelle poche parole che tutti ricordano della filosofia di Berkeley — a quel principio famoso che ha dalla sua l'autorevolezza e la brevità dei detti in latino: *esse est percipi* (Berkeley 1996: 199). Di questa proposizione (che compare nelle pagine del *Trattato*) 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, nel contesto della filosofia berkeleyana, asserire che l'"*esse*" delle cose è il loro "*percipi*".

Significa molte cose — non c'è dubbio, ed è opportuno distinguerle, chiedendosi che senso si debba attribuire alla formula che Berkeley ci propone — una formula che, credo, deve essere letta come una doppia implicazione, anche se Berkeley non lo dice espressamente ed affida all'ambiguità della paroletta "è" il compito di legare l'essere all'essere percepito.

Guardiamo innanzitutto un primo verso di questo bi-condizionale: il verso che propone l'implicazione che dall'essere percepito conduce all'essere. Dire così significa sostenere che la percezione è innanzitutto la via d'accesso a ciò che c'è e che il *percipi* è un *criterio di esistenza* per le cose che ci circondano. Se vedo un foglio sul tavolo, allora posso dire che il foglio c'è — ho ragione di farlo:

C'era un odore, cioè era sentito; c'era un suono, vale a dire che era udito; c'erano un colore o una figura, cioè erano percepiti dalla vista o dal tatto: questo è il significato che attribuisco a simili espressioni e ad altre analoghe. Mi sembra assolutamente incomprensibile ciò che si dice riguardo all'esistenza assoluta di cose non pensanti, senza nessuna relazione con il fatto che sono percepite. Il loro *esse* è un *percipi*: non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono (Berkeley 1996: 199).

Leggiamo questo passo (su cui torneremo tra breve per dimostrare che dice di più di quello su cui ora vorrei attirare l'attenzione). Berkeley propone in primo luogo un criterio per accertare l'esistenza di qualcosa: possiamo dire che c'è un suono perché lo ascoltiamo, che c'è un odore perché lo annusiamo, che c'è

un colore o una forma perché la vediamo. Se vedo un mattone e se lo vedo rosso, allora c'è un mattone rosso. Insomma, possiamo innanzitutto proporre una lettura minimale di queste righe che asseriscono che la percezione è un criterio che ci *consente* di affermare che c'è qualcosa: il criterio di esistenza degli oggetti che ci circondano è dunque interno alla nostra esperienza. Così, se il rappresentazionalismo sembrava costringerci a considerare l'ipotesi scettica un pericolo ineliminabile, il primo verso dell'implicazione che dal *percipi* conduce all'*esse* ci permette di prendere commiato dallo scetticismo perché afferma che il criterio per decidere dell'esistenza degli oggetti è pienamente accessibile.

L'implicazione che dal *percipi* conduce all'*esse* ha poi, in secondo luogo, una funzione semantica perché — per Berkeley — 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 lo sappiamo grazie alla percezione, che deve essere considerata come un criterio cui fare affidamento per dare un significato alle nostre parole. Un criterio sufficiente: non abbiamo bisogno d'altro per spiegare le nostre parole perché i fenomeni non sono segni che stiano per entità nascoste, ma sono questi stessi oggetti con cui abbiamo quotidianamente a che fare. Così, non è un caso se nelle pagine di Berkeley troviamo accanto a parole che conosciamo bene — la parola “pane”, per esempio — un aggettivo che ci ricorda qual è la fonte che deve decidere del suo significato: il pane è un pane *sensibile*, e la parola che usiamo può significare soltanto quei fenomeni che tutti conosciamo ed esperiamo.

Le considerazioni che abbiamo proposto sin qui ci consentono di comprendere perché Berkeley sostenga che la sua filosofia *trasforma le idee in cose* e prende commiato dalle teorie astruse di un sapere che si è allontanato dall'immediatezza del vivere. L'abbiamo osservato: la filosofia di Berkeley è in parte una filosofia del senso comune — ma solo in parte, appunto. Nelle sue pagine non si trasformano soltanto le idee in cose, ma anche, lo si dica o no, *le cose in idee*. Il bi-condizionale che lega l'essere all'essere percepito deve essere letto anche nella direzione che ci consente di inferire dall'*esse* il *percipi* — un'inferenza, questa che ci costringe a riconoscere che le cose sono soltanto idee e che proprio per questo esistono solo quando sono percepite. Rammentarlo è importante: l'essere percepito non è soltanto un criterio sufficiente per affermare l'esistenza di un oggetto — è anche una *condizione necessaria*, e basta citare per intero il brano che abbiamo prima proposto per rendercene conto:

Chiunque sarà disposto a riconoscere che né i pensieri, né le passioni, né le idee formate dall'immaginazione esistono al di fuori della mente. Sembra egualmente evidente che le varie sensazioni o idee impresse ai sensi, comunque siano mescolate o combinate insieme (vale a dire, qualsiasi oggetto esse compongano), non possono esistere se non in una mente che le percepisce. Credo che di questo si possa avere una conoscenza intuitiva, ove si consideri che cosa significhi il termine *esistere* quando viene applicato alle cose sensibili. Dico che il tavolo su cui scrivo

esiste, cioè lo vedo e posso toccarlo; se uscissi dallo studio, potrei dire che esiste intendendo che, se fossi nello studio, potrei percepirlo, o che qualche altro spirito lo percepisce effettivamente. C'era un odore, cioè era sentito; c'era un suono, vale a dire che era udito; c'erano un colore o una figura, cioè erano percepiti dalla vista o dal tatto: questo è il significato che attribuisco a simili espressioni e ad altre analoghe. Mi sembra assolutamente incomprensibile ciò che si dice riguardo all'esistenza assoluta di cose non pensanti, senza nessuna relazione con il fatto che siano percepite. Il loro *esse* è un *percipi*: non è possibile che esistano al di fuori delle menti o delle cose pensanti che le percepiscono (Berkeley 1996: 199).

Nessuno dubita che le emozioni, i pensieri e le passioni siano nella mente — ma se dobbiamo rammentarci di questa ovvietà è perché Berkeley vuole invitarci a sostenere che sono nella mente anche le nostre idee e quindi anche quella rete di fenomeni che costituisce il nostro mondo sensibile. Da un punto di vista descrittivo bisogna discutere delle idee come se fossero cose, ma da un punto di vista *ontologico* si deve rammentare che le idee della percezione sono entità fenomeniche, meri oggetti nella mente. Il principio che ci guida nel rendere conto dello statuto ontologico e descrittivo delle idee ha la forma di *un'eguaglianza* e può essere quindi percorso in entrambe le direzioni: dire che le cose ci sono, per Berkeley, *equivale* a dire che sono percepite, e ciò significa che l'idea di una cosa che esista senza essere nella mente di qualcuno è di per sé *contraddittoria* (Berkeley 1996: 200, 203, 207)⁷.

Uno stesso ordine di considerazioni vale per ciò che concerne il tema della sensatezza delle parole del nostro linguaggio. Berkeley non si limita a dire che il *percipi* è un criterio sufficiente per decidere della sensatezza delle nostre parole; la sua tesi è, ancora una volta, più impegnativa: ci invita a sostenere che la dimensione fenomenica è anche condizione necessaria perché un termine possa avere un significato. Che Locke si riferisca alla 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 del *gergo* dei filosofi. Quando abbandonano il terreno dell'esperienza per accedere alle altezze della metafisica, i filosofi cadono al di fuori della sfera di ciò che ha senso: fingono di parlare e di scrivere, ma in realtà giocano con le parole e le usano come se fossero delle cambiali che hanno libero corso, ma non possono in alcun modo essere riscosse. Così, chi nega la sostanza immateriale, il “non so che” di cui Locke parla nel suo *Saggio*, non fa torto a nessuno e non sottrae nulla a nessuno. Lascia tutto com'era. Berkeley lo scrive nei suoi diari, con la consueta ironia:

7 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. Le cose esistono solo come momenti del nostro percepirle e la stessa nozione di esistenza non può essere intesa se non all'interno della relazione che lega ciò che esiste all'esperienza che ne abbiamo.

Non cancello le sostanze. Non devo essere accusato di aver bandito le sostanze dal mondo razionale. Rifiuto solo il senso filosofico (che in effetti è un non senso) della parola “sostanza”. Chiedete a un uomo che non sia traviato dal loro gergo che cosa intende per “sostanza corporea” o per “sostanza del corpo”. Vi risponderà: “massa”, “solidità” o una qualche altra simile qualità sensibile. E io queste non le levo affatto. Il concetto filosofico di *nec quid, nec quantum, nec quale*, di cui non ho alcuna idea, questo in effetti lo rifiuto, sempre che si possa dire che un uomo rifiuta qualcosa che non è mai esistito e che non è mai stato immaginato, né concepito. In breve, non arrabbiatevi. Non avete perso nulla, né di reale né di chimerico. (Berkeley 1979: 94, trad. mia).

Ciò che vale per la pretesa lockeana di discorrere di una sostanza ineffabile vale anche per la pretesa di dare un significato al concetto di *esistenza assoluta*. Se non la si intende come un correlato del nostro percepire qualcosa, l'esistenza si fa incomprensibile e diviene un termine vuoto, una parola priva di senso. Di qui un altro tassello nella polemica che Berkeley instaura con lo scetticismo. La tesi scettica non deve essere confutata solo perché nella percezione troviamo il criterio che ci consente di asserire l'esistenza degli oggetti; lo scetticismo non è falso, ma è alla lettera privo di senso, come ogni altra posizione metafisica. Lo scettico, per Berkeley, si perde in mille dubbi affettati⁸, ma i suoi dubbi non toccano ciò di cui ha senso interrogarsi: si affaticano invece su parole vuote e prive di senso — sull'esistenza *assoluta* degli oggetti. Lungi dall'essere soltanto un criterio per *asserire* l'esistenza di qualcosa, *l'esse est percipi* è dunque un principio che ha una chiara rilevanza ontologica: dice che le cose del mondo sono *fenomeni*, e ci ricorda insieme che i fenomeni ci *sono* solo come correlati interni della percezione. Possono esistere solo nella mente di una soggettività che li esperisce.

Di qui un ulteriore 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. Per Locke, la percezione è un accadimento tra gli altri, di cui si deve rendere conto assumendo innanzitutto una prospettiva esterna. 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

8 Così si legge nei *Diari*: «Io sono più per la realtà di qualsiasi altro filosofo. Sono loro che sollevano mille dubbi e che dicono che la conoscenza non è certa e che potremmo essere stati ingannati. Io asserisco l'esatto contrario» (Berkeley 1979: 95, traduzione mia).

non c'è altro modo in cui il mondo potrebbe apparirci poiché il mondo non è altro da questo suo manifestarsi fenomenicamente. 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 (Berkeley 1996: 280).

2. Ci siamo soffermati su un principio di carattere generale e abbiamo cercato di far luce sul suo significato. Ora dobbiamo chiederci se la via che abbiamo cercato di illustrare è una via effettivamente percorribile: dobbiamo in altri termini chiederci se possiamo tentare di venire in chiaro della natura dei nostri paradossi negando in entrambi i casi la seconda proposizione — se, in altri termini possiamo davvero seguire la strada del fenomenismo.

Per farlo, dobbiamo fare tre cose. *In primo luogo*, dobbiamo cercare di capire se la prospettiva del fenomenismo berkeleyano ci consente davvero di parlare di oggetti della percezione. Non si tratta di una domanda priva di importanza: Berkeley ci invita a fare come se le idee fossero cose e ci propone per questo un vocabolario, tanto semplice quanto ingannevole, per tradurre i fenomeni negli oggetti della nostra quotidianità. Se ti chiedi che cosa vuol dire che le cose sono in fondo idee è sufficiente — sembra dirci Berkeley — che tu aggiunga alle parole che stanno per le cose un aggettivo innocente: la parola “sensibile”. Il pane dei fenomenisti è il pane sensibile, e nutre come ogni altro cibo. Eppure, è evidente che il problema è più complesso, perché le idee sono relative ai sensi e si danno solo nel momento in cui la percezione è attuale e invece noi vorremmo che il pane che vediamo fosse il pane che mettiamo in bocca e che l'uno e l'altro potessero essere lo stesso pane che tu vedi e che assaggi o che semplicemente dimentichi sul tavolo. Insomma, le idee non hanno la grammatica degli oggetti e qui vi è un problema che una filosofia fenomenistica della percezione deve risolvere.

In secondo luogo, poi, dobbiamo vedere se il linguaggio teorico che si accompagna al progetto di fare delle idee cose ci consente di venire a capo del concetto di esperienza, in tutta la ricchezza del suo senso. Se davvero Berkeley ritiene di voler calcare il terreno di una filosofia del senso comune, allora deve anche necessariamente poter esprimere nel vocabolario della sua filosofia tutti i problemi che riteniamo di poter affrontare e risolvere sul terreno dell'esperienza — e non è affatto detto che le cose stiano così.

A questi due compiti se ne affianca un terzo: non abbiamo ancora chiarito in che modo Berkeley intenda rispondere alla tesi secondo la quale il mondo reale che le scienze fisiche passo dopo passo mettono in luce è diverso dal mondo di cui abbiamo esperienza percettiva. In Locke questo tema ci aveva condotto a discutere della distinzione tra qualità primarie e secondarie, ma proprio questa distinzione sembra necessariamente venir meno nel contesto fenomenistico

berkeleyano: il riconoscimento della manifestatività dell'esperienza si traduce infatti in una problematica assolutizzazione delle proprietà sensibili degli oggetti.

Sono queste le domande per cui dobbiamo cercare una risposta nelle pagine berkeleyane e in modo particolare nella sua prima opera, dedicata a far luce su alcuni problemi della percezione visiva.

4. La percezione della distanza

1. Nel 1709, all'età di ventiquattro anni, George Berkeley pubblica la sua prima opera: *Un saggio per una nuova teoria della visione*. È un libro molto bello, scritto con grande chiarezza e con una struttura estremamente lineare: quattro parti di eguale grandezza, scandite ciascuna dall'analisi di un fenomeno che sembra essere di difficile soluzione se non si assume la prospettiva di indagine che Berkeley suggerisce.

Un libro molto bello che, tuttavia, è stato letto ora come un saggio di psicologia descrittiva privo di preoccupazioni filosofiche, ora come un'opera eminentemente filosofica, ma colpevole di non essere ancora allineata alle tesi dell'immaterialismo che prenderanno forma un anno dopo nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) e quindi, come tale, poco utile per comprendere la filosofia berkeleyana. Credo che si tratti di due modi sbagliati per intendere queste pagine e di fatto vorrei proporvi di seguire un'altra via: lasceremo interamente da canto la questione del rapporto tra quest'opera e l'immaterialismo⁹ e cercheremo di leggere nelle pagine di questo saggio un modo per comprendere meglio nel suo senso e nei suoi limiti teorici il compito che Philonous addita e su cui ci siamo soffermati poco fa — *trasformare le idee in cose*.

2. *Un saggio per una nuova teoria della visione* — il titolo che Berkeley propone è questo, ma forse è opportuno sottolineare fin da principio che nelle pagine di questo libro una teoria complessiva della visione non c'è; vi è, invece, una discussione mirabile di due problemi di carattere generale: Berkeley intende mostrare da un lato se e come sia in linea di principio possibile la percezione visiva della distanza e della grandezza, per poi riflettere dall'altro sulle relazioni complesse che debbono connettere le une alle altre le idee del tatto e della vista¹⁰.

Ora, basta enunciare il primo dei temi che abbiamo indicato perché si faccia avanti una qualche perplessità. Se volgiamo lo sguardo in una qualsiasi direzione vediamo oggetti che ci appaiono ad una certa distanza da noi e che sembrano

9 Un rapporto, tra le altre cose, molto complesso, perché al netto di un punto su cui effettivamente Berkeley ritiene di avere sbagliato, è molto difficile sostenere che vi sia davvero una differenza rilevante tra il *Saggio* e il *Trattato* — una tesi, questa, che sembra essere confermata dalla lettura dei *Diari* che sono antecedenti al *Saggio* e che anticipano i temi essenziali del fenomenismo e dell'immaterialismo della filosofia berkeleyana.

10 Insomma, in queste pagine Berkeley risponde per esteso alle due domande che Molyneux aveva rivolto a Locke, nella sua lettera del 1688.

avere una grandezza definita. Qualche volta, certo, può capitare di sbagliarsi, ma nella norma la vista coglie con grande precisione la grandezza e la distanza degli oggetti. Le grandezze e le distanze si *vedono* — ma allora perché trasformare questo fatto in un problema? Forse non è facile spiegare come accada che la vista veda le distanze proprio come non è facile spiegare come faccia a distinguere i colori — ma che veda questi e quelle sembra un fatto da cui ogni ulteriore spiegazione deve muovere. Eppure, per Berkeley, non è così e basta riflettere un poco perché quest'affermazione debba apparirci molto più problematica di quanto non sembri di primo acchito. La ragione è scritta a chiare lettere nel secondo paragrafo del *Saggio*:

[È] cosa da tutti condivisa che la distanza non possa essere vista di per se stessa ed immediatamente. La distanza, infatti, è una retta rivolta perpendicolarmente all'occhio, sul cui fondo proietta un unico punto, che resta invariabilmente lo stesso al crescere e al decrescere della distanza (Berkeley 1995: 57).

È cosa condivisa da tutti — Berkeley scrive così, invitandoci a non mettere nemmeno in discussione questa constatazione che sembra ovvia proprio perché si radica sui principi della geometria proiettiva. Noi vediamo perché sulla superficie della retina si proiettano punto per punto gli oggetti che appartengono allo spazio che ci circonda, ma in questo processo che restituisce su una superficie (la retina) la tridimensionalità dello spazio in cui ci troviamo immersi la dimensione della profondità si perde. Certo, accade così, ma in bocca a Berkeley quest'ovvietà sembra tradursi in una mossa maldestra: possiamo davvero dare ascolto all'ottica geometrica di cui poche righe più avanti Berkeley dirà che è soltanto un utile strumento di calcolo? E si può davvero parlare della luce e della retina senza abbandonare il terreno della prospettiva interna entro cui il testo intende in linea di principio muoversi? Un simile argomento, che Berkeley trae di peso dalle parole di Molyneux, può senz'altro essere proposto nel contesto di una concezione causalistica dell'esperienza, ma sembra del tutto fuori luogo nelle pagine di un filosofo fenomenista. Il lettore legge, storce un po' il naso e si convince che il fenomenismo cui Berkeley pretende di aderire abbia alla sua origine un tacito riferimento ad un mondo esterno che agisce sulla soggettività, imprimendo quegli effetti che la mente legge come idee.

Non si tratta di un'impressione semplicemente sbagliata, e tuttavia possiamo mettere da canto il sapore fisiologico di questo primo argomento e leggerlo alla luce dei trattati di pittura che ci ricordano che ogni punto sulla tela ne raffigura infiniti e che se riflettiamo sulla natura degli scorci prospettici dobbiamo prendere atto del fatto che la profondità è percettivamente diversa dall'altezza e dalla larghezza. Una linea disposta lungo l'asse della profondità ci appare scorciata, sino a scomparire in un punto, proprio come recita la tesi, da tutti condivisa, che abbiamo appena citato. Del resto, che così stiano le cose lo sa bene il Guercino che in

Marte, Venere e Cupido (1633) ci fa vedere ben chiaro il braccio sinistro della dea, ma rende quasi invisibile il destro che si rivolge a noi, per non parlare delle frecce che vediamo in tutta la loro lunghezza quando sono nella faretra, sotto la mano di Venere, ma che diventano invisibili quando Cupido le scaglia contro di noi.

Guardiamo questo quadro e non sappiamo come dobbiamo descriverlo. Vi è un senso in cui la profondità si *vede*, ma a questa impressione se ne lega un'altra, sospesa tra ragionamento e descrizione: ci sembra di vedere la profondità, ma in un certo senso ci sembra che la profondità non la si *possa* vedere affatto — e del resto in un quadro la profondità, in senso proprio, non c'è.

Un discorso analogo può essere fatto anche per la grandezza, e non a caso: la dimensione degli oggetti e la loro distanza da noi si manifestano in un unico tratto che le esprime entrambe — la grandezza visiva. Le montagne appaiono piccole all'orizzonte, eppure non le vediamo così: le vediamo lontane e infinitamente più grandi della mano che le indica e che occupa una porzione molto più ampia del mio campo visivo. Ci sembra naturale riconoscere grandezze e distanze, ma anche in questo caso basta riflettere un poco perché la chiarezza si dissolva e sorgano dubbi di varia natura.

Nei manuali di psicologia della percezione è facile imbattersi in due strane creature che si inseguono e che ci appaiono ora della stessa grandezza, ora molto diverse l'una dall'altra.

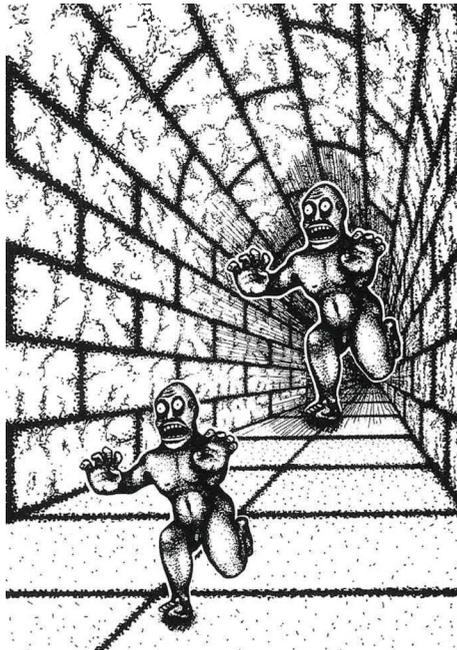


Figura 3.1 Grandezza e distanza

È un'illusione molto nota, creata da Shepard, che drammatizza l'illusione di Ponzo. Il disegno gioca con la grandezza visibile degli oggetti che si determina in funzione della distanza e viceversa, ma proprio questa reciproca dipendenza dovrebbe farci *pensare*: non dovremmo forse sostenere che quello che *propriamente* vediamo è ciò che obiettivamente abbiamo di fronte agli occhi, e cioè due figure di uguale grandezza, e non già quella scena che tuttavia diciamo di vedere — un gigante lontano che insegue un piccolo mostro che corre verso di noi? Siamo davvero sicuri di vedere la profondità o la grandezza degli oggetti se basta così poco per turbare i nostri giudizi percettivi?

Forse si potrebbe obiettare che queste cose accadono appunto nei manuali di psicologia, ma che di solito non ci inganniamo affatto: vediamo le cose della loro reale dimensione e le vediamo proprio là, dove sono. Di solito accade così, e tuttavia se guardiamo dall'alto di una torre la gente che si accalca nella piazza sottostante, abbiamo l'impressione di vedere un mondo in miniatura. La Terra appare a Dante, che la guarda dall'Empireo, come un'aiuola che ci rende inutilmente feroci e lo stesso effetto straniante lo ritroviamo in molte delle fotografie di Alexander Rodchenko, che mettono alla prova la nostra capacità di dare agli oggetti la loro effettiva dimensione e la loro reale lontananza. Guardiamo quelle fotografie e ci sembra di non sapere come dobbiamo descrivere quel che vediamo: da una parte vorremmo impiegare il linguaggio della tridimensionalità e delle dimensioni reali degli oggetti, dall'altra vi è una tendenza a rinunciare a questo linguaggio e a dire che vediamo una superficie piana — che in effetti è proprio ciò che abbiamo comunque davanti agli occhi.

Che conclusione dobbiamo trarre da queste riflessioni di carattere generale che sembrano costringerci a oscillare tra descrizioni divergenti e che ci costringono ad usare il verbo “vedere” in due accezioni distinte, una più ampia e tollerante, l'altra apparentemente più stringente?

Per Berkeley non ci sono dubbi: queste considerazioni valgono come una riprova del fatto che una percezione visiva *immediata* della distanza e della grandezza non c'è, ma che deve egualmente darsi una loro percezione *mediata*. La distanza non si vede, così come non si vede la forma e la grandezza reale degli oggetti, ma ciò che vediamo deve comunque essere di per sé sufficiente per *suggerire* in qualche modo (e con qualche approssimazione) un'immagine affidabile del nostro mondo. E ciò significa che qualcosa nella scena visiva deve fungere da *segno* della grandezza effettiva degli oggetti e della loro distanza da chi li osserva, un po' come accade per le passioni e le emozioni altrui che ci sembra di “vedere” nei gesti e nelle manifestazioni espressive degli altri, ma che propriamente e immediatamente non vediamo affatto:

Le passioni che sono nella mente altrui in se stesse non sono visibili per me. E tuttavia io posso percepirle con la vista: certo, non immediatamente, ma per mezzo dei colori che si imprime sul volto. Noi vediamo spesso la vergogna o la paura

nell'aspetto di un uomo poiché percepiamo il cambiamento sul suo volto — il suo arrossire o impallidire (Berkeley 1995: 59).

La distanza e la grandezza degli oggetti sono dunque il frutto di una percezione indiretta: vediamo i segni della distanza e della grandezza e le “inferiamo” proprio come inferiamo lo stato d'animo di chi sbianca in viso o arrossisce.

Qualche volta le virgolette si usano con buone ragioni, per esempio quando vogliamo dire che una parola viene usata per intendere se stessa; altre volte, invece, le usiamo per mascherare un imbarazzo teorico — ed è proprio questa la situazione in cui qui ci troviamo perché per decidere se si tratta di inferenze in senso proprio o in senso traslato dobbiamo distinguere tra due differenti classi di segni: i segni che hanno una relazione intrinseca e necessaria con ciò di cui sono segni e quelli accidentali che si fondano sull'abitudine. Nel primo caso si può parlare alla lettera di inferenze perché sussiste un legame necessario tra il segno e il designato; nel secondo, invece, un'inferenza vera e propria non c'è: la distanza in questo caso sarebbe soltanto “*suggerita* alla mente” (ivi, § 16), in virtù di un nesso che non è in alcun modo fondato sul ragionamento e che non consente quindi alcuna deduzione.

Berkeley si sofferma sulla prima classe di segni nei primi paragrafi del suo *Saggio*. Si tratta dei fondamenti su cui poggia l'ottica geometrica: la luce si propaga in linea retta e questo consente di determinare la distanza dell'oggetto in termini puramente geometrici. Berkeley indica due differenti modi che hanno alle spalle una lunga tradizione teorica. Il primo concerne la visione binoculare e ci invita a prendere atto dell'angolo che ha per vertice l'oggetto che osserviamo e per lati gli assi ottici, e cioè i segmenti che uniscono la pupilla all'oggetto. Se l'oggetto è vicino l'angolo è ottuso, ma quanto più l'oggetto si allontana, tanto più decresce l'ampiezza dell'angolo che si fa dapprima sempre più acuto, per diventare infine impercettibile quando l'oggetto è molto lontano da chi lo guarda¹¹.

Gli angoli sono legati in modo *necessario* alla distanza: conoscere l'angolo che è sotteso dagli assi ottici significa dunque conoscere la distanza dal punto di fissazione, visto che la base del triangolo (la distanza tra i due occhi) è costante (Berkeley 1995: 58). Conoscere l'angolo di fissazione consentirebbe dunque di *inferire* con esattezza la distanza — ma il punto è qui: come possiamo inferirla percettivamente se nella percezione visiva non c'è nulla che ci consenta di avere

11 Un discorso molto simile vale per la visione monoculare, solo che ora al posto della distanza tra i due occhi vi è l'ampiezza della pupilla e al posto della convergenza degli assi ottici verso il punto di fissazione si deve prendere in considerazione il diffondersi della luce dall'oggetto verso l'occhio. Anche in questo caso, se la distanza dall'oggetto è minima, i raggi di luce che penetrano nell'occhio divergono maggiormente di quanto non accada quando la distanza cresce. Berkeley si esprime così: «la distanza apparente continua a crescere con il decrescere della divergenza dei raggi, per divenire da ultimo infinita quando i raggi che cadono sulla pupilla sono per i nostri sensi paralleli. Ed è così — si dice — che noi percepiremmo la distanza quando guardiamo con un occhio solo» (Berkeley 1995: 58-59).

una qualche esperienza degli angoli e degli assi ottici? Gli angoli e le linee che l'ottica geometrica traccia possono servirci per *calcolare* la distanza, ma — argomenta Berkeley — non possono giocare un ruolo effettivo nella nostra *percezione visiva* perché non vediamo né angoli né assi ottici, e ciò è quanto dire che non possiamo in alcun modo avvalercene come se fossero segni che ci consentono di fondare sulla loro immediata percezione una percezione mediata della distanza.

Forse, di fronte a queste considerazioni, la nostra prima reazione sarà di un certo (giustificato) stupore, ma prima di raccogliere gli argomenti che consentano una critica, è opportuno cercare di capire e questo significa riflettere su una tesi che ha, per Berkeley, il carattere di un assioma indubitabile: «È evidente che se la mente coglie un'idea, ma non la percepisce in se stessa o in modo immediato, allora ciò deve accadere per mezzo di qualche altra idea» (Berkeley 1995: 59).

Da questo primo assioma si può ricavare la premessa che ci serve per formulare un ragionamento. La premessa è questa: «È evidente, inoltre, che un'idea che non sia essa stessa percepita non può essere il mezzo per percepirne un'altra» (Berkeley 1995: 59).

Di qui l'argomento che Berkeley ci propone. Se la distanza non è immediatamente visibile, ma può essere colta mediatamente dalla vista, allora deve essere necessariamente colta per mezzo di una qualche altra idea; quest'idea, tuttavia, non può a sua volta sfuggire alla vista, ma deve consegnarsi immediatamente nell'atto della visione. Ora, «dal momento che quegli angoli e quelle linee non sono percepiti in se stessi dalla vista, ne segue secondo la sez. 10 che la mente non può avvalersene per giudicare della distanza degli oggetti» (Berkeley 1995: 60).

Di qui, dall'impossibilità di avvalersi dei segni che hanno un legame intrinseco con ciò che designano, Berkeley muove per sostenere che la percezione della distanza passi per l'afferramento visivo di altri segni, privi di un legame necessario ed evidente con ciò che designano. Quali siano questi segni è presto detto: si tratta in linea di massima degli artifici di cui ogni pittore si avvale per raffigurare oggetti lontani e vicini. Il primo di questi segni è il farsi *confusa* dell'immagine visiva che accompagna la vicinanza estrema degli oggetti. Nell'*Autoritratto allo specchio*, il Parmigianino rappresenta la sua mano vicinissima e deformata dallo specchio convesso — ma la rappresenta anche meno nitidamente di quanto non appaia il suo volto: quando sono troppo vicine le cose ci appaiono appunto così — un po' confuse.

Dalla confusione [*confusion*] si deve distinguere poi la vaghezza [*faintness*] — un termine con cui Berkeley intende il caratteristico impoverimento percettivo degli oggetti che vediamo da lontano. Anche in questo caso la riflessione dei pittori ci mette sulla giusta strada. Leonardo sosteneva che la pittura deve avvalersi non soltanto della prospettiva lineare, ma anche della “prospettiva dei perdimenti” — le cose lontane vanno raffigurate con forme via via meno nette e i dettagli debbono essere via via semplificati. Gli esempi sono a portata di mano e

la storia della pittura dal Cinquecento all'Ottocento è scandita da una crescente capacità di rendere visibile il progressivo perdersi dei dettagli.

Vi sono poi altre forme con cui un pittore può rendere visibile la distanza: la grandezza della figura dipinta, la sua vicinanza alla linea di orizzonte o il gioco delle ombre e dei colori. E anche se nelle pagine berkeleyane un elenco effettivo di questi segni non c'è, un tratto a suo avviso li accomuna: si tratta di segni che non consentono di inferire ciò cui rimandano e che impariamo a comprendere solo *in virtù dell'esperienza*. Le immagini diventano confuse quanto più l'oggetto è vicino, ma non c'è nessuna ragione che ci costringa a pensare che le cose debbano andare così. Tutt'altro; si tratta, per Berkeley, di un nesso *arbitrario* che soltanto l'esperienza ci insegna e nulla vieta di pensare che le cose avrebbero potuto essere diverse e che quello che ora vale come un segno della vicinanza avrebbe potuto suggerire visivamente l'idea della lontananza:

Così, proprio poiché una maggiore confusione si accompagna sempre a una minore distanza, non appena percepiamo la prima subito la seconda è suggerita ai nostri pensieri. E se il corso ordinario della Natura fosse stato diverso, se cioè un oggetto ci fosse apparso tanto più confuso quanto più è lontano, non vi è dubbio che la stessa percezione che ora ci costringe a pensare che l'oggetto si avvicini ci avrebbe indotto a immaginare che si allontanasse: quella percezione, infatti, se si fa astrazione dalla consuetudine e dall'esperienza, è egualmente adatta a produrre l'idea di una distanza grande o piccola — o a non suggerire affatto l'idea di distanza (Berkeley 1995: 64-65).

Dobbiamo ancora una volta mettere a tacere la voce che ci ricorda che non è affatto possibile che gli oggetti ci appaiano via via più vaghi e indistinti quanto più ci avviciniamo ad essi e di fatto le cose ci appaiono confuse perché così deve accadere per un insieme di ragioni che poggiano ora sulla capacità di risoluzione della vista, ora sulla geometria proiettiva. Dobbiamo metterla a tacere perché se accettiamo di muoverci esclusivamente sul terreno delle idee dobbiamo riconoscere che non vi è un legame interno tra confusione e distanza: si tratta di idee diverse che non possono essere dedotte l'una dall'altra. Ma se così stanno le cose, se i segni della distanza sono segni arbitrari, non dobbiamo stupirci che si faccia strada nelle pagine di Berkeley il paragone con il *linguaggio*: proprio come le parole del linguaggio diventano significative solo perché nel tempo impariamo a connetterle alle circostanze in cui occorrono, allo stesso modo i segni visibili della distanza ci *parlano* di un mondo di oggetti più o meno discosti da noi solo quando impariamo a *leggerli*. Il cieco che riacquista la vista, su cui Molyneux aveva invitato Locke a riflettere due decenni prima che Berkeley ne scrivesse, deve apparirci ora nelle vesti di uno straniero che improvvisamente si trovasse ad ascoltare il linguaggio della Natura — un linguaggio *nuovo* che non saprebbe intendere di primo acchito, poiché solo il tempo può far sì che le idee suggeriscano alla mente altre idee.

Messa da canto l'ottica con i suoi segni necessari — gli angoli e le linee delle dimostrazioni geometriche — la percezione visiva della distanza sembra ricondurci ad un processo interno all'esperienza: il processo di acquisizione di un insieme di abitudini in virtù delle quali soltanto le idee imparano a suggerire altre idee alla mente.

2. Dobbiamo ora dar voce alle perplessità che abbiamo tacitato nel corso delle nostre considerazioni. La prima concerne il modo in cui Berkeley procede nelle prime battute del suo *Saggio*: Berkeley dimostra che non abbiamo esperienza di angoli e di assi ottici e sin qui naturalmente tutto bene, poiché è evidente che non li percepiamo affatto. Di qui, tuttavia, muove per sostenere la tesi che la distanza debba essere non già inferita con un giudizio certo, ma soltanto suggerita alla vista da un insieme di segni arbitrari — senza tuttavia avere dimostrato che gli unici segni necessari sono quelli di cui l'ottica geometrica si avvale. Berkeley sembra commettere insomma quella fallacia che va sotto il nome di falso dilemma.

A questa prima perplessità, se ne affianca una seconda che ha conseguenze più rilevanti: Berkeley ritiene di poter prendere le distanze dalle spiegazioni dell'ottica geometrica muovendo dalla tesi che nessuno di fatto percepisce angoli e rette, ma è dubbio che questo sia davvero un argomento. Nella norma i sostenitori della teoria dell'ottica geometrica non ritengono affatto che gli angoli e le rette che li formano siano percepiti in quanto tali, ma solo che facciano parte degli input che giungono al nostro cervello che poi li elabora, mettendo capo ad una percezione adeguata. Non tutte le informazioni che sono utili per la percezione fanno parte del contenuto della percezione — questo è relativamente ovvio, ed è difficile non rendersi conto che qui Berkeley sembra confutare una posizione che di fatto nessuno propriamente sostiene o ha sostenuto. Insomma, Berkeley sembra qui commettere la fallacia del fantoccio.

Discutibile è del resto anche la tesi secondo la quale le linee e gli angoli degli studiosi di ottica: «non hanno un'esistenza reale in natura, poiché sono soltanto un'ipotesi delineata dai matematici e da essi introdotta nell'ottica, al fine di poter trattare di quella scienza in modo geometrico» (Berkeley 1995: 60).

«Non è infatti necessario che queste ipotesi siano vere, e persino nemmeno verosimili, ma è sufficiente questo: che presentino un calcolo conforme alle osservazioni» (Copernico 1975: 5 — Copernico (o più probabilmente Osiander) scriveva così nella *Lettera* che funge da premessa al *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), invitando il lettore ad interpretare un trattato di cosmologia come se fosse soltanto un utile strumento di calcolo, privo di pretese per ciò che concerne la definizione della realtà. Lo stesso discorso vale, a detta di Berkeley, per l'ottica geometrica: non ci parla della realtà delle cose, ma è uno strumento di calcolo utile, perché ci permette di dare una veste geometrica a quel gioco di variazioni sensibili su cui poggia la nostra percezione visiva della distanza.

Dovremo ritornare tra breve su questa concezione fenomenistica della scienza che ci invita a pensare alle teorie fisiche come se fossero soltanto modelli,

strumenti di calcolo privi di un valore conoscitivo. Si tratta di una concezione che ha una sua plausibilità, ma in queste pagine Berkeley la propone in una forma davvero troppo rapida e frettolosa, come se fosse un'ovvietà che non vale la pena di discutere nemmeno un poco, ed è difficile comprendere se a suo parere la validità di quest'ipotesi è poco più che un corollario della tesi secondo la quale esiste solo ciò che si manifesta nella percezione o se, al contrario, si vuole far valere l'evidenza di quest'ipotesi come un argomento per tacitare chi ritiene che la percezione visiva della distanza dipenda dagli angoli e dalle linee che il matematico traccia nei suoi schemi.

Qualche volta le obiezioni ci consentono di mettere in luce un errore in un ragionamento; altre volte, invece, ci costringono a riflettere su un qualche presupposto implicito che le attraversa e che le rende nonostante tutto plausibili, ed io credo che in questo caso si debba seguire questa seconda via.

Non è difficile dire qual è il presupposto da cui Berkeley muove: è il presupposto secondo il quale ogni nostra esperienza consta di idee e soltanto di idee. Questo presupposto non è facile da accettare perché la nostra esperienza ci sembra un'esperienza di cose: siamo certi di vedere oggetti vicini e lontani e sappiamo che potremmo stendere la mano e toccare gli uni, ma non gli altri che sono discosti da noi e che potremmo tuttavia raggiungere, se solo camminassimo un po'. Vediamo così, ma questo fatto non è sufficiente per mettere in dubbio una convinzione che a Berkeley sembra indubitabile: ogni percezione è, per sua natura, un fatto mentale e le idee della percezione visiva di per se stesse non sono sotto questo riguardo diverse dalle idee delle nostre più intime passioni.

Ricordiamoci ancora una volta della finzione del cieco risanato che ora deve apparirci come il protagonista di un racconto che ci permette di narrare la favola di un soggetto senza storia, di un novello Adamo che apre per la prima volta gli occhi sul mondo e può, proprio per questo, accedere al mondo sensibile che la vista gli offre senza le infinite mediazioni che dipendono dalla trama delle acquisizioni che si vengono formando nell'esperienza. Il cieco risanato è la finzione di uno sguardo primigenio — uno sguardo che scopre un mondo interamente racchiuso nell'universo della mente:

Da ciò che è stato premesso, segue in modo manifesto che un uomo nato cieco, cui sia ridata la facoltà di vedere, da principio non riceverebbe dalla vista alcuna idea di distanza: il sole e le stelle, gli oggetti più remoti e quelli più vicini — tutti gli sembrerebbero essere nei suoi occhi o piuttosto nella sua mente. Gli oggetti introdotti dalla vista gli parrebbero essere (proprio come in realtà sono) null'altro che un nuovo insieme di pensieri e di sensazioni, ciascuna delle quali gli è tanto vicina quanto lo sono le percezioni di dolore o di piacere o le più intime passioni dell'anima. Il nostro giudicare gli oggetti colti dalla vista come se fossero a una qualche distanza o comunque al di fuori della mente è infatti il frutto di un'esperienza che nessuno in quelle circostanze potrebbe ancora aver fatto (Berkeley 1995: 78-79).

Se ci poniamo in questa prospettiva, se cioè sosteniamo che le idee della vista sono, nel loro immediato manifestarsi, *prive di qualunque tendenza a porsi come manifestazioni del mondo esterno*, dobbiamo innanzitutto mettere da canto la tesi secondo la quale la mente, per una sua innata capacità, saprebbe immediatamente leggere le informazioni che riceve dalla vista per attribuire alle scene visive un significato immediatamente tridimensionale. Per la vista, il sole e le stelle, gli oggetti più remoti e quelli più vicini sono tutti disposti su uno stesso piano, ma possono parlarci di un mondo tridimensionale in modo mediato, ed è a questo punto che le due vie che abbiamo precedentemente indicato ci appaiono nel loro senso più autentico.

La prima via è la via del *rappresentazionalismo*: chiede di cercare nelle idee della vista qualcosa che sappia ricondurci non soltanto di là da esse, ma al di là della sfera delle idee. La via che passa attraverso l'indagine degli angoli e degli assi ottici ci propone questo salto: cerca nel contenuto delle nostre idee visive ciò che ci dovrebbe condurre al di là delle idee stesse — verso quell'oggetto reale che, se ci fosse, sarebbe la causa del nostro vedere proprio quello che vediamo. Se nel contenuto delle idee fossero ravvisabili gli angoli e le linee che l'ottica geometrica indaga, allora potremmo farne gli indizi che ci conducono verso la causa delle nostre percezioni, verso l'oggetto di cui coglieremmo insieme la distanza e la presenza. Ma gli angoli e le rette di cui il matematico si avvale non possono essere percepiti perché, se anche vi fossero, cadrebbero comunque al di là della percezione stessa. Lungi dall'essere soltanto un argomento che confuta una tesi che nessuno ha davvero sostenuto, quanto Berkeley dice è invece una riflessione di carattere generale *sull'impossibilità di giustificare a partire dalle idee il loro essere rappresentazioni di qualcosa di trascendente*.

Il rifiuto di un'interpretazione realistica dell'ottica geometrica si lega così, in Berkeley, al rifiuto di una prospettiva rappresentazionalistica e la tesi, in sé ovvia, secondo la quale non percepiremmo nulla di ciò di cui parlano le ipotesi matematiche dell'ottica deve valere come un'osservazione più ampia che ci invita a constatare che ciò che è causa delle idee non può appartenere in linea di principio al suo contenuto. Il rappresentazionalismo ci invita a sostenere che le idee siano per loro natura effetti di una causa. Si tratta tuttavia di un'ipotesi insostenibile: le linee e gli angoli che dovrebbero essere all'origine della percezione della distanza apparirebbero, se vi fossero, al terreno delle cause e non vi sono idee che possano veicolare ciò che determina il loro esser così.

Il rifiuto del significato reale dell'ottica geometrica si lega così ad una critica del rappresentazionalismo e ci consente di comprendere meglio le ragioni per le quali parlare di segni ha nel contesto delle filosofie del fenomenismo un significato profondamente diverso da quello che abbiamo imparato a conoscere scorrendo della filosofia di Locke. Le idee sono per Locke segno delle cose perché ne sono gli effetti; ma ciò è quanto dire che il rimando segnico è tutt'altro che arbitrario: è un nesso reale che lega necessariamente le idee alle

cose, ma che di per sé non può accadere nello spazio di ciò che è propriamente esperito perché la causa reale di un'idea non può essere un'idea. Nella prospettiva berkeleyana, invece, parlare di segni vuol dire sempre alludere ad una connessione che si istituisce sul fondamento di un'abitudine priva di qualsiasi fondamento reale. Ne segue che il muovere dai segni necessari dell'ottica ai segni arbitrari non significa soltanto rinunciare ad una concezione dell'esperienza che consente inferenze stringenti, ma vuol dire anche modificare in profondità il senso che deve essere attribuito alla tesi secondo la quale nell'esperienza percettiva vi sono segni: ad una *concezione verticale* del segno che ci consentirebbe di muovere da un'idea all'oggetto che l'ha causata si deve sostituire una *concezione orizzontale* del segno poiché i segni visivi ci conducono da un'idea ad un'altra idea. Comprendere che cosa accade con il passare del tempo al cieco risanato vuol dire allora far luce sul processo in cui nel tempo si costituiscono quei nessi orizzontali tra le idee che ci consentono di attribuire alla rete bidimensionale delle percezioni visive la capacità di manifestare una profondità apparente e di assumere quindi il senso di un'esperienza del mondo.

Cercheremo in seguito di far luce su questo cammino. Ora possiamo limitarci a sottolineare quale sia il suo significato complessivo: riflettere sulla relazione che ci consente di attribuire alle idee della vista la capacità di parlare di oggetti che sono distanti da noi significa mostrare come nell'esperienza e nella dimensione fenomenica dei nostri vissuti possa costituirsi l'apparenza di un mondo di cose. Dobbiamo in altri termini seguire il cammino che ci consente di parlare delle cose senza per questo abbandonare nemmeno per un istante il linguaggio delle idee. Trasformare le idee in cose non significa dunque semplicemente "dimenticare" che sono oggetti nella mente e non vuol dire soltanto descriverle mettendo da canto il linguaggio psicologico in cui Locke le avvolge, ma vuol dire soprattutto cercare di far luce sul processo in cui si costituisce quella rete di abitudini che si forma nella nostra esperienza e che ci consente di connettere le sillabe dei fenomeni nell'unità di senso di un'esperienza possibile. Significa insomma disporsi in una prospettiva trascendentale che mostri come nell'esperienza si costituisce l'*apparenza* di un mondo oggettuale.

5. Problemi aperti

Il risultato cui siamo giunti può essere riassunto così: possiamo dire di *vedere* la distanza solo in modo indiretto poiché quello che propriamente vediamo sono solo configurazioni bidimensionali, forme colorate in vario modo, site in uno spazio a due dimensioni che non è immediatamente correlato con lo spazio tattile entro cui si collocano gli oggetti della nostra prassi. Queste configurazioni visive acquistano nel tempo un significato nuovo e diventano *segni* che ci parlano dello spazio profondo, sia pure in modo soltanto indiretto. E questo significa che è necessario mostrare come le idee della vista si connettano alle idee di altre

forme sensibili ed in modo particolare del tatto, perché solo così è possibile spiegare in che modo le cose possano essere dissolte nella trama dei fenomeni in cui si manifestano e, a loro volta, *le idee possano essere trasformate in "cose"*, in reti di fenomeni connessi dalla trama di aspettative fondate sull'abitudine.

Si tratta, come vedremo, di un disegno teorico di ampio respiro che nelle pagine del *Saggio* vale come il titolo generale di un progetto di ricerca di carattere *descrittivo*, ma sarebbe sbagliato non cogliere il nesso che lo lega ad una dimensione ontologica — un nesso in parte ambiguo, su cui vale la pena di riflettere un poco. Almeno in quest'opera, Berkeley ritiene che vi sia una correlazione stretta tra l'impossibilità di percepire visivamente la distanza e il carattere mentalistico delle idee. La ragione che guida Berkeley può sembrare di primo acchito ovvia: a suo avviso, negare la percezione visiva della distanza vuol dire rendersi conto che quello che percepiamo non è là fuori, non è lontano da noi, ma è *qui* nella nostra mente. Ne segue che una volta che si sia negata la percezione della distanza, gli oggetti della vista si rivelano per quello che sono: idee che hanno luogo nella mente e che non sono diverse dalle più intime passioni dell'animo (Berkeley 1995: 79).

Si tratta di una tesi dubbia, ma Berkeley si spinge un passo più avanti e ritiene che sia possibile seguire anche il cammino inverso e sostenere che il carattere mentalistico delle idee è un buon argomento per negare che la distanza sia percepita. Così, nel § 43 Berkeley ritiene che il consenso dei filosofi sulla natura mentale dei colori possa insegnarci qualcosa sulla percezione della distanza. Berkeley ragiona così: osserva in primo luogo che è opinione condivisa "da tutti coloro che abbiano pensato un poco sull'argomento" (Berkeley 1995: 79) che i colori non possano esistere là fuori, nel mondo, e che appartengano quindi unicamente alla sfera dei contenuti di coscienza. Alle qualità secondarie si contrappongono tuttavia le qualità primarie, e molti filosofi — osserva in secondo luogo Berkeley — ritengono che, almeno in questo caso, si debba sostenere che vediamo un aspetto delle cose stesse — delle cose reali che stanno là, fuori di noi: «Grazie alla vista abbiamo anche le idee di estensione, figura, movimento, e tutto ciò — a differenza dei colori si può ben pensare che esista fuori dalla mente e ad una certa distanza da essa» (Berkeley 1995: 79).

Molti filosofi ragionano così, ma il loro è evidentemente un ragionamento sbagliato che non tiene conto della natura della percezione e dei legami che sussistono tra i suoi contenuti. Nella percezione visiva, colore ed estensione non possono essere separati e quindi non è pensabile che possano appartenere a spazi diversi. Se il colore occupa lo spazio mentale e non è distante dall'io che lo percepisce più di quanto non siano distanti dalla sua mente il dolore e il piacere che prova, allora uno stesso discorso deve valere anche per l'estensione e per la figura che non è possibile *vedere* se non così — come macchie colorate.

Insomma: le cose che vediamo, non le vediamo là fuori nel mondo, poiché sono qui nella nostra mente. Lo sono i colori, a detta di molti, ma debbono

esserlo anche le estensioni e le forme, che non possono essere se non là dove il colore si manifesta. Il riconoscimento del carattere mentalistico delle proprietà secondarie diviene così la premessa di un argomento che ci conduce a sostenere che la distanza non è un concetto che possa applicarsi allo spazio visivo.

Qualche volta i filosofi, quando ragionano dei loro problemi, si lasciano fuorviare dall'equivocità delle parole e in questo caso è la paroletta "*without*" che trae almeno in parte Berkeley in inganno¹². Di questa parola ci si può avvalere per dire due cose diverse: in italiano potremmo infatti tradurla ora con la preposizione "senza", ora con la paroletta "fuori", e se così stanno le cose l'espressione "*without the mind*" diviene facilmente veicolo di un equivoco. Dire che le cose non esistono *senza* la mente significa disporsi sul terreno ontologico e assumere una prospettiva di stampo idealistico — la prospettiva delineata dall'*esse est percipi*. Dire invece che non *vediamo* le cose al di fuori della mente significa sostenere in una forma un po' oscura qualcosa che concerne il *modo in cui le cose ci appaiono*, e nulla vieta che qualcosa ci appaia là fuori e che, al contempo, sia qualcosa che c'è soltanto in quanto è percepito e che non può quindi esistere senza la mente. "Without the mind" significa allora dire due cose molto diverse; Berkeley non se ne avvede, e ritiene che se le idee sono nella mente allora non può accadere che si vedano "là fuori". È una conclusione erronea che poggia su un uso equivoco di un termine e, insieme, su un'immagine che la genera e che è lungi dall'essere davvero praticabile — l'immagine della mente come un luogo che ora racchiude ogni altro luogo, ora si trova ben protetto, proprio qui, dentro la nostra fronte e quindi dentro ad un luogo tra gli altri¹³.

Da quest'errore Berkeley si libererà almeno in parte nel *Trattato*, e anche noi possiamo lasciarci ora alle spalle questa conclusione affrettata: negare la visibilità della distanza non significa disporsi sul terreno di una filosofia idealistica e, viceversa, l'idealismo non è un buon argomento per sostenere che le cose non ci appaiano a distanza. Dobbiamo dunque chiudere per ora la porta che dà su queste considerazioni¹⁴ e tornare alla tesi secondo la quale la vista non ci dà oggetti disposti in uno spazio tridimensionale e vedere se abbiamo ragioni descrittive per sostenerla.

Berkeley è convinto di sì, e ci invita a coglierle, riflettendo su che cosa significa *dire* che vediamo una cosa distante da noi. Mettiamo dunque da canto ogni considerazione concernente la natura ontologica delle idee, ma anche la totalità delle cause della nostra percezione visiva e, in particolar modo, della visione della distanza — di quel segmento che si inoltra nello spazio profondo e che è

12 Dietro a questa parola e alla sua equivocità vi un'immagine confusa che domina incontrastata nella filosofia berkeleyana — un'immagine su cui dovremo in seguito soffermarci.

13 Va da sé che quest'immagine genera altri usi equivoci — l'uso per esempio della paroletta "in": dire che le idee sono *nella* mente può voler dire infatti due cose diverse.

14 La riapriremo tra breve, nelle considerazioni critiche che chiuderanno le nostre riflessioni sul fenomenismo berkeleyano.

perpendicolare all'asse frontale dei nostri occhi — e chiediamoci come stiano le cose quando *diciamo* di vedere qualcosa distante da noi (Berkeley 1995: 80-81). Vedo una torre in lontananza — diciamo così, e in questo modo di esprimersi non ci sembra che ci sia nulla da correggere; basta tuttavia avvicinarsi passo dopo passo alla torre perché ci si renda conto che l'oggetto della visione muta di continuo e che è davvero difficile sostenere che si tratti dello stesso oggetto, se con "oggetto" intendiamo il contenuto immediato di ogni singola percezione visiva:

Si supponga che io veda l'idea oscura e vaga di qualcosa di cui dubiti se sia un uomo, un albero o una torre, ma di cui egualmente giudichi che si trova ad un miglio di distanza. È chiaro che non posso intendere che ciò che vedo si trova ad un miglio di distanza o che è l'immagine o il simulacro di qualcosa che si trova ad un miglio, perché ad ogni passo che faccio verso di esso l'immagine muta, e da oscura, piccola e vaga qual era diviene chiara, grande e salda. E quando giungo alla fine del miglio, ciò che vedevo dapprima è perso del tutto, e non trovo qualcosa che gli assomigli (Berkeley 1995: 81).

Cerchiamo di comprendere bene le ragioni che guidano Berkeley nel dire così. Berkeley ci rivolge implicitamente una domanda: ci chiede se possiamo dire che quel che vedo è distante un miglio da me. Ora, affermare che una cosa è distante da me significa che essa occupa un posto nello spazio e che questo luogo ha una relazione spaziale che varia con il variare della mia posizione rispetto ad esso. Alla base di questa definizione vi è un presupposto ovvio: per poter parlare di distanza deve essere possibile sostenere che è in linea di principio possibile trovarsi a distanze differenti rispetto ad una stessa cosa. Ad una *stessa* cosa, questo è il punto: per parlare di una distanza e per poter dire sensatamente che posso avvicinarmi o allontanarmi da un certo oggetto, deve essere possibile indicare qualcosa e dire che permane la stessa nel tempo, che io mi avvicini o che mi allontani. Proprio questo, tuttavia, è quello che non accade quando parlo della *torre-che-vedo-ora-da-qui*¹⁵, poiché ad ogni nuova circostanza percettiva — ad ogni nuovo passo che faccio — cambia anche l'oggetto della mia percezione visiva. Ora, se vedo di continuo *cose diverse*, allora è evidente che *non* posso dire che c'è un'identica torre che si trova ad una distanza che varia con il variare della mia posizione rispetto ad essa. E ciò è quanto dire che non vediamo la distanza cui un oggetto si trova perché vederla significherebbe assegnare un valore ad una grandezza che può *variare*. Non potremmo dire di vedere un oggetto ad una certa distanza se non avesse senso dire come *lo* vedremmo se *quell'oggetto* fosse più vicino o più lontano.

Forse, di fronte a questa argomentazione, la nostra prima reazione sarà quella di storcere il naso. Certo, se cammino in direzione di una torre, la vedrò

15 L'uso dei trattini assolve qui, in qualche modo, ad un compito particolare: deve invitarci ad intendere quelle parole come se fossero il nome proprio di una sola ed irripetibile scena fenomenica — quella di cui ora sono testimone.

cambiare ad ogni passo, ma questo non significa che non ci sia un criterio nel mutamento: non vedo succedersi le scene percettive secondo un ordine casuale che le rende irricognoscibili, ma secondo una regola caratterizzata da un'evidente continuità. Per dir così: la torre cambia impercettibilmente, passo dopo passo, mentre Berkeley si sofferma sull'inizio e sulla fine del percorso e, proprio per questo, non può non rilevare una differenza tale da farci sembrare plausibile che l'oggetto non sia più lo stesso. E quello che è vero per l'esempio della torre, vale a maggior ragione per quel che Berkeley dice della Luna, che ora vediamo come un piccolo disco luminoso, ma che ci sembrerebbe del tutto diversa se l'osservassimo da vicino, come accade ad Astolfo, quando l'ippogrifo lo conduce sino a calcare il suolo lunare: «Quivi ebbe Astolfo doppia meraviglia:/che quel paese appresso era sì grande, / il quale a un picciol tondo rassimiglia / a noi che lo miriam da queste bande; / e ch'aguzzar conviengli ambe le ciglia, / s'indi la terra e 'l mar ch'intorno spande, / discernen vuol» (Ariosto 2012: XXIV, 71).

Dobbiamo dunque concludere che l'argomento è semplicemente capzioso e che regge solo perché la sua debolezza è corroborata da un pizzico di retorica e da una scelta sapiente degli esempi?

Io non lo credo, e per rendersene conto è sufficiente osservare che *identità nel cambiamento* e *continuità di cambiamento* non sono affatto la stessa cosa. Da un punto di vista percettivo la continuità del cambiamento può essere al massimo una condizione che determina l'unità di un *processo* o di un accadimento, ma non ci consente di dire che c'è qualcosa di identico che permane al di là del mutamento. Se ascolto un glissando, posso forse parlare dello stesso suono che muta di altezza, ma se mi esprimo così non è per sostenere che c'è un oggetto che permane identico pur nel variare dei suoi modi di manifestazione. Il senso di quelle parole è un altro: dicono che c'è un processo unitario che dura nel tempo, un succedersi di fasi sonore che mutano, ma che non si frammentano in parti perché la continuità del mutamento impedisce che si costituiscano punti di cesura.

Lo stesso accade quando osservo la torre: l'identità dell'oggetto non fa tutt'uno con la continuità del cambiamento poiché quest'ultima può valere solo come fondamento dell'*unità* del decorso percettivo e potrebbe sussistere anche quando non vi fosse nessun oggetto che in essa si manifesti. Per poter parlare dell'identità della torre e per poter dire che *la* vediamo sempre più vicina avremmo bisogno di poter sostenere che la cosa che percepiamo non è ciò che di volta in volta vediamo e che è presente come un oggetto sempre diverso in ogni singola realizzazione fenomenica, ma è per sua natura qualcosa d'altro: è l'identico che permane al di là dei suoi diversi modi di manifestazione. Ma se quello che vedo ora — la torre da qui — *non è il simulacro di un oggetto altro*, se non possiamo aderire all'ipotesi rappresentazionistica che ci suggerisce di parlare di una realtà oggettiva che comunque sfuggirebbe alla percezione e che, come tale, non potrebbe apparirci vicina o lontana, come posso dire di vedere la *stessa* torre solo perché vedo un'infinità di oggetti molto simili che si susseguono l'uno dopo l'altro?

Idee sempre diverse sono oggetti sempre diversi — questo è il punto, e se sono oggetti sempre diversi allora la *stessa possibilità di applicare la nozione di distanza viene meno*, perché non avrebbe alcun senso dire di vedere la *stessa* cosa ora più vicina, ora più lontana. Di qui la conclusione che Berkeley ci invita a trarre: se la distanza è una grandezza variabile e se l'oggetto proprio della visione muta ad ogni nuova circostanza percettiva, allora non ha senso dire che lo vediamo ad una certa distanza poiché non potremmo vedere la stessa cosa ad una distanza diversa.

La conclusione negativa cui siamo giunti ci mostra tuttavia quale sia la via che dobbiamo seguire. Parlare della distanza non può significare passare dai fenomeni che percepiamo ad una presunta cosa che li trascende e che non percepiamo affatto: la percezione della distanza deve giocarsi sul terreno fenomenico. Ora, i fenomeni sono, per Berkeley, inadatti a consentirci di parlare di distanza in senso proprio perché le idee della vista e, a guardar bene, anche quelle che ci derivano dal tatto non ci parlano direttamente della distanza e non garantiscono quel principio di identità oggettuale che è condizione per poter dire di qualcosa che è ora più vicina, ora più lontana da noi. Ne segue che il primo passo che si deve compiere consiste nel *dissolvere la nozione di distanza*, per poterla poi *ricostruire finzionalmente sul piano fenomenico* come una relazione che lega fenomeni a fenomeni — idee a idee — in unico un nodo, tanto arbitrario quanto contingente. Dire che la torre che vedo di fronte a me è distante un miglio significherà allora asserire che se camminassi sempre dritto di fronte a me per quindici o venti minuti e se infine stendessi la mano, avrei una successione di idee tattili, corrispondenti alla forma tattile di una torre. La distanza che vediamo è questa: il segno che promette un insieme di possibili esperienze tattili.

Siamo giunti così ad una prima conclusione: vediamo la torre lontana perché vediamo con chiarezza il segno che ci dice che se stendessimo il braccio avremmo l'esperienza tattile che accompagna il nostro toccare le pareti di una torre. Berkeley scrive così e nelle pagine del *Saggio* si guarda bene dall'estendere alla sfera della tattilità le considerazioni di matrice fenomenistica che fa valere per la vista. Il rimando alla tattilità sembra essere in grado di metterci in contatto con le cose stesse, quasi potessimo toccarle effettivamente. Ma non è così e Berkeley lo sa bene, e non appena si tratta di dire di che cosa sono segno le idee visive, il testo ci dice con chiarezza che sono segno di idee tangibili, e non di altro. Qual è dunque il vantaggio che consente, per Berkeley, di trovare nella tattilità un ancoramento per la visione della distanza?

Credo che per rispondere a questa domanda sia sufficiente richiamare l'attenzione su due punti. Le idee tangibili hanno un duplice vantaggio rispetto alle idee visibili: da un lato *non* sono soggette al gioco della prospettiva, dall'altro consentono di assegnare un valore zero per la distanza. Quando tocco l'oggetto — quando avverto un'idea tangibile determinata — posso dire che l'oggetto è qui, dove lo avverto, un fatto che non ha un analogo riscontro nel caso della percezione visiva. La percezione tattile non varia prospetticamente, e fissa un

valore univoco alla distanza; varia invece il tempo che mi separa dal provare la sensazione tattile che è legata alla percezione visiva: l'idea vaga e indistinta della torre che la vista mi consegna promette una sensazione tattile che potrebbe avvenire, tuttavia, solo dopo un certo lasso di tempo, mentre il quaderno che vedo nitidamente sul tavolo mi promette una sensazione tattile immediata.

Se così stanno le cose, possiamo finalmente tirare le fila dei nostri ragionamenti e dire che le percezioni visive possono parlare indirettamente della distanza perché diventano segni di possibili esperienze tattili e della loro differente realizzazione temporale. Gli oggetti visivi non sono disposti in una spazialità tridimensionale e non ha quindi senso alcuno interrogarsi sulla distanza che li separa da noi. Le idee della vista non consentono un'applicazione possibile al concetto di distanza, ma hanno, tuttavia, una varietà percepibile di chiarezza e di distinzione e ci appaiono secondo forme di scorcio che un'esperienza ripetuta e non contraddetta ha legato alla percezione tattile, promettendone una possibile realizzazione prossima o differita. Percepriamo visivamente la distanza perché quello che vediamo diviene con il tempo un segno che ci consente di anticipare un decorso futuro di possibili esperienze tattili:

Per lungo tempo abbiamo esperito che certe idee percepibili tattilmente — la distanza, la figura tangibile, la solidità — sono connesse con certe idee della vista. Ne segue che quando le percepisco sono senz'altro portato a concludere quali idee tangibili dovrebbero seguire in accordo con il corso ordinario della Natura. Quando guardo un oggetto, percepisco una figura visibile e un colore, e li percepisco con un certo grado di vaghezza e all'interno di determinate circostanze che, come prima ho osservato, mi inducono a pensare che se avanzassi in quella direzione per un certo numero di passi o di miglia, sarei affetto da queste e da queste idee tattili. Ne segue che, a rigore, ciò che vedo non è affatto la distanza, né qualcosa che io ritenga distante (Berkeley 1995: 81).

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, dobbiamo muovere per dare una veste definita alla nostra capacità di vedere la distanza. Il cammino da seguire è segnato: si tratterà di comprendere come sia possibile legare ciò che la vista in ogni singola circostanza ci propone con un insieme di fenomeni tattili, più o meno procrastinati nel tempo. Un dato può essere fin da principio anticipato: non possiamo in alcun modo fare affidamento su connessioni necessarie.

Lo sappiamo già, ma forse è opportuno ripeterlo. La vista ci propone un disegno mutevole che promette un possibile decorso di esperienze tattili, ma basta pensare ai quadri di un pittore per accorgersi che i segni visibili possono essere espressione di una profondità del tutto illusoria: «E che sia possibile essere ingannati da queste suggestioni dei sensi e che non vi sia dunque una connessione necessaria tra le idee tangibili e le idee visibili che le suggeriscono è un fatto di cui ci si può convincere guardando il primo specchio o il primo quadro che ci capita» (Berkeley 1995: 82).

E ciò è quanto dire che le promesse della vista possono ingannarci.

6. Cose e oggetti

Abbiamo ottenuto un primo risultato: quando diciamo di vedere la torre in lontananza non intendiamo parlare di una realtà che stia al di là dei fenomeni, ma facciamo riferimento ad una rete di idee, connesse tra loro da un insieme di relazioni controfattuali. Da una parte avremo allora la trama dei fenomeni visivi, dall'altra le scene tattili corrispondenti e la distanza si manifesterà nel gioco di relazioni che l'abitudine proietta tra quello che vedo e quello che tocco. Vedo che il libro sul tavolo è vicino perché il fenomeno che si dischiude ai miei occhi *promette* un'immediata esperienza tattile, mentre la torre mi appare lontana perché non mi aspetto di toccarla se stendo il braccio nella direzione verso cui si orienta lo sguardo.

Una soluzione semplice, che tuttavia comporta una rinuncia significativa: dobbiamo rinunciare a dare alla parola "cosa" il suo significato consueto, perché alla base di questa spiegazione vi è la tesi che non vi è un identico oggetto che sia comune alla vista ed al tatto e di cui si dica che è distante da noi. Berkeley lo sa bene, e per questo ci invita a riflettere proprio su questo punto subito dopo avere chiarito i temi su cui ci siamo appena soffermati. Le sue riflessioni muovono, come di consueto, da un esempio:

Seduto nel mio studio, sento una carrozza nella strada; guardo dalla finestra e la vedo; poi esco di casa e vi salgo, ed è così che il linguaggio comune ci spinge a credere che abbiamo visto, udito e toccato la stessa cosa — la carrozza, appunto; tuttavia, è certo che le idee introdotte da ciascuno dei sensi sono interamente distinte le une dalle altre: solo perché si è costantemente osservato il loro accompagnarsi le une alle altre se ne parla come se fossero un'unica e identica cosa. Al variare del rumore, percepisco le differenti distanze della carrozza e so che si avvicina prima ancora di vederla. Così percepisco la distanza proprio nello stesso identico modo in cui la colgo con gli occhi (Berkeley 1995: 82).

Dobbiamo ancora una volta procedere con calma e questo significa cogliere i due temi che in questa bella pagina del *Saggio* si connettono esemplarmente: il tema della distanza e il tema della cosa. «Al variare del rumore, percepisco le differenti distanze della carrozza» — scrive Berkeley, invitandoci ad osservare che anche per i rumori vale quello che vale per la vista: l'esperienza ci insegna a fare dei suoni segni di possibili esperienze tattili. Questo primo tema, tuttavia, si lega ad un secondo tema: imparare a leggere una successione di esperienze visive e sonore come segno di una possibile successione di esperienze tattili — imparare a leggerle come segni della distanza — significa insieme legare le idee in una rete e mettere in secondo piano il loro porsi come stati della mente, per attribuire loro finzionalmente il carattere di cose, di strutture che constano di fenomeni non solo attuali, ma anche possibili, e che — proprio per questo — vanno al di là di ciò che è presente alla coscienza. Il processo in cui le idee si connettono

in una rete che rinvia ad una serie di possibili esperienze tattili diviene così *il processo in cui “mettiamo a distanza” le nostre idee, per costituire finzionalmente le cose della nostra esperienza*. Ne segue che il formarsi di una rete di connessioni abitudinarie tra le idee determina da un lato il porsi a distanza dei fenomeni, che smettono di apparirci semplicemente qui nelle menti, come accade alle sensazioni di piacere o di dolore, dall'altro è all'origine dell'apparente indipendenza delle “cose” dal loro essere percepite. L'opinione secondo la quale case, fiumi e montagne hanno un'esistenza reale, distinta dal loro essere percepiti — un'opinione di cui Berkeley ci parla nelle prime battute del suo *Trattato* — ha qui il suo luogo d'origine: nel costituirsi finzionale delle cose e del mondo, come entità che poniamo ad una certa distanza da noi e che in senso improprio esistono anche quando non sono propriamente percepite.

Una volta che questa connessione sia chiara, possiamo cercare di addentrarci nel testo che abbiamo citato. Il primo punto su cui il testo si sofferma ci è già noto: Berkeley osserva che le «le idee introdotte da ciascuno dei sensi sono interamente distinte le une dalle altre». Questa tesi è asserita come se fosse un'ovvietà («è certo che...»), e tuttavia che così stiano le cose lo si comprende — per Berkeley — se ci si dispone su un terreno descrittivo e si osserva che non è possibile parlare di un'identità tra ciò che vedo — la forma trapezoidale bianca del libro che è aperto sul mio tavolo — e la superficie liscia, fredda e rettangolare che avverto tattilmente quando lo tocco. Si tratta appunto di idee interamente distinte, è tuttavia è facile trascurare questa loro radicale diversità per due differenti ragioni.

La prima ci riconduce ancora una volta alle tesi del rappresentazionalismo: se crediamo che ci sia un unico e identico oggetto sito al di là delle apparenze fenomeniche siamo necessariamente sospinti a pensare che quella che avvertiamo tattilmente e visivamente sia un'identica figura estesa, a dispetto della differenza evidente delle idee che può essere proprio per questo dimenticata. Ma questa conclusione, che ci costringe a mettere in ombra la differenza tra quello che vediamo e quello che tocchiamo, non è affatto necessaria; tutt'altro: è una tesi che — per Berkeley — deve essere respinta proprio perché ci impedisce di rimanere fedeli alla dimensione descrittiva dell'esperienza. Non siamo costretti a sostenere che al di là dei fenomeni debba esserci un oggetto e che quindi la forma che traspare nella vista e nel tatto debba di necessità essere la stessa:

Se l'estensione e la figura visibili non sono la stessa cosa dell'estensione e della figura tangibili non si deve per questo concludere che una stessa e identica cosa abbia diverse estensioni; la vera conseguenza da trarre è un'altra: che l'oggetto della vista e l'oggetto del tatto siano due cose differenti (Berkeley 1995: 83).

A questa prima ragione — che ripete le considerazioni che sono all'origine dei troppi di Enesidemo — ne fa eco una seconda: se parliamo della carrozza come

se fosse un'unica e identica cosa ciò accade perché vi è una molteplicità di idee che si accompagnano costantemente le une alle altre, in un nodo che si rafforza ad ogni nuova esperienza.

Sulla forma di questo accompagnarsi è bene soffermarsi un poco, cercando di addentrarci nell'esempio che Berkeley ci propone. Sentiamo la carrozza avvicinarsi, e questo presuppone una successione di rumori (r_1, \dots, r_n) che, se mi affaccio alla finestra, sarà accompagnata da una successione di oggetti visivi (v_1, \dots, v_n) . La successione (r_1, \dots, r_n) avrà a sua volta una forma di decorso: se r_1 è un rumore flebile, r_n sarà un rumore più forte e in generale varrà la regola secondo la quale si succedono rumori via via più intensi: $(r_1 < r_2 < \dots < r_n)$. Un discorso analogo varrà per i fenomeni visivi: se v_1 presenta una *figura-di-carrozza* che occupa una parte minima del campo visivo, v_n ne occuperà una parte maggiore e in generale varrà che la parte del campo visivo occupata dalla scena sarà di volta in volta crescente: avremo dunque un decorso che ha la forma $(v_1 < v_2 < \dots < v_n)$.

Di per sé, tuttavia, le sensazioni visive e uditive non sono in grado di fissare la distanza zero e non sembrano, per Berkeley, essere in grado di ancorare la rete delle variazioni prospettiche ad un dato stabile, ed è qui che entra in gioco la tattilità¹⁶. Vediamo succedersi una serie di oggetti visivi e ascoltiamo una serie mutevole di oggetti sonori, ma gli uni e gli altri rimandano ad una stessa esperienza tattile — quella che accompagna il nostro salire sulla carrozza. Alla costanza dell'esperienza tattile fa tuttavia eco il suo realizzarsi in un tempo che varia e che è indicato dal variare congiunto delle idee visive e uditive. Abbiamo dunque innanzitutto il costituirsi di un nesso che lega per abitudine le idee visive alle idee uditive, e questo fa sì che, data una percezione visiva v_i del decorso $(v_1 \dots v_n)$, possiamo aspettarci di avere una certa percezione uditiva r_i che appartenga al decorso $(r_1 \dots r_n)$. Possiamo, in altri termini, sostenere che l'abitudine determina due funzioni, una definita sulle idee visive che rimanda a idee sonore — $f(v_i) = r_i$ — l'altra definita sulle idee sonore che rimanda a idee visive: $f(r_i) = v_i$. Ora, nell'esempio che Berkeley ci propone, queste due serie lavorano insieme e insieme promettono una possibile esperienza tattile A in un tempo che varia con il variare del posto che le esperienze visive e uditive occupano nella serie cui appartengono. Avremo allora una funzione che ha per argomento una coppia di fenomeni visivi e auditivi e per valore un'esperienza tattile in un istante di tempo determinato: $f(r_i, v_i) = (A, t_i)$.

16 Come abbiamo osservato, nel *Saggio*, Berkeley non assume esplicitamente una posizione im-materialistica e sembra dare per scontato che gli oggetti che tocchiamo esistano realmente. Si tratta di una mossa dettata da una cautela teorica che Berkeley menziona già nei suoi *Diari*, in cui rammenta la necessità di non chiedere al lettore di dover rinunciare in una sola volta al "pregiudizio" della realtà esterna. Tuttavia, ogni volta che si tratta di indicare che cosa propriamente è oggetto del tatto, Berkeley ribadisce che tocchiamo *idee tangibili* e che la parola "idea" deve essere usata «per intendere un qualsiasi oggetto immediato del senso o dell'intelletto — in quell'accezione ampia, dunque, che è comunemente invalsa tra i moderni» (Berkeley 1995: 82).

L'abitudine agisce così: crea relazioni tra idee e costruisce una *rete di fenomeni* che rimandano gli uni agli altri, costituendo un insieme di attese. Ora, questa rete consta interamente di fenomeni e non va quindi in linea di principio al di là della sfera del *percipi*, ma ciò non toglie che abbia una sua rilevante autonomia da ciò che è di volta in volta esperito e che, proprio per questo, sia possibile dargli un nome e una cittadinanza nel linguaggio. Ora sento un profumo ed esclamo: “La torta in forno!”, e anche se quest’espressione non significa nulla di più che una rete di idee reali e possibili, organizzate secondo una serie di nessi che l’abitudine ha sancito, è evidente che il suo senso va molto al di là della descrizione di quello che ora sento e provo. A questa rete di sensazioni posso dare un nome — la *torta* — e posso insieme dire che è il nome di una cosa, ed anche se torte e carrozze sono soltanto costruzioni fittizie che l’abitudine stringe in un nodo di rimandi tra fenomeni e anche se constano soltanto di idee nella mente, Berkeley ci invita a distinguere egualmente tra cose [*things*] ed oggetti [*objects*], tra le reti di fenomeni reali e potenziali e le idee che di volta in volta si danno, in una singola circostanza percettiva. Il linguaggio parla delle prime e non delle seconde, ed è anche per questo che — Berkeley sostiene — è così facile dimenticare da un lato la loro natura disposizionale e, dall’altro, lasciarsi persuadere dalla credenza erronea che le cose abbiano un’esistenza indipendente dalla percezione e che non siano fatte della materia eterea dei fenomeni percettivi. Il filosofo deve rammentarlo, seguendo il cammino della dissoluzione fenomenistica della realtà nelle idee, ma deve poi mostrare come le idee mettano capo a reti di fenomeni, perché questo e non altro significa obbedire a Philonous e trasformare le idee in cose.

Alla dissoluzione fenomenistica della realtà nel *percipi* fa così eco la sua costituzione finzionalistica nell’esperienza, seguendo quel movimento pendolare che avevamo messo in luce nelle nostre considerazioni generali, volte a far luce sulla natura e sul significato di quel principio — *esse est percipi* — di cui la filosofia berkeleyana ha fatto la sua bandiera.

Un’ultima conclusione deve essere tratta. Berkeley distingue gli oggetti dalle cose e questa distinzione è evidentemente sita sullo stesso piano della distinzione tra ciò che si esperisce propriamente e ciò che si esperisce impropriamente: vediamo gli oggetti in senso proprio, ma in senso improprio vediamo la carrozza. Questo reduplicarsi dei concetti, tuttavia, non si ferma qui. In fondo il senso di queste considerazioni ci invita a tenere conto di un duplice significato della parola “realtà”. Reali sono, per Berkeley, solo le nostre idee: il principio dello *esse est percipi* definisce i contorni del quadro ontologico, entro cui ogni considerazione fenomenistica si muove. Al piano ontologico, che definisce la grammatica del linguaggio fenomenistico, si deve tuttavia affiancare il piano ontico — il piano delle asserzioni interne al linguaggio fenomenistico. Ne segue che agli oggetti si devono contrapporre le cose, che sono reti di idee attuali e possibili, e all’esistenza delle idee si deve contrapporre l’esistenza delle cose

stesse — il costrutto finzionale che si costruisce nell'esperienza. In senso proprio non si tratta di una contrapposizione: dire che le cose esistono ad una certa distanza da noi e che ci sono anche quando non le percepiamo non significa affatto negare che gli unici oggetti reali — le idee — esistano solo quando sono percepite da noi. Tutt'altro: il quadro ontologico definisce il senso delle asserzioni che facciamo quotidianamente e in generale si può sostenere che le analisi berkeleyane ci consentono da un lato di comprendere che cosa intendiamo con *esistenza* sul terreno del senso comune — la carrozza *c'è* laggiù nella strada anche se non la vediamo e ci limitiamo ad avvertire un rumore che ha un posto nella trama delle abitudini della nostra esperienza — mentre dall'altro ci costringono a pensare che ogni costrutto che appartiene al linguaggio dell'esperienza deve essere interpretato come una finzione. Così, la promessa di Philonous — spiegare come la prospettiva fenomenistica possa dar voce al senso comune — può essere mantenuta solo a patto di accettare il linguaggio ambiguo del *finzionalismo*, il suo contrapporre al senso effettivo delle parole un significato improprio che deve essere letto alla luce della prospettiva ontologica tracciata dal *Principio*. E ciò è quanto dire che occorre davvero prendere alla lettera quanto Berkeley ci dice nei suoi *Dialoghi*, quando ci invita a riconoscere che si deve parlare come il volgo, ma che occorre poi comprendere quel che si dice alla luce delle considerazioni ontologiche del filosofo. Così, possiamo continuare a parlare delle cose del mondo e dire che le esperiamo nella loro grandezza e nella loro posizione nell'unico spazio del mondo, ma in realtà dovremmo poi riconoscere che a rigore la nostra esperienza consta soltanto delle relazioni che l'abitudine stringe tra i punti dei differenti scenari mentali su cui si articola la nostra esperienza — il campo visivo, il campo tattile, il campo sonoro, e così via.

7. Il campo visivo, il campo tattile e le loro connessioni

La relazione tra il campo visivo e il campo tattile in cui ci siamo imbattuti discorrendo del problema della distanza si fa strada anche quando ci interroghiamo sulla grandezza delle cose di cui abbiamo esperienza. Non è un caso che sia così. La percezione visiva della distanza è strettamente intrecciata con la percezione della grandezza e quando guardiamo qualcosa in lontananza — perché no? una torre — la nostra capacità di stimarne la grandezza fa tutt'uno con la determinazione della sua lontananza, e l'una e l'altra talvolta dipendono dall'individuazione di oggetti noti che diano una metrica determinata a quel che vediamo (Berkeley 1995: 87-88)¹⁷.

17 È per questo che nel suo *De pictura* Leon Battista Alberti suggeriva di raffigurare sempre una figura umana come strumento per fissare la metrica della scena dipinta: «E dove a noi sia l'uomo fra tutte le cose notissimo, forse Protagora dicendo che l'uomo era modo e misura di tutte le cose, intendea che tutti gli accidenti delle cose, comparati fra gli accidenti dell'uomo si conoscessero. Questo che io dico appartiene a dare ad intendere che, quanto bene i piccioli

Il problema è ancora una volta racchiuso nella duplice descrizione che possiamo dare delle scene che la vista ci propone. Da un lato ci sembra naturale sostenere di vedere le cose nella loro obiettiva grandezza, dall'altra dobbiamo riconoscere che ci appaiono scorciate prospetticamente. Segno sul vetro della finestra il profilo degli alberi e delle case e mi accorgo che le sagome che traccio hanno dimensioni e forme che non sospettavo e che variano al variare della mia posizione. È un gioco, ma pretende di farci scoprire una verità di cui *forse* ci siamo dimenticati: sul vetro dovremmo vedere quello che *effettivamente* vediamo e dovremmo imparare a distinguerlo da ciò che *crediamo* di vedere. Il vetro dovrebbe costringerci a ricordare che gli oggetti visibili non hanno, in senso proprio, una grandezza stabile se non quella mutevole e varia che ci consegnano le apparenze prospettiche.

Sappiamo già quale via seguire per liberarsi dell'equivocità che si radica nel verbo "vedere": se ci sembra di poter dire che vediamo e non vediamo la grandezza effettiva delle cose che ci circondano è perché dobbiamo distinguere l'oggetto visivo dall'oggetto tattile e riconoscere che quello che è in senso stretto oggetto della percezione visiva non ha una grandezza reale, ma può, ciò nonostante, fungere da segno di ciò che il tatto ci mostra e che invece ha una sua estensione definita. Berkeley lo afferma, invitandoci a riflettere su una strana finzione: dobbiamo immaginare un metro che non possiamo prendere tra le mani e che ha la misura mutevole che si dischiude di volta in volta allo sguardo. Di questo metro visibile non sapremmo davvero che uso fare:

Prendi un pollice segnato su un righello; guardalo poi alla distanza di mezzo piede, di un piede, di un piede e mezzo, ecc. dall'occhio: a ciascuna distanza, e a ogni distanza intermedia, il pollice avrà un'estensione visibile differente [...]. Ora chiedo quale tra queste estensioni è quella grandezza fissa e determinata che è stata pattuita come misura comune delle altre grandezze? Una ragione per scegliere l'una piuttosto che l'altra non vi è, ed è certo che se non vi è un'estensione definita che sia contrassegnata dalla parola "pollice", di questa parola si può fare ben poco: dire di una cosa che contiene questo o quel numero di pollici non implicherebbe nulla di più che il dire che è estesa e non ci aiuterebbe a pensare un'idea più particolareggiata di quella grandezza. Inoltre, la grandezza visibile di un piede e di un pollice apparirà eguale da distanze differenti, anche se al contempo tu riconoscerai che uno sembra essere parecchie volte più grande dell'altro. Da tutto ciò segue manifestamente che i giudizi che per mezzo della vista ci facciamo circa la grandezza degli oggetti sono interamente riferiti alla loro grandezza tangibile. (Berkeley 1995: 90).

corpi sieno dipinti nella pittura, questi parranno grandi e piccioli a comparazione di quale ivi sia dipinto uomo. E parmi che Timantes pittore fra gli altri antichi gustasse questa forza di comparazione, il quale in una picciola tavoletta dipingendo uno Ciclope gigante adormentato, fece ivi alcuni satiri iddii quali a lui misuravano il dito grosso, tale che comparando colui che giacea a questi satiri pareva grandissimo» (Alberti 1973: 35-36).

Nulla di nuovo, dunque, e tuttavia è opportuno lo stesso soffermarsi un poco su queste considerazioni perché da un lato ci consentono di liberarci da un possibile equivoco, dall'altro di fare un nuovo passo nella comprensione del nostro problema.

Quale sia l'equivoco di cui liberarsi è presto detto: in più punti, Berkeley sembra parlare degli oggetti tangibili come se fossero oggetti reali che esistono al di fuori della mente e questo sembra indurci a pensare che le grandezze visibili possano essere segni di grandezze obiettive e reali — della grandezza degli oggetti, colti nella loro assolutezza. Gli esempi sono a portata di mano. Li troviamo nel paragrafo 46 e nel paragrafo 55 in cui si legge: «La grandezza di un oggetto *che esista al di fuori della mente e che se ne stia ad una certa distanza* resta invariabilmente la stessa. L'oggetto visibile invece, che varia quando ti avvicini e quando ti allontani dall'oggetto, non ha una grandezza fissa e determinata» (Berkeley 1995: 86, corsivo mio).

Berkeley scrive così, ma non dobbiamo farci ingannare dal suo tentativo di non costringere il lettore a pronunciarsi sulla verità dell'immaterialismo che, a suo parere, è una verità che va conquistata un passo per volta. Non dobbiamo farci ingannare da queste parole (che a ben guardare sono comunque passibili di un'interpretazione niente affatto realistica) perché di fatto la posizione di Berkeley resta in ogni caso saldamente ancorata al terreno fenomenistico. Rileggiamo il paragrafo 54: qui Berkeley non soltanto ripete ancora una volta che le idee visibili sono segno delle idee tangibili, ma osserva esplicitamente che la grandezza di cui si parla in un caso e nell'altro è sempre e soltanto una grandezza sensibile, e questo significa: una grandezza che si gioca esclusivamente sul terreno fenomenico.

È in questo senso, del resto, che deve essere compresa la nozione berkeleyana di *minimum sensibile*: la percezione ha una soglia sotto la quale non è possibile andare ed è per questo che le grandezze sensibili possono essere suddivise solo in modo finito. Ne segue che qualsiasi cosa possa dirsi dell'estensione in astratto, l'estensione sensibile è divisibile solo in modo finito e consta di *minima*. Parlare dell'estensione e ricondurla alla teoria dei *minima* vuol dire allora sostenere che ciò di cui si discorre è sempre ed unicamente il *fenomeno* della grandezza, la sua manifestazione sensibile che, come tale, consterà soltanto di minimi visibili e tangibili.

Chiariamo allora, in primo luogo, che cosa Berkeley intende quando sostiene che le estensioni visibili constano appunto di *minima visibilia*. Per farlo è forse opportuno pensare allo schermo di un computer e al suo avere una certa risoluzione — un certo numero di pixel. Ogni pixel rappresenta l'unità minima visibile sullo schermo, una sorta di atomo che non può essere ulteriormente diviso. Va da sé che l'unità minima è tale solo rispetto al *medium* della raffigurazione e non alla grandezza di ciò che è raffigurato. Il pixel è un punto sullo schermo, ma ciò che quel punto raffigura può essere ora una grandezza microscopica — sul video è raffigurata l'immagine ingrandita centinaia di volte di un microorganismo

— ora una grandezza astronomica — lo schermo riproduce l'immagine di una lontana galassia. Anche nel caso della visione le cose stanno così: anche la visione consta di *minima visibilia*, di atomi sensibili che compongono il nostro campo visivo, ma che non hanno alcun rapporto con la grandezza obiettiva delle cose che vedo.

La possibilità di suddividere il campo visivo in un numero finito di elementi sembra offrirci un criterio per misurare le grandezze visive: basterebbe contare i *minima visibilia* di cui il fenomeno consta per poter dire di ogni fenomeno quanta parte del campo visivo occupa. Si tratterebbe tuttavia di una misura inutile perché ciò che così potrei misurare non è la mia mano, ma solo *la-mia-mano-vista-da-qui* — e il numero dei *minima* varia con il variare dello scorcio prospettico e quindi anche dell'oggetto visibile. Gli oggetti tangibili, invece, non cadono sotto la regola della variazione prospettica e poiché è lecito parlare di *minima* anche per gli oggetti tangibili, è possibile ricavare da qui una misura costante dell'oggetto tangibile, del fenomeno tattile della mia mano. Ne segue che impariamo a vedere la grandezza di un oggetto non quando impariamo a inferire da ciò che vediamo la grandezza obiettiva di una qualche presunta cosa in sé, ma quando impariamo ad associare per ogni scena visiva i *minima visibilia* di cui consta ai *minima tangibilia* che le corrispondono.

Di qui la seconda considerazione cui alludevamo. Di fatto, imparare a vedere la grandezza degli oggetti non significa legare la percezione visiva alle cose stesse, ma mappare i *minima visibilia* sui *minima tangibilia*: significa, in altri termini, trovare il modo per far corrispondere il campo visivo al campo tattile, secondo un insieme di regole fondate sull'abitudine.

Comprendere questo punto significa fare un ulteriore passo avanti lungo il cammino che ci consente di trasformare le idee in cose. Da un lato infatti vi sono le *idee*: i campi sensibili strutturati nei loro elementi atomici, nei *minima* che li caratterizzano. L'esperienza, tuttavia, non consta *soltanto* di idee ospitate ciascuna nel campo sensibile che le compete, ma poggia sulla relazione tra le idee e implica che sia costituita una qualche correlazione tra i punti dei differenti campi sensibili. Prima che questa relazione si sia creata di un'esperienza in tutta la ricchezza del suo senso non è lecito parlare, ed è per questo che l'esperienza mentale del cieco risanato può ancora una volta insegnarci qualcosa. Chi aprisse per la prima volta gli occhi: «giudicherebbe una torre della stessa grandezza del pollice che la nasconde alla vista e giudicherebbe grande come il firmamento la sua mano che, frapposta, può celarlo allo sguardo» (Berkeley 1995: 103).

Giudicherebbe così, perché la sua esperienza sarebbe ancora priva di quella rete di relazioni che trasforma le idee in cose, anche se questo non significa abbandonare la sfera circoscritta dallo *esse est percipi*.

Il rapporto tra i punti del campo visivo e del campo tattile è centrale anche nella terza parte del *Saggio* (§§ 88-120) che verte sul problema del ribaltamento dell'immagine retinica. Anche in questo caso, di fronte all'intricata discussione

che Berkeley ci propone nei §§ 88-119, il lettore può provare un imbarazzato stupore: non si comprende infatti il motivo per il quale il ribaltamento dell'immagine retinica debba porre un problema alla teoria della visione di Berkeley. Si tratta innanzitutto di un problema di natura fisiologica che ci riconduce al di là della prospettiva descrittiva e in un certo senso si potrebbe sostenere che nella filosofia berkeleyana della retina si potrebbe semplicemente tacere. Certo, la terra che si proietta sull'immagine retinica è orientata verso l'alto e non verso il basso, come accade invece alla terra su cui *poggiamo* i piedi, e tuttavia non si vede perché sia necessario preoccuparsene visto che noi vediamo *grazie* alla retina, ma non vediamo *la* retina. Così, il lettore è portato a leggere queste pagine con un po' di fastidio e non può non pensare al fatto che quando nel 1733 Berkeley pubblicherà una difesa della sua teoria della visione (*Theory of Vision Vindicated and Explained*) scioglierà questo nodo con un tratto di penna: le immagini sulla retina non sono l'oggetto della nostra visione e vanno distinte chiaramente da essa. Insomma, molte parole per nulla.

Si tratta tuttavia di una reazione che è solo in parte motivata e che nasce, io credo, dal non aver sufficientemente riflettuto sulla natura del problema teorico che a Berkeley sta a cuore e che è, per così dire, prima del fenomeno del ribaltamento retinico, cui spetta soltanto il merito di metterlo in luce in modo esemplare.

Torniamo alla sezione che introduce la terza parte dell'opera (§ 88): qui Berkeley si interroga sul modo in cui la mente coglie con la vista la posizione [*situation*] degli oggetti — una domanda questa che, di primo acchito, rammenta quelle prima formulate, poiché anche qui il problema consiste nello spiegare come la vista possa divenir segno della tattilità e dare alla nostra esperienza uno stesso insieme di coordinate.

Basta tuttavia addentrarsi nelle pagine berkeleyane per capire che in questo caso il problema è più complesso e ha una forma più radicale: dobbiamo infatti cercare di spiegare che cosa permetta di dare una posizione agli oggetti e ciò significa che dobbiamo comprendere come sia possibile che parole come *alto*, *basso*, *destra* e *sinistra* siano usate secondo una regola comune. Che si tratti di un problema possiamo comprenderlo se ci liberiamo da un assunto che sembra rendere ovvia la sua soluzione: il presupposto secondo il quale vi è uno stesso e identico mondo, accessibile attraverso molteplici forme sensibili. Sappiamo già che le cose non stanno così: il tatto e la vista danno accesso a mondi differenti perché differenti sono i campi sensibili cui mettono capo. Ne segue che non è per nulla ovvio trovare un modo per indicare visibilmente la posizione "tattile" dell'oggetto per poterlo afferrare perché un gesto elementare come questo chiede che il campo dei punti visibili si connetta al campo dei punti del mio spazio tattile e che ci sia una funzione che ci consente di dire che se qualcosa appare in una parte del campo visivo, allora debbo attendermi una possibile esperienza tattile se mi muovo in una direzione determinata.

La risposta a questo interrogativo chiama in causa, per Berkeley, il fenomeno della *cinestesi*. Il campo visivo e il campo tattile non hanno idee in comune, e tuttavia è sufficiente che rivolga lo sguardo verso l'alto perché una parte del campo visivo sia vista con maggior chiarezza e la stessa cosa accade quando piego la testa e guardo verso il basso o quando volgo lo sguardo a destra e a sinistra: in tutti questi casi, infatti, ha luogo una percezione tattile che da un lato accompagna un movimento orientato nella sfera pratico-operativa, dall'altra è seguita da un qualche mutamento in una determinata zona del campo visivo. Le cinestesi si pongono così come una sorta di termine medio che permette di proiettare le coordinate della spazialità tattile sullo spazio visivo e di disegnare quella trama di associazioni che fa dell'uno un segno dell'altra e che fa sorgere in noi la convinzione di avere a che fare con un unico mondo.

Se lo analizziamo in questa luce, il problema del ribaltamento retinico assume un significato nuovo: non ci parla più di nessi fisiologici e non chiede che si prendano sul serio le leggi dell'ottica (che, come sappiamo, hanno per Berkeley solo una funzione metodica e non reale), ma ci costringe a pensare come sia possibile che quello che vedo possa trovare una sua eco nello spazio tattile e cinestetico. Possiamo paradossalmente dimenticarci della retina e chiederci come possa accadere che, con tanta naturalezza, io diriga la mano verso quello che vedo. La risposta ci riconduce ancora una volta all'abitudine ed è per questo che un cieco che aprisse per la prima volta gli occhi non saprebbe dove cercare con la mano quello che gli occhi gli mostrano: la sua mano non si orienterebbe verso il bicchiere che ha davanti, perché prima che questo possa accadere è necessario che il significato visivo della parola "davanti" sappia modellarsi sul suo significato tattile e cinestetico. Deve accadere qualcosa di simile a quello che accade quando impariamo a leggere: da una parte vi è una serie di piccoli segni su un foglio, dall'altra le voci che sentiamo pronunciare e che impariamo a ripetere. Poi i segni si uniscono alle voci e ci basta vedere le lettere scritte sul foglio perché si faccia strada nella nostra mente una successione di suoni. È normale che accada così, proprio come è normale — direbbe Berkeley — che la mano si orienti verso il bicchiere che *vedo*. Ma le lettere sul foglio non hanno un suono proprio come il bicchiere che vedo non è il bicchiere che tocco: l'universo del tatto e l'universo della vista sono *toto coelo* distinti e non ci sono oggetti che appartengano ad entrambi. La convinzione di avere a che fare con un unico mondo, una convinzione così diffusa e così necessaria pragmaticamente, è in realtà una convinzione priva di qualsiasi fondamento percettivo. Ne segue che le cinestesi non sono affatto, per Berkeley, le condizioni di possibilità di un'esperienza unitaria, ma strumenti di cui la vita si avvale per realizzare quell'utile *inganno* che rende l'esistenza concretamente possibile. Il processo in cui le idee si fanno cose che per Philonous dovrebbe consentirci di approdare sul terreno sicuro di una filosofia del senso comune si mostra così, ancora una volta, nella sua natura fittoriale.

8. La risposta al primo paradosso

1. È ora di tirare le fila del nostro percorso nella filosofia della percezione di Berkeley e questo per noi significa chiedersi se l'ipotesi fenomenistica ci consente di dare una risposta soddisfacente ai due paradossi che guidano le nostre analisi.

Come abbiamo osservato, Berkeley ritiene che si possa venire a capo del primo paradosso sostenendo che gli oggetti non sono null'altro che i fenomeni e che si possa quindi rendere conto della nostra percezione delle cose del mondo come di una finzione che si costituisce nel tempo e che si consolida in virtù di nessi puramente abitudinari, in cui sarebbe sbagliato cercare qualcosa che sia più di una mera convenzione. Si tratta di una mossa plausibile che pone tuttavia più di un problema: dobbiamo infatti chiederci se è davvero possibile pensare ai fenomeni come ad oggetti e se è possibile costruire il *racconto* del mondo con le tessere del gioco che il fenomenista ha a disposizione e con la sintassi di cui si avvale.

Ora, un primo modo per porsi questa domanda consiste nell'interrogarsi sulla relazione che lega gli uni agli altri i fenomeni per connetterli in quelle reti che, come abbiamo visto, sono alla base della nozione di cosa, e per farlo possiamo continuare nel nostro tentativo di esporre le pagine del *Saggio*, che nella sua quarta sezione (§§ 122-159) ha per tema la *radicale estraneità* e la differenza che separa le idee visibili dalle idee tangibili.

Si tratta, in un certo senso, di una mossa obbligata, per Berkeley. Per il filosofo rappresentazionalista il riconoscimento della diversità che separa le idee visive dalle idee tattili si accompagna alla constatazione che l'alterità degli oggetti immediati è soltanto il controcanto sensibile dell'identità dell'oggetto mediato. Se invece ci si dispone nella prospettiva fenomenistica non possiamo far valere alcuna ragione per supporre che tra i diversi campi sensibili ci sia una qualche corrispondenza perché non possiamo pensarli come il frutto che un'identica realtà produce sui nostri organi di senso.

Il tatto e la vista ci propongono idee *eterogenee*, e se gli oggetti non sono null'altro che le singole scene fenomeniche che la vista e il tatto ci porgono, allora ogni relazione tra le singole idee dovrà essere intesa come una relazione arbitraria: quello che vedo non può insegnarmi a comprendere quello che tocco perché al succedersi dei fenomeni non corrisponde l'unità di un processo di manifestazione in cui una qualche determinatezza oggettiva si mostri ora nelle forme del colore, ora in quelle tattili della levigatezza e dell'asperità. E se i fenomeni visivi e i fenomeni tattili non sono pensati nel loro essere forme in cui uno stesso oggetto si rende manifesto, sia pure in forme diverse, allora diviene semplicemente insensato attribuire un significato particolare alle eventuali corrispondenze tra quello che tocchiamo e quello che vediamo. Se ci disponiamo nella prospettiva del fenomenismo, l'esperienza deve apparirci come il regno di una molteplicità di nessi arbitrari, di abitudini prive di un fondamento e di fronte ad ogni legame tra le forme sensibili che abbia l'apparenza della necessità

il filosofo deve scuotere la testa e rammentare che è andata così, ma avrebbe potuto andare diversamente. Berkeley lo dice, con il suo consueto gusto per i paradossi: «Se il corso ordinario della Natura fosse stato diverso, se cioè un oggetto ci fosse apparso tanto più confuso quanto più è lontano, non vi è dubbio che la stessa percezione che ora ci costringe a pensare che l'oggetto si avvicini, ci avrebbe indotto ad immaginare che se ne allontanasse» (Berkeley 1995: 65).

Se il corso ordinario della natura fosse stato diverso, nessuna delle connessioni che legano il mondo tattile al mondo visivo avrebbe mantenuto la sua validità (ivi, §§ 63, 64, 104). Verso queste considerazioni ci guida del resto l'immagine del linguaggio che Berkeley pagina dopo pagina rende più significativa e stringente e che contiene un rimando esplicito al carattere convenzionale del nesso segnico. Certo, le idee della vista fanno parte di un linguaggio naturale che è uguale in tutte le latitudini e che non cambia con le epoche storiche (ivi, § 152), e questo fa sì che ciò che in sé è arbitrario e contingente sembri invece necessario e fondato nelle cose stesse, ma non è così. Ora vediamo avvicinarsi il treno che ci appare sempre più grande e che occupa una parte sempre più rilevante del campo visivo, ma le cose avrebbero potuto essere diverse in un mondo diverso dal nostro.

«Un canto che s'udia per li sentieri / lontanando morire a poco a poco» — Leopardi scrive così, ma in fondo dobbiamo davvero pensare che le cose stiano *necessariamente* così? Non dobbiamo al contrario riconoscere che non c'è nulla di necessario in tutto questo? Forse se aprissimo la porta proprio nell'istante in cui il canto infine si spegne, potremmo vedere di fronte a noi lo zappatore. In un mondo diverso dal nostro le cose potrebbero andare così e ci sembrerebbero tanto naturali e immutabili, quanto ora ci sembrano inalterabili i nessi che legano le une alle altre le nostre idee.

Paese che vai, usanza che trovi — siamo davvero autorizzati a dire così? E possiamo davvero pensare che, qualunque cosa sia lo spazio reale, le nostre percezioni sonore, visive e tattili non siano ciascuna a suo modo forme in cui una stessa realtà si manifesta? Possiamo insomma parlare dei fenomeni come se fossero oggetti e possiamo per questo sostenere che ogni relazione tra le idee è parte di una finzione utile e non di un processo di costituzione del nostro mondo — un processo in cui il mondo ci si manifesta e noi impariamo a conoscerlo, sia pure ad un livello minimale? Io non lo credo e ritengo che alla radice di queste tesi vi sia un falso modo di intendere il senso in cui le nostre esperienze rimandano l'una all'altra quando per esempio ascoltiamo o vediamo allontanarsi una persona che canta. Una percezione può diventare segno dell'altra — se sento un canto che si fa via via più flebile, mi attendo di vedere una persona che si allontana, ma il nesso segnico può essere o non essere affiancato dalla consapevolezza che una scena e l'altra possono insegnarci qualcosa di come dobbiamo vedere e ascoltare perché entrambe sono forme in cui una stessa realtà si manifesta. Parlare di segni non basta. Dobbiamo distinguere tra due

diversi modi in cui qualcosa può essere segno — dobbiamo distinguere tra segni accidentali e segni manifestativi:

- chiamo *segno accidentale* una certa configurazione fenomenica che è chiamata in causa esclusivamente come criterio per l'attribuzione di un certo stato, ma non è parte della sua descrizione;
- chiamo invece *segno manifestativo* una certa configurazione fenomenica che è sì criterio per l'attribuzione di un certo stato, ma che è innanzitutto parte della sua descrizione.

Due esempi possono chiarire che cosa intendo. Le orecchie abbassate di un cane possono significare timore — ne sono un segno accidentale, ma questo non significa che nella descrizione del timore (di ciò che chiamiamo timore) vi sia qualcosa che concerna la posizione delle orecchie. Il timore non si rivela nella sua natura in quel gesto, anche se si svela nel suo esserci, perché il fatto che le orecchie sono abbassate si accompagna nella norma a quel vissuto, così che noi possiamo fare dell'uno l'indice della presenza dell'altro.

Al contrario, il salterellare festoso intorno al padrone è *parte della descrizione della gioia* di quel cane — abbiamo a che fare in questo caso con un segno manifestativo poiché ciò che osserviamo mette in scena ciò di cui è segno, e non è solo un comportamento esteriore che lo accompagna costantemente e che, solo per questo, può fungerne da segno. La gioia è anche questo: è un certo modo di muoversi e di sprecare energia. Ed è per questo che ci sembrerebbe strano dire di un cane che gioca, corre e salta che probabilmente dentro di sé è felice perché la gioia non è solo quello che accade nella mente, ma è anche quello che si vede e si mette in scena — davanti a noi.

Vi sono dunque due differenti forme di segni, ma non vi è dubbio che, per Berkeley, l'esperienza consti solo di segni nella prima accezione del termine. Il canto che si spegne in lontananza deve essere inteso allora come un segno accidentale della lontananza, come un mero indice della sua presenza — ma è così? Possiamo davvero dire che ascoltando un canto che pian piano si affievolisce e infine si perde *non impariamo qualcosa* che da un lato ci insegna a sottolineare un aspetto che caratterizza certe scene visive e dall'altro ci fa meglio comprendere che cosa in generale sia la lontananza? La lontananza non è anche questo — il perdersi delle cose, il venir meno della loro urgenza e, infine, il loro definitivo abbandonare il centro vivo della presenza¹⁸? Berkeley non se ne avvede e ci costringe a pensare che l'esperienza sia, nei suoi rimandi, priva di un carattere manifestativo.

A questa prima perplessità se ne affianca una seconda che concerne, questa volta, la *possibilità della finzione* che dovrebbe costituire il racconto del mondo. L'esperienza è il regno della contingenza e non vi è altro nodo che non sia quello

18 Leopardi non ha dubbi: il canto che si perde nei sentieri a poco a poco dice che cos'è la lontananza e, in un certo senso, la mette in scena: la lontananza è esattamente questo svanire, questo perdersi e questo affievolirsi: farne un segno accidentale vorrebbe dire *perdere parte del significato del concetto di lontananza*.

che l'abitudine viene lentamente stringendo tra le idee che, proprio per questo, smettono di manifestarsi nella loro singolarità. L'abitudine costruisce insomma una seconda natura e l'esperienza ci appare alla luce di due polarità che debbono essere tenute presenti: da una parte ci sono le idee che il novello Adamo percepisce e coglie nella loro immediatezza, dall'altra vi sono i nessi che l'abitudine consolida e che fanno sì che ogni singola percezione si manifesti insieme alla rete di idee che suggerisce alla mente del soggetto che, vivendo, ha costruito la trama delle relazioni che rendono concretamente possibile la nostra vita. Da una parte vi sono le idee, dall'altra quei costrutti che chiamiamo "cose" e che guadagnano una loro apparente indipendenza perché ne parliamo e ce ne occupiamo.

Per trasformare il novello Adamo nell'uomo che siamo, tuttavia, il tempo non basta: è necessario anche il *linguaggio* che attribuisce ai prodotti dell'abitudine una consistenza nuova ed una obiettiva stabilità. Le parole significano "cose", non singole scene visive o tattili: ci parlano di libri, case, alberi, strade. Nel gesto che attribuisce un nome ad una rete di idee attuali e possibili, il linguaggio crea dunque i *personaggi* del racconto finzionale nel quale ci muoviamo — questo nostro mondo.

Il linguaggio è dunque parte del racconto del nostro mondo, della finzione che ci consente di trasformare le idee in cose — ma quanto più ci addentriamo nelle pieghe di questo racconto, tanto più sorge il dubbio che manchino gli appigli che rendono la narrazione possibile. Davanti a me scorre un insieme di scene visive che l'abitudine connette ad una particolare idea tattile — ma quale? È davvero possibile che una serie qualunque di idee visive si leghi ad una qualunque idea tattile, come Berkeley sembra nonostante tutto suggerire? Perché si formi un'abitudine, sembra necessario che ci sia qualcosa cui dovrei abituarci, ma non è affatto chiaro su che cosa l'abitudine dovrebbe far presa, se una serie qualsiasi di idee visive può connettersi ad una qualsiasi idea tangibile. Ora stendo la mano e tocco la sfera di marmo bianco che vedo e sento una forma, una consistenza, provo una certa impressione di freddo, ma insieme a queste sensazioni se ne accompagnano mille altre — vedo il legno del tavolo e sento il tepore della stanza, osservo la trama dei rami al di là della finestra e avverto una brezza leggera, e ciascuna di queste idee potrebbe essere un candidato per il formarsi di un'identica abitudine percettiva. Legare il tatto alla vista sembrerebbe così il risultato di un'equazione con un numero spropositato di incognite.

Che qui ci sia un problema anche per Berkeley lo si scorge se riflettiamo sul tema dell'articolazione in parti di un intero — un tema su cui Berkeley sembra proporre due tesi contrapposte. La prima versione è al centro della discussione che anima il § 107 — una discussione sottile che ci costringe a parlare di piedi visibili e tangibili e del loro essere due, mentre la testa, visibile o tangibile che sia, è condannata alla solitudine, cosa questa che dovrebbe aiutarci a venire a capo del problema della connessione tra il campo visivo e il campo tattile, senza passare per l'esperienza come ripetizione di percezioni e come luogo di formazione di abitudini:

[S]embra che l'idea di due piedi visibili sia più propensa a suggerire alla mente l'idea di due piedi tangibili, piuttosto che quella di una sola testa; e ciò è quanto dire che il cieco non appena ricevuta la vista, potrebbe già sapere quali sono i piedi — i due, e quale invece la testa — l'una (Berkeley 1995: 118).

Sembra, ma non è così — almeno per Berkeley, che ci invita a rispondere a questo quesito, intrecciando (come di consueto) errori a riflessioni geniali, conclusioni paradossali e argomentazioni nitide.

È bello seguirlo un poco in queste sue riflessioni. La sua prima mossa ha una funzione poco più che retorica e serve per minare la nostra convinzione che l'articolazione di un intero in parti segua necessariamente la stessa regola nella vista e nel tatto. Le cose non stanno così, e basta pensare ad un disegno perché sia necessario riconoscere che alla molteplicità delle parti visibili non corrisponde un'analogia articolazione tattile: da una parte abbiamo un intero che si suddivide nei suoi momenti costitutivi, dall'altra un elemento semplice — la superficie omogenea della tela.

A questa prima considerazione se ne affianca, tuttavia, una seconda che intende prendere definitivamente commiato dalla pretesa lockeana di porre il numero tra le qualità primarie — ed è questo l'argomento cui Berkeley affida le sue conclusioni. Berkeley ci invita innanzitutto a riflettere sul significato che spetta alle attribuzioni numeriche e quindi sul senso che, per esempio, dobbiamo attribuire al predicato numerico “cinque” nella proposizione “le dita della mia mano sono cinque”. Che questa sia un predicato molto particolare deriva, per Berkeley, dalla constatazione che proprietà consuete come il colore o la forma o il peso valgono di qualcosa *indipendentemente dal modo in cui viene inteso*: comunque lo intenda e lo pensi, *questo* (questo fiore, questo narciso, questo petalo...) è e resta giallo. Nel caso dei predicati numerici le cose non stanno così: non posso semplicemente indicare una cosa — la mia mano — e pretendere con questo di dire quale sia il predicato numerico che le compete perché ciò che indico è *una* mano, *cinque* dita, *quattordici* falangi e un numero imprecisato di piccole rughe.

Tutto, si dirà, dipende da che cosa intendiamo come unità — ma appunto questo è il punto. Ora, dire di qualcosa che è un'unità vuol dire — nota Berkeley — pensarla così, subordinandola a questo concetto formale: significa intenderla come *una* cosa *qualsiasi*. Per farlo, tuttavia, non siamo costretti a mettere in luce una qualche proprietà reale dell'oggetto, ma dobbiamo semplicemente decidere il criterio secondo il quale vogliamo procedere, quando contiamo. Ne segue che quando diciamo “uno” non stiamo dicendo una qualche proprietà di ciò che contiamo, ma solo il ruolo formale che gli attribuiamo nella prassi del calcolo:

Il numero (sebbene qualcuno lo annoveri tra le qualità primarie) non è nulla di fisso e di determinato che esista realmente nelle cose in se stesse. Esso è piuttosto in tutto e per tutto una creatura della mente che, considerando vuoi un'idea in se stessa vuoi una qualsiasi combinazione di idee cui essa dia *un* nome, la fa così

passare per un'unità. A seconda di come la mente variamente combina le sue idee, varia anche l'idea di unità, e così come cambia l'unità, così muta anche il numero, che è solo una collezione di unità (Berkeley 1995: 118-119).

Il numero è una creatura della mente e contare non significa indicare la proprietà di un oggetto concreto tra gli altri, ma significa — per Berkeley — dare un giudizio che si fonda su un *atto di denominazione* del tutto libera: l'atto in cui *decidiamo* che cosa debba essere chiamato un'unità (Berkeley 1995: 119)¹⁹. Ma se così stanno le cose, un cieco che aprisse per la prima volta gli occhi non avrebbe una ragione per fare del numero il criterio *reale* che consente di legare il campo visibile al campo tattile — i numeri non mettono in luce proprietà degli oggetti e non descrivono in modo univoco quello che vediamo e tocchiamo. I numeri sono determinazioni formali e, come tali, arbitrarie perché arbitraria è ogni collezione di *unità*. Il cieco risanato vede due piedi e una testa, ma non li vede necessariamente *come* due piedi e una testa e non ha alcuna ragione per ritenere che una qualche considerazione numerica relativa a ciò che vede possa aiutarlo a ritrovare ciò che conosce tattilmente. Insomma, che qualcosa abbia questo numero di parti non è una proprietà reale e non può in alcun modo aiutarci a connettere le une alle altre le esperienze visive alle esperienze tattili.

Si tratta di una riflessione acuta che mostra l'insostenibilità della tesi lockeana secondo la quale il numero sarebbe una qualità primaria, e tuttavia è difficile non rendersi conto che anche in questo caso Berkeley si lascia confondere dalla natura equivoca della parola "unità". Di questo termine ci avvaliamo per alludere a due nozioni diverse, anche se connesse l'una all'altra. La *prima* è una nozione puramente formale: in questo caso dire che qualcosa è unità non significa dire una sua proprietà reale, ma solo indicare il ruolo che le attribuiamo nella prassi formale del contare. Della parola "unità", tuttavia, ci avvaliamo anche per alludere ad una *seconda* nozione, che rimanda ad una proprietà contenutisticamente fondata: la proprietà di costituirsi come un oggetto concreto, per la vista o per il tatto, come qualcosa che si manifesta nel suo essere segregato dallo sfondo su cui si staglia. Una macchia rossa su un foglio bianco è un'unità percettiva — che la conti o no, ma il suo essere un'unità non ha nulla a che fare con il concetto formale di numero, e per rendersene conto è sufficiente osservare che basta cambiarne il colore sino a renderlo identico a quello del foglio che la ospita perché di un'unità fenomenologica non si possa più parlare.

Si tratta, come dicevo, di due nozioni diverse di unità, e tuttavia nel contare entrambe giocano un ruolo importante. Pensiamo ad un pallottoliere. Il bambino impara a contare quando impara a dominare la nozione formale di unità, ma il pallottoliere sorregge i suoi sforzi perché le biglie sono unità percettive e pragmatiche, e consentono una facile applicazione del concetto formale alla

19 «2 corone si chiamano dieci scellini. Di qui può apparire quale sia la natura dei numeri» — così scrive Berkeley nei suoi *Diari* (Berkeley 1979: 92, traduzione mia).

dimensione reale di ciò che è esperito. Del resto, contare significa innanzitutto questo: *applicare* la nozione formale di unità a qualcosa — alle biglie del pallottoliere, alle figure degli scacchi, alle carte da gioco. Significa pensare unità *percettive* come unità *formali*.

Certo, nessuno ci vieta di contare insieme più biglie del pallottoliere, ma se lo facciamo nella norma le mettiamo insieme, per *vedere* quello che stiamo contando — così:



Figura 3. 2 Unità aritmetiche e unità percettive

Posso contare più palline per volta, e posso dire che sono tre unità, ma se voglio che sia chiaro che cosa sto contando — se voglio che sia chiaro come sto applicando il concetto di unità — dovrò disporre le biglie proprio così, come il disegno mostra.

Così, per quanto acute, le osservazioni di Berkeley sulla natura formale del concetto di unità non hanno valore per far luce sulla dimensione fenomenologico-percettiva del problema. Posso guardare la mia mano e *pensarla* alla luce di una qualsiasi applicazione del concetto di unità formale, ma il fatto che contando la suddivida in parti secondo una decisione arbitraria non toglie che la veda come un'unità fenomenologica.

Sottolineare questo fatto è importante perché non soltanto ci mostra che l'articolazione in parti è un possibile fondamento della nostra capacità di ritrovare nella scena visiva gli oggetti che animano la scena tattile, ma ci spinge a chiederci se non sia una condizione necessaria. È davvero pensabile che la vista possa anticipare le nostre esperienze tattili se non immaginiamo che vi sia una qualche omologia di struttura tra l'articolazione in parti di quello che vediamo e di quello che tocchiamo?

Non è affatto facile venire a capo di questo nodo, ma un punto merita di essere sottolineato, ed è che, a dispetto di quello che ripete in più punti del suo *Saggio*, anche Berkeley sembra in un passo venir meno alla tesi della radicale arbitrarietà del linguaggio della visione. Leggiamo:

[S]i deve ammettere che un quadrato visibile sia più adatto di un cerchio visibile per rappresentare un quadrato tangibile, ma non perché esso gli assomigli di più o perché gli sia più prossimo per specie, ma perché un quadrato visibile contiene, in se stesso, parti che sono distinte le une dalle altre e per mezzo delle quali può contrassegnare le parti corrispondenti, reciprocamente distinte, di un quadrato tangibile — un compito questo che un cerchio visibile non può assolvere (Berkeley 1995: 139-140).

È un'affermazione molto rilevante che Berkeley sembra sminuire riconducendola ancora una volta ad un modello linguistico che dovrebbe garantirne la convenzionalità: proprio come le lettere dell'alfabeto debbono essere tante quanti sono i suoni della parola che contrassegnano, così gli angoli visivi debbono essere tanti quanti sono gli angoli che il tatto scopre in quella figura — ma è difficile sottrarsi all'impressione che questa non sia una concessione da poco.

In primo luogo, il rimando al linguaggio non deve ingannarci: se il nesso che lega la parola a ciò che significa è del tutto arbitrario, non si può dire la stessa cosa per la trascrizione alfabetica dei suoni di una lingua — qui una regola c'è, ed è *grosso modo* che a suoni semplici corrispondano singole lettere dell'alfabeto. In secondo luogo, tuttavia, il nesso di cui Berkeley qui parla sembra essere più rilevante poiché sembra concernere qualcosa di più della mera coordinazione biunivoca tra elementi arbitrari: sembra concernere infatti la stessa articolazione dell'intero nelle parti che lo compongono. Il quadrato tattile è un intero che si articola in parti secondo lo stesso *scheletro strutturale* che appartiene al quadrato visibile ed è proprio questa omologia di struttura che rende ciò che vediamo più adatto a contrassegnare ciò che tocchiamo — e va da sé che un segno arbitrario non può essere più *adatto* di un altro se con questo termine si intende non una qualche proprietà che concerna la sua attitudine generale a fungere da segno, ma la sua capacità di essere segno proprio di questo e non di un altro oggetto.

Se le cose stessero così, se fosse necessaria una simile omologia di struttura per spiegare come le idee visibili e le idee tattili possono connettersi in quelle reti di fenomeni che chiamiamo *cose*, allora la possibilità di una filosofia fenomenistica della percezione riposerebbe su un presupposto di cui non potrebbe rendere conto.

2. Quando Philonous ci propone di intendere la filosofia berkeleyana alla luce della massima secondo cui il fenomenismo trasformerebbe le idee in cose, ritiene con questo di avere soddisfatto i requisiti richiesti da una filosofia del senso comune. Philonous sembra esserne convinto: in fondo, il filosofo fenomenista concede alla vita quotidiana molto di più di quanto non sembri: le concede di salvare il racconto del mondo così come quotidianamente lo esperiamo — di questo nostro mondo, fatto di colori e di sapori, di forme consuete e di oggetti che si dispiegano al tatto e alla vista.

Il filosofo rappresentazionalista pretende da noi una dieta più austera: ci invita a pensare che il nostro mondo in cui l'erba è verde e il cielo azzurro sia qualcosa che appartiene soltanto al nostro teatro mentale e che la realtà sia la causa occulta dello spettacolo che in noi si inscena. Ci siamo già soffermati su questo punto: il filosofo rappresentazionalista deve in fondo sostenere che il mondo così come ci appare è un fatto puramente psicologico e non ha altra cittadinanza se non nella nostra mente. Per il filosofo fenomenista, invece, le cose sono proprio così come le percepiamo e non ha senso parlare di una realtà che sia altra da quello che esperiamo. In questo, il fenomenista sembra venire incontro al senso

comune — ma basta per poter parlare della prospettiva berkeleyana come di una filosofia del senso comune²⁰?

No, non basta. Non basta, in primo luogo, perché — per Philonous — il filosofo non può assumere semplicemente le vesti del senso comune, ma deve, per dir così, oscillare tra i poli su cui a suo avviso si tende l'arco della nostra esperienza: deve condividere le certezze da cui ci lasciamo guidare quando non facciamo filosofia, ma deve allo stesso tempo leggerle alla luce di quello che mostra la finzione del cieco risanato che ci costringe a rammentare quello che l'abitudine ci insegna a dimenticare. Il filosofo deve parlare di *cose*, ma deve sapere che in fondo si tratta soltanto di *idee*, sia pure legate le une alle altre da una trama di nessi di anticipazione. Il suo radicale rifiuto di un'interpretazione obiettivistico-materialistica della scienza gli impedisce di prendere commiato dal mondo della vita e lo spinge a sostenere che non si debba in alcun modo correggere il linguaggio naturale e la sua aderenza alla trama superficiale dell'esperienza, ma allo stesso tempo è costretto a subordinare ogni sua affermazione al vaglio di un principio che ne altera il significato e che mette tra parentesi il suo consueto impegno ontologico: il principio dello *esse est percipi*.

Il filosofo parla come il volgo, ma deve pensare come il dotto (Berkeley 1996: 225) — è così che Berkeley scrive, ed è una tesi che deve essere presa alla lettera perché ci consente di vedere con chiarezza in che senso la sua filosofia non è una filosofia del senso comune. Bisogna parlare come il volgo: si deve accettare di parlare il linguaggio quotidiano e si debbono calare i pensieri nel calco delle sue forme, senza correggerle. Le parole consuete debbono tuttavia nascondere una riflessione filosoficamente agguerrita perché il filosofo parla come il volgo, ma deve pensare come i dotti: i discorsi consueti devono essere animati dalla consapevolezza che le nostre percezioni hanno per oggetto idee e soltanto idee — una consapevolezza che sarebbe sciocco cercare sul terreno dell'esistenza prefilosofica. Lo dice ancora una volta con chiarezza Philonous, che ci invita a condividere due tesi in cui non è difficile scorgere la prima e la terza proposizione del nostro primo paradosso:

Non pretendo di aver creato nozioni nuove; ho solo cercato di unificare e di presentare sotto una luce più chiara una verità che sino ad ora è sempre stata divisa tra la gente comune da una parte e i filosofi dall'altra. La prima è dell'opinione che *le cose che percepisce immediatamente siano le cose reali*; i secondi sono convinti che *le cose immediatamente percepite siano idee che esistono solo nella mente*. Mettendo insieme questi due principi si ottiene il nocciolo della mia posizione (Berkeley 1996: 404-405)²¹.

20 Una tesi difficile da sostenere che, tuttavia, è alla base di un bel libro di A. A. Luce (1963).

21 È difficile non notare in queste parole la soluzione fenomenistica al paradosso dell'oggetto così come lo avevamo prima formulato.

Ci sono parole che sono state usate troppo e male, e sembra per questo opportuno lasciarle da canto. Qui, tuttavia, è difficile non parlare di una *dialettica* dell'immaterialismo. Come filosofo Berkeley non sa liberarsi della tesi secondo la quale ogni percezione è necessariamente esperienza di un oggetto immanente, ma la critica del rappresentazionalismo lo spinge a liberare le idee dal carattere di immagini interne di una realtà esterna.

Di qui la possibilità di parlare di una prospettiva del senso comune: in fondo possiamo dire di vedere e di toccare quello che c'è — l'unica realtà di cui si possa parlare. Non solo: è possibile sostenere che il mondo è proprio così come ci appare — che il fuoco è caldo e i mattoni sono rossi, come deve sostenere ogni buon irlandese. E tuttavia la possibilità di asserire che le cose stanno così passa, per Berkeley, essenzialmente per il rifiuto della tesi secondo la quale gli oggetti esistono indipendentemente dalle nostre percezioni e possono in linea di principio essere diversi da come ci appaiono. Ma ciò è quanto dire che il senso comune può essere difeso solo a patto di tradurlo nel linguaggio fenomenistico delle idee. Si possono trasformare le idee in cose solo a patto di ricordarsi che le cose sono idee. Il filosofo finisce così per oscillare tra i due poli di un dilemma, ciascuno dei quali trae il suo senso dalla negazione dell'altro. Come filosofi, vogliamo prendere una volta per tutte commiato dal materialismo dell'età moderna e dal suo costringerci a dimenticare la concretezza sensibile del nostro mondo, ma non appena approdiamo al terreno della vita e del senso comune dobbiamo ricordarci della posizione filosofica e dobbiamo leggere la concretezza del nostro mondo alla luce di un'interpretazione che ci consente di pensarlo come se altro non fosse che la trama silenziosa del linguaggio divino. Ci rifiutiamo di parlare come il dotto, ma non per questo possiamo usare il linguaggio come il volgo perché di fatto modifichiamo il senso di tutte le parole che fanno parte del vocabolario della nostra esperienza per piegarlo in una direzione spiritualistica che non gli appartiene.

3. Se ora cerchiamo di tirare le fila del nostro discorso, ci accorgiamo che la negazione della seconda proposizione del primo paradosso conduce ad una semplificazione eccessiva del nesso che lega la percezione ai suoi oggetti. Per la prospettiva del fenomenismo il fenomeno coincide con l'oggetto e questo trasforma ogni decorso percettivo in una relazione segnica, in un nesso esteriore tra idee di cui non è soltanto difficile comprendere l'effettiva realizzabilità, ma che non sembra in grado di reggere il compito che le è affidato. Da un canto la tesi dello *esse est percipi* comporta una radicale riduzione dell'oggetto alle sue manifestazioni fenomeniche, cosa questa che rende davvero poco credibile la pretesa di riconnettere il fenomenismo ad una filosofia del senso comune. Non è tuttavia meno problematica, d'altro canto, la riconduzione dei fenomeni ad oggetti: gli oggetti sono quello che sono e non dipendono nella loro natura dal contesto cui appartengono. Diversamente stanno le cose quando chiamiamo in

causa la dimensione fenomenica: vista da qui, la moneta appare ellittica, ma il senso del suo manifestarsi in questo modo dipende evidentemente dal contesto della sua manifestazione. La cosa che si manifesta *non* coincide con la manifestazione della cosa, ma negare l'assioma fenomenistico della coincidenza non significa per questo ritornare necessariamente alle tesi del rappresentazionalismo: significa invece porre al centro della nostra attenzione il nesso tra fenomeni e manifestatività. Interrogarsi su questo nesso significa allora volgere l'attenzione al secondo paradosso e al modo in cui la filosofia del fenomenismo intende risolverlo.

9. La risposta al secondo paradosso

1. Il risultato cui siamo pervenuti è caratterizzato da poche luci e molte ombre, e il prezzo che si deve pagare per seguire Philonous nella sua strategia filosofica ci è sembrato per molti versi troppo alto. Tuttavia, prima di trarre le ultime conclusioni, dobbiamo chiederci come stiano le cose per ciò che concerne il secondo paradosso. Per venirne a capo dobbiamo riflettere su una metafora in cui ci siamo imbattuti più volte e che Berkeley sembra prendere molto sul serio: dell'esperienza e, in modo particolare, della visione si parla infatti come di un linguaggio attraverso cui la Natura ci parla.

Parlare dell'esperienza come di un linguaggio significa molte cose. Significa in primo luogo sostenere l'arbitrarietà dei nessi che la caratterizzano. Ma vuol dire anche, in secondo luogo, ribadire il ruolo che l'apprendimento gioca nella nostra percezione o soffermarsi, in terzo luogo, sulla funzione di segno che caratterizza quello che esperiamo visivamente o tattilmente. Potremmo infine osservare che la nozione di linguaggio in Berkeley è chiamata in causa persino per spiegare la possibilità delle illusioni percettive. Insomma, le ragioni per parlare dell'esperienza come un linguaggio sono molte e varie, e tuttavia ora vorrei soffermarmi su un tratto su cui non abbiamo ancora riflettuto e che invece merita la nostra attenzione: l'esperienza è un linguaggio perché le percezioni sono parole che si *ascoltano*.

Dire che l'esperienza è un linguaggio perché è una forma di ascolto significa chiarire un'immagine con un'altra immagine, e non è proprio il caso di procedere così, soprattutto quando si parla di Berkeley che nel motto che apre il *De Motu* (1721) invitava i filosofi a tenersi lontani dalle metafore. Tuttavia, non è difficile comprenderne il senso: parlare dell'esperienza come di una forma di ascolto significa innanzitutto sottolinearne l'*immediatezza* e la *passività* e ribadire che quello che esperiamo è di per sé un oggetto che è presente alla coscienza nella sua interezza e in modo immediato. Proprio come le parole, anche l'esperienza si *ascolta*: la si *riceve* come qualcosa che va accettato e compreso nei limiti e nelle forme in cui si annuncia in ogni singolo fenomeno — un fenomeno che non dipende da noi e che non è frutto della nostra prassi.

Vi è un senso in cui questa tesi è persuasiva: è difficile negare che la nostra esperienza percettiva cada sotto il segno della *recettività*. Apro gli occhi e vedo il tavolo davanti al quale lavoro, e vedo i libri e i fogli e le altre cose che si sono accumulate nel tempo: *si vede quello che c'è* proprio come si ascolta quello che ci viene detto. Credo che questa tesi così banale debba essere presa sul serio, se vogliamo comprendere sino in fondo che cosa Berkeley pensa a questo proposito. Dire che si vede quello che c'è ed intendere questo luogo comune alla lettera vuol dire, ancora una volta, ricordarsi del *Principio* che guida la filosofia berkeleyana. Questa volta, tuttavia, dobbiamo leggerlo secondo una piega di senso inattesa: se quello che è percepito è ciò che propriamente esiste, allora dobbiamo riconoscere che la descrizione della nostra esperienza percettiva *coincide* con la descrizione degli oggetti immediati di cui abbiamo esperienza — con la descrizione delle idee, per usare il linguaggio berkeleyano. Nel fenomeno c'è tutto quello che deve esserci, proprio come nella clausola di un contratto c'è tutto quello cui possiamo appellarci per far valere i nostri diritti.

Per descrivere la mia *esperienza percettiva* del tavolo e dei fogli che lo ricoprono non sembra necessario dire nulla di più di questo — che vedo quei fogli e quel tavolo e che li vedo così, come appaiono ad uno che da qui li osservi. Una fotografia che fosse scattata esattamente dal punto di vista che ora occupo e che avesse lo stesso angolo di visuale del nostro sguardo è in un certo senso una buona descrizione di quello che vedo — almeno questo è quello che sembra valere in un contesto di stampo fenomenistico²². La percezione *coincide* con il proprio oggetto — vi si sovrappone perfettamente: per descriverla, sembra essere sufficiente dire ciò che vediamo (o sentiamo). Ogni singola scena percettiva basta a se stessa e coincide con ciò che rende manifesto: descriverla significa descrivere l'oggetto nella sua immediatezza.

Basta tuttavia indugiare un poco su questo paragone perché si facciano avanti alcune perplessità. Un disegno o una fotografia non sono un buon modo per descrivere quello che vediamo quando osserviamo un oggetto. Se facciamo astrazione dal suo eventuale carattere rappresentativo, un disegno è un oggetto a sé stante e basta a se stesso: mostra quello che mostra, e non deve mostrare null'altro. Quando guardo un oggetto, invece, ogni scena che vedo si determina nel suo senso alla luce delle attese che solleva perché nessuna scena percettiva in cui un oggetto si mostra basta a se stessa. Quando cammino in una stanza non vedo una successione di immagini distorte prospetticamente secondo una certa regola, ma vedo la stanza nella sua forma obiettiva, anche se vedo che mi si manifesta da una posizione che varia nel tempo insieme al variare del luogo che occupo. Le informazioni che giungono al mio occhio non sono gli oggetti immediati della mia vista, ma fenomeni che *acquistano* un valore alla luce dell'unità

22 Lo sarebbe, per la precisione, se fossimo dei ciclopi che guardano il mondo con un occhio solo, ma non è il caso di fare troppo i pignoli.

del decorso percettivo e delle circostanze cui appartengono. Ed è per questo che una fotografia o un disegno sono immagini falsanti della nostra percezione: i disegni sono *oggetti* della visione e si impongono allo sguardo autonomamente perché il loro valore manifestativo non dipende dal decorso cui appartengono.

Di qui il significato che deve essere attribuito alla tesi della coincidenza tra la manifestazione della cosa e la cosa che si manifesta — una tesi di cui è difficile non scorgere la paradossalità. Torniamo al nostro esempio. 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: 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. La lampada illumina solo una parte del tavolo e nella penombra i colori restano in parte celati allo sguardo, anche se questo davvero non significa che veda prive di colore le copertine di quei volumi. Vedo che hanno un colore, ma non riesco a *vederlo bene* perché è troppo buio: l'oggetto si manifesta — ma a fatica, ed è necessario che la vista proceda un poco a tentoni perché solo così riesce a cogliere il proprio oggetto²³.

Da questa descrizione si possono trarre alcune considerazioni 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 siamo appena consapevoli, ma allo stesso tempo disponiamo le scene percettive che vediamo e sentiamo in un *contesto cognitivo particolare* che ci consente di comprendere meglio ciò di cui sono manifestazione. Ciò che guardo determina ciò che vedo e ciò che ascolto si riverbera in quello che sento. Il foglio che prima vedevo in modo impreciso ora lo vedo bene: ora non vedo più soltanto un pezzo di carta, 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

23 Queste considerazioni rimandano a ciò che Husserl intendeva con la nozione (così abusata) di orizzonte percettivo.

cui l'oggetto non è semplicemente presente, ma si determina via via per quello che è in quanto oggetto presente percettivamente per noi in una molteplicità di modi di manifestazione. Uno *stesso* oggetto ci appare come l'identico referente di un decorso percettivo aperto che passo dopo passo corregge le proprietà che gli attribuiamo, aiutandoci a distinguere la cosa che si manifesta dalle forme in cui si manifesta.

La percezione mostra i suoi oggetti, 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*. Nel processo percettivo impariamo dunque a *distinguere* la cosa come si manifesta nelle singole fasi del decorso percettivo dalla cosa che percepiamo, e questo significa 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, ma è proprio questo carattere che viene meno nella nozione di percezione che Berkeley delinea nelle sue pagine. Berkeley ci invita a sostenere che l'unico oggetto della percezione è l'oggetto mentale o, se si vuole, il fenomeno, ma dire così significa cancellare in linea di principio la possibilità che il decorso percettivo nella sua natura processuale possa costringerci a modificare, o anche soltanto ad integrare, quel che sappiamo dell'oggetto, e allo stesso tempo possa spingerci a distinguere l'oggetto dai modi della sua manifestazione. 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.

Non possiamo formulare questa distinzione nel linguaggio della filosofia berkeleyana. E non a caso: se l'essere dell'oggetto coincide con il suo essere percepito, va da sé che non è pensabile che l'oggetto possa essere diverso dal suo apparirci così come ci appare²⁴. Di una percezione che colga il suo oggetto in modo inesatto o 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 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*.

A partire di qui diviene possibile comprendere in che direzioni si debbono orientare le nostre critiche al modo in cui la prospettiva del fenomenismo tenta

24 Ricordiamoci di quello che abbiamo già detto a proposito dell'impossibilità di avvicinarsi alla torre visibile: «Di nuovo, si supponga che io veda l'idea oscura e vaga di qualcosa di cui dubiti se sia un uomo, un albero o una torre, ma di cui egualmente giudichi che si trova ad un miglio di distanza. È chiaro che non posso intendere che ciò che vedo si trova ad un miglio di distanza o che è l'immagine o il simulacro di qualcosa che si trova ad un miglio, perché ad ogni passo che faccio verso di esso l'immagine muta, e da oscura, piccola e vaga qual era diviene chiara, grande e salda. E quando giungo alla fine del miglio, ciò che vedevo dapprima è perso del tutto, e non trovo qualcosa che gli assomigli» (Berkeley 1995: 81).

di venire a capo del secondo paradosso. Rammentiamolo: per il filosofo fenomenista per venire a capo del *paradosso della manifestazione percettiva* si deve negare la seconda proposizione perché le proprietà che spettano agli oggetti debbono avere *necessariamente* natura percettiva. 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* delle cose che ci circondano. Tutt'altro: per Berkeley, gli oggetti si *manifestano nella loro interezza* e alla luce della sua filosofia non avrebbe alcun senso parlare di oggetti che non si manifestano percettivamente o che siano diversi da come la percezione li mostra. Una risposta chiara — anche se a sua volta 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 prevalentemente epistemico, ma ha fin da principio un senso eminentemente ontologico. Ancora una volta, tutto è racchiuso nelle tre parolette 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 perfettibile 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 di ciò che percepisco.

Si tratta di una tesi che 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 comprensibili solo al prezzo di complesse parafrasi. Ma soprattutto si tratta di una tesi che ci costringe ad assolutizzare il criterio della manifestatività — ad assolutizzarlo al di là dei limiti di ciò che sembra ragionevole. In fondo, 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: vedi il caso, la nostra. Ma se così stanno le cose, allora che cosa ci autorizza a sostenere che gli oggetti sono necessariamente come ci appaiono?

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. Su questo punto, del resto, Berkeley ha, come di consueto, molto da dirci, e basta leggere le pagine del *De motu* per rendersi conto che Berkeley ha buoni argomenti per sostenere che è possibile pensare al rapporto tra “verità” della fisica e “verità” dell'esperienza sensibile in una chiave molto diversa da quella cartesiana. Le scienze non scoprono la realtà obiettiva e l'esperienza non deve essere vincolata nella dimensione psicologica della mente. Si può seguire la via opposta: si può sostenere che non c'è alcun bisogno di negare la realtà dei fenomeni percepiti e che si possono interpretare le scienze naturali come utili strumenti di previsione, privi di una qualsiasi pretesa ontologica. Proprio come l'ottica geometrica, anche la fisica non dovrebbe pretendere di svelare una realtà che si nasconde dietro ai fenomeni, ma dovrebbe invece proporre le sue teorie come strumenti che ci consentono di calcolare e di prevedere. All'immagine lockeana della trasparenza si deve contrapporre ancora una volta la tesi fenomenistica della coincidenza tra *esse* e *percipi*: le idee delle qualità primarie non ci lasciano scorgere una realtà che la fisica possa articolare e sostituire al nostro mondo sensibile perché dietro alle idee non c'è nulla²⁵.

Certo, possiamo pensare in molti modi quello che esperiamo, ma per Berkeley il nostro modo di intendere ciò che è dato non mette in luce una sua proprietà nascosta e non ci parla di una qualche realtà che sussista al di là dei fenomeni. Rammentiamoci delle considerazioni relative al problema della partizione degli interi intuitivi che Berkeley affronta, ancora una volta, in polemica con Locke. Per Locke il numero è un'idea di qualità primaria: Locke confonde il numero come concetto formale con la concreta possibilità di applicarlo alle scene percettive e immagina per questo che data una scena percettiva si possa cogliere in trasparenza il numero che realmente le corrisponde. Berkeley si fa guidare — e non a caso — da un fraintendimento di segno opposto: Berkeley confonde le condizioni di applicabilità del numero con il numero come concetto formale e per questo ritiene che quando contiamo qualcosa non ci sia nulla che giustifichi da un punto di vista obiettivo il nostro condurre in porto con successo quell'operazione. Un discorso analogo vale per le teorie fisiche: per Berkeley prendere commiato dall'obiettivismo di Locke e sostenere che le idee di qualità primarie non ci consentono di guardare in trasparenza le tessere di cui si compone la macchina del mondo vuol dire *eo ipso* sostenere che le teorie fisiche sono meri artifici economici, strumenti utili per cui non è opportuno accampare una

25 Non c'è nulla che possa essere descritto — se non vogliamo disporci sul terreno di un'interpretazione ontologica del fenomenismo.

qualche pretesa di verità — e ancora una volta potremmo fare il nome di Ernst Mach e rammentare che molti filosofi e scienziati si sono riconosciuti in un'interpretazione fenomenistica della scienza. Forse una strada c'è, e percorribile²⁶.

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 la constatazione che le cose non sono come appaiono appartiene 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 difficilmente sostenibile. 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.

2. Potremmo forse chiudere qui le nostre riflessioni sulla filosofia berkeleyana perché quello che abbiamo detto sin qui è sufficiente per mostrare che vi sono molte buone ragioni per considerare poco percorribile la via che il fenomenismo segue per venire a capo dei nostri primi due paradossi della percezione. Prima di passare ad altro, tuttavia, vorrei soffermarmi rapidamente su un punto che merita di essere rammentato e che ci riconduce ancora una volta alla tesi secondo la quale la percezione e, soprattutto, la visione sono un linguaggio. Certo, la metafora del linguaggio ha innanzitutto la sua ragion d'essere nella funzione segnica delle idee, e tuttavia il lettore del *Saggio* non può non rimanere stupito da alcune osservazioni apparentemente marginali che ci lasciano di primo acchito stupiti. Berkeley parla della vista come di una “benedizione” e ci invita ad osservare che la ricchezza e la bellezza di ciò che la vista ci porge ci conduce in prossimità di un sapere che supera il nostro presente stato (Berkeley 1995: 144). Il linguaggio della visione è più che un utile strumento per vivere: è, come dice Berkeley, il linguaggio della Natura, che dovremo scrivere proprio così, con la lettera maiuscola, perché dietro questa parola così vaga è il concetto

26 Una strada molto discutibile, che personalmente non mi convince, ma non è proprio il caso di aprire qui un nuovo fronte di indagini.

di Dio che si fa avanti, con tutto il peso delle sue implicazioni metafisico-religiose. Le immagini mutevoli e varie che la vista ad ogni istante ci regala sono, scrive Berkeley, una benedizione, e lo sono in senso proprio perché Dio ci parla attraverso la loro bellezza e varietà, e che a partire di qui la tesi secondo la quale l'esperienza percettiva è una forma di ascolto assuma un significato nuovo e più profondo è appena il caso di osservarlo.

Di questo rimando alla bellezza e alla ricchezza del visibile potremmo forse disinteressarci, così come potremmo forse chiudere un occhio sulla tesi così bella, ma così lontana dal nostro presente, che ci invita a pensare alla visione come se fosse un lungo e variopinto messaggio che Dio, proprio a noi, rivolge. In fondo, il nostro obiettivo è proporre un corso di filosofia della percezione, e non siamo costretti a seguire Berkeley nelle pieghe del suo pensiero metafisico e religioso.

Non siamo costretti, e tuttavia vi sono almeno due ragioni che ci spingono a concederci il lusso di una piccola digressione. La prima ci riconduce ad un'immagine antica che nell'età moderna torna molte volte, con un significato nuovo: è l'immagine del mondo come un grande libro *scritto* da Dio, nei caratteri pienamente intelligibili della matematica. Da una parte l'*autore* della natura, dall'altra l'uomo — il *lettore* per cui evidentemente il libro è stato scritto, e quanto più penetriamo in questa immagine, tanto più sembra che ci si muova in prossimità dell'universo di discorso berkeleyano. Non dobbiamo tuttavia lasciarci ingannare: è un'immagine diversa che ci invita ad un comportamento diverso — ci invita a prendere commiato dalla dimensione superficiale dell'esperienza sensibile, per leggere un significato che è nascosto a chi non indossa le lenti della teoria. Per leggere il libro della natura bisogna andare al di là di quello che la percezione ci porge: bisogna imparare a decifrarne i caratteri — il libro del mondo è scritto in termini matematici — perché solo così è possibile scoprire la *Grande Macchina* che sta dietro lo spettacolo quotidiano dell'esperienza. Certo, qualcosa nell'esperienza deve poterci aiutare in quest'opera di lettura, e la teoria delle qualità primarie si muove evidentemente in questa direzione. Almeno per ciò che concerne le qualità primarie, le idee sono trasparenti e ci consentono di leggere il libro della natura e di passare dai segni che percepiamo alla realtà che quei segni designano e lasciano scorgere. Insomma: la trasparenza è il volto urbano della metessi platonica. Su questo punto dovremo in seguito ritornare. Ora dobbiamo invece rammentare che Berkeley non è di questo avviso, e forse per mettere in luce la differenza della sua prospettiva è sufficiente osservare che per Berkeley la creazione non è un libro da leggere, ma un quadro da contemplare.

Il mondo come pittura divina è un'immagine rinascimentale: la troviamo in Baldassar Castiglioni, e non solo in lui. Ed è un'immagine che non poteva non attrarre Berkeley perché il pensiero che la nutre si intreccia ai suoi occhi con la critica del rappresentazionalismo, con il rifiuto di quelle teorie che ci invitano a pensare che i fenomeni siano solo l'eco psicologica di una realtà che è in linea

di principio sita al di là di ciò che percepiamo. Dire che il mondo è una pittura divina significa invece rifiutare una simile tesi e richiamare l'attenzione sulla dimensione sensibile — sulla sua immediatezza e sulla sua realtà.

Di qui la seconda ragione cui alludevo. Il fenomenismo ha, per Berkeley, una piega etica ed apologetica: è chiamato a costruire un argine contro le filosofie del materialismo. Ma la realizzazione di questo compito passa anche attraverso una vera e propria difesa del mondo della vita, della sensatezza di questo nostro mondo, fatto di colori e di sapori, di forme visibili e di oggetti concreti, di motivi e non solo di cause, di ragioni e non solo di accadimenti. È a questo mondo che *apparteniamo* ed è su questo mondo — su questo insieme di esperienze che ci sono concretamente accessibili — che poggiamo e si fondano le nostre credenze e la nostra stessa ragione. Se l'esperienza è il linguaggio attraverso cui Dio ci parla, allora questo nostro mondo — il mondo della nostra vita — è l'universo di senso cui siamo essenzialmente radicati e che non possiamo abbandonare. «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» — scriveva Paolo (*Atti degli Apostoli*, XVII, 28)²⁷, e di questo passo ci possiamo ricordare, per Berkeley, per sottolineare che il nostro mondo — la trama dei fenomeni che esperiamo — è l'universo di senso cui apparteniamo e che ci determina.

In questa prospettiva, dire che siamo tarli in un cassetto — per ricordarci della prospettiva di Locke — non significa soltanto fare un passo in una direzione che ci separa da quel Dio che “non è affatto lontano da ciascuno di noi”, ma vuol dire anche dimenticare che se pensiamo come pensiamo e se ci sembra vero e comprensibile quello che riteniamo tale è perché siamo radicati in questo nostro mondo.

Volevamo liberarci di due paradossi e invece, passo dopo passo, siamo ricondotti al nostro terzo paradosso, che ora ci appare sotto una luce inattesa: nella contrapposizione della scena primaria della prospettiva esterna e della prospettiva interna non si fa avanti soltanto la contrapposizione tra realismo metafisico e idealismo, ma si mostra anche l'eco esistenziale che nascostamente pervade quella contrapposizione.

La scena primaria della prospettiva esterna così come ci appare alla luce della filosofia del rappresentazionalismo ci invita a pensarci alla luce della metafora del tarlo in un cassetto: là fuori c'è la realtà, nella sua concreta determinatezza, e la nostra esperienza è solo la veste psicologica e inessenziale che caratterizza il modo in cui viviamo quella realtà. Conoscerla, tuttavia, significa paradossalmente spogliarsi della nostra prospettiva limitata e accedere, nella misura del

27 Riferendosi a questo passo di Paolo, Berkeley annota nel suo *Diario*: «Ora, questo passo di San Paolo può essere spiegato dalla mia teoria» (Berkeley 1979: 132, traduzione mia) — ed è sempre a questo passo e alle sue tesi di fondo che si riferiscono anche le pagine conclusive del *Trattato*: «Abbiamo non so quale avversione a credere che Dio si occupi così da vicino delle nostre faccende. Preferiamo immaginarlo lontanissimo e rimpiazzarlo con un delegato cieco e privo di pensiero, sebbene (se crediamo a San Paolo) egli non sia lontano da ciascuno di noi» (Berkeley 1996: 279).

possibile, ad uno sguardo da nessun luogo, e quanto più ci incamminiamo lungo questo percorso, tanto più deve apparirci inessenziale e irrilevante il nostro mondo e, in fondo, la nostra vita. Siamo tarli in un cassetto, anche se, per dirlo, dobbiamo essere evasi dalla nostra prigione, nelle cui mura misteriosamente ci sembra ancora di scorgerci anche ora che l'abbiamo abbandonata.

Diversamente stanno le cose quando accettiamo di rinchiudere la percezione nella scena primaria della prospettiva interna, accettando di disporre le nostre analisi sul terreno di una filosofia di stampo idealistico. Basta disporsi in questa prospettiva perché la nostra esperienza, lungi dall'essere la forma limitata e casuale che ci è capitata in sorte, reclaims per sé il carattere dell'assolutezza e si ponga come il limite invalicabile di ogni nostro discorrere della realtà. Se mai fossimo tarli in un cassetto, dovremmo riconoscere che il cassetto che ci imprigiona e il nostro stesso essere rinchiusi in quello spazio angusto dovrebbero essere intesi come parte di quel racconto del mondo di cui noi siamo gli unici lettori e che si apre e si chiude con noi. Ci siamo liberati della prigione in cui credevamo di essere rinchiusi, ma il prezzo è alto e il paradosso tutt'altro che risolto: se il mondo non è altro dal nostro esperirlo, allora siamo costretti a porre nella realtà stessa delle cose la natura effimera del nostro esserci. Il mondo trascorre e passa – come la nostra vita.

La filosofia, qualche volta, è fatta così: ci mostra come un problema trapassi silenziosamente in un altro e così il nostro discorrere di rappresentazionalismo e fenomenismo ci ha costretto passo dopo passo ad ampliare lo spettro delle nostre discussioni e ora ci sembra di vedere che cosa si nasconde sotto la cenere del terzo paradosso: venire a capo del dissidio che sembra sorgere dalla assolutezzazione delle scene primarie della percezione sembra costringerci a riflettere sulle ragioni che rendono ora casuale e contingente, ora necessario e fondativo il nostro essere uomini che hanno proprio questa esperienza del mondo. Nel prossimo capitolo dovremo tentare di seguire questo filo e di comprendere meglio come si intrecci ai precedenti.

IV. Il realismo diretto

1. *Zurück zu den Sachen selbst*

Dobbiamo ancora una volta tornare ai nostri paradossi e chiederci che cosa accade se neghiamo la terza proposizione dei primi due e se cerchiamo di trovare una via per conciliare la prospettiva esterna e la prospettiva interna. Conosciamo già la risposta: la via che dobbiamo percorrere ci conduce verso una forma di realismo che deve trovare i suoi argomenti nella percezione.

Il realismo, di per sé, non basta: deve essere appunto un realismo diretto, attento fenomenologicamente sul terreno della nostra esperienza sensibile. La via che dobbiamo seguire non ci invita, in altri termini, a sostenere che vi è una realtà che, tuttavia, non è immediatamente accessibile alla percezione (secondo la lezione di Locke), ma non si accontenta nemmeno di indebolire il concetto di realtà fino a farne il correlato interno della nostra percezione (come accade se accettiamo di farci guidare dalla tesi berkeleyana dell'*esse est percipi*): possiamo accedere al terreno del realismo diretto solo se possiamo sostenere che gli oggetti che percepiamo sono indipendenti dalla soggettività e non hanno bisogno per esistere di essere parte della nostra vita di esperienza. Ora alzo gli occhi e vedo un merlo sul tetto — lo vedo, ma non per questo sono autorizzato a sostenere che è un contenuto mentale che esiste solo nella mia coscienza: il merlo che vedo ora c'era ovviamente anche quando non lo guardavo affatto, ci sarà quando rivolgerò il mio sguardo altrove e ci sarebbe stato anche se non ci fosse stato nessun altro essere cosciente a percepirlo.

Si tratta, in un certo senso, di ovvietà e non vi è dubbio che le tesi del realismo diretto siano per molti versi vicine al senso comune. Se descriviamo le regole che sono sottese ai nostri usi linguistici non possiamo fare a meno di osservare che la percezione ci fa sentire parte di un mondo di cui avvertiamo immediatamente la presenza e che ci si impone nella sua assolutezza. Alzo gli occhi ed esclamo: *c'è un merlo!* Non dico che *suppongo* che ci sia un merlo: dico semplicemente che il merlo c'è, e se dicessi che *vedo* un merlo probabilmente lo farei per raccontarti qualcosa che mi capita e di cui voglio farti partecipe, non per comunicarti un indizio su cui fondare un'inferenza. Il realismo diretto nasce di qui: dalla constatazione fenomenologica del fatto che siamo immediatamente consapevoli di un mondo di oggetti che percepiamo nella loro esistenza e che sono immediatamente presenti per noi come la causa del nostro averne esperienza.

Il realismo diretto descrive bene quel che diciamo di vedere e di sentire, e tuttavia è proprio l'ovvietà delle sue tesi a costringerci ad avanzare qualche dubbio. Del realismo diretto si parla talvolta come di un realismo *ingenuo* e lo stile dei

suoi argomenti sembra in parte confermarlo: ci chiediamo quale sia la natura dell'oggetto della percezione e per rispondere cerchiamo di far luce sulle regole del nostro linguaggio o sulla descrizione fenomenologica delle nostre esperienze — cerchiamo insomma di *ricordare* una risposta che crediamo di conoscere da sempre e che dia una veste dignitosa alle nostre quotidiane certezze¹, di redigere insomma una scienza delle ovvietà che in linea di fatto si disinteressa delle scoperte del pensiero scientifico².

Ma forse non è il caso di fare così. Forse si deve rammentare che dalle ingenuità del realismo diretto la riflessione filosofica ha cercato di prendere commiato fin dai suoi esordi. E non a caso: crediamo che ci siano alberi e case, che i mattoni siano rossi e che il fuoco scotti, e ci crediamo perché questo ci insegnano le nostre esperienze percettive. Ne siamo certi, ma siamo altrettanto consapevoli che ciò che i nostri sensi ci narrano ha il sapore un po' *retrò* dei racconti di provincia. Il mondo ci appare così solo perché siamo fatti così, e ci basta viaggiare di specie in specie per scoprire che ad animali diversi corrispondono differenti immagini della realtà. Scegliere tra queste immagini sarebbe inutile, oltretutto presuntuoso, perché tutte sono comunque viziate dal pregiudizio della vita — tutte raccontano un'immagine del mondo utile per sopravvivere, ma priva di un'effettiva aspirazione alla verità. Che così stiano le cose lo sappiamo da tempo, ma oggi che ci siamo fatti un'idea più precisa del carattere adattivo dei nostri dispositivi percettivi sembra ancor più difficile indulgere nella grande illusione che i sensi tessono per noi, e ciò è quanto dire che il realismo diretto sembra essere non solo ingenuo e provinciale, ma anche decisamente fuori moda. Vediamo i mattoni rossi e sentiamo che il fuoco scotta, ma se questa a rigore non è la realtà a che titolo mai potremmo parlare di realismo diretto? Vale davvero la pena di tentare questo cammino se la realtà così come ci appare non è affatto la realtà — così come dobbiamo pensarla?

Forse si potrebbe tentare di conciliare scienza e senso comune accettando una sorta di *politeismo* della realtà: si potrebbe sostenere che la realtà è un concetto plurale, e che da una parte vi è la realtà che le scienze ci insegnano e di cui teniamo conto se dobbiamo fare operazioni complesse o se ci interroghiamo sul perché riescano anche le azioni più semplici, dall'altra vi è la realtà del mondo percepito in cui ci muoviamo quando facciamo quel che facciamo, senza ragionare e senza tentare spiegazioni della nostra prassi. Sento un frastuono provenire dalla cucina, mi alzo, apro la porta, vedo che sono caduti dei mestoli appesi, mi chino e li raccolgo — nulla di strano, certo, ma per tutte queste azioni e per questi piccoli eventi non ho spiegazioni: mi accontento di viverli e di accettarli per come mi si danno, nella trama grossolana che è richiesta dal vivere, ma che

1 Wittgenstein del resto diceva che il lavoro del filosofo consiste nel raccogliere ricordi per uno scopo determinato (Wittgenstein 1977: 70).

2 La definizione della filosofia come scienza delle ovvietà è di Husserl: la si trova in una nota alle *Ricerche logiche* (Husserl 1968: I, 176).

non sembra poi troppo interessata a far luce sulla natura delle cose e sulle cause effettive degli eventi. I mestoli cadono perché erano stati appesi male e fanno rumore perché sono di ferro, ed ognuna di queste risposte è un modo appena un poco prolisso di alzare le spalle per dire: «Così va il mondo».

La realtà che la scienza scopre sembra essere invece più obiettiva: non coincide con il mondo così come lo incontriamo, vivendo, ma intende approssimarsi a ciò che sussiste obiettivamente, a quella realtà che esiste ed è così come è dalla notte dei tempi e comunque molto prima del nostro abitarla. La “realtà” del mondo della vita, invece, è una sorta di divinità minore, nata con noi: è difficile rinunciarci *in toto*, ma il suo esserci è più tenue e sembra necessario proteggerlo dietro le virgolette. I mattoni non *sono* rossi, e in fondo non ci sono nemmeno mattoni — quelle cose piene e pesanti di un peso che c’è solo nel suo contrapporsi alla leggerezza — ma basta mettere mentalmente le virgolette perché le proteste si spengano sul nascere perché in questo nostro mondo i mattoni ci “sono” eccome e sono pesanti e rossi — anche le divinità minori hanno un loro diritto ad esistere.

C’è qualcosa di attraente in questa prospettiva ed è difficile liberarsene fino in fondo, ma così come è espressa questa tesi è semplicemente insostenibile. La realtà è una, e ci basta. Talvolta avanza. Moltiplicarla è privo di senso, perché è privo di senso pensare che ogni oggetto quotidiano abbia un suo più solido controcanto sul terreno della fisica. Due oggetti al prezzo di uno — anche se uno dei due è fallato e ha una data di scadenza: la nostra. Quanto alle virgolette, è difficile sottrarsi all’impressione che la *suppositio materialis* operi in questo caso contrapponendo alla realtà che c’è nella sua assolutezza una realtà costruita assemblando un insieme di citazioni: gli oggetti così come ne abbiamo esperienza e come crediamo che siano. Ma se ragioniamo così, se accettiamo di chiamare realtà anche quello che, senza averne alcuna ragione, crediamo reale, ci addentriamo inesorabilmente sul terreno della contraddizione. Il remo che vedo spezzato nell’acqua dovrebbe essere tanto reale quanto il remo che emerge integro dall’acqua — e le virgolette non bastano per rendere comprensibile un simile intrico di pensieri mal posti. Anche questa via sembra essere dunque sbarrata: rendere plurale il concetto di realtà non è un buon modo per comprendere come si possano chiamare reali gli oggetti che vediamo e tocchiamo — quegli oggetti di cui la fisica ci insegna la natura soltanto apparente.

Forse si potrebbe cercare di venire a capo di questi problemi in tutt’altro modo: in fondo anche le scienze *parlano* della realtà e si muovono quindi sul terreno epistemico. Atomi e particelle sono innanzitutto costrutti teorici che elaboriamo a partire dalla nostra esperienza che si gioca essa pure sul terreno epistemico, da cui non possiamo in alcun modo prendere commiato. Forse dobbiamo allora prendere sul serio le virgolette e intenderle come il segno di un’operazione filosofica fondamentale: quella peculiare inversione di segno che ha luogo quando ci si dispone sul terreno trascendentale e si riconosce che la

realtà nella sua assolutezza è un concetto da cui occorre accomiarsi. Certo, la realtà sembra porsi così — come una realtà assoluta che c'è, ed è come è, indipendentemente da come la intendiamo; tuttavia, anche se è naturale intenderla così, il filosofo deve ricordarsi che non è possibile dare un senso effettivo ad ogni discorso che verta sulla realtà se non disponendola nello spazio logico della nostra esperienza. Parliamo dei mattoni rossi, del fuoco che scotta, degli atomi e delle onde elettromagnetiche, ma tutto questo appartiene comunque allo spazio logico dell'esperienza, sia pure conoscitivamente atteggiata: è, in altri termini, qualcosa che si costruisce passo dopo passo come il correlato logico di un'esperienza intersoggettiva, idealmente aperta. Per ricordarci a nostra volta di questa scoperta dobbiamo usare le virgolette:

“Nella” percezione ridotta (nel vissuto fenomenologicamente puro) noi troviamo, come qualcosa che appartiene ineliminabilmente alla sua essenza, il percepito come tale, che richiede di essere espresso come “cosa materiale”, “albero”, “fiorito”, ecc. Le *virgolette* hanno un significato manifesto: esse esprimono quel mutamento di segno e la corrispondente radicale modificazione di significato. L'albero *simpliciter*, la cosa della natura, è qualcosa di completamente diverso da questo *albero-percepito-come-tale*, che, come senso percettivo, appartiene inscindibilmente alla percezione. L'albero *simpliciter* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso — il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene essenzialmente alla sua essenza — non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali (Husserl 2001: I, 227-228).

La realtà nella sua assolutezza deve essere ricondotta alla “realtà” come costruzione intersoggettiva idealmente aperta e le condizioni di esistenza debbono essere metodicamente tradotte nei termini delle condizioni di asseribilità; poi, una volta che questa radicale traduzione è stata sino in fondo compiuta e si è compreso come l’“albero fiorito” possa “bruciare”, “dissolversi nei suoi elementi chimici” e avere “forze” e “proprietà reali” — un compito questo che Husserl assolve nell'ultima sezione delle *Idee* e in modo programmatico nella *Crisi* — possiamo dimenticarci delle virgolette e comprendere come la realtà sia ad ogni livello il frutto di una comprensione razionale e di un approfondimento teorico di ciò che esperiamo. La realtà è una perché uno è lo spazio logico del conoscere entro cui si decide razionalmente il destino delle nostre credenze. Ma ciò è quanto dire che di alberi, case, strade, atomi e particelle possiamo parlare soltanto come oggetti che si danno nello spazio logico dell'esperienza e che nell'esperienza si costituiscono come personaggi di una grande narrazione razionale — la narrazione che ci parla del mondo e di ogni cosa che abbiamo ragione di credere reale. Al di là di questa narrazione non ha senso spingersi, ed è per questo che la via che Husserl ci propone appartiene in linea di principio alle filosofie dell'idealismo³.

3 Sarebbe sbagliato cogliere in queste considerazioni una riproposizione dell'idealismo berkeleyano: per Husserl, l'albero che vediamo non è un contenuto immanente della percezione

Una soluzione discutibile, ma plausibile — non, tuttavia, per chi voglia abbracciare una posizione di stampo realistico. Ma se così stanno le cose, se anche questa via per conciliare il realismo della percezione con la convinzione che la realtà non sia come ci appare è di fatto preclusa, non dobbiamo riconoscere che per il realismo diretto non vi è spazio?

Verso questa conclusione sembra condurci del resto la facilità apparente con cui possiamo venire a capo di questo problema se mettiamo da canto la tesi secondo la quale la percezione si muove fin da principio sul terreno della realtà. Vediamo che i mattoni sono rossi e sentiamo che il fuoco scotta, ma sappiamo bene che le cose non stanno così: la realtà è un'altra, ed è diversa da come appare. Dobbiamo allora prendere sul serio questo verbo — il verbo apparire — e riconoscere che le percezioni nel loro complesso sono illusorie se le vogliamo misurare con un metro che loro non si addice: il metro della verità. Le percezioni sono utili per la vita, ma non sono lo strumento adatto per svelare la realtà; crederlo significa illudersi, e il posto più adatto per ospitare in buona compagnia le illusioni della percezione è la nostra mente. La realtà, là fuori, ha la forma che ha e che noi scopriamo a fatica: dentro la mente si costruiscono invece gli scenari che ci consentono di orientarci e di sopravvivere. Attribuire a questi scenari una realtà effettiva sarebbe un errore imperdonabile. Del resto, per giungere a questa conclusione dovrebbero bastare gli argomenti più noti e più antichi della filosofia della percezione. Il remo immerso nell'acqua può finalmente farsi avanti e ricordare che quello che ci appare spezzato è in realtà integro: vediamo spezzato il remo perché quel che vediamo non è affatto là fuori, ma è qui — nella nostra mente. Là fuori c'è la realtà — c'è il remo integro. O più propriamente: c'è quella particolare disposizione di atomi che mi consente di remare e che è all'origine di quel fenomeno complesso che è la coscienza percettiva di quell'oggetto. Insomma: quanto più riflettiamo sullo scarto tra il mondo della vita e la realtà obiettiva delle cose, quanto più siamo risospinti verso la tesi del carattere illusorio della percezione, e quanto più riconosciamo il carattere illusorio della percezione tanto più siamo ricondotti verso il rappresentazionalismo o verso un fenomenismo privo di risonanze metafisiche.

Nella riflessione filosofica novecentesca queste considerazioni hanno assunto una forma nuova: la forma di un argomento che muove dall'illusione per decidere di qui la natura dell'oggetto della percezione. Di questo argomento — l'argomento dell'illusione — dobbiamo parlare, e non perché sia particolarmente ben strutturato o perché sia davvero cogente, ma perché è difficile capire come e in che modo sia opportuno prenderne le distanze. Vediamolo innanzitutto, in una delle sue molteplici formulazioni — semplificando un poco quello che Ayer scrive:

e non basta mettergli le virgolette per trasformarlo in un oggetto mentale. L'idealismo husserliano non è una forma di psicologismo: non trasforma gli oggetti in entità mentali, ma in significati, in unità logiche di senso.

Questo argomento, così come viene normalmente formulato, si basa sul fatto che le cose materiali possono presentare apparenze diverse a osservatori diversi o allo stesso osservatore in condizioni diverse. Per esempio, si osserva che una moneta che da un certo punto di vista sembra circolare può sembrare da un altro ellittica; o che un bastone che normalmente appare dritto appaia curvo quando lo si vede immerso nell'acqua. Per il momento, si deve supporre che il bastone non cambi realmente forma quando viene visto in acqua. [...] Di conseguenza, almeno una delle apparenze visive del bastone è illusoria: non può essere infatti sia storto che dritto. Tuttavia, anche nel caso in cui ciò che vediamo non fosse la qualità reale di una cosa materiale, si dovrebbe comunque supporre che si stia vedendo qualcosa e che sarebbe quindi opportuno che a questa cosa si desse un nome, ed è a questo scopo che i filosofi hanno fatto ricorso al termine "dato di senso". Utilizzandolo, sono in grado di rispondere in modo soddisfacente alla domanda: qual è l'oggetto della percezione, se non è parte di una cosa materiale? [...] Se di qui si può trarre una conclusione, è solo che ci sono alcuni casi in cui il carattere delle nostre percezioni ci impone di dire che ciò che stiamo sperimentando direttamente non è una cosa materiale, ma un dato di senso. [...] Tuttavia, si sostiene che nel caso in cui le nostre percezioni siano illusorie, percepiamo sempre qualcosa di diverso da ciò che abbiamo percepito quando erano veridiche: dovremmo aspettarci che la nostra esperienza sia qualitativamente diversa nei due casi. Dovremmo insomma essere in grado di distinguere dal carattere intrinseco di una percezione se si tratta di una percezione di un dato di senso o di una cosa materiale. Questo, tuttavia, non è possibile. Così, se si riconoscesse che le percezioni illusorie sono percezioni di dati sensoriali, ne deriverebbe che ciò di cui abbiamo un'esperienza diretta è sempre un dato sensoriale e mai una cosa materiale. (Ayer 1949: 3-9, traduzione mia).

L'argomento è strutturato così: muove dalla constatazione che la percezione talvolta ci inganna per sostenere poi che, anche quando ci inganna, è necessario riconoscere che qualcosa percepiamo. Questo qualcosa, tuttavia, non può essere l'oggetto reale: deve essere dunque un oggetto mentale. Questa prima conclusione deve essere poi generalizzata, e si può farlo in due modi: riconoscendo da un lato che ogni percezione si rivela illusoria se rapportata alla realtà che la fisica svela oppure osservando dall'altro che le percezioni vere sono indistinguibili fenomenologicamente dalle percezioni false, e questa constatazione dovrebbe costringerci a riconoscere che non è possibile che abbiano oggetti *toto coelo* distinti. Di qui la conclusione che l'argomento ci invita a trarre: se le percezioni false hanno un oggetto mentale e se gli oggetti della percezione non possono differire per natura al variare del valore di verità della percezione, allora ogni percezione avrà un oggetto immanente — e ciò è quanto dire che la terza proposizione del nostro primo paradosso non può essere negata.

L'argomento lascia perplessi su più di un punto, ed in particolar modo da Reid in avanti (Reid 1975: 274) si è ritenuto opportuno rifiutare la seconda premessa per sostenere che vi è una distinzione essenziale tra l'oggetto e il contenuto di una percezione — una distinzione che ritroviamo con chiarezza

nelle *Ricerche logiche* di Husserl, là dove prende commiato da Brentano e dalla sua nozione di intenzionalità⁴. Non è solo il principio fenomenico a lasciare perplessi: l'argomento è frettoloso in molti altri punti, e basterebbe leggere con attenzione il modo in cui si ritiene possibile risalire dalla tesi del carattere mentale dell'oggetto delle percezioni false alla necessaria immanenza dell'oggetto di ogni percezione per rendersi conto che c'è qualcosa che non va. Un argomento che lascia perplessi, e tuttavia, per neutralizzarne il veleno, non basta mettere l'indice su una o due premesse dell'argomento: per liberarsene è necessario, per dir così, comprenderlo in profondità e capire che cosa lo rende in fondo plausibile, al di là della sua stessa struttura argomentativa. Per farlo, possiamo seguire le pagine di Austin in *Sense and Sensibilia*⁵ — un corso di lezioni che ha di mira l'argomento dell'illusione, ma che allo stesso tempo propone una filosofia che ci permette di liberarcene — in profondità. Il nostro tentativo di formulare un'ipotesi di realismo della percezione dovrà dunque affiancarsi all'esposizione delle tesi di Austin.

2. Una decisione già presa

Il lettore di *Sense and Sensibilia* può di primo acchito avere l'impressione che la posta in gioco sia nel complesso piuttosto limitata: Austin sembra infatti voler limitare le sue analisi ad una critica dell'argomento dell'illusione, così come Ayer ce lo propone — un autore che ormai nessuno legge più e che nessuno sente il bisogno di criticare. È vero, talvolta Austin si concede il lusso di discutere altri autori, e il lettore in cerca di riferimenti filosofici può annotare qualche altro nome, nella speranza che il discorso assuma un respiro culturale più ampio: nel testo di Austin compaiono i nomi di Warnock, di Price, di Carnap, di Berkeley, e perfino di Kant e di Descartes. Ma è una speranza destinata a dissolversi subito. La brevità dei riferimenti e la loro relativa occasionalità fa presagire fin da principio che la discussione delle pagine di Ayer non avverrà sullo sfondo di una qualche rilevante ricostruzione storica, ma procederà passo dopo passo, senza concedersi sapienti digressioni che ci conducano gradualmente alla meta, insegnandoci molte cose. *Sense and sensibilia* è un libro asciutto, di poche pagine, che non abbandona mai il suo tema, anche dove sembra dilungarsi in minute distinzioni linguistiche. Infine, la scrittura in tono minore che è così caratteristica di queste pagine — un tono che oscilla tra l'ironia tagliente e la pedanteria compiaciuta — sembra dare l'ultimo tocco: il lettore si convince che leggerà una

4 Anche Searle ha tracciato questa distinzione e nelle pagine di *Vedere le cose come sono* ne ha fatto il fondamento del suo rifiuto dell'argomento dell'illusione (Searle 2016: 13-35).

5 Si tratta di un corso che Austin propone più volte dal 1947 in avanti con il titolo non molto accattivante di "Problemi filosofici". Il testo delle lezioni verrà pubblicato postumo da Warnock nel 1962.

confutazione meticolosa di un argomento di per sé meno rilevante di quello che si vuol far credere.

Si tratta di una convinzione sbagliata, e basta leggere con attenzione queste pagine — e non è facile farlo — per comprendere che c'è in gioco molto di più. Austin ha in mente un obiettivo molto più ambizioso: vuole dimostrare che la percezione *non* ha natura rappresentativa e che è dunque mal descritta da chi cerca di comprenderla alla luce di questo concetto e ne parla come se il vedere un foglio sul tavolo fosse un processo in cui ci rappresentiamo qualcosa — un determinato contenuto — in virtù del quale possiamo prendere di mira quel foglio e, nel caso in cui la percezione sia veridica, giungere ad esso. A dispetto della centralità che le analisi linguistiche rivestono nel pensiero di Austin si potrebbe in fondo sostenere che l'obiettivo primo delle sue lezioni consista nel prendere radicalmente commiato da una concezione della percezione modellata sul linguaggio, quasi che vedere un oggetto qualunque sia in fondo qualcosa di simile a pronunciare a bassa voce una proposizione per poi controllare in qualche modo che sia vera (Austin 2001: 31). L'argomento dell'illusione sorge di qui — dalla convinzione che verità e falsità si applichino in modo non problematico alla percezione e che anzi interrogarsi sulla veridicità delle percezioni sia la prima domanda che il filosofo deve porsi se vuole accedere al terreno propriamente filosofico, lasciandosi alle spalle le certezze ingenuie del senso comune o dell'atteggiamento naturale. Talvolta la percezione ci inganna — l'argomento dell'illusione si apre così, con questa prima premessa, che sembra del tutto pacifica e incontrovertibile, ma che in fondo racchiude in sé più di un problema perché tende a suggerire implicitamente la tesi che la percezione sia qualcosa di cui ha *banalmente* senso dire che è vera o falsa.

Qualche volta discutere un argomento per rifiutarne la conclusione non significa decidere qual è la premessa che vogliamo correggere: significa invece rovesciare il tavolo, e chiedersi che cosa ci spinga a descrivere la percezione in un linguaggio che ci invita a sostenere che percepiamo qualcosa che non percepiamo affatto — un oggetto mentale. Per mettere a tacere l'argomento dell'illusione dobbiamo allora — come Socrate! — difenderci da accuse più antiche, che non intendono ancora pronunciare un verdetto di condanna, anche se di fatto lo preparano.

Di qui il cammino che Austin ci propone — un cammino scandito dall'analisi di una serie di false dicotomie che orientano la riflessione filosofica in una direzione che si fa esplicita nell'argomento dell'illusione (Austin 2001: 28-37).

La prima ci conduce su un terreno che abbiamo già calcato: il filosofo guarda la sua scrivania e dapprima elenca compiaciuto i libri e i fogli che la coprono — la riprova del suo geniale disordine — ma poi si *ricorda* della sua professione e si libera delle certezze dell'uomo del senso comune e per questo solleva una serie di dubbi sulla veridicità della testimonianza dei sensi. Ecco la prima dicotomia: quando guardiamo la nostra scrivania non siamo attraversati dal dubbio che ci siano davvero fogli e libri, e non ci capita di pensare che la percezione potrebbe

ingannarci, ma forse *dovremmo* farlo. Forse il realismo ingenuo è davvero troppo *ingenuo*: si lascia convincere troppo facilmente dalla voce della natura e confonde la descrizione di quello che *propriamente* vediamo e tocchiamo con la funzione cui la percezione è destinata naturalmente ad assolvere — il suo essere una guida che ci consente di orientarci nel mondo. Ma ciò è quanto dire che la pretesa di vedere *davvero* i libri, la scrivania e i fogli che la ricoprono deve apparirci come un'ipotesi che va scartata prima ancora di essere discussa: il filosofo l'abbandona alle sue spalle semplicemente perché ritiene che la riflessione filosofica nasca insieme al dubbio che travolge la certezza di ciò che è immediatamente dato. La prima dicotomia ci conduce così tacitamente ad una prima conclusione: ci invita a sostenere che la natura della percezione si possa comprendere solo se ci si interroga sulla possibilità che la percezione ci inganni. La natura della percezione si deve comprendere a partire di qui — dalla possibilità che *non sia veridica*, e non è difficile comprendere che se diciamo così abbiamo già deciso che la percezione sia qualcosa di simile ad una *descrizione* che promette di combaciare con un qualche fatto del mondo.

Le promesse talvolta non si mantengono, ed anche se gli esempi che Ayer propone hanno il sapore stantio dei troci dello scetticismo antico — la torre che da lontano appare circolare, la moneta che sembra ellittica, il remo vediamo spezzarsi quando lo immergiamo nell'acqua, ecc. — è facile lasciarsi persuadere dal discorso generale che ci viene proposto, senza sottillizzare troppo sugli esempi che dovrebbero fondarlo. Così, seguiamo il filosofo che ci invita a dubitare della percezione che ci mostra ellittica la moneta che vediamo ai margini del nostro campo visivo e chiudiamo un occhio sul fatto che nessuno crede che abbia quella forma e che la possibilità di dubitare di qualcosa presuppone comunque un terreno di certezze indubitabili. Posso dubitare che il remo sia davvero spezzato (se mai qualcuno si è fatto pervadere da un simile dubbio remando) solo perché continuo a credere che sia lì, di fronte a me e che — come mi insegna la percezione — il remo è una struttura rigida che non muta la sua forma. Ma ciò è quanto dire che posso dubitare di qualche percezione solo perché non ho il minimo dubbio su un'infinità di altre cose. Del resto, nella moneta che appare ellittica e nel remo che appare spezzato di fatto vedo (o imparo a vedere) la forma reale di quegli oggetti nelle *circostanze* in cui mi appaiono — la posizione che occupano o il loro essere immerse nell'acqua — e una volta che si sia chiarita percettivamente la circostanza in cui la percezione accade non è più possibile lasciarsi ingannare dalla scena che ci si manifesta. Con buona pace della tradizione scettica, non vedo affatto spezzato il remo quando pesca nel mare: lo vedo semplicemente *immerso* nell'acqua perché ho imparato a districare la cosa dalla circostanza del suo manifestarsi, e questa constatazione dovrebbe farci riflettere sulla possibilità di intendere i fenomeni percettivi come se fossero proposizioni tacite perché il senso di una proposizione non cambia (o non cambia così radicalmente) al variare delle circostanze. Il filosofo, tuttavia, ha già

deciso: le percezioni sono innanzitutto vere o false e proprio per questo ritiene che si possano chiudere gli occhi su queste considerazioni. Le percezioni debbano essere pensate come proposizioni che descrivono un certo fatto nel mondo perché questo sembra insegnarci la possibilità degli inganni percettivi.

Di qui la seconda dicotomia che ci invita a distinguere ciò che appartiene propriamente alla percezione da ciò che diciamo di percepire *impropriamente*. Per comprendere il senso di questa distinzione siamo invitati a riflettere sulla natura dei verbi di percezione, e non vi è dubbio che il verbo “vedere” (come gli altri verbi percettivi) abbia una grammatica particolare. Nel linguaggio ordinario è un verbo di *successo*: non posso dire di vedere qualcosa se questo qualcosa non c’è. Se qualcuno mi dicesse che mi ha visto ieri nel cortile dell’Università potrei rispondergli che *non* mi ha visto affatto perché sono certo di non esserci passato. E tuttavia di quel verbo potremmo lo stesso avvalerci in quella stessa situazione, precisando un poco il senso di quello che dico. Non posso vedere quello che non c’è, ma posso vedere male quello che vedo e questo spesso ci basta per venire a capo di quei giudizi che si fondano sulla percezione, ma che la percezione non conferma, senza rinunciare a parlare di un vedere o di un percepire. Talvolta le circostanze possono essere tali da giustificare un falso riconoscimento: hai visto una persona che mi assomigliava e l’hai vista in un luogo in cui è facile incontrarmi. In questa sua prima accezione il verbo “percepire” sembra dunque prometterci che vi è l’oggetto percepito, ma sembra disposto a riconoscere che ciò che vediamo potrebbe essere diverso da come lo vediamo.

A questa prima accezione del verbo “percepire” sembra possibile, per Ayer, affiancarne una seconda: in fondo come dovremmo descrivere quello che ci accade quando siamo vittime di un’allucinazione visiva se non dicendo che *vediamo* (in questa seconda accezione del verbo “vedere”) un miraggio? In questo caso dovremmo poter dubitare del fatto che ci sia ciò che percepiamo, ma non che sia così come lo vediamo. L’oasi che vediamo non c’è, ma sembra insensato dire che in questo caso quel che vediamo potrebbe esser diverso da come la vediamo — l’oasi “c’è” solo nel nostro sguardo e non può quindi essere diversa da come ci appare. Di qui la grammatica di questa seconda accezione del verbo “percepire” — un’accezione in cui è lecito dubitare dell’esserci dell’oggetto percepito, ma non del suo esser così.

Il linguaggio ordinario, per Ayer, oscilla tra queste due diverse accezioni dei verbi percettivi, ma la sua prospettiva deve essere ancora una volta messa a tacere: è necessario, infatti, contrapporre il linguaggio del volgo al linguaggio del filosofo e tentare di elaborare una volta per tutte un sistema di concetti che ci liberi dalla possibilità dell’errore che il senso comune tollera con troppa disinvoltura. Questo vuol dire interrogarsi su che cosa possa condurci all’errore e Ayer non ha dubbi: l’errore sorge quando muoviamo dalla rappresentazione al rappresentato, da ciò che può dirsi percepito in senso proprio e in forma diretta a ciò che è invece solo indirettamente e impropriamente percepito. L’uomo del

senso comune presume troppo dalla percezione e confonde l'oggetto verso cui la percezione è rivolta con il *contenuto* che le è proprio, e non si rende conto che è solo quest'ultimo che può dirsi propriamente percepito. Sul tavolo c'è un foglio e dico di vederlo, ma in questo modo di esprimersi è all'opera il duplice azzardo di cui abbiamo discusso. Forse quello che vedo potrebbe non essere un foglio: meglio descriverlo come una macchia di colore. Ma la prudenza non è mai troppa. Se ad ingannarmi fosse l'assenza dell'oggetto — come accade quando sono vittima di un'allucinazione — potrei ancora indebolire le mie pretese e dire che ho percepito soltanto un mero dato di senso: che ci sia o non ci sia l'oasi, qualcosa vedo e quello che vedo non muta.

Possiamo allora delineare un linguaggio della percezione che metta da canto una volta per tutte la possibilità dell'errore: il fondamento su cui poggia è ovviamente la distinzione tra ciò che la percezione *propriamente* ci offre — i dati di senso — e ciò che cerca mediatamente di intendere. La percezione ha natura *rappresentativa* e ogni rappresentazione consta di due momenti: un rappresentante e un rappresentato. Solo il primo è propriamente dato sul terreno percettivo: il secondo è solo mediatamente inteso. La centralità che la possibilità dell'errore gioca nel contesto percettivo ci riconduce così al suo antidoto: se la percezione può ingannarci è perché ha natura rappresentativa, ma se noi restiamo fermi a quello che è propriamente percepito e riconosciamo che la percezione è afferramento del rappresentante e non del rappresentato, allora la possibilità dell'errore è tolta alla radice.

Forse, di fronte ad un ragionamento che procede a passi così spediti si potrebbe avanzare più di un sospetto ed osservare che, in primo luogo, è dubbia l'idea di un linguaggio che ci liberi da ogni errore e che in fondo anche la descrizione di una macchia cromatica di color *pervinca* si espone al rischio di essere smentita perché ci si può sbagliare nella scelta del campione cui ricondurre quel che vediamo, specialmente quando si tratta di un colore così bisbetico. In secondo luogo, poi, sarebbe opportuno osservare che non è detto che si possano equiparare le percezioni, sia pure ingannevoli, alle allucinazioni. Quando sogno di vedere un foglio davanti a me posso avere forse un'esperienza fenomenologicamente indistinguibile da quando vedo un foglio davanti a me, ma appunto: in un caso il foglio lo vedo, nell'altro no, e non è ovvio che questa distinzione possa essere ignorata⁶. In fondo, chi dice di aver sognato di vedere un foglio (o

6 Austin distingue le illusioni [*illusions*] dalle allucinazioni [*delusions*]. Le illusioni sono percezioni che conducono a false conclusioni: quando vedo i due segmenti della Müller-Lyer mi convinco che siano uno più lungo dell'altro, anche se sono obiettivamente identici. Le allucinazioni, invece, non sono in senso proprio percezioni, anche se possono essere fenomenologicamente indistinguibili da esse: quando “vedo” un'oasi nel deserto o quando sono vittima di disturbi di natura psichica posso credere di vedere quello che non c'è, anche se *non lo vedo affatto*. Le allucinazioni hanno oggetti che, in senso lato, possono dirsi mentali: ci mostrano qualcosa che “esiste” solo per noi e che non può disporsi sul terreno intersoggettivo della realtà. Le

di avere avuto un'allucinazione con quel contenuto) vuole sostenere che non ha alcun diritto di dire che c'è un foglio e se si esprime così è forse anche perché intende distinguere la sua situazione da quella in cui si troverebbe *se* avesse visto il foglio e si sentisse per questo autorizzato ad asserirne l'esistenza. Una differenza c'è, e rilevante. Sembra possibile ignorarla solo se si presume che la percezione sia innanzitutto consapevolezza di un contenuto — di quella peculiare modalità di dirigersi verso l'oggetto che resta invariata sia nel caso in cui ci sia una percezione effettiva e quindi un oggetto percepito, sia nel caso in cui si dia una mera esperienza allucinatoria.

Dovremo ritornare anche su questo punto, ma ora da queste considerazioni dobbiamo muovere per mettere in luce una terza dicotomia. Nel suo prendere commiato dalla prospettiva del senso comune, il filosofo (o almeno: il sedicente filosofo) ci invita a riflettere sulla natura dell'oggetto percepito e il primo passo in questa direzione consiste nel tracciare una distinzione tanto netta quanto semplice, che ricalca una distinzione ontologica altrettanto ovvia: la distinzione tra mentale e materiale. Chiediamo all'uomo della strada che cosa solitamente percepisce e se il nostro interlocutore è il nostro filosofo prima della sua conversione teorica risponderà probabilmente che vede una sedia e un tavolo, e sul tavolo dei fogli di carta. Risponderà insomma menzionando oggetti che possono essere tutti raccolti sotto un unico titolo: sono esempi di *cose materiali*. Forse, si dirà, l'uomo della strada non userebbe questo termine, ma il filosofo può prendersi la libertà di parlare a suo nome e di dar voce al realismo ingenuo che lo anima: quando non fa filosofia, anche il filosofo è certo di vedere un foglio sul tavolo, e non un qualche simulacro mentale. In quanto filosofo, tuttavia, non può fare a meno di lamentarsi dell'azzardo che è racchiuso nella sua ingenua certezza: anche l'uomo della strada dovrebbe rammentare la possibilità dell'errore e questo ricordo dovrebbe costringerlo a riconoscere che talvolta ciò che percepisce e vede ha tutt'altra natura da quello che crede. Quale sia questa natura sembra facile dirlo: ciò che non può cadere sotto il titolo delle cose materiali — di questa versione un po' greve della *res extensa* — deve appartenere alla sfera della *res cogitans* — deve essere un oggetto mentale.

Verso questa conclusione ci riconduce del resto una considerazione che poggia ancora una volta su un certo modo di intendere gli inganni percettivi. *La percezione, talvolta, ci inganna*, e anche se questa affermazione ha una chiara valenza metaforica — la percezione non ordisce trame contro di noi e non è una persona malvagia che voglia distoglierci dalla verità — è facile lasciarsi prendere la mano dall'immagine che la sottende e pensare che la percezione consti di testimonianze, che ci dicono qualcosa sul mondo. Ora, la conoscenza testimoniale è una conoscenza *indiretta*: ci permette di conoscere le città dell'impero attraverso

illusioni, invece, hanno per oggetto le cose che ci circondano, anche se le manifestano in una forma che può condurci ad errori (Austin 2001: 40-41).

i racconti dei viaggiatori, come accade al Gran Khan che impara a conoscere la sua Cina senza abbandonare il recinto sicuro del suo giardino che ospita i racconti serali dei viaggi di Marco Polo. Lo stesso accade a noi che impariamo a conoscere i fatti del mondo attraverso la testimonianza dei nostri sensi, ed è l'errore a ricordarcelo: quando la testimonianza è falsa, ci rendiamo conto di non avere mai abbandonato il recinto chiuso della nostra mente. Ma se così stanno le cose, se le percezioni sono testimonianze che si rivelano tali quando ci ingannano, allora possiamo generalizzare la nostra conclusione e riconoscere che il percepire ha sempre un oggetto immanente — o se si vuole un contenuto mentale — che ci indirizza verso una realtà cui tuttavia propriamente non giunge. Possiamo generalizzare la nostra conclusione, o più propriamente: possiamo prendere atto del fatto che avevamo già deciso ogni cosa quando ci eravamo persuasi del fatto che l'unico modo per venire a capo degli inganni percettivi consistesse nell'immaginare che la percezione avesse forma di testimonianza.

Alla distinzione ontologica che ci invita a cercare nella mente ciò che non c'è nel mondo deve così fare eco la convinzione che vi sia una connessione necessaria e sufficiente che lega l'una all'altra la presenza di un inganno percettivo e la scoperta che non abbiamo percepito la cosa materiale che credevamo di percepire. Ciò che non c'è, può "esserci" solo nella mente — è così che il filosofo ragiona ed è per questo che ritiene di poter trovare nel remo spezzato immerso nell'acqua o nel sapore amaro del miele nella bocca dell'itterico la confutazione di una concezione realistica dell'esperienza percettiva.

Basta tuttavia esaminare da vicino il bicondizionale di cui discorriamo perché sorgano mille dubbi. Una prima considerazione sembra innegabile: non basta che l'oggetto percepito non sia una cosa materiale perché si possa sostenere che abbiamo a che fare con una percezione ingannevole. Vedo bene il buco della serratura e sento la pausa tra due note, e anche se non si tratta di cose materiali sarebbe del tutto fuori luogo parlare nell'uno e nell'altro caso di un'illusione.

Il bicondizionale, tuttavia, non vale nemmeno nella direzione opposta. Non è vero che quando la percezione mi inganna, ho esperienza di un oggetto mentale. Il remo che, immerso nell'acqua, sembra spezzato non è un oggetto mentale: il remo mi sembra spezzato proprio là dove anche tu lo vedi piegarsi e dove entrambi possiamo sincerarci che è integro, toccandolo. Del resto, la stessa possibilità di dire che la percezione ci inganna passa per la constatazione che la mano tocca proprio il remo che l'occhio vede — una constatazione che diviene problematica se sosteniamo che le percezioni sono testimonianze: come possiamo essere certi che due resoconti di viaggio ci parlino della stessa città se sono diversi l'uno dall'altro?

Non è ancora giunto il momento di tirare le fila dei nostri discorsi. Ma un punto è chiaro: almeno per Austin, l'argomento dell'illusione è un argomento che sorge dopo che le decisioni sono già state prese. Certo, ci si può interrogare sulla validità della premessa che consente di generalizzare ad ogni percezione la

conclusione che si vorrebbe far valere per le percezioni ingannevoli e, soprattutto, si può rifiutare la premessa che ci autorizza a sostenere che le percezioni illusorie hanno un oggetto mentale: la distinzione tra allucinazioni e illusioni da un lato e la sostanziale falsità della doppia implicazione che dovrebbe legare le illusioni al carattere mentale degli oggetti percepiti mostrano in che senso si dovrebbe procedere per rifiutare quella premessa. Non solo: lo stesso principio fenomenico, che ci consente di equiparare ad un oggetto ogni manifestazione fenomenica, percettiva o allucinatoria che sia, è in ultima analisi falso — almeno per Austin, e non vi è dubbio che anche su questo terreno sarebbe facile misurare la distanza tra l'argomento che Ayer propone e le pagine di *Sense and sensibilia*.

Il punto, tuttavia, è un altro — come dimostrano le considerazioni che abbiamo svolto sin qui. Per Austin, la formulazione dell'argomento dell'illusione giunge di fatto quando il problema è già deciso: per liberarsi dell'argomento è necessario allora cercare di comprendere sotto una diversa luce il rapporto tra percezione e inganni percettivi — è necessario, in un certo senso, fermarsi alla prima premessa dell'argomento, cercando di chiedersi se sia davvero così ovvio che la percezione ci inganni. È su questo punto che dobbiamo riflettere.

3. La percezione è muta

La percezione ci inganna — possiamo davvero dubitare di questo fatto? Certo, si può senz'altro osservare che la percezione, nella norma, è una guida affidabile e che le lamentazioni del filosofo che si tormenta per gli azzardi dell'uomo comune sono del tutto ingiustificate: non siamo ingenui o avventati se diciamo di vedere un foglio sul tavolo, se c'è un foglio sul tavolo.

La percezione è una guida affidabile: riconoscere che così stanno le cose, tuttavia, non basta per tacitare la consapevolezza del fatto che qualche volta ci confondiamo sulla natura di quello che percepiamo. Certo, gli esempi che Ayer propone sono infelici: nessuno si lascia ingannare dagli scorci prospettici ed è solo nelle pagine dei filosofi che il remo immerso nell'acqua può davvero ingannare qualcuno. Austin ha ragione: Ayer ci chiede di dubitare della percezione rammentando alcuni pochi esempi, che sono insieme discutibili e scolastici, tratti come sono di peso dalle pagine di filosofi che li hanno a loro volta letti in altre opere filosofiche. Sesto Empirico ci assicura che il miele sembra amaro agli itterici — ma è vero? E siamo davvero sicuri che un remo immerso nell'acqua sia davvero identico ad un remo spezzato? Sarebbe tuttavia un errore credere che sottilizzare su questi esempi sia di per sé un buon argomento per risolvere la questione. Forse non ci inganniamo quando vediamo un remo immerso nell'acqua, ma possiamo dire lo stesso a proposito delle molte illusioni ottiche che gli psicologi hanno scoperto per noi? Che dire della Müller-Lyer o della spirale di Frazer? Non vediamo forse qualcosa che siamo in seguito chiamati a correggere? Se il senso delle critiche di Austin alla prima premessa dell'illusione

fosse riconducibile ad un rifiuto radicale della possibilità degli errori percettivi, allora dovremmo semplicemente sostenere che Austin si sbaglia.

Le cose tuttavia non stanno così, e il senso delle osservazioni di cui discorriamo si comprende se cerchiamo di capire davvero che cosa Austin ci invita a pensare quando — in modo *apparentemente* incidentale — osserva che la percezione è *muta* (Austin 2001: 31)⁷. Si tratta, evidentemente, di un'immagine il cui significato si comprende contrapponendolo al senso di una metafora su cui ci siamo già soffermati: dire che la percezione è muta significa negare che la percezione sia una testimonianza e che la si possa descrivere come un atto che ci *parla* dell'oggetto cui è rivolta. Ad un'immagine Austin ne contrappone un'altra che pretende di avere la stessa generalità e che ci invita a pensare la percezione ed il suo oggetto sotto una luce del tutto nuova: ora osserviamo che l'oggetto percepito non è il referente di un significato e che la percezione non deve essere pensata come una rappresentazione che, in virtù del suo contenuto, ci guida verso qualcosa cui propriamente non giunge. Tutt'altro: ora diciamo che la percezione non ci offre una testimonianza, ma è l'afferramento di un oggetto, colto nel suo manifestarsi fenomenico. Il foglio che vedo sul tavolo *lo* vedo senz'altro, e lo colgo nel suo manifestarsi in questa prospettiva e sotto questa luce: lo vedo nel suo darsi in una forma fenomenica determinata e non attraverso una qualche descrizione fenomenica che ci permetta di intenderlo. E ciò è quanto dire che la percezione è muta, e non è una forma di rappresentazione.

Dire che la percezione *non* è una forma di rappresentazione significa allora, in secondo luogo, negare che le percezioni siano a rigore vere o false, e che possano proprio per questo essere intese come se fossero asserti che ci *dicono* come è fatto il mondo⁸. La percezione, che di qui mi mostra ellittica la moneta che poggia sul tavolo, non mi offre una testimonianza *falsa* che mente a proposito della forma dell'oggetto e non mi porge una descrizione di qualcosa che non riesco a ritrovare nella realtà: la percezione non dice che le cose stiano in un certo modo, ma rende presente l'oggetto nel suo manifestarsi fenomenicamente in una forma determinata.

Negare che le percezioni siano rappresentazioni significa allora, in terzo luogo, *negare alle manifestazioni fenomeniche il carattere di intermediari* tra l'io e le cose:

7 Queste considerazioni stringono un debito rilevante con un saggio molto bello (anche se talvolta inutilmente complesso) di Travis (2004: 57-94).

8 Su questo punto è forse opportuno insistere. Normalmente, non parliamo di percezioni vere o false: diciamo al massimo che ci sono percezioni veridiche, e di questo modo di esprimerci ci avvaliamo per dire che si tratta di una percezione genuina e non, per esempio, di un'allucinazione. Siamo invece, e non a caso, in difficoltà nel caso in cui volessimo affermare di una percezione che non è veridica: il termine "falsidico" è un neologismo filosofico che sorge nel tentativo di proiettare sulla grammatica della percezione le regole che valgono per le rappresentazioni o per le proposizioni. Si tratta tuttavia di una mossa che è meglio non compiere: una proposizione può essere vera o falsa, ma una falsa percezione semplicemente non è una percezione o è una percezione che sembra giustificare un giudizio falso.

significa sostenere che i fenomeni non debbono essere intesi come se fossero descrizioni dell'oggetto, ma *modi* del suo manifestarsi in una circostanza determinata. Guardo la moneta e *la* vedo manifestarsi in una forma determinata: la vedo da qui e nel modo del suo manifestarsi fenomenico la moneta è presente per me in una circostanza determinata, nel suo trovarsi appunto in una certa posizione rispetto a me che la guardo. La moneta è presente per me *nel modo del suo come*: mi si dà nel modo del suo concreto manifestarsi — un modo che è determinato dalle circostanze in cui la percepisco.

Ora, percepire significa in generale distinguere la cosa dalle circostanze della sua manifestazione. Vedo la moneta e la vedo nella sua forma circolare proprio perché mi appare ellittica — poiché è solo perché mi appare così che posso cogliere insieme la sua forma e il suo essere disposta in una certa posizione rispetto a me che la guardo. Lo stesso vale per il remo che, immerso nell'acqua, sembra spezzato: è così che il remo nella sua integrità può manifestarsi nel suo essere immerso nel mare. Ancora una volta: i fenomeni non sono descrizioni dell'oggetto, ma modi del suo manifestarsi, ed è per questo che non dobbiamo stupirci se dobbiamo disegnare ellittica una moneta per farla vedere nella sua forma obiettiva *e* nella posizione che occupa. I fenomeni sono modi di essere presente della cosa nel suo darsi in una forma determinata: il loro valore manifestativo non può proprio per questo essere disgiunto dalla serie delle variazioni che accompagna il mutare delle circostanze che legano l'oggetto alla situazione percettiva. Una moneta non è ellittica se la vedo ellittica, perché la forma della moneta si determina nel modo del suo manifestarsi e il modo del suo manifestarsi assume un senso solo in relazione alla serie delle sue variazioni possibili e al posto che occupa in tale serie.

Di qui un'osservazione che può apparirci di primo acchito paradossale, ma che è in realtà una conseguenza diretta della tesi secondo la quale la percezione è muta: Austin osserva che non c'è davvero alcuna ragione per cui un remo integro non debba apparirci in certe circostanze spezzato o una moneta ellittica. Non c'è ragione perché i fenomeni *non* sono descrizioni vere (o false) degli oggetti, ma modi in cui si attesta fenomenicamente la loro presenza. Se i fenomeni ci offrissero una descrizione dell'oggetto percepito — se fossero in altri termini il contenuto di una testimonianza che pretende di dirci come è fatta la cosa che percepiamo — allora dovremmo semplicemente riconoscere che un remo integro non può essere descritto dall'immagine mentale di un remo spezzato o una moneta circolare dall'immagine di una moneta ellittica: queste descrizioni non saprebbero guidarci verso l'oggetto e dovrebbero essere scartate e considerate a pieno titolo false. Tuttavia, se non ci lasciamo guidare dalla tesi che vuole che la percezione sia una rappresentazione e il fenomeno un *medium* che ci conduce verso la cosa, rappresentandola, e se pensiamo invece alla percezione come alla forma in cui gli oggetti si fanno presenti per noi in una qualche manifestazione

fenomenica, allora possiamo senz'altro sostenere che non c'è ragione per la quale una moneta circolare non possa apparire ellittica se la guardiamo da qui.

Di qui dobbiamo muovere per trarre un'ulteriore conclusione. Guardo il remo immerso nell'acqua ed osservo che *sembra* spezzato — tutti ci esprimeremmo così. Il senso di quest'affermazione, tuttavia, è tutt'altro che chiaro, e Austin ci invita a riflettere sul fatto che del verbo “sembrare” ci avvaliamo in molti diversi modi. Due meritano di essere rammentati. Qualche volta diciamo di una persona che sembra sciocca perché in effetti l'abbiamo sentita parlare e abbiamo per questo raccolto un insieme di ragioni che ci inclinano a credere che lo sia davvero; qualche volta, invece, diciamo così solo perché qualcosa nel suo aspetto consueto ricorda l'espressione smarrita che tutti noi assumiamo quando non capiamo qualcosa. Nel primo caso, se diciamo che sembra uno sciocco vogliamo anche dire che *crediamo* che lo sia; nel secondo, caso, invece, stiamo soltanto descrivendo l'aspetto di una persona attraverso un rimando analogico che tuttavia non giustifica alcuna inferenza relativa al nostro credere che quella persona sia davvero conforme al suo aspetto. Questa distinzione si applica bene al nostro problema: quando dico che di qui la moneta sembra ellittica voglio dire che ha l'aspetto di una ellissi, ma non intendo affatto dire che ho buone ragioni per pensare che sia ellittica. Tutt'altro: se dico che di qui sembra ellittica voglio soltanto richiamare la tua attenzione sul modo in cui dovresti disegnarla se tu intendessi raffigurare una moneta circolare vista da qui. Quando guardo le strade e i palazzi della mia città al tramonto li vedo di un colore insolito: sembrano avere una tinta più calda, Se mi esprimo così, tuttavia, non è per dire che credo che abbiano improvvisamente acquisito un diverso colore, ma per dire in che modo ora si manifestino. E va da sé che ogni diversa manifestazione di un oggetto mi mostra qualcosa che lo caratterizza e che imparo ad apprezzare quando riesco a distinguere ciò che compete all'oggetto da ciò che è indice della circostanza concreta del suo manifestarsi. Non è sempre facile farlo: qualche volta — ed è il caso del gioco delle variazioni prospettiche — la distinzione è tracciata senza sforzo dal nostro sistema percettivo, altre volte (ed è forse il caso del remo che sembra spezzato) abbiamo bisogno di familiarizzarci con la scena percettiva per coglierne appieno il significato, altre volte ancora potremmo trovarci in imbarazzo e non sapere di preciso come vedere quel che vediamo — ed è forse questo il caso delle illusioni ottiche.

Se ora cerchiamo di raccogliere in unità le considerazioni che abbiamo proposto nel nostro tentativo di dare una fisionomia più precisa alla critica che Austin rivolge alla prima premessa dell'argomento dell'illusione possiamo forse esprimerci così: Austin non intende negare che talvolta le percezioni possano essere ingannate dalla situazione in cui occorrono; talvolta può accadere che ci si inganni su quello che percepiamo — chi potrebbe negarlo? Il punto, tuttavia, non è qui: non si tratta di difendere un'ipotetica inemendabilità dei nostri giudizi percettivi, ma di comprendere che cosa *implichi* la possibilità innegabile

che talvolta ci si inganni su quello che si percepisce. A questo interrogativo ora possiamo tentare di rispondere: se mai ci capitasse di vedere spezzato un remo immerso nell'acqua non dovremmo dire che la descrizione che il fenomeno ci propone è inadatta a rappresentare l'oggetto cui si riferisce, ma che non abbiamo ancora imparato a cogliere la forma obiettiva del remo nel modo in cui si manifesta fenomenicamente per noi. E ciò è quanto dire che quando ci inganniamo su quello che percepiamo non abbiamo a che fare con una percezione falsa — le percezioni non *dicono* come è fatto l'oggetto — ma con un decorso fenomenico che sa fino in fondo districare la forma dell'oggetto dalle circostanze in cui si manifesta.

4. Il realismo diretto e i paradossi

La critica di Austin all'argomento dell'illusione ci consente di rispondere in modo relativamente ovvio al primo paradosso: dire che la percezione è muta significa disporsi sul terreno di un realismo percettivo e negare che i fenomeni siano entità mentali che si frappongono tra il soggetto che percepisce e l'universo delle cose percepite. Su questo punto, credo, le pagine di Austin sono chiare. Non abbiamo invece ancora chiarito in che modo le riflessioni che abbiamo proposto ci consentano di venire a capo del secondo paradosso, ed anche se Austin riconosce apertamente la possibilità che gli oggetti si rivelino diversi da come li percepiamo è un fatto che nelle pagine del suo *Sense and sensibilia* non vi siano spunti che ci consentano di dirimere la questione nella forma di un commento sia pure libero del testo. La risposta, tuttavia, mi sembra relativamente ovvia. Torniamo ad un esempio di cui abbiamo appena discusso: al tramonto, le case e le strade e, in generale, i mille volti del paesaggio urbano assumono una coloritura particolare, e noi — invece di lasciarci prendere dalla poesia del momento — ci chiediamo che cosa voglia dire esattamente che al tramonto tutto appare di un colore insolito. Non significa, certo, che qualcuno creda o possa credere che le case abbiano cambiato colore: su questo punto ci siamo già soffermati. Se diciamo che il colore delle case al tramonto è insolito è perché vogliamo soffermarci sul modo concreto del loro manifestarsi in una circostanza determinata: le vediamo immutate obiettivamente, ma cogliamo — nel loro assumere una coloritura più calda — l'ora del giorno e il colore della luce che le rende visibili. Vediamo così, ma insieme impariamo a comprendere che il colore delle cose è il modo in cui si manifesta il loro reagire alla luce: impariamo a cogliere nel modo mutevole e vario in cui si manifestano le case e le strade alle diverse ore del giorno una proprietà di secondo livello — la riflettanza.

Imbattersi in questa proprietà non significa evidentemente sostenere che i colori sono soltanto apparenze soggettive: posso dire che i mattoni sono rossi e l'erba è verde, e se dico così esprimo un giudizio che ha un suo fondamento nella percezione e che mette in luce una proprietà obiettiva dei mattoni e dell'erba

— una proprietà che si manifesta nel verde e nel rosso, ma che potremmo cogliere diversamente e che di fatto cogliamo diversamente quando al tramonto vediamo il grigio delle case colorarsi di una diversa tonalità. In fondo, lo stesso nostro insistere sul fatto che le case al tramonto sono grigie anche se appaiono attraverso tinte più calde testimonia del carattere estensionale della percezione: vedo colorarsi di rosso qualcosa che resta grigio e il grigio si pone così come il nome di una proprietà che si dispiega agli occhi attraverso questo colore grigio, ma anche attraverso la tinta più calda che il colore delle case assume al tramonto. Vedo una proprietà degli oggetti che si manifesta sensibilmente in vario modo, ma non sono necessariamente costretto a fermarmi sul terreno della percezione e posso cercare di cogliere la realtà delle cose anche spingendomi oltre la dimensione percettiva, per cercare proprietà che tuttavia sorgono dallo stesso gioco che mi consente di separare l'oggetto dalle circostanze in cui si manifesta. E così faccio, quando colgo nel colore il modo in cui concretamente si manifesta a quella circostanza che sono un certo oggetto che ha una determinata proprietà che non è direttamente percepibile. Ma ciò è quanto dire che impariamo a esperire nell'oggetto proprietà che non sono direttamente intuitive: impariamo a cogliere e a comprendere l'oggetto al di là delle circostanze del suo manifestarsi ad un soggetto sensibile come me. Di qui dovremmo muovere allora per comprendere in che senso possiamo liberarci del secondo paradosso, negando la terza proposizione: abbiamo un'esperienza sensibile dell'oggetto in virtù della quale impariamo a comprenderne le proprietà non intuitive.

E che dire del nostro terzo paradosso? Che le analisi di Austin si muovano sul terreno *descrittivo* è appena il caso di rammentarlo: in fondo *Sense and sensibilia* è un libro che si sforza di chiarire che cosa propriamente dobbiamo e possiamo intendere quando diciamo di vedere un remo immerso nell'acqua. Austin non dice nulla di più di questo, e sarebbe difficile mostrare nelle sue pagine anche una sola parola che faccia presumere un qualche rimando di natura empirica o fisiologica. In fondo, Austin della percezione non parla: parla invece del mondo così come lo percepiamo. Non dice altro, anche se questo non significa che dica poco.

Non dice poco, ma certo le sue riflessioni non bastano per discorrere della percezione in tutta la ricchezza del suo senso, e anzi in linea di principio la prospettiva che Austin ci propone sembra in linea di principio tenerci al di qua di ogni considerazione di ordine psico-fisiologico. Su questo punto dovremo tornare nelle battute conclusive del nostro corso, e tuttavia vi è una differenza importante tra le prospettive che abbiamo discusso sin qui e la prospettiva del realismo diretto: in fondo, se ci poniamo sul terreno del realismo diretto *non ci vincoliamo ad una scena primaria* e non ci costringiamo a formulare la descrizione dei fenomeni percettivi nel linguaggio di una metafisica presupposta. Il realismo diretto si muove sul piano descrittivo, ma non per questo si costringe nella prospettiva della scena primaria del fenomenismo: dire che vediamo quello che siamo consapevoli di vedere non significa negare che la percezione abbia cause

e dipenda nel suo esserci da realtà che non hanno natura psicologica. Vedo un foglio bianco sul tavolo perché c'è un foglio bianco sul tavolo: il mio percepire quello che percepisco ha una causa che debbo pensare sulla base dell'esperienza che ne ho. D'altro canto, assumere la prospettiva del realismo percettivo non ci costringe per questo a sposare la scena primaria del rappresentazionalismo: non devo pensare che ciò che percepisco sia l'effetto psicologico di una causa esterna di cui non ho esperienza. Tutt'altro: se vedo un foglio bianco è perché c'è qualcosa che mi si manifesta fenomenicamente proprio così, ed anche se ho ragione di pensare che l'oggetto che percepisco sia per molti versi diverso da come lo vedo, non per questo debbo pensare di vedere un oggetto privato, racchiuso nello spazio circoscritto della mia mente. Tutt'altro: se vedo bianco il foglio che si trova di fronte a me è perché c'è un foglio che reagisce in un certo modo alla luce, ma posso dire che reagisce in un certo modo alla luce perché ho imparato a comprendere la natura dell'oggetto che determina il mio percepirlo fondandomi sul modo in cui quell'oggetto si manifesta. Si tratta di un fatto banale: vedo un foglio bianco perché c'è un foglio bianco, ma lo vedo bianco perché ha un insieme di proprietà che si manifestano intuitivamente nella forma cromatica del bianco; a queste proprietà che spiegano il perché del mio percepire così io, tuttavia, giungo pensandole attraverso concetti che elaboro a partire da ciò che la percezione in vario modo mi porge. Costruisco concettualmente ciò che è causa della mia esperienza percettiva e lo costruisco pensando *cum fundamento in re* la scena che la percezione mi porge con i concetti che a partire da qui passo dopo passo elaboro.

Agrippa, così ci ricorda Sesto Empirico, sostiene che quando il sensibile è posto come fondamento del razionale e il razionale spiega il sensibile si incorre nel tropo del diallele, e forse leggendo le considerazioni che abbiamo appena proposto sorge il sospetto che gli argomenti di Agrippa possano trovare proprio qui una nuova applicazione. In fondo riusciamo a spiegarci la ragione per la quale percepiamo così il foglio bianco che abbiamo di fronte agli occhi solo perché ci fondiamo su una riflessione che sorge ricostruendo razionalmente l'oggetto che determina il mio percepirlo così — ricostruendolo a partire da quello che l'esperienza percettiva ci insegna. Saliamo nella scala della conoscenza costruendo ogni volta un nuovo gradino che si arroga il compito di sorreggere quello su cui di fatto poggia. Ma non è forse il caso di preoccuparsene troppo, con buona pace di Agrippa: la scala, nonostante tutto, regge — e da molto tempo.

5. C'è un posto per il mondo della vita?

Immergo il remo nell'acqua e invece di remare, da bravo filosofo, lo guardo: il remo ha un aspetto particolare — è come se fosse spezzato, ma l'esperienza mi insegna a venire a capo di ciò che il fenomeno manifesta: imparo a distinguere la forma del remo dal gioco della luce e dell'acqua che lo ricopre. Imparo a

vedere così, e in questo come in infiniti altri casi il risultato è un oggetto stabile, una presenza solida e certa in un mondo che ha una sua presenza indiscutibile. Anche se talvolta non riusciamo a ritrovarli, i mille oggetti di casa ci sono e ci aspettano, là dove li abbiamo lasciati, e hanno un aspetto e proprietà su cui concordiamo: il tavolo è di ciliegio, la tovaglia è bianca, e dalla finestra si vedono le foglie verdi delle piante, sul terrazzo. I mattoni sono rossi e il fuoco scotta, e tutti lo crediamo — non solo gli irlandesi. Eppure, ha ragione anche Locke: in fondo, abbiamo imparato da molti anni che la parola “rosso” è un nome che non può accompagnarci a lungo e di cui dobbiamo dimenticarci quando saliamo ai piani alti della conoscenza e lo stesso vale per il fuoco che scotta solo nella vita di tutti i giorni, anche se è caldo — caldissimo addirittura. Forse i mattoni li percepiamo davvero così, ma, ciò nonostante, non è affatto chiaro a che titolo possiamo dire che i mattoni sono rossi se ci disponiamo in una prospettiva di stampo realistico. Forse non ci sono ragioni descrittive per sostenere che l’oggetto percepito non sia l’oggetto reale, ma sembrano esservi comunque buone ragioni per sostenere che il mondo della vita — il mondo che percepiamo — è soltanto un’utile illusione, sia pure *cum fundamento in re*.

Il mondo che percepiamo ci sembra reale — ma non lo è: dobbiamo davvero trarre questa conclusione? Dobbiamo davvero riconoscere che la nostra immagine del mondo è falsa e quindi irreali? Io non lo credo, per tre diverse ragioni che rendono questa conclusione se non falsa, almeno non necessaria.

Vediamo la prima. Per poter dire che il mondo della vita restituisce un’immagine falsa del reale dovremmo innanzitutto sostenere che pretende effettivamente di darci un’immagine *vera* del mondo, ma è dubbio che le cose stiano così. In effetti, noi crediamo che sia vero che gli oggetti restituiscono le onde elettromagnetiche di una certa frequenza e che per questo ci appaiono di un qualche visibile colore: lo crediamo, e abbiamo ottime ragioni per farlo. Che i mattoni siano rossi e che ci siano, proprio qui di fronte a me, non abbiamo invece ragioni per crederlo: lo vediamo, e basta. Non abbiamo *ragioni* per credere che ci sia il mondo che vedo e di cui ho esperienza e sarebbe curioso sostenere che il fatto che veda dei mattoni rossi qui davanti a me sia un *indizio* che mi convince *pro tempore* di una verità che dovrò in seguito abbandonare. Se sento bussare alla porta ho ragioni per credere che ci sia qualcuno che chiede che gli apra, ma queste ragioni poggiano su presupposti per cui non posso dare alcuna ragione: che ci sia la porta lo vedo e che abbiano bussato lo sento, ma che ci sia ciò che vedo e ciò che sento è un fatto che do per scontato e che non posso giustificare. È da qui che muovo per ogni ragionamento ed anche se è su questa base che alla fine poggia ogni credenza, non ho ragioni per credere che ci sia un mondo — quel mondo in cui mi muovo e che vedo e di cui la porta è una piccola parte.

Non ho *ragione* di credere che ci sia la porta di casa, ma questo naturalmente non significa che dubiti che le cose stiano così. Tutt’altro: il dubbio accompagna le mie credenze e il fatto che io non possa nemmeno pensare di dubitare che ci

sia la porta di casa e di là da essa le scale che ho percorso innumerevoli volte è il controcanto del fatto che non ho ragioni che mi convincano della loro esistenza che è semplicemente certa e che fa da presupposto di ogni mia ulteriore possibile credenza. In fondo, dire che la percezione è muta significa anche questo: vuol dire riconoscere che la percezione non è una rappresentazione vera o falsa di uno certo stato di cose e non ha un carattere cognitivo, ma è la scena originaria entro cui si danno per noi le cose e il mondo. Ma se le cose stanno così, dobbiamo riconoscere che la percezione ci dispone innanzitutto in un orizzonte preteoretico e che in questo senso non ha senso vincolare la certezza del mondo percepito alla sua verità o falsità: per me che la vedo, la porta di casa c'è, prima di ogni giudizio e prima di ogni effettiva ragione per credere.

Il senso di queste considerazioni non deve essere frainteso. Se dico che non posso dubitare che ci sia la porta di casa che vedo e che ho visto innumerevoli volte non voglio dire che non sia possibile che mi sbagli e che non possa essere vero che la vita sia un sogno e che tutto ciò di cui sono semplicemente certo non sia in realtà il frutto di un'illusione: un'ipotesi di stampo realistico non può escludere che le cose stiano come lo scettico paventa e forse possiamo persino immaginare un contesto in cui si possa effettivamente dubitare che la porta di casa ci sia o che ci siano le mani con cui la apriamo. Ciò che tuttavia non possiamo fare è dubitare in generale della nostra percezione perché un dubbio è possibile solo sul fondamento di molte certezze. Per dubitare ho bisogno di ragioni e le ragioni poggiano su certezze: posso dubitare che qualcuno abbia bussato alla porta se posso intendere il rumore che sento alla luce di una diversa ipotesi e posso dubitare della porta che vedo solo se posso pensare di essere vittima di un'allucinazione, — e che cosa sia un'allucinazione lo possiamo comprendere solo se possiamo indicare un insieme di esperienze consuete che allucinazioni non sono: le percezioni.

Forse di fronte a queste considerazioni qualcuno potrebbe limitarsi ad alzare infastidito le spalle perché il problema, in effetti, non è quello di sapere se crediamo o non crediamo che sia vero che i mattoni sono rossi e che c'è la porta della mia stanza, che ora vedo e che ho visto mille volte. Il problema è un altro: non è una questione che concerna il credere vero, ma la realtà, e anche se forse non pretendiamo di disporre la certezza del nostro mondo della vita sul terreno delle credenze vere abbiamo molte buone ragioni per pensare che per i colori ci sia posto soltanto sul terreno di una concezione ingenua del reale. Ma se così stessero le cose, non dovremmo sostenere semplicemente che il mondo percepito non è il mondo reale e di qui non dovremmo trarre la conclusione che l'ipotesi del realismo percettivo non è percorribile? Non dovremmo banalmente riconoscere che se la fisica ci insegna che la realtà non è come appare allora il mondo che vediamo non è il mondo reale? Vedo sul tavolo il foglio e lo vedo bianco, ma non c'è nulla che corrisponda a queste parole nel mondo così come la fisica lo descrive: la fisica parla di atomi, di particelle, di onde elettromagnetiche, non

di ciò che la nostra percezione ci offre. E che l'immagine scientifica del mondo abbia molte ragioni per essere preferita alla descrizione un po' parrocchiale che del mondo ci porge la nostra percezione è appena il caso di rammentarlo. *Siamo* tarli in un cassetto, ma forse questo ancora non basta per trarre la conclusione che si vorrebbe trarre.

«Per il platonismo, il reale aveva una metessi più o meno perfetta con l'ideale» — è così che Husserl apre il § 9 della *Crisi delle scienze europee*, che è forse il più importante di quell'opera (Husserl 1975: 53). Non è un *incipit* casuale; tutt'altro: è una richiesta di riflettere sulla natura dei concetti (l'ideale) e sui modi e sulle forme della loro applicazione alla realtà. In fondo, la metessi è innanzitutto questo: una garanzia metafisica dell'applicabilità dei concetti al reale, fondata sul presupposto dell'identità tra le strutture della realtà e le forme concettuali che consentono di comprenderla.

Le garanzie metafisiche hanno un costo: ci invitano a pensare che sia già fin da sempre realizzato il lavoro che si deve compiere, e così stanno le cose anche in questo caso. Se ci si dispone nella prospettiva della metessi, le cose sono quello che sono perché partecipano dell'ideale e ciò è quanto dire che il nostro sforzo di comprensione della realtà è da un lato garantito dalla corrispondenza dei nostri concetti con la realtà e dall'altro può assumere la forma tranquillizzante di una *scoperta* poiché il reale è di per sé attraversato dalla trama reale dell'ideale. I concetti non si applicano alla realtà, adattandoli alle sue pieghe: sono reali e si scoprono scostando il residuo empirico che li rende invisibili. Il lavoro della comprensione deve assumere il volto della fatica della ricerca — una fatica che si placa e si stempera nella certezza dell'identità tra la realtà e la teoria che la comprende. Sullo sfondo del teatro metafisico della metessi, l'applicazione dei concetti alla realtà assume così la forma di una scoperta della loro natura reale e lo scienziato che elabora le sue teorie può attendersi — se sono *vere* — di ritrovarle nella realtà. Se invece sono false dovrà semplicemente prendere atto del suo errore: dovrà riconoscere di essersi lasciato sviare da una somiglianza e di non aver compreso la struttura concettuale della realtà. Pensare significa scoprire, e se ci si pone in questa prospettiva sembra lecito sostenere che i concetti di cui ci avvaliamo per pensare la realtà non sono soltanto più o meno razionali e giustificabili, ma sono semplicemente veri o falsi.

Di qui una prima tesi su cui è opportuno riflettere. Se ci lasciamo guidare dalla prospettiva metafisica della metessi, ci accorgiamo che diviene possibile parlare di verità in due accezioni diverse. Possiamo in primo luogo dire che una proposizione, formulata in un certo linguaggio o in una determinata teoria, è vera quando la realtà, *pensata attraverso quel linguaggio o quella teoria*, ci consente di verificarla empiricamente. Ma possiamo anche interrogarci, in secondo luogo, sulla verità dei concetti di cui ci avvaliamo per descrivere la realtà perché se ci disponiamo nel teatro metafisico della metessi possiamo senz'altro sostenere che i concetti e le forme della teoria hanno il loro controcanto nelle strutture della

realtà. E va da sé che in questo secondo caso la nozione di verità assumerebbe una valenza nuova e, per dir così, *assoluta*: non ci parlerebbe della conformità di un qualche asserto con la realtà pensata *secondo un certo apparato concettuale*, ma ci costringerebbe ad asserire che i concetti attraverso cui pensiamo la realtà sono essi stessi veri poiché la realtà ha in se stessa una natura concettuale — quella che la teoria ci mostra.

Non credo che sia opportuno intendere così il problema dell'applicazione dei concetti e non penso che sia lecito ricondurre il problema dell'adeguatezza di un sistema di concetti alla questione della sua verità. L'adeguatezza non ha sempre la forma dell'*adaequatio*: un bicchiere è un oggetto adeguato se vogliamo versarvi del vino, ma sarebbe eccessivo parlare a questo proposito di verità. Credo che le cose stiano così anche per le teorie, ma negare che sia davvero opportuno affiancare alla prima una seconda accezione di verità non significa disporsi sul terreno di un'ipotesi soggettivistica o sostenere che la realtà dipenda nella sua natura dal linguaggio in cui la descriviamo. La realtà è quello che è, e i fatti sono quello che sono, indipendentemente dal linguaggio che li descrive — su questo punto una prospettiva realistica non può che concordare. I fatti sono quello che sono — indipendentemente da ogni descrizione, ma questo non significa ancora sostenere che la realtà abbia in sé una forma concettuale e che si debba per questo pensare l'applicazione dei concetti secondo il modello metafisico della metessi.

Non ci sono ragioni cogenti che ci spingano a dire che le cose stanno così. Tutt'altro: se gettiamo uno sguardo alla storia delle scienze e della conoscenza in genere, siamo invitati a pensare che i concetti sono frutto di un'elaborazione in cui il nostro operare concreto con le cose e il nostro tentare di venire a capo della loro complessità, *ascoltandole*, si lega alle forme generali della nostra cultura, alle nostre convinzioni su ciò che può essere una spiegazione accettabile o una forma di ordinamento che corrisponda alle nostre idee su ciò che può dirsi ordine. E ciò che è vero per l'elaborazione concettuale così come si manifesta sul terreno conoscitivo, vale anche per i nostri differenti linguaggi. Humboldt parlava di una *forma interna del linguaggio* (Humboldt 1991: 69-76), e anche se è passata molta acqua sotto i ponti dalle pagine humboldtiane ed anche se non è possibile interpretare le differenze che separano le lingue come se fossero sempre o anche solo prevalentemente espressione di fatti culturali, è difficile sostenere che considerazioni di questo tipo debbano essere semplicemente espunte dallo spazio teorico di una riflessione sul linguaggio. Le parole sono strumenti che debbono operare nella realtà: sono chiavi che debbono aprire serrature diverse. Le chiavi, tuttavia, non hanno soltanto una mappa che si attaglia al profilo della serratura: hanno anche un'impugnatura che le rende maneggevoli e che è determinata nella sua forma dalla forma delle nostre mani. Anche i concetti sono fatti così: nascono dal *nostro* operare con le cose. Sono grimaldelli costruiti perché certe porte siano aperte — da persone come noi.

Riconoscere che i concetti hanno una loro storia che si intreccia con la nostra non significa (è bene ripeterlo) disporsi in una prospettiva di stampo idealistico o in una dissoluzione dell'indipendenza di principio della realtà dalle forme e dai modi del nostro conoscerla. Così se dico che l'erba è verde mi muovo necessariamente sul terreno di un linguaggio che sorge in stretta aderenza con la mia storia e con la mia natura sensibile, ma non per questo affermo qualcosa che dipenda da me: un prato è quello che è, indipendentemente dal mio linguaggio e dal linguaggio di chiunque. Più propriamente: il fatto che l'erba sia verde non dipende dal fatto che qualcuno la descriva o che in generale ne abbia esperienza, e il verde non è un mio stato psicologico-soggettivo, ma è un modo di manifestarsi della realtà — un modo di manifestarsi che è accessibile ad un soggetto fatto come me. La realtà è quello che è — ma è sempre esperita e conosciuta in un qualche modo di manifestazione — e non è irrilevante il modo in cui ce ne appropriamo perché i concetti sono regole che consentono un ordinamento più o meno felice della realtà.

L'erba è verde, ma i greci non avevano un nome per questo colore: nel loro vocabolario cromatico c'è un nome per il verde scuro (*prasinos*) e uno per il giallo verdastro (*chloros*) e anche se questo fatto non costringe l'erba a cambiare colore, nondimeno sarebbe sbagliato sostenere che non abbia una qualche ricaduta sulla capacità di ordinare i fatti cromatici e di pensarli. Ci sono molti e diversi vocabolari cromatici e sarebbe sbagliato ritenere che siano tutti equivalenti: alcuni ci consentono di padroneggiare meglio l'universo dei colori, altri sono meno felici, altri ancora consentono di dirne meglio alcune caratteristiche e in modo più faticoso altre. La maggiore o minore felicità di un sistema di concetti non può tuttavia essere confusa con la sua verità o falsità, e non può esserlo proprio perché dire che un sistema di concetti è più o meno felice significa alludere ad una gradualità che non sembra essere di casa quando diciamo di una proposizione che è vera o falsa.

Di qui la conclusione che dobbiamo trarre. La prospettiva della metessi è la prospettiva del realismo metafisico: pretende che la realtà abbia in se stessa una natura concettuale e che comprenderla significhi in ultima analisi constatare la verità ultima delle nostre teorie. Il realismo, tuttavia, non ha necessariamente questo volto. La condizione cui deve soddisfare è più debole: deve muovere dall'assunto che la realtà è quello che è indipendentemente dal nostro averne esperienza e dal nostro pensarla così, ma può, ciò nonostante, riconoscere che per noi la realtà è sempre in qualche forma di manifestazione — nelle forme sensibili della percezione o nelle molteplici forme della comprensione concettuale. Si tratta di forme diverse che non appartengono soltanto a diverse circostanze e a diverse occasioni del nostro rapporto con le cose; tutt'altro: si tratta di forme che possono essere ordinate secondo un criterio gerarchico perché sono più o meno felici. Il mondo così come si dischiude alla percezione ha una sua evidente incompiutezza e fragilità che si dissolve almeno in parte quando

ci disponiamo sul terreno scientifico — su quest'ovvietà è opportuno insistere. E tuttavia riconoscere che il reale si manifesta in modi più o meno felici non significa asserire che ci siano modi veri o falsi. Non è falso dire che l'erba è verde — e non lo è nemmeno se ci costringiamo a usare il vocabolario cromatico greco con tutte le sue faticose campionature; non è falso dire così, perché fare riferimento ai colori delle cose macroscopiche significa comunque parlare in qualche modo di un aspetto del mondo che c'è e che merita di essere messo in luce, anche se naturalmente chi si fermasse su questo piano si costringerebbe a cogliere in modo poco perspicuo e approfondito la trama del reale e a imbattersi in una molteplicità di difficoltà e di contraddizioni. L'erba è verde quando la guardiamo alla luce del sole, ma al variare della luce e delle ore del giorno può assumere diverse sfumature di colore — questo lo sappiamo bene. I nomi dei colori sono strumenti poveri per penetrare nella natura delle cose, ma anche se abbiamo molte buone ragioni per pensare che per i colori ci sia posto soltanto sul terreno di una concezione ingenua della realtà, non per questo dobbiamo relegare il mondo dei colori e degli oggetti immediatamente percepiti nell'ambito delle realtà mentali. Non è falso dire che l'erba è verde, ma possiamo fare di meglio: possiamo lasciarci alle spalle il modo in cui la realtà si manifesta sensibilmente e *pensarla* attraverso le teorie matematiche della fisica. Nel farlo, non ci allontaniamo dal terreno della realtà, e anzi i nostri concetti prendono forma nel tentativo di dare una risposta agli interrogativi che sorgono operando nella realtà, nel tentativo di dar voce alla sua natura. Di darle, tuttavia, l'unica voce di cui disponiamo — la nostra: siamo responsabili dei nostri concetti perché non li troviamo nel mondo come qualcosa che c'è e di cui dobbiamo semplicemente prendere atto.

Di qui la seconda conclusione che è opportuno trarre. Se mettiamo da canto l'ipotesi della metessi e, insieme ad essa, le tesi di un realismo metafisico che riconduce da un lato l'applicazione dei concetti alla regola metafisica dell'identità e che, dall'altro, ci invita a pensare che la realtà abbia in se stessa forma concettuale, allora è possibile riconoscere che la via del realismo della percezione resta percorribile. Certo, vi sono molte buone ragioni per sostenere che la realtà si manifesta solo superficialmente nel gioco delle nostre esperienze sensibili e se è questo ciò che si vuole intendere quando si afferma che la realtà non è così come appare, allora abbiamo molte buone ragioni per esprimerci così. Se invece si vuole sostenere che il mondo percepito è solo una Grande Illusione che si rivela tale non appena lo mettiamo in relazione con la Grande Verità — con la realtà così come la scopre l'Ultima Teoria nella sua pretesa verità assoluta — allora è meglio fare un passo indietro ed osservare che la realtà è sempre data in una qualche forma di manifestazione, attraverso concetti che ci sembrano plausibili e che una Verità maiuscola non c'è, così come non c'è una Grande Illusione: una fantasia genera l'altra.

Credo che queste considerazioni ci mostrino la via che deve essere seguita per mostrare che il realismo percettivo è in sé legittimo, anche se disegna un'immagine fragile del mondo da cui in fondo sarebbe opportuno prendere commiato. Sarebbe opportuno, certo, eppure non lo facciamo. Sappiamo che caldo e freddo sono nomi che ci ricordano che la nostra esperienza del mondo non si discosta troppo dal nostro benessere corporeo: lo sappiamo bene, e tuttavia non sappiamo dimenticarci di queste parole, così come ci ostiniamo a pensare che la quiete e il movimento siano cose distinte sempre e comunque. Siamo appagati nei nostri errori e non abbiamo nessuna voglia di metterli una volta per tutte a tacere.

Credo che ci siano due ragioni che spiegano questo nostro radicamento nel mondo un po' provinciale della percezione. La prima è la più ovvia: possiamo imparare a pensare diversamente la realtà e possiamo imparare a comprendere in altro modo ciò che può appartenere alla *rerum natura*, ma non possiamo imparare a non affidarci ai nostri sensi e non possiamo dismettere la nostra naturale propensione a credere nell'universo che percepiamo. Proprio come osservava Hume, la natura ha ritenuto che la nostra tendenza a fidarci (e ad affidarci) alle nostre sensazioni fosse troppo importante per lasciare che il pensiero potesse tacitarla. Forse non abbiamo ragione di credere che ci sia un foglio sul tavolo, ma non c'è ragione che possa davvero liberarci da questa ingenua certezza. Proprio perché è prima del gioco delle ragioni il mondo percettivo non può essere più di tanto scalfito dai nostri dubbi e risorge nella sua immediata certezza non appena ci dimentichiamo di quello che la riflessione ci insegna — ed è ancora una volta Hume che dovremmo rammentare.

Vi è tuttavia una seconda ragione che ci impedisce di prendere facilmente commiato dal mondo della vita — una ragione che si intreccia alla prima, ma va al di là di essa. Il mondo della vita non è solo l'universo di ciò di cui siamo immediatamente certi, ma è il terreno che determina la grammatica che sorregge la nostra nozione di realtà. Guardo il foglio sul tavolo e stendo la mano per prenderlo: le cose sono fatte così — sono oggetti che possono essere colti in vario modo e che si danno in una molteplicità di esperienze reali e possibili che disegnano le regole generali di ciò che chiamiamo “cosa materiale”. La parola “cosa” la introduciamo proprio così nel nostro linguaggio: attraverso esempi che nel variare dei contesti ci *mostrano* le regole della sua applicazione. *Questa* è una cosa — questo foglio di carta che si può prendere tra le mani, lasciare sul tavolo, ritrovare al suo posto la mattina quando si riprende il lavoro, che resterebbe dov'è se nessuno lo spostasse e che non smetterà di esserci quando smetteremo di occuparcene — un foglio di carta è *questo*, ed è un ottimo esempio di una cosa materiale.

Le parole le impariamo così: quando impariamo un certo modo di *usare* un pugno di esempi, lasciandoci guidare dalla loro natura e dall'accordo entro cui ci muoviamo. Impariamo che cos'è un foglio perché qualcuno ce lo mostra e ci impossessiamo della grammatica che sorregge l'uso di quella parola quando

impariamo ad usarla in contesti differenti: quando mi chiedi di prendere il foglio che hai lasciato sul tavolo o di lasciarlo dov'è. Ma va da sé che quando imparo che *questo* è un foglio e quando apprendo la grammatica di quella parola un dubbio sull'esistenza effettiva del foglio sarebbe semplicemente fuori luogo. Non posso insegnarti che cos'è un foglio e che cosa implica la sua presenza mostrandoti un esempio sulla cui effettiva realtà tu possa anche soltanto dubitare. Non posso dubitare che sia un foglio quello che tu mi mostri se devo fare dell'esperienza che tu mi proponi il paradigma che mi guida nell'asserire che c'è qualcosa e che è proprio un foglio. Non posso dubitarne più di quanto possa dubitare che il metro sia lungo davvero un metro perché essere lungo un metro significa avere proprio questa lunghezza — la lunghezza di ciò che impiego come metro. Chi volesse dubitare della lunghezza del metro (di ogni metro) cancellerebbe di fatto le condizioni di sensatezza non soltanto del suo misurare, ma anche del dubbio che lo investe — perché ogni dubbio implica che sia possibile indicare almeno in linea di principio come tacitarlo, e posso tacitare il dubbio che qualcosa sia lungo un metro solo se posso misurarlo con un metro. E ciò che vale per il metro, vale anche per le esperienze che mi insegnano che cos'è un foglio e che cosa comporta il suo esserci: posso dubitare che questo sia un foglio solo se posso mostrare in quali circostanze sono certo che qualcosa ci sia e che sia un foglio. Per comprendere i concetti che danno forma ai miei dubbi debbo sapere come si applicano, e posso saperlo solo se possiedo un metro sicuro della loro corretta applicazione: solo se posso fare affidamento su un insieme di proposizioni vere e indubitabili che mi insegnino il senso dei concetti che in esse occorrono. Posso dubitare che qui ci sia un foglio di carta perché so bene che cosa devo aspettarmi di vedere e di toccare quando c'è un foglio. E se così stanno le cose, vi è forse una giustificazione — sia pure solo in semiminima — per la tesi platonica del *Menone*: possiamo dubitare di qualcosa solo se in fondo sappiamo bene quando non è possibile farlo.

Basta formulare queste considerazioni perché si faccia avanti un'obiezione del tutto legittima. Abbiamo tutti buone ragioni per dubitare che ci siano davvero ippogrifi o unicorni, ma sarebbe privo di senso sostenere che la condizione per poterne dubitare fosse che qualcuno — dopo averci condotto in uno zoo immaginario — ci avesse detto “Vedi, questo è un ippogrifo e quella creatura leggiadra che si placa solo quando a carezzarne il capo è una giovane donna è un unicorno”, insegnandoci a usare quelle parole e insieme offrendoci il metro per decidere quando è lecito affermare che ci sono ippogrifi e unicorni e quando è sensato dubitarne. È un'obiezione legittima, ma non coglie se non in piccola parte nel segno. Certo, non ho bisogno di avere visto un ippogrifo per sapere che la loro esistenza è, nel migliore dei casi, molto dubbia, ma posso farlo perché sono capace di dare un senso alle parole che consentono di descrivere quella creatura fantastica, ed è per queste parole che devo prima o poi poter risalire ad un rimando intuitivo, ad un esempio che mi consenta di comprenderle nel

loro uso e nelle loro condizioni di applicabilità. Puoi pensare di comprendere che cos'è un ippogrifo seguendo la ricetta dell'Ariosto⁹ e puoi comprendere Cariddi dalle parole di Omero, ma nell'uno e nell'altro caso devi comunque poter poggiare su parole di cui comprendi appieno le condizioni di applicabilità: devi sapere che cos'è un cavallo e che cos'è un grifone e che le ali fanno volare, proprio come devi avere provato il terrore di un gorgo — dell'acqua che sembra animarsi per nutrire le sue oscure profondità — se vuoi capire perché in fondo sia meglio rischiare di essere divorati dalle sei fauci di Scilla. Del resto, in mancanza di un metro che fissi il significato delle parole ad un uso e ad un'esemplificazione concreta, le parole tendono a perdersi, e forse non è un caso che Marco Polo si fosse convinto di aver visto nel Catai meridionale proprio l'unicorno: aveva confuso quella creatura leggiadra che si placa alla carezza di una vergine con il rinoceronte indiano.

Di qui la conclusione che vorrei trarre. Per il mondo della vita vale qualcosa di simile a ciò che dice il paradosso di Moore — un paradosso che ci invita a sostenere in prima persona che crediamo a qualcosa, anche se riconosciamo che non è vera. Si tratta di un paradosso complesso, sulla cui legittimità non è forse il caso di scommettere troppo, e tuttavia, con una piccola correzione, il paradosso di Moore ci dice qualcosa di vero sul nostro mondo della vita. L'abbiamo osservato: non abbiamo ragione di credere che il mondo, così come lo percepiamo, ci restituisca una veste adeguata della realtà. In un certo senso, abbiamo imparato con ragione a credere che la realtà sia davvero mal descritta da come la percepiamo: sappiamo che se ci interessa far luce sulla natura delle cose dobbiamo lasciarci alle spalle il nostro discorrere di colori e in fondo anche delle forme che si dispiegano allo sguardo e al tatto. Lo sappiamo bene, *eppure* siamo — e continuiamo ad essere — *certi* del mondo che percepiamo e lo siamo non soltanto perché ci muoviamo su un terreno precognitivo, ma perché la certezza è implicata dai nostri giochi linguistici: non posso dubitare del mondo della vita perché è il fondamento su cui poggiano i miei concetti, il terreno che è implicato dai nostri discorsi. Il mondo della vita non è solo il mondo cui siamo vincolati di fatto dalla nostra natura sensibile: è anche l'abecedario cui siamo legati e di cui non possiamo del tutto liberarci, se vogliamo continuare a comprenderci. Un abecedario che possiamo arricchire e correggere, ma che continuiamo necessariamente ad usare, anche se comprenderne la necessità significa insieme prendere atto della sua natura fattuale. Poteva andare diversamente, ma è andata così. L'abecedario poteva essere diverso, ma ci siamo trovato tra le mani questo libretto: abbiamo imparato a leggere così¹⁰.

9 «Non è finto il destrier, ma naturale, / ch'una giumenta generò d'un Grifo: / simile al padre avea la piuma e l'ale, / li piedi anteriori, il capo e il grifo; / in tutte l'altre membra pareva quale / era la madre, e chiamasi ippogrifo» (Ariosto 2012: IV, 10).

10 «Non devi dimenticare — osserva Wittgenstein — che il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta

Nelle *Città invisibili* di Calvino c'è un passo in cui Kublai si stupisce che Marco Polo non gli parli mai di Venezia. Marco lo ascolta e si lascia andare ad una confessione inattesa da cui scaturisce un dialogo, che si scandisce in brevi frasi, ciascuna delle quali parla di noi e del nostro problema:

Marco sorrise. - E di che altro credevi che ti parlassi? L'imperatore non batté ciglio. - Eppure non ti ho mai sentito fare il suo nome. E Polo: - Ogni volta che descrivo una città dico qualcosa di Venezia. - Quando ti chiedo d'altre città, voglio sentirti dire di quelle. E di Venezia, quando ti chiedo di Venezia. - Per distinguere le qualità delle altre, devo partire da una prima città che resta implicita. Per me è Venezia. - Dovresti allora cominciare ogni racconto dei tuoi viaggi dalla partenza, descrivendo Venezia così com'è, tutta quanta, senza omettere nulla di ciò che ricordi di lei. L'acqua del lago era appena increspata; il riflesso di rame dell'antica reggia dei Sung si frantumava in riverberi scintillanti come foglie che galleggiano. - Le immagini della memoria, una volta fissate con le parole, si cancellano, - disse Polo. - Forse Venezia ho paura di perderla tutta in una volta, se ne parlo. O forse, parlando d'altre città, l'ho già perduta a poco a poco (Calvino 1977: 94).

Così è anche per il nostro mondo della vita — la città vecchia su cui poggiano i nostri discorsi, una città che non possiamo mettere in discussione, anche se l'abbiamo in parte abbandonata — da tempo.

6. Uno sguardo dietro le spalle

Se ora volgiamo le spalle al percorso che abbiamo seguito, sembra difficile non scorgere quale sia la scelta di campo che abbiamo compiuto — e non è un caso che l'analisi delle pagine di Austin sia diventata passo dopo passo una discussione in prima persona, volta a disporre il realismo della percezione su uno sfondo più ampio: lo sfondo filosofico di un realismo di stampo antimetafisico, che si nutre delle riflessioni di molti filosofi — Peter Strawson, Jocelyn Benoist, Barry Stroud, Giovanni Piana, e — soprattutto — Wittgenstein. E tuttavia, basta leggere con un po' di malizia le pagine di quest'ultimo capitolo — e la malizia non dovrebbe mancare mai, specialmente a chi le ha scritte — per rendersi conto di un mutamento di prospettiva che deve necessariamente essere compiuto e che si annuncia nella facilità con cui Austin si libera di un'obiezione antica: l'obiezione cartesiana del sogno. Ayer, lamenta Austin, propone l'argomento dell'illusione, ma tratta le illusioni come se fossero allucinazioni o sogni — e non importa poi tanto se gli occhi siano chiusi o aperti. Le illusioni non bastano per ottenere il risultato cui Ayer tende, ed è per questo che le allucinazioni e il sogno debbono nascondersi dietro le illusioni percettive: l'argomento dell'illusione deve assumere *pro tempore* la forma di un "*argument from delusion*" perché solo

li - come la nostra vita» (1991: 91).

così è possibile costringere il filosofo a riconoscere che può accadere che quello che crediamo di vedere in realtà non ci sia affatto — e va da sé che il problema è tutto nascosto nel discrimine che riteniamo di voler tracciare tra quello che crediamo di vedere e quello che effettivamente vediamo.

Austin ha ragione: le illusioni non ci strappano dal terreno della realtà e il pugnale che guida Macbeth fino alla stanza del re Duncan non è affatto percepito. Quel pugnale non c'è, e possiamo solo *credere* di vederlo: non siamo vittime di un'illusione percettiva, ma di un'allucinazione o di un sogno. Crediamo di vedere, ma siamo vittime di un'allucinazione, e nella norma — commenta Austin — i sogni e le allucinazioni sono molto diversi dalla percezione. Solo i filosofi li accomunano per far valere per la seconda ciò che vale per i primi — ma si tratta di un errore da cui è bene tenersi lontani.

Tutto a posto dunque? È difficile dirlo. Anche Cartesio lo sa bene: in fondo anche Cartesio ritiene di avere un criterio per dire che i sogni sono diversi dalle percezioni, ma il buon senso della *Sesta meditazione* non può mettere filosoficamente a tacere i dubbi della *Prima*. I sogni sono diversi dalla percezione e le *illusions* sono diverse dalle *delusions* — nella norma è così. Ma che dire se ci disponessimo sul terreno degli esperimenti mentali e immaginassimo un sogno a regola d'arte — un sogno indistinguibile dalla veglia? Potremmo del resto ricordarci che ci è capitato di non sapere se avessimo vissuto o sognato qualcosa e se non ci fosse mai capitato — a me in effetti non è mai capitato — potremmo accontentarci del fatto che è capitato a Cartesio. E se è capitato è perché potrebbe non esserci una differenza fenomenologica saliente tra il sognare di vedere un foglio di carta e vedere un foglio di carta.

Forse si potrebbe obiettare che nella norma, prima o poi, questa differenza si manifesta e che nella condizione di non poter distinguere la percezione dal sogno possiamo trovarci solo per poco — per una qualche disattenzione che si scioglie da sé nel corso della nostra vita di esperienza. “Era soltanto un sogno!” — qualche volta finiscono così quei racconti che per voler finire bene a tutti i costi finiscono male, almeno letterariamente: in ogni caso, tuttavia, se anche capitasse che sogno e veglia procedessero confusi per un loro tratto, prima o poi il discrimine si farebbe di nuovo avvertibile e la differenza chiederebbe di essere di nuovo tracciata, con chiarezza. Nella vita accade così, ma ancora una volta queste considerazioni sembrano contrapporre le regole del buon senso alla libertà degli esperimenti mentali. E se un diavoletto ci ingannasse? Se il demone cartesiano si prendesse la briga di ingannarci (e ci sono molte versioni moderne di questa figura un po' *demodè*) potremmo credere di percepire il mondo che sogniamo.

Potremmo, non c'è dubbio: lo scetticismo è del resto il controcanto di ogni posizione realistica e una confutazione effettiva della possibilità di un errore radicale è sempre aperta ed è racchiusa in linea di principio nella constatazione dell'irriducibilità del reale ad una qualsiasi costruzione soggettiva. Ora vedo le

mie mani e sono certo di non ingannarmi, ma che io sia certo di non potermi ingannare non significa che sia impossibile che le mie mani siano altrove o che non ci siano mai state. Cartesio vede le sue mani, quando è seduto accanto al fuoco, ma sa che potrebbe essere soltanto un sogno e se così fosse avrebbe tutte le ragioni per sostenere che le sue mani sono da tutt'altra parte — sotto le coperte o il cuscino. Il diavoletto ora potrebbe ingannarci e potrebbe averci sempre ingannato.

Potrebbe accaderci in un qualche domani di svegliarci riposati dal nostro unico e interminabile sogno, ma questa ipotesi — che resta aperta — non ci impedisce di riconoscere che la condizione della sua *sensatezza* e della sua formulabilità riposa sul fatto che non le attribuisca oggi alcun peso e che non possa consentirle di scalfire anche solo marginalmente la mia certezza che *questo* significhi vedere un foglio o un pugnale e che *questo* voglia dire sognarlo. Forse un domani ci sveglieremo da un lungo, interminabile sogno, ma sarà molto difficile *dirlo* perché se davvero non avessimo fatto altro che dormire e sognare ci troveremmo nella nostra prima mattina di veglia (?) nella strana situazione di chi pretendesse di sapere al risveglio quanto a lungo ha dormito ricordando quale fosse la posizione delle lancette dell'orologio che ha sognato quando si è addormentato. La parola “sogno” per noi significa *questo*, — quello che ora siamo certi che indichi: da un lato un pugno di esempi indubitabili, che raccontiamo al risveglio, dall'altro la regola intersoggettiva e mille volte ripetuta del loro impiego. Se mai ci svegliassimo per la prima volta non sapremmo dire quello che ci capita perché il metro che ci dovrebbe consentire di dare un nome a quelle esperienze si sarebbe dissolto insieme al mondo che lo sostiene ed entro cui soltanto ha senso la sua applicazione.

Se così stanno le cose, allora l'argomento del sogno (il nostro ipotetico “*argument from delusion*”) non può essere generalizzato: non possiamo cancellare se non *pro tempore* la differenza tra illusioni e allucinazioni, se vogliamo che queste parole mantengano il loro senso effettivo. Quanto poi all'esperimento mentale che dovrebbe consentirci di cancellare ogni differenza tra le esperienze oniriche e le esperienze percettive va da sé che dobbiamo riconoscerne l'interna paradossalità: il pensiero della Grande Illusione, dell'unico Grande Sogno, allude ad una possibilità reale che non può tuttavia essere formulata perché nega nel suo stesso porsi le condizioni di *sensatezza* dei concetti attraverso cui dovremmo poterla pensare. Non posso pensare che tutta la mia vita sia *soltanto* un sogno perché è sufficiente questa paroletta — l'avverbio “soltanto” — per rendersi conto che il parlare di sogni implica la veglia ed un criterio che distingue gli uni dall'altra.

In un passo delle *Osservazioni sui fondamenti della matematica* (1956), Wittgenstein scriveva così: «E se ora un diavoletto ci ingannasse? Occhio non vede, cuore non duole» (Wittgenstein 1988: 133). È un pensiero che in parte si giustifica per il piacere che il suo manifesto sapore iconoclastico doveva suscitare in chi l'ha scritto, ma sarebbe sbagliato leggere in queste poche parole solo la parodia

irriverente di un problema che ha paralizzato così a lungo le menti dei filosofi. Queste parole dobbiamo comunque prenderle sul serio: non possiamo negare che un diavoletto forse ci inganni, ma non per questo possiamo aprire gli occhi su questa possibilità. L'ipotesi scettica è possibile e la scena che il pensiero scettico dipinge non è contraddittoria e non può essere confutata con un qualche argomento trascendentale che vincoli la realtà alla possibilità epistemica¹¹, ma non per questo può dirsi formulabile perché lo scettico propone un dubbio che racchiude in sé la pretesa di estendere il nostro linguaggio al di là dei limiti dell'accordo su cui si regge.

Di qui la prima conclusione che possiamo trarre. L'esperimento mentale che ci invita a cancellare la differenza tra percezione e sogno ci appare come il tentativo di dare corpo ad un'ipotesi che nel suo porsi cancella le condizioni su cui poggia la possibilità di formularla: per pensare che non ci sia differenza tra esperienza e sogno dobbiamo presupporre che quella differenza ci sia e che ci consenta di comprendere che cosa sia un sogno. Per pensare che il mondo percepito sia soltanto una manifestazione onirica e che la percezione ci segni soltanto fenomeni dobbiamo presupporre che questo nostro mondo ci sia e che ci siano i sogni e che siano diversi dalle percezioni che accompagnano il nostro risveglio — quei molti risvegli che di solito non assurgono ad alcuna rilevanza filosofica, ma che sono i soli esempi cui possiamo ancorare il senso delle nostre espressioni.

Vi è tuttavia una seconda conclusione cui siamo ricondotti. Dire che non possiamo concepire l'argomento del sogno *non significa negarne la possibilità reale*, proprio come dichiarare insensati i dubbi dello scettico non significa ancora avere escluso la possibilità che la realtà sia irriducibile alle nostre pretese di conoscerla. Può darsi, per dirla con Wittgenstein, che la realtà mi sbalzi di sella e che per questo venga meno la concordanza tra i parlanti su cui poggia la senseatezza del nostro linguaggio, ma una simile ipotesi non dice nulla di più se non che è possibile ridursi al silenzio. Se la bilancia restituisse ogni volta un responso diverso quando pesiamo uno stesso oggetto il gioco linguistico del pesare verrebbe meno, ma non per questo dovremmo necessariamente pensare che le cose abbiano perso di peso o che la realtà sia davvero mutata. Ma se le cose stanno così, allora le nostre considerazioni non dicono ancora che l'oggetto della percezione sia un oggetto reale, ma mostrano *soltanto* in che modo dobbiamo parlarne e fissano il posto che spetta agli oggetti percepiti nel vocabolario della nostra esperienza.

11 Questo errore è alla base della confutazione dello scetticismo che Putnam propone in "Cervelli in una vasca" quando osserva che le precondizioni del riferimento dovrebbero consentire di considerare impossibile filosoficamente ciò che è fisicamente impossibile. E va da sé che questa tesi ci riconduce, come osserva lo stesso Putnam, ad una posizione di stampo trascendentale cui la confutazione della prospettiva scettica deve essere di fatto ricondotta (Putnam 1981: 14-17).

“Mons parturibat, gemitus immanes ciens” — la favola inizia così, e parla di un topolino partorito da una montagna. Vale la pena di rammentarla questa favola perché queste ultime considerazioni mostrano che in tutte queste pagine abbiamo detto molto meno di quello che sembrava avessimo promesso. Se è possibile difendere con tanta facilità la distinzione tra illusioni e allucinazioni è solo perché siamo disposti a pagare un prezzo abbastanza alto: siamo disposti ad abbandonare le questioni che appartengono ad una teoria della percezione come accadimento reale per accedere ad un terreno più propriamente filosofico e meno rilevante dal punto di vista fattuale — il terreno che ci indica a che titolo dobbiamo e possiamo parlare delle cose che percepiamo, se non vogliamo cancellare la sensatezza dei nostri discorsi. Il realismo diretto è pienamente legittimo e difendibile se ne parliamo come di una posizione *filosofica* che ci dice come dobbiamo *parlare* del mondo che percepiamo e come si debbano sciogliere gli strani problemi che sorgono quando riflettiamo sul fatto che possiamo vedere una moneta in molti modi diversi, senza per questo rinunciare a dire che al variare delle circostanze vediamo comunque lo stesso oggetto.

In fondo, non abbiamo fatto altro che mostrare che cosa significhi dire che di qui la moneta che *vediamo* nella sua forma obiettiva ci appare ellittica: abbiamo, in altri termini, cercato di venire a capo della grammatica del concetto di fenomeno e abbiamo mostrato che i fenomeni non dobbiamo pensarli come se fossero oggetti, come vuole il fenomenismo, e nemmeno come entità intermedie che stanno per l'oggetto reale, secondo la lezione rappresentazionalistica, ma dobbiamo intenderli come modi in cui qualcosa si manifesta per noi ed è sensibilmente presente. Parlare di fenomeni significa parlare dell'*oggetto nel modo del suo come* — della sua concreta manifestazione intuitiva. Ma appunto: le analisi che abbiamo proposto in queste pagine non hanno mai abbandonato il terreno dell'analisi concettuale e non possono proprio per questo spingersi al di là del terreno fenomenologico-descrittivo: non possono fare altro che aiutarci a comprendere meglio come dobbiamo *parlare* della nostra esperienza percettiva e quali sono le forzature che la rendono incomprensibile. Non è certo l'unico compito che si possa affrontare, e se mai avessimo fatto qualche passo in direzione della sua soluzione, resterebbe indubbiamente ancora molto da fare perché la percezione è anche un evento reale che chiede di essere spiegato e compreso, come qualunque altro accadimento. Ciò tuttavia non toglie che la percezione giochi un ruolo all'interno del sistema delle nostre giustificazioni. Diciamo di vedere che c'è un foglio sul tavolo e pretendiamo che questo nella norma basti per asserire che un foglio sul tavolo c'è. Se vedo un foglio sul tavolo posso dire che c'è e posso ragionevolmente sostenere che lo vedresti anche tu, se rivolgessi lo sguardo in questa direzione: è così che usiamo la parola “vedere”, e non saremmo disposti a usarla diversamente, per alludere ad un fatto privato, incapace di dirci qualsiasi cosa del mondo. Sono cose ovvie, eppure è facile lasciarsi confondere le idee e decidere che sia sbagliato dire che vediamo un foglio sul tavolo (se c'è un foglio

sul tavolo). Qualche volta le parole diventano oscure e non sappiamo più come si debbano usare. Sono come coleotteri, rovesciati sul dorso: si agitano, ma non riescono a camminare. Fare un piccolo sforzo e rimmetterli in piedi è una questione di educazione — e di onestà intellettuale.

Insomma, abbiamo fatto poco, ma non credo che sarebbe giusto dire che non abbiamo fatto nulla. La montagna ha partorito qualcosa — anche se soltanto un topolino. Se c'è voluta una montagna di pagine per partorirlo è perché non è facile essere all'altezza dei problemi, quando sono più complessi e sottili della penna di chi ne scrive.

Bibliografia

- Alberti 1973: Leon Battista Alberti, *De Pictura*, a cura di C. Grayson, Laterza, Bari.
- Annas & Barnes 2003: Julia Annas e Jonathan Barnes, *The modes of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ariosto 2012: Ludovico Ariosto, *Orlando furioso*, a cura di E. Bigi, Rizzoli, Milano.
- Austin 2001: John L. Austin, *Senso e sensibilia*, a cura di P. Bozzi e M. Ferraris, Marietti, Genova.
- Ayer 1962: Alfred J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, McMillan, London.
- Ayers 1991: Michael Ayers, *Locke*, Routledge, London.
- Bachelard 1973: Gaston Bachelard, *Psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari.
- Berkeley 1979: George Berkeley, *The Works of George Berkeley*, a cura di A. A. Luce e T. E. Jessops, Nelson, Nendeln.
- Berkeley 1995: George Berkeley, *Saggio per una nuova teoria della visione*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano.
- Berkeley 1996: George Berkeley, *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, UTET, Torino.
- Brewer 2011: Bill Brewer, *Perception and Its Objects*, Oxford University Press, Oxford.
- Burnyeat 2012: Myles Burnyeat, “Can the Sceptic live his Scepticism?” in Id., *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 205-235.
- Calvino 1977: Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- Copernico 1975: Niccolò Copernico, *De revolutionibus Orbium Coelestis*, a cura di A. Koyrè, Einaudi, Torino.
- Dal Pra 1975: Mario Dal Pra, *Lo scetticismo antico*, voll. I e II, Laterza, Bari.
- Descartes 1994: René Descartes, *Opere filosofiche*, voll. I e II, a cura di E. Lojacono, UTET, Torino.
- Frede 1984: Michael Frede, “The Sceptic’s two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge”, in Richard Rorty, Jerome B. Schneewind & Quentin Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. New York: Cambridge University Press. pp. 255–278 (1984).
- Hegel 1973: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, *Dai Sofisti agli scettici*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze.
- Humboldt 1991: Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue*, a cura di D. De Cesare, Laterza, Roma-Bari.
- Husserl 1968: Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il saggiatore, Milano.

- Husserl 1975: Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il saggiatore, Milano.
- Husserl 1991: Edmund Husserl, *Lezioni sulle sintesi passive*, a cura di P. Spinicci, Guerini, Milano.
- Husserl 2001: Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Costa, voll. I e II, Einaudi Torino.
- Kant 2019: Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di L. Lombardo Radice, Laterza, Bari.
- Locke 1978: John Locke, *The Correspondence of John Locke* (9 volumi), E.S. de Beer (ed.), Clarendon Press, Oxford.
- Locke 2021: John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano.
- Luce 1963: Arthur Aston Luce, *The Dialectic of Immaterialism. An Account of the Making of Berkeley's Principle*, Hodder & Stoughton, London.
- Mach 1975: Ernst Mach, *Analisi delle sensazioni e il rapporto tra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano.
- Marty 1908: Anton Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik*, Niemeyer, Halle.
- Molyneux 1692: William Molyneux, *Dioptrica nova*, Londra. <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A51133.0001.001?view=toc>
- Preti 1974: Giulio Preti, "Lo scetticismo e il problema della conoscenza", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. XXIX, n. 1, pp. 3-31; n. 2, pp. 123-143; n. 3, pp. 243-263.
- Putnam 1981: Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reid 1975: Thomas Reid, *Ricerche sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino.
- Searle 2016: John Searle, *Vedere le cose come sono*, a cura di D. Bordini e P. Spinicci, Cortina, Milano.
- Sesto Empirico 1988: Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma Bari.
- Spinicci 2019: Paolo Spinicci, *Il paradosso della percezione*, Mimesis, Milano.
- Stoneham 2003: Thomas Stoneham, *Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues*, Oxford University Press, Oxford.
- Stroud 2002: Barry Stroud, *The Quest for Reality*, Oxford University Press, Oxford.
- Tipton 2019: I.C. Tipton, *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, Routledge, London.
- Travis 2004: Charles Travis, "The Silence of the Senses", *Mind*, 113, pp. 57-82.
- Twardowski 1994: Kazimierz Twardowski, *Contenuto e oggetto*, a cura di S. Besoli, Bollati Boringhieri, Torino.

- Wittgenstein 1977: Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein 1988: Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino.
- Wittgenstein 1991: Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino.

Elenco delle illustrazioni

Ove non diversamente specificato, le immagini si intendono realizzate dall'autore del volume.

Fig. 1.1

Fraser spiral illusion. The eyes see a spiral, whereas the picture is made of circles, Autore: Trent Steel, from on original concept found by James Fraser in 1908, image in the Public Domain, Wikimedia Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Fraser_spiral_illusion.svg?uselang=it

Fig. 1.2

Disegno tratto da René Descartes (1596-1650), image in the Public Domain: https://en.m.wikipedia.org/wiki/File:Descartes_mind_and_body.gif#file

Fig. 1.3

Disegno tratto da René Descartes (1596-1650), image in the Public Domain: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Descartes;_Diagram_of_ocular_refraction._Wellcome_L0012003.jpg

Fig. 1.4

Ernst Mach, Innenperspektive, image in the Public Domain: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ernst_Mach_Innenperspektive.png

Fig. 3.1

Roger Shepard's Terror Subterra (copyright R. Shepard; reprinted with permission), image with Creative Commons Attribution 4.0 International https://www.researchgate.net/figure/Roger-Shepards-Terror-Subterra-copyright-R-Shepard-reprinted-with-permission_fig2_355891818

Paolo Spinicci

Rappresentazionalismo, fenomenismo, realismo diretto

Un corso di filosofia della percezione

Rappresentazionalismo, fenomenismo e realismo diretto sono tre posizioni filosofiche che ci spingono ad intendere diversamente la natura dell'oggetto delle nostre percezioni, il rapporto tra il mondo percepito e il mondo compreso dalle scienze e, infine, la nostra stessa relazione con la realtà cui apparteniamo. Tre posizioni teoriche che vengono analizzate e comprese muovendo da tre paradossi, cui corrispondono tre diverse soluzioni descritte ed argomentate muovendo da tre luoghi classici della filosofia della percezione: Locke, Berkeley e Austin. L'intento del libro è prevalentemente didattico, e tuttavia pagina dopo pagina prende forma una proposta teorica: il disegno di un realismo diretto che tuttavia si dispone esplicitamente solo sul terreno fenomenologico-descrittivo.

ISBN 979-12-5510-273-1 (print)
ISBN 979-12-5510-274-8 (PDF)
ISBN 979-12-5510-275-5 (EPUB)
DOI 10.54103/fsu.234