

APhEx 14, 2016 (ed. Vera Tripodi)  
Ricevuto il: 18/12/2015  
Accettato il: 22/03/2016  
Redattore: Francesca Ervas

**APhEx**  
**PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA**  
GIORNALE DI **FILOSOFIA**  
NETWORK  
**N° 14 GIUGNO 2016**

T E M I

## **Percezione**

*Diego Zucca*

*Il tema della percezione ha sempre occupato la riflessione filosofica. Un aspetto problematico connesso al percepire è la possibilità delle illusioni e delle allucinazioni, che sembra minare sia la concezione ordinaria dell'esperienza percettiva come una immediata presentazione del mondo al percipiente, sia il ruolo epistemologico delle percezioni nel giustificare la nostra conoscenza empirica. Questo contributo intende offrire una panoramica delle principali teorie della percezione sviluppatesi in ambito analitico come risposte al problema dell'illusione e dell'allucinazione.*

## INDICE

1. INTRODUZIONE
  2. IL REALISMO NATURALE E I SUOI PROBLEMI
  3. LA TEORIA DEI DATI SENSORIALI
  4. LA TEORIA AVVERBIALISTA
  5. LA TEORIA DELLA PERCEZIONE COME CREDENZA
  6. LA TEORIA DEL CONTENUTO O INTENZIONALISMO
  7. LA TEORIA DISGIUNTIVISTA
  8. LA TEORIA ENATTIVISTA
- BIBLIOGRAFIA

**1. Introduzione**

Il tema della percezione sensibile trova piena cittadinanza nella riflessione filosofica a partire dalle sue più remote origini. Tale centralità della percezione nella storia del pensiero filosofico è dovuta al fatto che l'esperienza sensibile è il modo in cui anzitutto entriamo in contatto cognitivo e pratico col mondo circostante; posto che il nostro più spontaneo e immediato rapporto con le cose del mondo è un rapporto percettivo, sia in quanto soggetti conoscenti sia in quanto soggetti agenti, l'indagine sulla percezione si pone al crocevia fra questioni epistemologiche, questioni psicologiche, questioni di teoria dell'azione, questioni fenomenologiche, questioni metafisiche (relative, per esempio, al rapporto mente/corpo e alla causalità del mentale), questioni semantiche (relative al fatto che le percezioni parrebbero essere stati mentali che “vertono” sul mondo circostante).

Un altro aspetto che rende questo tema particolarmente affascinante, soprattutto nel dibattito contemporaneo, è il modo in cui le investigazioni filosofiche circa la percezione e l'esperienza percettiva si intrecciano con le rispettive spiegazioni e descrizioni empirico-scientifiche nei loro disparati – e non di rado difficilmente componibili – livelli (neurofisiologico, psicologico, computazionale, etologico, “ecologico”, etc.): i progressi nelle spiegazioni scientifiche del fenomeno percettivo non vanificano le tradizionali domande filosofiche circa la percezione, ma al contrario non fanno che riconfigurarle di continuo, stimolando e orientando nuovi sviluppi teorici e fungendo spesso da falsificatori o corroboratori delle stesse teorie filosofiche. Il “materiale” da cui attingono le teorie filosofiche della percezione include, oltre all'insieme delle teorie empirico-scientifiche e alle intuizioni di senso comune sottese ai concetti e usi ordinari del vocabolario percettivo, anche l'esperienza in prima persona: ogni episodio percettivo conscio ha

una sua fenomenologia distintiva, che può essere oggetto di introspezione da parte del soggetto che lo “vive”, e degli esiti di tale introspezione può essere fatto, come vedremo, un uso filosofico e argomentativo.

La vastità e la trasversalità del tema impongono un approccio altamente selettivo: pertanto questa presentazione si concentrerà su un sottoinsieme rilevante di problemi e delle rispettive teorie della percezione. Il dibattito analitico sulla percezione eredita le preoccupazioni epistemologiche tipicamente moderne, e pone la questione di come la percezione possa produrre stati di conoscenza, o di come debba venir concepita perché possa risultare una fonte cognitiva affidabile in grado di produrre credenze empiriche vere: anche se le teorie tradizionali della percezione che presenteremo qui in estrema sintesi riguardano la *natura* della percezione, e dunque sono teorie metafisiche, nondimeno esse sono fondamentalmente guidate dalla preoccupazione epistemologica di garantire alla percezione quell’adeguato ruolo conoscitivo che intuitivamente riveste nelle nostre vite epistemiche; garantire al meglio questo ruolo è un *desideratum* centrale di tali teorie, ed è anche sulla sua soddisfazione che esse si misurano.

Un *caveat* preliminare alla presente esposizione: la filosofia della percezione si è focalizzata soprattutto sulla *percezione visiva*; le ragioni storiche e teoriche di questa preponderanza oggettiva nella letteratura sono complesse, ma hanno indubbiamente a che fare col ruolo prioritario rivestito dalla visione, sia nei primati che nell’uomo, nel ricavare informazioni utili dall’ambiente. Conseguentemente, ho eletto l’esperienza visiva a esempio paradigmatico su cui le diverse teorie si misurano, e per ragioni di spazio tratterò esclusivamente della modalità visiva; tuttavia è sempre incombente il rischio di trattare aspetti peculiari alla visione e all’esperienza visiva come se caratterizzassero la percezione in generale, ovvero il rischio di generalizzazioni indebite nonché di parzialità dell’analisi. Peraltro ci sono oramai programmi di ricerca di filosofia della percezione che si concentrano su altri sensi e le correlative esperienze, soprattutto come quella uditiva (Casati e Dokic 2005, Nudds and O’Callaghan 2009) e tattile (O’Saughnessy 1989, Fulkerson 2013), quella del gusto<sup>1</sup> (Smith 2007) e (ben più raramente) quella olfattiva (Batty 2009). In generale, è bene ricordare che l’esperienza percettiva è un fenomeno multimodale unificato, per cui la stessa idea di considerare per sé uno dei cinque sensi (quale che sia) è un’astrazione metodologica, necessaria e utile solo se accompagnata dalla consapevolezza che, comunque, si tratta sempre di un’astrazione.

---

<sup>1</sup> La percezione del gusto è indagata soprattutto come esempio di giudizio estetico; cfr., per esempio, Budd 2001.

## 2. Il realismo naturale e i suoi problemi

Sono davanti al mio computer, che si trova sulla scrivania ed è circondato da fotocopie e libri, alcuni dei quali aperti e impilati disordinatamente l'uno sull'altro; accanto al computer vi è una tazzina di caffè fumante, alla mia destra una finestra, dalla quale mi è dato cogliere uno squarcio di cielo azzurro, i profili di alcuni palazzi, la strada con alcuni passanti che camminano sui marciapiedi, le auto che si muovono a ritmo fluido, qualche albero le cui chiome ondeggiavano al vento; torno al mio contesto più prossimo: di fronte a me vi è il muro bianco, alcune fotografie appese e qualche foglietto giallo adesivo su cui sono appuntate delle scadenze; alla mia sinistra una stampante nera e grigia e una lampada blu; posso orientare l'attenzione visiva anche alle mie mani, che si muovono digitando le lettere che via via stanno aparendo sullo schermo, nere su sfondo bianco. Oltre a vedere tutto ciò, *tocco* la tastiera, *odo* il rumore dei tasti pigiati dalle mie dita e il suono di qualche clacson, *afferro* la tazzina calda, *senso* l'odore del caffè e ne avverto il gusto (nel frattempo lo sto sorseggiando); tuttavia, se dovessi considerare la mia esperienza sensibile enucleandone la componente visiva, cosa mi *parrebbe* di star facendo? Come caratterizzerei questo mio esperire, almeno *prima facie*?

Anzitutto, mi sembra di essere in rapporto col mondo circostante, di cui grazie ai miei occhi vedo delle porzioni, in particolare certi oggetti fisici e certe loro proprietà e relazioni: vedo superfici, forme, movimenti, colori, distanze, e così via; per esempio, la mia esperienza include questa lampada qui col suo colore blu, la sua forma oblunga e la sua ubicazione rispetto agli altri oggetti, coi quali essa intrattiene determinate relazioni spaziali; questo computer e le mie dita con le loro posizioni continuamente cangianti, questo muro bianco in parte adombrato dalle pile di libri, e scandito da immagini appese che a loro volta raffigurano scene visibili; il cielo e il suo terso colore azzurro percorso da striature bianche, le sagome dei passanti che camminano, le verdi chiome ondegianti degli alberi e il fluire composto delle auto, il caffè fumante, e così via. Descrivendo la mia esperienza visiva, descrivo il mondo che essa mi pone in vista: la mia esperienza mi si presenta come un diretto rapporto con una porzione di mondo circostante, consistente nel mio divenire conscio di questa porzione di mondo secondo una certa modalità sensoriale (in questo caso quella visiva).

Questa caratterizzazione dell'esperienza è spesso chiamata “realismo naturale” o “ingenuo”, sulla base dell'assunzione che essa catturi la concezione preteorica, intuitiva, che abbiamo delle nostre esperienze prima di ri-

flettervi in modo tematico e filosofico. Che ragioni sostanziali ci sono per mettere in dubbio questa immagine così intuitiva?

Anzitutto, i fenomeni della *illusione* e della *allucinazione*. In filosofia della percezione si considera illusione una circostanza in cui si percepisce qualcosa che la nostra esperienza ci presenta diversa – sotto qualche rispetto – da come in effetti è: il libro che vedo di fronte a me, secondo la mia esperienza visiva mi pare rosa, anche se in effetti è nero; si considera allucinazione la ben più improbabile circostanza in cui ho esperienza di qualcosa che non c'è: mi sembra di vedere un libro rosa, ma lì non c'è alcun libro, né rosa né di alcun altro colore. *Di cosa* sono conscio, quando ho esperienze allucinatorie? Non certo di oggetti e proprietà del mondo circostante, visto che il mondo circostante non ospita, *ex hypothesi*, libri rosa; ma nemmeno quando ho esperienze illusorie sono conscio *solo* di una porzione di mondo coi suoi oggetti proprietà e relazioni, visto che il rosa che mi pare caratterizzare il libro non è, *ex hypothesi*, una proprietà che lo caratterizza realmente; eppure io *ne* sono conscio: sono conscio di un libro reale ma anche di un colore – il rosa – che *non* è il colore del libro che vedo!

La possibilità dell'errore complica le cose, dunque, e problematizza la concezione designata sopra col nome di “realismo naturale”, e talvolta col nome di “realismo diretto”: l'esperienza percettiva sembra non poter consistere semplicemente nell'essere consci, secondo una certa modalità sensoriale, del mondo circostante, visto che tale esperienza può essere popolata da oggetti, proprietà e relazioni che *non* sono ospitate dal mondo circostante. Per ogni esperienza che abbiamo, possiamo costruire una controparte allucinatoria che sia soggettivamente e introspektivamente indistinguibile dalla prima: se è vero che queste non potrebbero essere episodi di coscienza del mondo circostante, allora nemmeno l'esperienza attuale sarà *per natura* un episodio di coscienza del mondo circostante, ma dovrà essere qualcos'altro.

Per sintetizzare quelli che la letteratura relativa chiama rispettivamente “argomento dell'illusione” e “argomento dell'allucinazione”<sup>2</sup> – e che dimostrerebbero l'incompatibilità del realismo diretto con l'esistenza di illusioni e allucinazioni – possiamo muovere dal cosiddetto “principio fenomenico”<sup>3</sup> (PF), che Robinson (1994) formula così:

---

<sup>2</sup> Si tratta di argomenti di ascendenza berkeleyana, cfr. Berkeley 1710.

<sup>3</sup> Cfr. Moore 1953 (1910), 29-30. Pautz 2007, 499, formula un principio analogo, che chiama *Item Awareness Principle*: “se S ha un'esperienza visiva, c'è qualcosa di cui S è conscio”.

PF: Se a un soggetto appare visivamente esserci qualcosa che ha una certa qualità sensibile F, allora vi è qualcosa che ha quella qualità sensibile F (Robinson 1994, 31-32).

Di solito PF è introdotto in modo intuitivo, di rado è argomentato: assumiamo che se ho esperienza visiva di un libro rosa, c'è qualcosa di rosa, che mi si presenta, e di cui sono conscio; qualcosa di cui sono conscio anche se l'esperienza relativa è illusoria (il libro non è rosa) o allucinatoria (lì non vi è alcun libro). Assunto PF, e considerato che se due entità non hanno le stesse proprietà, allora non possono essere la stessa entità (legge di Leibniz<sup>4</sup>), AI suona come segue:

AI (Argomento dell'illusione):

- 1) Nell'esperienza del soggetto S, a S un oggetto O sembra visivamente<sup>5</sup> F senza essere F (definizione di illusione).
- 2) Se qualcosa sembra F nell'esperienza di S, S è conscio di qualcosa che è F (PF).
- 3) Ma ciò che è F, di cui S è conscio, non può essere O (legge di Leibniz)<sup>6</sup>.
- 4) Nemmeno le esperienze non illusorie sono coscienza diretta del mondo circostante ma di qualcos'altro (generalizzazione).

Spesso il passaggio della generalizzazione (4) è giustificato dalla considerazione fenomenologica per cui un'esperienza veridica E ha una sua controparte illusoria E<sup>1</sup> da cui è soggettivamente indistinguibile, dunque se E<sup>1</sup> non sarebbe un rapporto diretto col mondo non si vede perché debba esserlo E, che è indistinguibile da E<sup>1</sup>: si assume tacitamente, insomma, che debba esserci identità di "natura" fra due esperienze che siano assolutamente indistinguibili da un punto di vista introspettivo (cfr. *infra*)<sup>7</sup>.

L'argomento dell'allucinazione (AA) è analogo a AI, e può essere formulato così:

<sup>4</sup> Per "legge di Leibniz" si intende il principio per cui se due oggetti hanno diverse proprietà, non sono lo stesso oggetto.

<sup>5</sup> L'avverbio "visivamente" è necessario per escludere usi epistemici o doxastici di "sembrare": può sembrarmi che le cose stiano in un certo modo senza che i miei apparati sensoriali siano direttamente coinvolti.

<sup>6</sup> Infatti O è rosa, mentre ciò di cui S è conscio è nero: e lo stesso oggetto non può essere ad un tempo rosa e nero.

<sup>7</sup> Come vedremo nel § 7, i disgiuntivisti negano questa assunzione.

AA (Argomento dell'allucinazione):

- 1) In un'esperienza allucinatoria, S sembra avere esperienza di qualcosa O che una certa proprietà (F), ma non vi è alcun O con quella proprietà nel mondo circostante (definizione di allucinazione).
- 2) Se a S sembra di aver esperienza di un O che è F, S è conscio di qualcosa che è F dunque c'è qualcosa che è F (principio fenomenico)
- 3) Ciò che è F, di cui S è conscio, non può essere ciò che è presente nel mondo circostante (legge di Leibniz).
- 4) Nemmeno le esperienze non allucinatorie sono episodi di coscienza del mondo circostante, ma di altro (generalizzazione).

Anche per AA, il passaggio alla generalizzazione (4) è spesso mediato dall'idea che ogni esperienza veridica ha una sua possibile controparte allucinatoria, soggettivamente indistinguibile dalla prima (Price 1932, 31-32; Ayer 1940, 12); si immagini di tenere fermo tutto ciò che riguarda la mente del soggetto percipiente e cambiare il mondo esterno, in modo da far diventare l'esperienza veridica un'esperienza allucinatoria (magari gradualmente): perché mai l'esperienza come episodio mentale e interno dovrebbe cambiare natura od oggetto per il fatto che cambia il mondo circostante, anche se per ipotesi tutto ciò che cambia è *solo* il mondo circostante?

Dunque, AI e AA si presentano come una problematizzazione del realismo diretto, il quale andrebbe abbandonato oppure articolato in una qualche forma più sofisticata.

### 3. La teoria dei dati sensoriali

I fautori della teoria dei dati sensoriali o *sense-data* che ha dominato il dibattito nella prima metà del secolo scorso (es. Moore 1953 (1910), Russell 1912, Broad 1925, Price 1932, Ayer 1940, Robinson 1994) ritengono che AI e AA rendano inevitabile l'abbandono del realismo diretto in favore della seguente alternativa: ciò di cui saremmo anzitutto consci nell'illusione e nell'allucinazione, dunque nell'esperienza sensibile *tout-court* (generalizzazione), sarebbero "dati sensoriali". Un dato sensoriale è in genere inteso come un'entità intramentale<sup>8</sup> e dipendente dalla mente (*mind-dependent*), data immediatamente nell'esperienza (Moore 1953 (1910), cap. 2). Dunque

<sup>8</sup> Anche se inizialmente Moore (1905) considera i *sense-data* come parti degli oggetti materiali, Broad (1925) le considera entità che non sono né mentali né fisiche in sé, e Russell (1927, 383), in una seconda elaborazione della teoria, li identifica a stati del cervello.

l'esperienza è sì un rapporto reale e diretto fra un soggetto e un oggetto, ma l'oggetto non è una porzione di mondo circostante indipendente dalla mente del soggetto (realismo naturale), bensì è costituito da entità mentali la cui stessa esistenza dipende dalla mente del soggetto, anzi dipende dalla stessa esperienza in cui tali entità sono immediatamente date, giacché l'esperienza *consiste* nell'esser date di queste entità: sono gli oggetti immediati delle esperienze, a individuare queste ultime, in quanto un'esperienza è ciò che è in virtù dei *sense-data* che ha come oggetto; parimenti, se due esperienze sono diverse è perché diversi sono i *sense-data* che esse, rispettivamente, hanno come loro oggetto.

Torniamo alla scena originaria. Mi sembra di vedere una lampada blu, una pila di libri di svariati colori e dimensioni, il muro bianco di fronte a me, una tazzina di caffè, ma in realtà la mia esperienza attuale contempla come suo oggetto immediato un insieme di dati sensoriali, che *sono esattamente come appaiono*: se il libro nero mi appare rosa, la mia esperienza relativa sarà il darsi immediato di un'entità che è "davvero" rosa, e può esserlo perché non è il libro nero che in questo momento è poggiato sulla scrivania, bensì è un oggetto mentale o *sense-datum*. Il teorico del dato sensoriale accetta AI e AA come *pars destruens* nei confronti del realismo diretto, introduce il dato sensoriale come *pars construens* per ottemperare al principio fenomenico e accetta la generalizzazione, secondo cui nell'esperienza saremmo immediatamente consci *sempre e solo* di dati sensoriali, indipendentemente dal fatto che la nostra esperienza sia veridica, illusoria o allucinatoria. Naturalmente, i teorici del dato sensoriale sono comunemente fautori di una qualche forma di realismo indiretto (Moore 1953 (1910), 116): possiamo pure essere consci di oggetti fisici con le loro proprietà e relazioni, ma lo saremo in modo indiretto, *in virtù* dell'essere consci, anzitutto, di dati sensoriali intramentali, autentico e primario oggetto dell'esperienza.

Cosicché, se siamo vittime di un'allucinazione, saremo consci *solo* di certi *sense-data*; se siamo vittime di un'illusione saremo consci di certi *sense-data* ma anche, pur indirettamente, di un oggetto fisico reale; infine, se abbiamo un'esperienza veridica saremo consci immediatamente di certi *sense-data*, e indirettamente di uno o più oggetti fisici reali e delle sue/loro proprietà reali. Quanto a ciò di cui siamo immediatamente consci nell'esperienza percettiva, il fatto che l'esperienza sia allucinatoria, illusoria o veridica, è del tutto irrilevante, poiché riguarda ciò di cui l'esperienza ci rende *indirettamente* consci. Una certa esperienza è individuata dalla sua fenomenologia, e la sua fenomenologia è determinata dai dati sensoriali che ne sono l'oggetto, ciò che in essa è "dato".

Tali dati sensoriali sono sovente concepiti come entità elementari che non esibiscono quella determinatezza che siamo soliti attribuire agli oggetti fisici; sarebbero qualcosa sulla cui base la stessa nozione di oggetto fisico viene inferita o costruita: un *sense-datum* può essere una macchia di colore, una certa forma, o un altro aspetto del genere, elementare e inarticolato; i *sense-data* sono il materiale fondamentale a partire da cui gli oggetti fisici vengono conosciuti indirettamente, sono ciò con cui la mente ha un rapporto *intimo, diretto, privato, infallibile*. Se ho esperienza visiva “come di” un libro rosa, è assolutamente indubitabile che sono in rapporto con un *sense-datum* rosa; ciò su cui vi può essere dubbio o errore è il fatto che nel mondo esterno vi sia un oggetto fisico che sia rosa come il mio *sense-datum*; ma sugli oggetti immediati dell’esperienza non è dato errare. Come appare evidente, la nozione di *sense-datum* riveste un ruolo esplicativo di natura sia fenomenologica che epistemologica.

Fra gli argomenti che giustificano la teoria dei *sense-data*, vi è che AA e AI escludono che il mondo circostante sia ciò di cui siamo consci nell’esperienza, e la sostituzione del mondo circostante con dati sensoriali (immediati, intramentali, dipendenti dalla mente, etc.) può esser concepita come *inferenza alla spiegazione migliore* (Jackson 1977, cap. 3): se vi è qualcosa di cui siamo direttamente consci nell’esperienza, e questo qualcosa non può essere alcunché di extramentale (AA e AI), sarà dunque un ente intramentale, un *sense-datum*.

Altri argomenti negativi, accanto a AA e AI, sono stati adottati per escludere che l’oggetto immediato dell’esperienza siano oggetti fisici del mondo esterno e loro proprietà, dunque per escludere il realismo naturale o diretto e proporre l’alternativa dei *sense-data* come inferenza alla spiegazione migliore.

Uno di questi argomenti, di ascendenza segnatamente moderna, è quello legato alle *qualità secondarie* (Jackson 1977, 123-136; Robinson 1994, 59-74): queste sono considerate proprietà non intrinseche agli oggetti fisici (come lo sono le qualità primarie) bensì dipendenti dalla relazione fra gli oggetti e i percipienti; dunque queste qualità (colori, odori, sapori, etc.) che caratterizzano le nostre esperienze, dovranno essere entità mentali e dipendenti dalla mente: *sense-data*.

Un altro argomento è quello del *lasso temporale*: vediamo stelle che hanno smesso di esistere milioni di anni fa, dunque se ciò che vediamo e di cui siamo consci adesso non può essere qualcosa che non esiste più, dovrà essere un’entità mentale (pur causata dalla luce emessa dalla stella milioni di anni or sono). In generale, se si assume che l’oggetto della percezione

dev'essere simultaneo all'atto percettivo, in casi di questo genere abbiamo esperienze i cui oggetti non possono essere gli oggetti esterni medesimi che causano l'esperienza; per questo motivo sembra plausibile applicare la generalizzazione, anche perché esiste di fatto un pur minimo ritardo della percezione sullo stato attuale del mondo anche in relazione agli oggetti più prossimi, visto che i fotoni devono arrivare dagli oggetti alle superfici retiniche per causare l'esperienza visiva in noi<sup>9</sup>. Naturalmente, una controreplica possibile consiste nel lasciar cadere la pur intuitiva assunzione per cui la percezione e l'oggetto percepito debbono essere simultanei, e nel sostenere che ciò che vediamo sono genuini oggetti reali effettivamente collocati nel passato (Huemer 2001, 132).

Talvolta si adduce anche un *argomento causale* (Robinson 1994, 84): se l'aver luogo di un evento percettivo comporta una catena causale composta da più anelli, tale che l'oggetto fisico percepito è causa remota e non prossima dell'esperienza percettiva che è in noi, allora ciò che è in noi non potrà essere l'anello remoto della catena ma sarà l'anello più prossimo, che è diverso da quello remoto; per questo motivo possiamo concludere che noi esperiamo gli effetti che gli oggetti fisici hanno in noi, piuttosto che gli oggetti fisici stessi: l'idea che se si rimuovessero le cause remote o intermedie lasciando non intaccate le cause prossime (poniamo, le parti interessate del cervello) l'esperienza non cambierebbe e dunque resterebbe la stessa, è in effetti una declinazione di AA e AI secondo l'argomento causale. La mia esperienza pare indifferente al mutare delle sue cause remote appartenenti al mondo esterno, *dunque* dobbiamo pensare che non le includa.

Sebbene ci siano buone ragioni per introdurre i dati sensoriali, essi comportano tuttavia anche delle difficoltà.

Anzitutto, sembra esserci un problema di *adeguatezza fenomenologica* della teoria. Quando percepiamo, non ci *sembra* di entrare in rapporto immediato con oggetti mentali: la mia esperienza sembra pormi in vista questa lampada blu nella sua realtà indipendente, non già un *sense-datum* blu e oblungo; mi pare di star scorgendo l'azzurro terso del cielo, non già un *sense-datum* mentale blu. L'esperienza percettiva esibisce quella proprietà chiamata *trasparenza* e messa in luce, curiosamente, proprio da un teorico dei *sense-data* quale fu G.E. Moore (Moore 1922, 25ss.): quando proviamo a descrivere le proprietà intrinseche della nostra esperienza, ciò che troviamo non sono altro che quelle proprietà che la nostra esperienza attribuisce al mondo, come il blu del cielo o quello della mia lampada. Naturalmente, la

---

<sup>9</sup> Per esempio, perché la luce proveniente dal sole raggiunga le nostre retine sono necessari circa 8 minuti.

trasparenza dell'esperienza non falsifica la teoria dei dati sensoriali, ma la palesa come una "teoria dell'errore": infatti, essa implica che ci sbagliamo sistematicamente sulla natura delle nostre esperienze, le quali non sarebbero mai ciò che introspettivamente ci sembrano essere.

In secondo luogo, i *sense-data* paiono avere un'ontologia stravagante, o perlomeno che stride con una concezione naturalistica della mente e degli episodi mentali: sono entità non fisiche e dipendenti dalla mente; che localizzazione hanno? *dove* sono? che poteri causali hanno? che relazioni causali intrattengono con l'attività neurofisiologica del cervello? Certo, nulla proibisce ai sostenitori del dato sensoriale di essere dualisti e anti-naturalisti su certe proprietà mentali, ma il fatto che una teoria sia sostenibile *solo* se si accetta una posizione dualista molto forte, può essere considerata una debolezza<sup>10</sup>.

Ma l'esistenza di oggetti quali i *sense-data* è problematica anche a prescindere dalla *querelle* dualismo/anti-dualismo rispetto al *mind/body problem*. Per esempio, quando la nostra esperienza presenta oggetti in modo indeterminato, la teoria dovrebbe postulare l'esistenza di *oggetti indeterminati*, come il *sense-datum* di un'anatra che ha molte macchie di colore ma non in numero determinato<sup>11</sup>; e se non si ritiene che l'esistenza di oggetti realmente indeterminati in sé sia quantomeno problematica, ancor meno plausibile è l'esistenza di *oggetti contraddittori* e in generale di oggetti impossibili: se fisso una cascata per qualche decina di secondi e poi mi volto a guardare un oggetto fermo, mi parrà che l'oggetto è sia fermo che in movimento (la cosiddetta "illusione della cascata", cfr. Crane 1988), dunque il relativo *sense-datum* dovrà esibire *realmente* quelle proprietà che mi sembrano caratterizzare quell'oggetto fisico. Si pensi alle figure impossibili di Escher, o ad altri casi di percezione cromatica incoerente, in cui un oggetto appare essere simultaneamente di due colori incompatibili<sup>12</sup>, e così via.

Un'ulteriore conseguenza indesiderabile, osservata da Armstrong (1968), è che secondo la teoria la relazione dell'essere "identici sotto un rispetto" non potrebbe essere transitiva, ma intuitivamente lo è. Supponiamo di non essere in grado di distinguere il colore C dal colore C<sup>1</sup>, né il colore C<sup>1</sup> dal colore C<sup>2</sup>, ma di essere in grado di distinguere il colore C dal colore C<sup>2</sup>: ma se due *sense-data* fenomenologicamente indistinguibili sono identici – un *sense-datum* è come sembra – allora deve essere possibile che C sia iden-

<sup>10</sup> Jackson (1977) e Robinson (1994), infatti, sono dualisti.

<sup>11</sup> Il problema dell'"anatra chiazzata" fu sollevato da Ryle (cfr. Ryle 1949, Cap. VII 3) come obiezione ad Ayer (cfr. Chisholm 1942, 368; Sanford 1981).

<sup>12</sup> Per l'esperienza di colori impossibili, cfr. Churchland 2005.

tico a  $C^1$  e  $C^1$  sia identico a  $C^2$  senza che però  $C$  sia identico a  $C^2$ ! Di nuovo, si potrà pure formulare un'ipotesi *ad hoc* e accettare che la relazione di "identità sotto un rispetto" non sia transitiva, a dispetto delle apparenze, ma fintantoché non emergono ragioni per negare questa transitività che siano indipendenti dal bisogno di salvare la teoria dei *sense-data*, questa conseguenza rappresenta un'altra debolezza della teoria.

Altre obiezioni mosse ai teorici dei *sense-data* non riguardano le conseguenze indesiderabili dell'introduzione dei *sense-data* ma la bontà delle ragioni per introdurli, ovverosia la coerenza di AI e AA come falsificatori del realismo naturale. Si può rifiutare PF: perché mai ogniqualvolta qualcosa mi appare  $F$  ci deve essere qualcosa che è  $F$ ? Non è forse PF inutilmente ipostattizzante? Si può rifiutare la legge di Leibniz quando si tratta di contesti percettivi, ipotizzando che un oggetto può avere una certa proprietà fisica ma può anche averne un'altra – magari incompatibile con la prima – sotto un rispetto mentale-percettivo. Si può infine rifiutare la generalizzazione, e pensare che non essere consci di oggetti fisici in un'allucinazione non implica che non lo siamo nemmeno nei casi veridici e non allucinatori: si può respingere l'assunzione, sottesa alla generalizzazione, che l'indistinguibilità soggettiva di una percezione veridica  $E$  da una sua controparte allucinatoria  $E^1$  implichi per forza un'identità di *natura* fra  $E$  ed  $E^1$ ; sicché nulla vieterebbe che  $E$  sia una relazione reale col mondo ed  $E^1$  sia qualcos'altro: il fatto che un limone di sapone sia soggettivamente indistinguibile da un limone reale, rende forse i due limoni due entità dello stesso tipo?<sup>13</sup>

Più in generale, a partire seconda metà del secolo scorso la teoria dei dati sensoriali è stata quasi completamente abbandonata, non solo in virtù dell'emergere di alternative meno problematiche nelle loro conseguenze, ma anche a causa della crescente diffidenza – rafforzata nel clima della cosiddetta "svolta linguistica" (Tripodi 2009) – nei confronti del "mentalismo" implicito nella postulazione di oggetti mentali *essenzialmente* privati, indubitabili, passibili di un accesso privilegiato ed epistemicamente infallibile da parte del soggetto<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> È un'obiezione avanzata dapprima da Austin (1962), e ripresa poi dai disgiuntivisti (cfr. *infra*).

<sup>14</sup> Si pensi al noto argomento di Wittgenstein (1953) contro il linguaggio privato

#### 4. La teoria avverbialista

La teoria dei *sense-data* condivide col realismo naturale l'idea che l'esperienza percettiva sia una relazione reale e immediata fra un soggetto e un oggetto; AI e AA fungono sia da grimaldelli critici nei confronti del realismo naturale – gli oggetti dell'esperienza non possono essere gli oggetti fisici – che da strumento euristico per individuare i genuini oggetti della percezione: questi debbono essere degli oggetti con cui siamo in rapporto immediato anche quando siamo vittime di illusioni o allucinazioni, e i *sense-data* soddisfano indubbiamente questa condizione. Ma presentano tutti i problemi sopra ricordati.

La teoria avverbialista (Ducasse 1942, Chisholm 1957, Sellars 1968, Tye 1984) propone di abbandonare la stessa idea della percezione come relazione di un soggetto nei confronti di un oggetto, sia questo un oggetto fisico o un oggetto mentale: rifiuta dunque un'assunzione condivisa dal realismo naturale e dalla teoria dei *sense-data*.

Secondo un avverbialista, gli enunciati che ascrivono esperienze percettive, come “ho esperienza visiva di qualcosa di blu e lungo” dovrebbero essere parafrasati come “esperisco blu-amente e lungamente”, o qualcosa di simile. Il punto non è meramente linguistico, anzi è piuttosto la consueta parafrasi atto-oggetto – “vedo un albero” – che secondo gli avverbialisti viene interpretata di solito in maniera indebitamente ipostatizzante, cioè in modo da eleggere la forma linguistica a struttura ontologica. L'idea è che trattare gli aspetti distintivi di un'esperienza come “avverbi” piuttosto che come sostantivi denotanti presunti oggetti, ci permette di dismettere la falsa credenza per cui quando abbiamo esperienza avremmo a che fare con *oggetti* di sorta. I presunti oggetti dell'esperienza sarebbero in realtà dei *modi* di essere modificata da parte dell'esperienza. Per evitare la fatale tentazione di reificare un complemento oggetto, la parafrasi avverbialista dovrebbe orientarci a vedere le esperienze come episodi o eventi che accadono in certi modi, nel senso in cui se dico di ballare un walzer non per questo esiste un oggetto che io ballerei, ma solo un modo di ballare: quel modo chiamato “walzer” che diventa il complemento oggetto nella grammatica superficiale dell'enunciato “ballo un walzer”<sup>15</sup>. Come non vi è alcun oggetto reale denotato da “walzer” aldilà del mio modo di ballare, così non vi sarebbe alcun oggetto rosso nella mia esperienza aldilà del mio modo di esperire “rossamente”: l'esperienza è modificata in certi modi, ma non è coscienza di oggetti.

---

<sup>15</sup> L'esempio è di Ducasse (1942, 232-233).

Benché possa suonare un po' forzato e insoddisfacente, il trattamento avverbiale degli episodi percettivi ci consente un approccio parsimonioso dal punto di vista ontologico, rendendo di fatto innocui AI e AA: è vero che le esperienze non sono di oggetti fisici, ma non perché siano di oggetti mentali, bensì perché non sono affatto di oggetti, dimodoché la domanda: “*di cosa siamo consci nell'illusione?*” nemmeno si pone più<sup>16</sup>.

Tuttavia, anche l'avverbialismo è stato oggetto di varie obiezioni e non trova pressoché nessun sostenitore nel dibattito odierno<sup>17</sup>.

In primo luogo, neanche l'avverbialismo sembra ottemperare al requisito di adeguatezza fenomenologica<sup>18</sup>: l'esperienza che ho adesso di fronte alla mia lampada blu non mi si presenta, introspektivamente, come un mero esperire “blu-amente”, come un complesso di modi di esser modificato, ma sembra avere se non un oggetto perlomeno un “tema”; in altri termini, se mi rivolgo alla mia stessa esperienza, essa mi si offre introspektivamente come esplorazione di qualche aspetto o elemento che mi è presentato, appunto come una serie di “commenti” su un tema. Il fatto di avere un “tema” è un carattere introspektivativo dell'esperienza ancora più basilare della trasparenza introdotta sopra, la quale consiste nel fatto che se ci rivolgiamo alle proprietà un'esperienza non troviamo altre proprietà che quelle che, in virtù di quell'esperienza, attribuiamo agli oggetti fisici di fronte a noi; l'aver un tema è un requisito fenomenologico soddisfatto anche dalla teoria dei *sense-data* (che fungono da tema per commenti), a differenza della trasparenza, che è soddisfatta dal realismo naturale ma non dall'avverbialismo, secondo cui l'esperienza non ha temi ma solo “modi”.

L'avverbialista è libero di replicare che il dato introspektivativo per cui l'esperienza sembra avere un tema è un dato spurio e condizionato dall'atteggiamento reificante nei confronti delle parafrasi linguistiche atto/oggetto; oppure può accettare che l'esperienza sembri avere un tema ma ribadire che in realtà non ce l'ha, e configurare così la sua proposta come una teoria dell'errore: come per molte altre obiezioni, anche a questa si può resistere, se considerata isolatamente dalle altre; ma di certo questa critica contribuisce ad accrescere i dubbi sulla plausibilità della soluzione proposta dall'avverbialismo.

---

<sup>16</sup> O diventa una domanda non problematica: siamo consci di certi modi in cui la nostra esperienza viene modificata.

<sup>17</sup> A quanto ci risulta, l'ultimo “epigono” è Tye (1984). Per critiche all'avverbialismo cfr. Lycan 1987, Butcharov 1980, Martin 1998. Una posizione avverbialista sulla percezione è difesa, in Italia, da Nannini 2007.

<sup>18</sup> Su ciò, Martin 2008, Parte II, 33ss., e Maund 1994, 200ss.

Un'altra obiezione (Jackson 1975, Robinson 1994, 180ss.) riguarda l'impossibilità di parafrasare in stile avverbialista i contenuti spaziali complessi che tipicamente caratterizzano le nostre esperienze visive: quale che sia l'aspetto, l'elemento o il "modo" che caratterizza un'esperienza, questo intrattiene delle relazioni spaziali distintive con altri aspetti, elementi o "modi" all'interno di uno spazio (almeno apparentemente) tridimensionale. Poniamo di vedere un cerchio verde e un quadrato rosso, dunque di vedere verdedemente/circularmente/quadratamento/rossamente. Già l'affiancamento paratattico di questi modi così giustapposti rende la parafrasi sotto-determinata rispetto alla ricchezza fenomenologica dell'esperienza relativa: per esempio, la parafrasi non è in grado di distinguere l'esperienza in questione da un'ipotetica esperienza in cui vedessi un cerchio rosso e un quadrato verde, eppure anche quest'ultima sarebbe individuata da questi quattro modi. Poniamo di ordinare i modi in coppie così da ottenere ([verdedemente-circularmente] + [rossamente-quadratamento]), anche se non si capisce cosa potrebbero essere le due coppie di modi (altri modi?), né come si potrebbe ottenere il doppio raggruppamento senza evocare contenuti coinvolgenti la distinzione fra oggetto e proprietà. Tuttavia, se vedo un cerchio verde *sopra* un quadrato rosso, vedrò ([verdedemente-circularmente] + [rossamente-quadratamento]), eppure la mia esperienza sarà diversa dall'esperienza di un quadrato rosso sopra un cerchio verde, che pure è individuata dalla stessa doppia coppia discreta di "modi"; per individuare la mia esperienza rispetto a quest'ultima, occorre che la parafrasi restituisca il fatto che...una coppia di modi è sopra l'altra, e non viceversa! Come si intuisce, le relazioni spaziali nonché le gerarchie e associazioni fra i diversi "modi" sono impossibili da restituire entro una parafrasi puramente avverbiale, senza chiamare in causa oggetti e proprietà. Parrebbe dunque che le parafrasi avverbiali mancano delle risorse sufficienti per poter testimoniare l'*articolatezza* e la complessità dei contenuti percettivi, di ciò che è distintivo di ciascuna esperienza: i modi non sono sufficientemente individuanti.

Anche questo "problema delle molte proprietà" (Robinson 1994, 181) è stato oggetto di repliche dalla parte avverbialista: Tye 1984, per esempio, argomenta che la differenza fra vedere un quadrato verde su un cerchio rosso e vedere un quadrato rosso sotto un cerchio verde rispecchia la differenza fra le rispettive cause esterne delle due esperienze, nel senso che le esperienze sarebbero diverse nella stessa misura in cui sono diverse le loro cause reali. Tale replica suona quantomeno insoddisfacente: il problema è proprio il fatto che la differenza deve potere essere evinta da tratti *intrinseci* alle esperienze stesse, e se il modo in cui le cause reali delle rispettive esperien-

ze determinano le stesse è reso aprioristicamente misterioso dalla teoria, allora la teoria è problematica in quanto non spiega ciò che dovrebbe spiegare.

Un'altra criticità dell'avverbialismo è la difficoltà a dare conto di come dei modi di essere modificate da parte delle nostre esperienze possano produrre credenze empiriche; non è facile comprendere come un complesso di modi di essere modificati possa naturalmente risultare in una rappresentazione sintatticamente e semanticamente strutturata come la credenza che ci sia un triangolo verde sopra un quadrato rosso. Cosa garantisce la possibilità di questa misteriosa transizione?

Sembrirebbe che il rasoio di Occam usato dall'avverbialista per eliminare qualunque presunto oggetto, fisico o mentale, dell'esperienza finisca per eliminare *troppe* entità, lasciandoci privi delle risorse necessarie per dare conto delle più rilevanti e manifeste proprietà delle nostre esperienze.

## 5. La teoria della percezione come credenza

Secondo la cosiddetta *Belief Theory*, o teoria della percezione come credenza (Armstrong 1968, Pitcher 1970, Heil 1983), un'esperienza percettiva è l'*acquisizione di una o più credenze empiriche*: «la percezione veridica è acquisizione di credenze vere, l'illusione sensibile è acquisizione di credenze false» (Armstrong 1968, 208, traduzione mia).

Una credenza è uno stato disposizionale, che può dare luogo a molteplici giudizi occorrenti: posso credere di avere due gambe senza quasi mai formularne un giudizio, perciò la credenza non è un evento bensì uno stato che può produrre eventi mentali, ovverosia dei giudizi col medesimo contenuto come, per esempio, “io ho due gambe” qualora me lo si chieda, o qualora io semplicemente ci rifletta. Tuttavia, l'*acquisizione* di una credenza può ben essere un evento e aver luogo in un determinato momento; per questo le percezioni, secondo la *Belief Theory*, sono considerate degli episodi di *acquisizione* di credenze, non semplicemente stati di credenza: la mia esperienza dei libri impilati, della lampada blu, delle mie stesse dita che si muovono sulla tastiera, dei profili dei palazzi fuori dalla finestra, non sarebbe che l'acquisizione di un insieme di credenze empiriche, per esempio della credenza che di fronte a me c'è un oggetto oblungo e blu (la lampada), che fuori dalla finestra in lontananza si ergono dei voluminosi corpi rettangolari (i palazzi), che il cielo sopra di essi è terso e azzurro, e così via. Quali sono le ragioni per proporre questa teoria? Quali vantaggi presenta rispetto alle altre opzioni?

Anzitutto, essa spiegherebbe l'apparente *intenzionalità* della percezione (Brentano 1874). Uno stato mentale è intenzionale in quanto *verte* su qualcosa o è *diretto* a qualcosa, e si è detto che la mia esperienza mi si presenta come vertente sulla mia lampada blu, il mio computer, le dita che vi si muovono sopra, e così via. Ora, le credenze sono stati mentali intenzionali *par excellence*: la mia credenza che la mia lampada è blu *verte* sulla mia lampada, ha la mia lampada come oggetto e le attribuisce il blu. Così secondo tale teoria «l'intenzionalità della percezione si riduce all'intenzionalità della credenza acquisita» (Armstrong 1968, 210, traduzione mia). Non solo si dà conto dell'apparente intenzionalità della percezione identificandola con qualcosa di evidentemente intenzionale quale la credenza acquisita, ma viene meno anche il problema di spiegare la *transizione* da una data esperienza percettiva a una corrispondente credenza empirica: non vi è alcuna transizione, visto che la percezione non è altro che l'acquisizione di quella credenza.

Ma la più importante virtù della teoria riguarda le questioni sollevate da AI e AA: sembra che AI e AA rendano impercorribile il realismo naturale, ma che tuttavia le due teorie alternative dei *sense-data* e dell'avverbialismo sollevino altrettanti problemi. Ora, la mia credenza che davanti a me c'è un libro rosa ha un contenuto – *rappresenta* un certo stato di cose – a prescindere dal fatto che davanti a me ci sia o meno un libro rosa: così una percezione illusoria o allucinatoria, se fosse l'acquisizione di una credenza falsa, non necessiterebbe di oggetti di sorta con cui intrattenere una relazione reale, ma semplicemente rappresenterebbe un contenuto che non è esemplificato nel mondo circostante; un "contenuto intenzionale" può anche esistere solo come rappresentato, come nel caso della (falsa) credenza che gli unicorni sono bianchi. Così le percezioni, in quanto acquisizioni di credenze, sono acquisizioni di rappresentazioni (giacché le credenze *sono* rappresentazioni); AI e AA sono bloccate attraverso il rifiuto di PF: perché io possa credere che un unicorno è bianco, non è necessario che esista un oggetto che è un unicorno ed è bianco, ma solo che quello sia un contenuto rappresentato dalla mia credenza. Di conseguenza, anche un'esperienza illusoria o allucinatoria di un libro rosa sono relazioni con un contenuto non esemplificato (*in toto* o parzialmente), non con presunti oggetti che siano realmente rosa, rettangolari, etc., con buona pace di PF.

Oltre ad aggirare AI e AA negando che l'esperienza debba essere una relazione a oggetti, e a dare conto dell'apparente intenzionalità della percezione, la *Belief Theory* spiega anche un'altra basilare proprietà che le nostre esperienze esibiscono, almeno *prima facie*: la loro possibilità di essere cor-

rette o scorrette, ovverosia il loro avere *condizioni di accuratezza* ad esse associate. Una rappresentazione è tipicamente qualcosa che può essere accurato o inaccurato, a seconda che il suo contenuto corrisponda o meno alla (porzione di) realtà da essa rappresentata.

Nel realismo naturale l'idea di un'esperienza scorretta non trova spazio logico (il rivelarsi del mondo circostante è o non è, non è corretto/scorretto), nella teoria dei dati sensoriali l'idea riguarda solo la relazione esterna tra la percezione e le sue cause (il darsi dei *sense-data* come tale è immune da errore), nella teoria avverbialista non è chiaro come un "grappolo" non strutturato di modi possa essere corretto o scorretto. Invece la teoria della credenza è in grado di dar conto di questo aspetto normativo<sup>19</sup> del percepire: un aspetto molto rilevante dal punto di vista del suo ruolo epistemologico.

Ma alle molteplici virtù della teoria della credenza si affiancano altrettanti problemi, che per comodità espositiva possiamo distinguere in due tipologie: problemi squisitamente filosofici, e problemi di compatibilità con alcuni dati sperimentali.

Cominciamo dai primi. Anzitutto, la credenza è considerata un atteggiamento proposizionale rivolto a contenuti strutturati, tale che se un soggetto acquisisce la credenza che gli unicorni sono bianchi, *deve* padroneggiare i concetti di [unicorno] e di [bianco] e poterli esercitare: ma se l'esperienza percettiva implicasse esercizio di concetti, solo esseri dotati di abilità concettuali potrebbero avere esperienze percettive; eppure molti animali non razionali, nonché i bambini ancora privi di abilità linguistiche e concettuali, hanno esperienze percettive. Se si possono avere esperienze percettive *senza* essere in grado di avere credenze o *prima* di essere in grado di avere credenze, allora le esperienze percettive non possono essere identificate *simpliciter* con acquisizioni di credenze.

Possedere un concetto significa poterlo comporre con altri concetti e saper cogliere perlomeno certe rilevanti proprietà inferenziali che caratterizzano quel concetto entro certi giudizi in cui può essere coinvolto, per cui secondo la teoria in questione solo chi possiede abilità concettuali, proposizionali e inferenziali potrebbe avere esperienze percettive! Questo esito è a dir poco controintuitivo. Si può adottare una posizione concettualista<sup>20</sup> e accettare che l'esperienza – almeno quella dell'uomo adulto o del bambino a un certo stadio di sviluppo cognitivo – implichi abilità concettuali, ma così

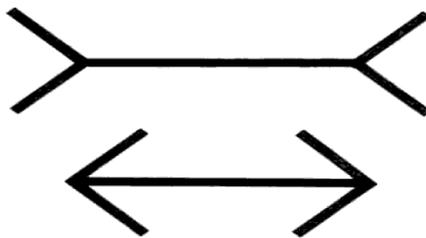
---

<sup>19</sup> Si parla di normatività in senso molto debole, ma comunque il fatto che un'esperienza sia valutabile come accurata o meno, o come scorretta o meno, la rende uno stato passibile di una caratterizzazione normativa.

<sup>20</sup> Cfr. *infra*, Parte VI.

non si dà conto di molti altri soggetti d'esperienza. Oppure si possono attribuire credenze e concetti ad animali non razionali e a bambini<sup>21</sup>, ma in tal modo si dovranno sposare un'idea di concetto e un'idea di credenza talmente poco esigenti (e comunque molto implausibili) da banalizzare la stessa identificazione delle percezioni con acquisizioni di credenze, facendole perdere anche le virtù esplicative che dapprima sembrava possedere rispetto alle teorie alternative.

Una seconda obiezione è che posso avere esperienza “come se” fosse il caso che P e *non* acquisire la credenza che P. Un classico esempio sono le illusioni ottiche che permangono anche quando siano sapute come tali dal soggetto percipiente, come l'illusione di Müller-Lyer:



Anche se apprendo che le due linee orizzontali sono uguali in lunghezza, non per questo la mia esperienza cessa di farle sembrare differenti: è il noto fenomeno dell'impenetrabilità cognitiva o “incapsulamento informativo” (Fodor 1983), in virtù del quale la percezione è in certa misura insensibile al sopraggiungere o al preesistere di informazioni e conoscenze collaterali; l'illusione permane anche se *contraddice* la mia credenza, e questo implica che la mia esperienza delle due linee me le fa sembrare diverse in lunghezza sebbene non acquisisca la credenza che sono diverse, giacché credo e so già che sono uguali. Le linee mi sembrano come io credo che *non* siano.

Un altro esempio. Ora vedo il muro bianco, la tastiera bianca del mio computer e la mia lampada blu, ma non *acquisisco* le credenze che il muro è bianco, che la tastiera è bianca, che la lampada è blu, per la semplice ragione che queste credenze le avevo già: dunque la percezione non potrà essere acquisizione di credenze *simpliciter*.

<sup>21</sup> Lo fa, infatti, Armstrong (1968, 210).

I fautori della *Belief Theory* replicano affermando che in questi casi la credenza non viene acquisita solo perché contrasta con una credenza epistemicamente più autorevole in quel contesto (illusione consaputa come tale) o perché era già presente (secondo caso), dunque si tratta di “inclinazione soppressa” (Pitcher 1970, 78) o di inclinazione già soddisfatta<sup>22</sup>. Tuttavia, la replica comporta una modificazione della proposta originaria: la percezione è ora identificata con *l’inclinazione (sopprimibile) ad acquisire una credenza* piuttosto che l’acquisizione di una credenza.

Ma ci sono casi in cui la percezione non comporta neppure l’inclinazione ad acquisire una credenza rispettiva: la mia immagine allo specchio sembra un mio *Doppelgänger*, ma guardarmi allo specchio non mi *inclin*a minimamente – nemmeno *prima facie* – a credere che ci sia un mio *Doppelgänger* di fronte a me. Armstrong e Pitcher rispondono a questa e alle precedenti obiezioni introducendo una clausola controfattuale: *se non sapessi come funzionano gli specchi, la percezione mi inclinerebbe a credere che c’è un mio Doppelgänger, se non sapessi che sono vittima di una nota illusione ottica, la percezione mi spingerebbe a credere che le linee sono diverse, se non credessi già che il muro e la tastiera sono bianchi e la lampada è blu, la mia percezione mi spingerebbe a credere che il muro e la tastiera sono bianchi e la lampada è blu*. Dunque la percezione non è acquisizione di credenze ma inclinazione sopprimibile ad acquisire credenze, o acquisizione di potenziali credenze: ma resta che una potenziale credenza non è una credenza non più di quanto una potenziale sedia sia una sedia!

Sembra dunque che le continue rimodulazioni della teoria al fine di affrontare le obiezioni facciano via via smarrire alla teoria la sua forza originaria: che le percezioni siano intimamente connesse alle rispettive credenze e che, in condizioni normali, producano determinate credenze empiriche in sistemi cognitivi capaci di credenze, è infatti un dato di partenza condiviso da tutti, un *explanandum* piuttosto che un *explanans*.

Inoltre, sostenendo che la percezione è inclinazione ad acquisire certe credenze, non si coglie l’elemento *peculiare* che rende la percezione ciò che è: che mi dicano che la mia lampada è blu o che io lo inferisca da altre premesse, sono modi in cui divento incline a credere che la lampada sia blu; tuttavia una buona teoria della percezione dovrebbe catturare ciò che vi è di peculiare e distintivo nella percezione rispetto ad altri stati mentali che ab-

---

<sup>22</sup> Pitcher 1970 distingue *full-belief*, *half-belief*, e *anti-belief*: il primo caso è l’acquisizione percettiva di una credenza, il secondo è quando acquisiamo una “potenziale” credenza ma sospendiamo il giudizio, il terzo è quando è acquisiremmo una credenza se non fosse che è già presente un’altra credenza epistemicamente più autorevole a contraddirla.

biamo simili effetti doxastici o epistemic<sup>23</sup>: cosa contraddistingue *questo tipo* di acquisizioni di credenze empiriche?

Da questa lacuna nel catturare ciò che è distintivo della percezione dipende anche l'*inadeguatezza fenomenologica* che pare gravare sulla *Belief Theory*. Secondo Armstrong (1968, 218) «la coscienza introspettiva di una percezione sarebbe la coscienza dell'acquisizione di certe credenze potenziali», ma è evidente che si tratta di una spiegazione riduttiva e astratta: la fenomenologia distintiva di un'esperienza percettiva non si lascia ridurre certo all'avvedersi di avere certe inclinazioni a credere certe proposizioni, specie se queste sono caratterizzate in modo controfattuale come: “se non avessi certe credenze e conoscenze collaterali, questa esperienza mi renderebbe incline a credere questa e quest'altra proposizione”! La sensazione che in questa caratterizzazione della percezione manchi qualcosa di decisivo, è molto forte<sup>24</sup>.

Veniamo al secondo gruppo di obiezioni, legate a evidenze sperimentali disponibili (ne trascegliamo qualcuna a titolo esemplificativo). In primo luogo, è oramai assodato che siano consueti i casi di visione che non comportano la formazione di credenze corrispondenti, nei quali al contrario nemmeno *notiamo* ciò che vediamo: vediamo più cose di quelle che notiamo e che dunque crediamo di star vedendo. I ben noti fenomeni della “cecità da disattenzione” e della “cecità al cambiamento” (Mack e Rock 1998) lo mostrano in modo inequivocabile. Un esempio eclatante del primo fenomeno è l'esperimento di Simon e Chabris (1999)<sup>25</sup> in cui i soggetti vengono esposti a un video nel quale a un certo punto un individuo vestito da gorilla irrompe in mezzo a un gruppo di persone intente a passarsi una palla da basket; il gorilla gironzola indisturbato, eppure i soggetti che guardano il video non se ne accorgono in quanto era stato chiesto loro di contare i passaggi e sono distratti da questo compito. Tutti noi, rivedendo il video, non ci capacitiamo di come sia mai stato possibile non aver visto il gorilla – dopotutto, la porzione che cadeva sotto il nostro campo visivo ci si presentava come uno spazio continuo, e continuativamente in vista – pertanto la descrizione più plausibile dell'accaduto parrebbe essere che abbiamo sì *visto* il gorilla, ma non l'abbiamo *notato*, cosicché non abbiamo acquisito la credenza che un gorilla

<sup>23</sup> Una variante è la *Judgement Theory* di Craig (cfr. Craig 1976), secondo cui la percezione è giudizio: ma il giudizio è atto mentale altrettanto “normativo” – e altrettanto soggetto a vincoli di razionalità e concettualità – che la credenza, dunque tutta la batteria di argomenti che fa leva su tale aspetto, può essere trasportata anche a questa variante.

<sup>24</sup> Anche perché le credenze, a differenza delle esperienze sensibili, non paiono possedere una fenomenologia distintiva.

<sup>25</sup> Il video è disponibile on-line: [www.theinvisiblegorilla.com/gorilla\\_experiment.html](http://www.theinvisiblegorilla.com/gorilla_experiment.html).

era irrotto nella scena. L'aver esperienza visiva di X non può essere semplicemente e solo l'acquisire una credenza su X: almeno per certi aspetti di certe esperienze, vi è dell'informazione visiva che è parte costitutiva dell'esperienza pur senza risultare in una credenza.

La cecità al cambiamento ha le stesse implicazioni rispetto al rapporto fra vedere da una parte, e notare/credere dall'altra<sup>26</sup>, ovvero mostra che non tutto ciò che vediamo sia perciò stesso qualcosa che notiamo e che crediamo. Sono esposto a due immagini in sequenza, intervallate da una schermata bianca, e non mi avvedo della differenza fra le due, anche dopo svariate esposizioni: per esempio, non vedo che in una tavolata di otto persone sparisce e ricompare un commensale<sup>27</sup>, anche se ho esplorato a fondo ciascuna immagine: tralasciando le ben note cause "tecniche" di questo fenomeno (Mack e Rock 1998), ciò che per noi è rilevante è che abbiamo avuto un'esperienza visiva di quel commensale, e anche della porzione di spazio in cui nella successiva immagine risulta assente, eppure non notiamo la differenza fra le due immagini e non acquisiamo la credenza che un commensale sia sparito. Di nuovo, la nostra esperienza visiva include più cose di quelle che notiamo e che tematicamente crediamo esserci. Il teorico della *Belief Theory* potrebbe replicare che in realtà non *vediamo* il commensale, ma vediamo solo ciò che notiamo (Dennett 2002) o che crediamo esserci: ma allora non vediamo *nessuno* dei commensali, visto che è controfattualmente vero che anche per ciascuno degli altri sette commensali si sarebbe potuta verificare la nostra cecità al cambiamento!

Ad ogni modo la replica che identifica il vedere con il notare è smentita da altre evidenze sperimentali, come per esempio il cosiddetto esperimento di Sperling (1960): Sperling pensò di mostrare ai soggetti un'immagine con tre file di caratteri alfanumerici (quattro caratteri per fila), per circa 50 millisecondi, seguita da una schermata bianca; i soggetti riportano di aver visto quasi tutti i caratteri ma, quando viene richiesto loro di identificarli, possono elencarne circa quattro, meno della metà. Sin qui, la situazione è analoga ai casi standard di cecità da disattenzione, in cui ci sembra di avere in vista una porzione omogenea di spazio, che cade sotto il nostro campo visivo, ma in realtà la nostra attenzione trascura molti dettagli che vediamo ma non notiamo: la geniale idea di Sperling è quella di far emettere un suono immediatamente *dopo* che i caratteri sono spariti, quando lo schermo è bianco; ai

---

<sup>26</sup> Si badi che per negare la *Belief Theory* sulla base di queste evidenze sperimentali, non occorre assimilare il notare al credere, ma solo assumere che il credere presupponga il notare (e costruire un argomento *a fortiori*).

<sup>27</sup> Su questo esempio e altri analoghi, cfr. Dretske 2006.

soggetti è richiesto di elencare i caratteri della fila superiore quando il tono del suono è alto, quelli della fila in mezzo quando il tono è medio, quelli della fila inferiore quando il tono è basso. Ebbene, essi sono in grado di elencare tutti i caratteri della fila corrispondente al tono, anche se il suono è emesso *dopo* che tutte le file sono sparite: evidentemente, il suono orienta l'attenzione tematica a una delle file, ma questa informazione non c'è più all'esterno, dunque è presente nel soggetto stesso; ciò dimostra che il soggetto deve aver visto *tutti* i caratteri delle tre file, anche se può ricordarli, "notarli" e formarsi credenze su quali siano, solo se stimolato subito dopo da un suono. Naturalmente, ne può riconoscere solo una fila alla volta, ma ciò che conta è che ha avuto esperienza di tutte e tre le file. Questo risultato mostra che la percezione visiva non può essere semplicemente identificata con l'acquisire certe credenze: percepisco molte cose rispetto alle quali non acquisisco alcuna credenza.

Per tutte queste ragioni, di ordine filosofico ed empirico-scientifico, la *Belief Theory* non è mai diventata una teoria *mainstream*, ma ha contribuito in maniera decisiva al profilarsi di un'ulteriore alternativa alle teorie "classiche": la teoria del contenuto o intenzionalismo, una estensione e insieme un superamento della *Belief Theory*.

## 6. La teoria del contenuto o intenzionalismo

Fra le virtù della *Belief-Theory* vi è che essa dà conto dell'apparente *intenzionalità* delle esperienze percettive e della loro apparente *valutabilità semantica*; inoltre essa si profila come un'alternativa al realismo diretto in cui trovino spazio logico illusioni e allucinazioni, che sia in grado di dar conto dell'*articolatezza* dell'informazione percettiva come l'avverbialismo non può fare, e che non si debba impegnare all'ontologia ridondante che affetta la teoria dei *sense-data*. Fra le debolezze della teoria che ho considerato, vi è che l'aver credenze implica il padroneggiare concetti e l'essere soggetti a vincoli normativi di coerenza e razionalità, mentre l'aver esperienze percettive non sembra esigere tutto ciò.

Vi è modo di preservare le virtù della *Belief Theory* sbarazzandosi delle sue debolezze?

La credenza è un atteggiamento proposizionale, cioè un atteggiamento verso contenuti semantici strutturati che comporta il possesso di concetti e di abilità inferenziali. Se però le percezioni fossero rappresentazioni *non* proposizionali e *non* concettuali, dunque se avessero proprietà semantiche e intenzionali senza che il soggetto che ha stati di percezione debba esercitare

corrispettive abilità concettuali e inferenziali, allora le virtù della *Belief Theory* (apparente intenzionalità, valutabilità semantica, parsimonia ontologica, etc.) potrebbero essere preservate senza quei suoi vizi connessi al fatto che gli stati percettivi non sembrano coinvolgere abilità concettuali e inferenziali (infatti anche i bambini e gli animali non umani hanno stati percettivi), e possano avere contenuti non creduti (o perché non notati o perché sappiamo di essere vittime di una illusione). Un altro elemento critico della *Belief Theory*, la sua inadeguatezza fenomenologica, potrebbe essere superato se si potessero ascrivere dei contenuti percettivi i quali, a differenza delle credenze e degli atteggiamenti proposizionali in genere, potessero dare conto della “grana fina” (*fine-grained*) e della *ricchezza di dettagli* che le nostre esperienze percettive, introspektivamente, sembrano esibire. Per queste ragioni, molti fautori della *teoria intenzionalista* (es. Evans 1982, Peacocke 1986, 1992, Dretske 1995, 2000, Crane 1988, 1992, 2006, Davies 1992, Tye 1997, Byrne 2000, Siegel 2010)<sup>28</sup> concepiscono le percezioni come stati dotati di contenuto, ma argomentano che i contenuti percettivi sono contenuti *non concettuali*. L'intenzionalismo non concettualista adotta la nozione di contenuto rappresentazionale ma rifiuta che tale contenuto sia quello di una credenza acquisita.

Una limpida caratterizzazione di contenuto non concettuale la troviamo espressa da Cussins 1992. Cussins introduce anzitutto la nozione di *proprietà non concettuale*: una proprietà è non concettuale se e solo se è caratterizzata in modo canonico<sup>29</sup> attraverso concetti che un organismo *non deve necessariamente* avere per soddisfare quella proprietà. Non solo la specificazione della proprietà di [pensare che qualcuno è scapolo] coinvolge i concetti *uomo, adulto, non sposato*, ma la proprietà di pensare che qualcuno è scapolo è concettuale in quanto i suddetti concetti *devono* essere posseduti ed esercitati da chi pensa che qualcuno sia scapolo. La proprietà di [avere l'ipotalamo attivo], invece, è non concettuale in quanto un organismo può soddisfare quella proprietà senza dover possedere il concetto *ipotalamo*, con cui pure la proprietà è canonicamente caratterizzata. Ora, se le proprietà semantiche degli stati percettivi – che costituiscono il contenuto delle nostre esperienze – sono proprietà non concettuali, allora per avere stati dotati di

<sup>28</sup> Gli intenzionalisti non concettualisti sono davvero innumerevoli: i pochi nomi citati valgono dunque come esempi rilevanti fra tanti altri.

<sup>29</sup> Una proprietà concettuale sarà tale che il soggetto che la possiede *deve* possedere i concetti costitutivi del modo canonico di caratterizzare quella proprietà: tali concetti sono quelli che catturano «il modo distintivo in cui un aspetto del mondo è dato al soggetto» (Cussins 1994, 135).

un certo contenuto il percipiente non *deve* possedere i concetti con cui quei contenuti vengono canonicamente specificati: percepire qualcosa come giallo, o più distante di qualcos'altro, non implica che il percipiente posseda il concetto *giallo* (né il concetto *colore*) o il concetto *più distante di*. Così sistemi cognitivi non concettuali possono rappresentare proprietà ambientali che *noi*, ascrivendo tali stati rappresentativi, caratterizziamo facendo uso di certi concetti, ma non per questo dobbiamo ascrivere il possesso di quegli stessi concetti al percipiente medesimo; e sistemi cognitivi concettuali possono avere esperienze che rappresentano proprietà di cui non possiedono il rispettivo concetto, o di cui possiedono il rispettivo concetto ma non devono esercitarlo entro quell'esperienza percettiva.

Il contenuto di un'esperienza percettiva consiste nelle sue *condizioni di accuratezza*: rappresenta quelle circostanze stanti le quali l'esperienza sarebbe accurata, o corretta; le condizioni di *accuratezza* di uno stato rappresentativo non concettuale saranno diverse dalle condizioni di *verità* di un atteggiamento proposizionale come una credenza, ma in qualche modo analoghe a queste ultime (Siegel 2014, 4).

Se i contenuti non concettuali delle esperienze sono differenti in natura dai contenuti delle credenze (concettuali, proposizionali, soggetti a vincoli di normatività razionale, etc.), allora possono essere incorporati in una credenza empirica, oppure no<sup>30</sup>: nel caso delle illusioni consapute come tali, per esempio, il contenuto percettivo non è creduto. Se credere che P è impegnarsi alla verità di P, avere un'esperienza non comporta *necessariamente* impegnarsi all'accuratezza dell'esperienza stessa, anche se in circostanze normali “confidiamo” nell'accuratezza delle nostre esperienze<sup>31</sup>.

Inoltre, un contenuto non doxastico potrebbe anche essere *non notato* dal percipiente, dunque fenomeni ben noti come la cecità da disattenzione o i risultati degli esperimenti di Sperling o altre evidenze analoghe non servirebbero più da falsificatori.

---

<sup>30</sup> In realtà vi sono due tipi di non-concettualismo (e di concettualismo) a seconda che si concepisca l'esperienza percettiva come a) uno *stato* mentale non concettuale (*state conceptualism*), il cui contenuto potrebbe anche essere quello di una credenza, oppure b) come uno stato avente un *contenuto* dalla natura non concettuale (*content nonconceptualism*), contenuto che, come tale, non può essere quello di una relativa credenza empirica. Su ciò, cfr. Byrne 2005. Il non-concettualismo “di contenuto” implica quello “di stato”, ma non viceversa (*idem* per il concettualismo).

<sup>31</sup> Il cosiddetto paradosso di Moore – “credo che P ma non-P” – è un paradosso che non ha un corrispettivo nei contesti di auto-ascrizione di esperienze percettive: nulla di paradossale nell'affermare “mi sembra (visivamente) che P ma non-P”, anche se credere in modo difforme da come le cose sono esperite è fenomeno meno consueto del contrario.

Se poi il contenuto di un'esperienza fosse un'astratta proposizione credata – o un insieme di proposizioni – la fenomenologia tipica della ricchezza di dettaglio e della *continuità* e *profusione* non sarebbe spiegata, o risulterebbe completamente irrelata al contenuto rappresentato: se invece il contenuto percettivo possiede una natura tale da veicolare un'informazione "analogica", le proprietà fenomeniche tipicamente "analogiche" delle nostre esperienze possono essere considerate in intima relazione col contenuto rappresentato (Dretske 1969; Peacocke 1986).

Secondo gli intenzionalisti, infatti, un'esperienza possiede un *contenuto rappresentazionale* e un *carattere fenomenico*. Se il contenuto rappresentazionale è il modo in cui l'esperienza rappresenta il mondo circostante (cioè il modo in cui dovrebbe essere il mondo circostante se quell'esperienza fosse accurata), il carattere fenomenico è l'aspetto conscio, soggettivo, qualitativo, introspektivamente accessibile, dell'esperienza stessa: per dirla classicamente con Nagel (1974), è «ciò che si prova», alla prima persona, ad avere quella data esperienza. Ci sono diverse teorie, fra gli intenzionalisti, riguardo al rapporto fra carattere fenomenico e contenuto rappresentazionale (identità, cfr. Dretske 1995, Tye 2000, Carruthers 2000, Pautz 2010, determinazione dell'uno da parte dell'altro o viceversa<sup>32</sup>, etc.), ma indubbiamente l'accesso al contenuto delle nostre esperienze, dunque alle loro condizioni di accuratezza, passa per il nostro apprezzamento introspektivamente delle loro proprietà fenomeniche. Spesso il contrasto fra il carattere profuso e continuo della fenomenologia percettiva e quello discreto e astratto delle credenze, viene espresso attraverso l'analogo contrasto fra una *immagine* e un *enunciato* (Dretske 1981, Parte II; Dretske 1995, cap. 1). L'immagine di una tazzina piena di caffè incorpora potenzialmente molte informazioni, come anche l'informazione discreta o "digitale" che la tazzina è piena di caffè; l'immagine contiene un indefinito numero di potenziali enunciati da essa estraibili ma – diversamente da ciò che accade con un enunciato o con una credenza – se si coglie visivamente che la tazzina è piena, non si può non cogliere anche di che colore è il caffè, quanto grande è la tazzina, come è orientata, e tante altre relazioni spaziali, cromatiche, morfologiche, prospettive; così una percezione ha una fenomenologia profusa e continua *perché* offre una informazione profusa e continua (carattere fenomenico e contenuto rappresentazionale sono originariamente intrecciati), mentre la credenza che può – ma non *deve* – risultarne, è l'estrazione, o "digitalizzazione", di una parte discreta del suo contenuto (Dretske 1981, Parte II). Quella di ac-

<sup>32</sup> Shoemaker 1994, 2006 e, in certa misura Chalmers 2004, 2006 ritengono, al contrario, che la fenomenologia determini il contenuto.

curatezza è una nozione continua o graduale, a differenza di quella di verità o falsità, che è discreta: qualcosa può essere più o meno accurato, ma è vero o falso<sup>33</sup>.

Ma vediamo come si può fornire una caratterizzazione semantica delle esperienze percettive, che contenga dei criteri per ascrivere contenuti non concettuali in modo non ambiguo. Lo sforzo teorico più rilevante in questo senso lo dobbiamo a Peacocke e alla sua nozione di “contenuto di scenario” (*Scenario Content*), specificato «[...] da quei modi di riempire lo spazio intorno al soggetto, che sono coerenti con l’esser corretto del contenuto rappresentazionale» (Peacocke 1992, 105, traduzione mia).

Se questi «modi di riempire lo spazio» sono esemplificati dall’ambiente circostante, l’esperienza visiva è corretta, giacché questi modi sono le sue condizioni di correttezza. Tali modi sono determinati in maniera egocentrica, per esempio individuando un centro od origine (potrebbe essere il busto del percipiente) e delle direzioni in uno spazio tridimensionale (alto/basso, davanti/dietro, destra/sinistra), e per ogni punto di tale spazio egocentrico – individuato in base alla distanza dall’origine e alla direzione – si determina «se c’è una superficie, e nel caso ci sia, quale tessitura, grado di colore, saturazione, luminosità e temperatura<sup>34</sup> ci sono in quel punto, insieme al suo grado di solidità» (Peacocke 1992, 106, traduzione mia). Quando tale contenuto di scenario è ascritto a un percipiente concreto e gli è così assegnato uno spazio reale, diventa uno scenario *posizionato* ed è semanticamente valutabile sulla base della corrispondenza o meno (per ciascun punto) con tale spazio reale circostante. Un tale contenuto è estremamente concreto, è non concettuale nel senso di Cussins sopra delineato, e rispetta il requisito di adeguatezza fenomenologica: non solo è un contenuto continuo, analogico, profuso e ricco di dettagli, ma è anche un contenuto *egocentrico*. Nell’esperienza visiva, che pure rappresenta *il mondo* come determinato in certi modi, gli oggetti, proprietà e relazioni rappresentati come caratterizzanti il mondo percepito si offrono *rispetto a me*, e la mia posizione non si presenta, fenomenologicamente, come un’entità fra altre in uno spazio neutro, bensì come ciò rispetto a cui tutte le altre fattezze dell’ambiente circostante si configurano; esperire è essere un *punto di vista* sulle cose, e tale connotazione egocentrica – fondamentale per il rapporto fra esperienza e azione – è ben catturata dalla presenza di una «origine» da cui, nello *Scena-*

<sup>33</sup> Perlomeno se ci limitiamo alla logica classica, che è bivalente.

<sup>34</sup> Si intende, va da sé, temperatura di colore: l’esempio verte su contenuti della percezione visiva.

*rio Content*, si profila lo spazio “riempito” dai modi che la mia esperienza rappresenta come esemplificati.

Tuttavia, lo *Scenario Content* non esaurisce, secondo Peacocke, il contenuto dell’esperienza percettiva: in un insieme di nove punti allineati in tre file e tre colonne posso riconoscere tre colonne o tre file, e a parità di *Scenario Content* (modi di riempire lo spazio circostante identici in ogni punto) posso cogliere, per esempio, certe simmetrie a discapito di altre, dunque avere esperienze con contenuti diversi: tale contenuto è già una segmentazione discreta del *continuum* spaziale in cui il contenuto di scenario consiste, ed è già semanticamente più strutturato (vedere un insieme di punti come tre colonne, o come tre linee), pur non essendo un contenuto concettuale né proposizionale: Peacocke lo chiama *proto-proposizionale* (Peacocke 1992, 115ss). Ad ogni modo, questo è solo un esempio di come possa articolarsi una nozione di contenuto non concettuale, che consenta una caratterizzazione semantica dell’esperienza percettiva senza identificare quest’ultima a un atteggiamento proposizionale come una credenza (o l’acquisizione di una credenza).

Ci sono anche posizioni intermedie fra la *Belief Theory* e l’intenzionalismo non concettualista, come quella di McDowell (1994, 1998) (Cfr. anche Brewer 1999). Secondo McDowell il contenuto dell’esperienza percettiva è concettuale – implica il dispiegamento di abilità concettuali e l’esercizio di concetti – ma non per questo è l’acquisizione di una credenza: piuttosto, l’acquisizione di una credenza empirica sulla base di una percezione è una sorta di adesione (*endorsement*) al contenuto della percezione stessa, il quale deve essere già concettuale in sé per poter causare credenze empiriche del medesimo contenuto, ma soprattutto per *giustificarle*. Senza entrare nelle maglie dell’intricato dibattito fra concettualisti e non concettualisti, possiamo limitarci qui a dire che la maggior parte degli intenzionalisti, di fatto, sposa la tesi non concettualista.

Il dibattito interno all’intenzionalismo non riguarda solo la *querelle* fra concettualismo e non concettualismo, ma anche altri aspetti legati alla natura precipua del contenuto percettivo.

Se l’esperienza percettiva è uno stato intenzionale, che rappresenta il mondo in certi modi, allora si spiega il suo avere condizioni di accuratezza, il suo poter rappresentare contenuti assenti o non esemplificati (illusione, allucinazione), il fatto che nel percepire le cose ci sembrino sempre in un certo modo, si presentino cioè sotto un certo aspetto: *accuratezza*, *potenziale assenza* e “*aspettualità*” sono tratti distintivi delle rappresentazioni.

Un aspetto dibattuto è il rapporto fra contenuto rappresentazionale e carattere fenomenico: esiste un intenzionalismo *rappresentazionalista* (es. Harman 1990, Tye 2000, Dretske 2003, Lycan 2001) secondo cui le proprietà fenomeniche sono identiche a proprietà rappresentate, cioè a quelle proprietà che l'esperienza attribuisce all'ambiente circostante<sup>35</sup>; ed esiste un intenzionalismo non rappresentazionalista (es. Block 1996, Peacocke 2007) secondo cui le proprietà fenomeniche (o "sensazionali") non sono riducibili a, né completamente determinate da, le proprietà rappresentazionali. Una tipologia di argomenti anti-rappresentazionalisti sul carattere fenomenico fa leva sui noti fenomeni di costanza del colore e della forma: quando vediamo un oggetto avvicinarsi, vi sono dei cambiamenti fenomenici a dispetto dal fatto che la dimensione dell'oggetto è rappresentata costante, o quando vediamo una superficie che cambia col cambiare della luce – un oggetto rosso al tramonto è fenomenicamente simile a un oggetto marrone a mezzogiorno, e cambia a seconda della luce – tuttavia il colore è rappresentato come costante. Il rappresentazionalista ribatte che l'esperienza non rappresenta solo delle superfici e degli oggetti, ma anche delle distanze e delle circostanze di illuminazione, per cui non è vero che ci possano essere cambiamenti fenomenici mentre le proprietà rappresentazionali restano costanti; l'anti-rappresentazionalista sovente adduce casi come il fatto che se mi tolgo gli occhiali vedo tutto sfocato (es. Crane 2006), eppure la mia esperienza non rappresenta la realtà stessa come divenuta repentinamente sfocata, per cui la sfocatezza non può che essere una proprietà fenomenica non rappresentazionale; il rappresentazionalista ribatte (es. Dretske 2003) che nulla vieta al nostro sistema percettivo di rappresentare anche certe condizioni del veicolo sensoriale, e che dunque la sfocatezza è una proprietà rappresentata, concernente la relazione fra le condizioni di percezione e l'ambiente rappresentato<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Il rappresentazionalismo in merito al carattere fenomenico spiega in modo semplice la proprietà fenomenologica della trasparenza (cfr. *supra*), quella per cui se mi rivolgo introspettivamente alle proprietà della mia esperienza, non trovo che le proprietà che la mia esperienza attribuisce agli oggetti del mondo circostante: la ragione di ciò sarebbe il fatto che le proprietà fenomeniche *sono* proprietà rappresentate come caratterizzanti il mondo circostante.

<sup>36</sup> Ci sono poi rappresentazionalisti *intramodali* e rappresentazionalisti *intermodali*: i primi (es. Lycan 1996) ritengono che, entro una certa modalità sensoriale (per esempio la vista), ogni variazione fenomenica comporti una variazione nel contenuto rappresentato, ma ciò non vale se si considerano diverse modalità sensoriali: per esempio, toccare qualcosa e cogliere che è quadrata, o vederla, sono esperienze fenomenologicamente diverse anche se la proprietà rappresentata, cioè [quadrato], è identica. I rappresentazionalisti intermodali (es. Tye 2006, Dretske 1995, 2003) ritengono che l'identità di proprietà fenomeniche e

Un altro dibattito interno alla parte intenzionalista concerne la natura del contenuto percettivo: secondo alcuni è un contenuto *de re* e “dipendente dall’oggetto” che include particolari mondani (es. Dretske 1995, 2000, Tye 2000, 2011, Burge 2000, Soteriou 2001), secondo altri è un contenuto generale e non include particolari mondani (es. Searle 1992, McGinn 1982, McLaughlin 1989, Davies 1992). Quest’ultima posizione, spesso denominata “tesi della generalità” (*Generality Thesis*) ascrive contenuti percettivi del tipo seguente:

[C’è qualcosa che è F e G nella posizione L]

Si noti che se i contenuti percettivi sono generali e non includono particolari (“questo *a*”), dovranno essere esistenzialmente quantificati. La tesi della generalità è spesso argomentata sulla base del fatto che rende concepibili le *allucinazioni veridiche*: un’allucinazione “veridica”<sup>37</sup> è una circostanza in cui un’esperienza corrisponde all’ambiente circostante, ma non è (appropriatamente) causata da quest’ultimo (cfr. Lewis 1980); per esempio (cfr. Grice 1962) la mia esperienza rappresenta una sveglia rossa sopra una mensola marrone in alto alla mia sinistra, e *c’è* una sveglia rossa sopra una mensola marrone in alto alla mia sinistra, ma non è la sveglia a causare la mia esperienza di una sveglia così-e-così, bensì la stimolazione di certe aree del mio cervello da parte di un team di neuro-scienziati, oppure una pillola allucinogena. La mia esperienza non ha il giusto rapporto causale col mondo per poter essere una corretta esperienza *del* mondo, anche se il suo contenuto *generale* è soddisfatto dal mondo: nel mondo circostante è presente ciò che la mia esperienza rappresenta.

Perciò per chi, come Searle, sostiene la tesi della generalità al fine di fare spazio alle allucinazioni veridiche, il contenuto dell’esperienza percettiva deve includere una componente *esistenziale*, una *causale* e una *autoreferenziale*, al modo seguente:

---

rappresentazionali valga anche considerando modalità diverse: la ragione per cui toccare un quadrato e vederlo hanno una diversa fenomenologia, sarebbe determinato dalla differenza delle altre proprietà rappresentate in modo concomitante; per esempio, nel caso del tatto, [quadrato + freddo], nel caso della vista, [quadrato + rosso] (così Tye 2006).

<sup>37</sup> Adotto le virgolette per “veridica” perché, come verrà in chiaro subito, si tratta di un uso *sui generis*.

«Se ho un’esperienza visiva tale che mi sembra visivamente che un F è G, ho esperienza visiva: [*che* un F è G e che il fatto che F sia G sta causando *questa* esperienza visiva]». (Searle 1992, 288ss.)

Questo contenuto *non* è soddisfatto da un’allucinazione “veridica” di un F che è G, in quanto l’entità mondana che pure è F e G non sta causando l’esperienza: dunque l’intuizione per cui le allucinazioni sono erronee, anche quando fossero esattamente corrispondenti al mondo circostante, è fatta salva. Tale proposta incorpora in sé l’idea introdotta dalla classica *teoria causale* della percezione (Grice 1961, Strawson 1974, Lewis 1980, Lowe 2000), secondo cui non solo è condizione necessaria della percezione di qualcosa che ciò che è percepito causi la percezione stessa, ma l’elemento causale farebbe parte del concetto stesso di percezione.

Una critica alla tesi della generalità fa leva sull’eccessiva *complessità* del contenuto ascritto (es. Soteriou 2001, Tye 2011): quest’ultimo dovrebbe essere autoreferenziale, dunque includere l’esperienza stessa entro il contenuto dell’esperienza; è pur vero che un contenuto non concettuale è tale che il percipiente non deve possedere i concetti usati per ascrivere quel contenuto, ma nemmeno un contenuto non concettuale può avere una complessità che non sia testimoniata dalle abilità cognitive esibite dal percipiente: si pensi a un bambino o a un animale non umano, le cui esperienze percettive dovrebbero rappresentare *se stesse* in quanto *causate* da fatto che mondo circostante *esiste* qualcosa che è così-e-così! Anche da un punto di vista di psicologia evolutiva è quantomeno plausibile pensare che un bambino intrattenga contenuti percettivi, per così dire di prim’ordine, *prima* di intrattenere il contenuto: [avere un’esperienza], anche se parliamo di contenuti rappresentati attraverso uno stato mentale non concettuale; a maggior ragione ciò vale per un animale non umano, al quale non siamo disposti ad attribuire abilità concettuali nemmeno nel futuro, e che dunque deve poter intrattenere contenuti d’esperienza senza intrattenere contenuti sofisticati come: [avere un’esperienza].

Si pensi poi alla possibilità di *catene causali devianti* (su cui cfr. Lewis 1980): la mia esperienza di un X che è F e G può essere causata da un X che è F e G ma in modo *inappropriato*, per esempio se una sveglia rossa prende a squillare e le vibrazioni fanno cadere dalla mensola marrone un libro che mi colpisce in testa procurandomi l’allucinazione (“veridica”) di una sveglia rossa posizionata su una mensola marrone.

Dunque, o si sottrae lo spazio logico alle allucinazioni “veridiche” ma erronee, o si incorpora anche la clausola di appropriatezza causale nel con-

tenuto ascritto, rendendolo ancora più complesso, più astratto e da ultimo più implausibile (cfr. Tye 2011).

Connesso alla complessità e astrattezza di contenuti del tipo: [esperienza visiva che: esiste un X che è F e G e che questo fatto sta causando in maniera appropriata questa stessa esperienza], vi è anche qui un problema di *adeguatezza fenomenologica*; se il contenuto rappresentazionale deve in qualche modo tracciare o determinare il carattere fenomenico di un'esperienza, allora un contenuto del tipo suddetto pare inadatto. La fenomenologia dell'esperire percettivo sembra peraltro includere un elemento *dimostrativo*, ovverosia la "*presenza corporea*" (Husserl 1900) di particolari con le loro proprietà e relazioni<sup>38</sup>. Chi rifiuta la tesi della generalità ascrive contenuti per cui:

*di/intorno a/su* questo oggetto O – l'esperienza rappresenta le proprietà F, G

L'oggetto percepito compare come parte costitutiva del contenuto, ma non in quanto descritto secondo certe proprietà, bensì 'in carne e ossa'. Il contenuto è dimostrativo o *de re*, include quell'oggetto particolare del mondo, con cui il percipiente è causalmente connesso, e *di cui* la sua esperienza rappresenta (accuratamente o meno) le proprietà F e G. Questo contenuto è più semplice e meno sofisticato di quello implicato dalla tesi della generalità, in quanto l'esser causalmente connessi a un certo oggetto di cui si rappresenta l'esser così-e-così, non è *rappresentato* entro l'esperienza, è piuttosto una condizione causale esterna necessaria al darsi di quella esperienza, e che la rende quella esperienza, dotandola, appunto, di un contenuto particolare mondano. Inoltre scompare la quantificazione esistenziale, in quanto le proprietà rappresentate sono direttamente attribuite all'oggetto particolare; parimenti, scompaiono dal contenuto rappresentato l'elemento autoreferenziale così come l'elemento causale (e quello dell'appropriatezza della causazione, che l'elemento causale si portava dietro).

Dunque un'allucinazione "veridica" sarà introspettivamente indistinguibile da questa percezione, ma avrà un diverso contenuto percettivo, giacché il contenuto di questa percezione è *de re*, e include *questa "res"* che ora mi si offre allo sguardo, e che è ubicata nel mondo.

La tesi della particolarità rende giustizia all'intuizione per cui le condizioni di accuratezza delle nostre esperienze percettive non possono essere neutre rispetto a *quale* oggetto sia percepito, o al fatto *che* un oggetto venga o meno percepito. Un esempio di percezione erronea ma "veridica" – nel

<sup>38</sup> Su ciò insistono Smith (2002) e Siegel (2008).

senso usato sopra di “meramente corrispondente” – proposto da Soteriou 2001 (uno analogo si trova in Tye 2011) rende perspicua questa intuizione. Si supponga di indossare degli occhiali che spostano un oggetto percepito un po’ più a sinistra, sicché si percepisce genuinamente un oggetto rosso e circolare ma lo si localizza in una posizione sbagliata; si immagini poi di porre un altro oggetto rosso circolare nella posizione in cui la nostra esperienza sta erroneamente collocando il primo oggetto rosso. Anche se la percezione, dal punto di vista dei contenuti generali, è “veridica” in quanto corrisponde al mondo circostante<sup>39</sup>, tuttavia ciò non dismette la nostra intuizione per cui la percezione è erronea, in quanto rappresenta un particolare che stiamo percependo come ubicato altrove rispetto a dove in effetti è: dunque, le condizioni di accuratezza delle nostre esperienze non sono neutre rispetto a *quale* oggetto particolare stiamo percependo, né al fatto che lo stiamo percependo o meno, e a questa idea la tesi della generalità non può rendere giustizia.

Com’è evidente, la tesi della particolarità è una forma di *esternalismo* del contenuto (Amoretti 2013), giacché prevede che i contenuti percettivi includano “pezzi” del mondo esterno<sup>40</sup>.

Se si propende per la tesi della particolarità, si dovrà però ammettere che le allucinazioni hanno un contenuto di natura differente rispetto alle percezioni, illusorie o veridiche che siano: infatti le percezioni sono veridiche o illusorie in quanto le loro condizioni di correttezza siano o meno soddisfatte dai particolari che pure sono parte del loro contenuto (se *questa* mela è rossa, e la mia esperienza *la* rappresenta come rossa, la mia esperienza sarà corretta/veridica), mentre le allucinazioni presentano una sorta di *gap* semantico, in quanto non hanno contenuti *de re*, non includono particolari: dunque i contenuti allucinatori andranno trattati in modo distinto da quelli percettivi in senso stretto. Ma dobbiamo purtroppo sorvolare sul ventaglio delle opzioni teoriche disponibili.

Oltre alla questione relativa al contenuto concettuale/non concettuale, particolare/generale (e alla connessa questione: esternalismo/internalismo), vi è anche la questione relativa a quali *tipi di proprietà* siano rappresentabili dalle esperienze percettive. Se seguitiamo ad assumere a paradigma l’esperienza visiva, semplificando un po’ i termini del dibattito, vi è una tesi “conservatrice” (McGinn 1982, Tye 1995, 2000, Dretske 1995, Lormand

<sup>39</sup> Si immagini che l’oggetto rosso più a sinistra venga “proiettato” dagli occhiali dislocanti oltre i confini del nostro campo visivo e non sia percepito affatto.

<sup>40</sup> Fattori della tesi per cui il contenuto percettivo è *de re* e include particolari, sono Dretske (1995, 2000), Tye (1995, 2000, 2011) e Burge (2005).

1996, Price 2011) secondo cui i contenuti visivi possono includere solo proprietà come colori, forme, distanze, movimenti, diciamo proprietà spaziali-cromatiche-morfologiche, e una tesi più “liberale” (Strawson 1994, McDowell 1998, Carruthers 2000, Millar 2000, Peacocke, 2003, Siegel 2006, Bayne 2011) secondo cui le esperienze visive possono rappresentare anche proprietà più “spesse” come [essere un tavolo], [essere un apribottiglie] o simili, addirittura anche generi naturali come [essere un pino]. Secondo la prima posizione la percezione visiva avrebbe un contenuto “sottile” e “povero”, secondo la seconda un contenuto più “spesso” e “ricco”. Secondo i conservatori la mia attuale esperienza visiva rappresenta il blu della mia lampada, la sua forma oblunga, le sagome dei passanti e i loro movimenti, la forma rettangolare del mio computer e quella circolare della tazzina da caffè; secondo i liberali la mia attuale esperienza visiva rappresenta non solo le proprietà che essa rappresenta secondo i conservatori, ma anche proprietà quali [essere una lampada], [essere una persona], [essere una tazzina] e simili.

A rigore, ciò che è a tema in questo dibattito non è necessariamente un problema interno all’intenzionalismo, visto che ci si potrebbe chiedere anche che tipo di proprietà può avere un dato sensoriale visivo (teoria dei *sense-data*), o in quali tipi di “modi” un’esperienza visiva può essere modificata (avverbialismo), o che tipi di proprietà può riguardare l’acquisizione di quelle credenze empiriche in cui le percezioni visive consistono (*Belief Theory*), o che tipi di proprietà mondane possono essere direttamente “rivelate” o presentate da un’esperienza visiva (realismo diretto): è un fatto, però, che il dibattito in questione si è sviluppato anzitutto fra i fautori dell’intenzionalismo.

Un modo di caratterizzare questo dibattito, è riportarlo al *vedere-come* e chiederci quali tipi di complementi potrebbero comparire nel ruolo di F in “vedere qualcosa come F” a patto che quest’ultima formula ascriva una percezione visiva genuina (e non denoti un caso di cognizione più spessa rispetto a cui il verbo “vedere” abbia un uso metaforico o doxastico): posso *vedere qualcosa come un pino* in una percezione visiva? Se la risposta è positiva, allora la proprietà [essere un pino] può essere rappresentata *nella* percezione visiva e non solo *grazie* alla percezione visiva di *altre* proprietà più “sottili” quali colori, forme, distanze, dimensioni e simili.

Siegel (2006, 2010, 2011), accesa sostenitrice della posizione liberale, cioè della ricchezza del contenuto percettivo, propone un metodo per stabilire lo “spessore” del contenuto, che chiama metodo del *contrasto fenomenologico* (Siegel 2010, 87-96). Si considerino due esperienze  $E^1$  e  $E^2$ , identiche

in tutto tranne che nel fatto che in  $E^1$  è rappresentata una proprietà spessa, in  $E^2$  no: poniamo che un naturalista impari a riconoscere pini al primo sguardo, che  $E^1$  sia una sua esperienza visiva di pini prima di aver acquisito questa abilità ricognitiva, e  $E^2$  sia una sua esperienza successiva a tale acquisizione; se siamo disposti ad accettare che il carattere fenomenico di  $E^1$  e di  $E^2$  differiscono, allora l'inferenza alla miglior spiegazione di questo fatto è che tale differenza dipende da una differenza nel contenuto rappresentato<sup>41</sup> e, *ex hypothesi*, l'unica differenza è il fatto che l'esperienza sia successiva all'acquisizione di una disposizione ricognitiva visiva e immediata nei confronti degli esempi di pino. Dunque sarà la proprietà [essere un pino], rappresentata in  $E^2$  ma non in  $E^1$ , a causare la differenza fenomenica fra  $E^1$  e  $E^2$ .

Secondo alcuni (es. Prinz 2006, Price 2011) il metodo del contrasto fenomenologico non mostrerebbe ciò che Siegel e altri vorrebbero che mostrasse: assumiamo pure che  $E^1$  e  $E^2$  differiscano in termini di proprietà fenomeniche, assumiamo anche la tesi rappresentazionalista sul carattere fenomenico (per cui le differenze fenomeniche implicano differenze rappresentazionali); tuttavia, il riconoscimento di qualcosa come un pino potrebbe cagionare delle differenze fenomeniche e dunque rappresentazionali *al livello delle proprietà "sottili"* (spaziali-cromatiche-morfologiche), senza che la stessa proprietà riconosciuta [essere un pino] debba essere *visivamente* rappresentata: per esempio, la fenomenologia di un'esperienza visiva muta a seconda di come l'*attenzione* è distribuita, di cosa ci si *aspetta* di trovare nel profilo di un oggetto, dei *modi* di esplorare l'oggetto. Ed è evidente che il riconoscimento di qualcosa come un pino (o un ferro da stiro, o un phon, o quant'altro) genera una cascata di effetti fenomenici relativi all'attenzione su certi dettagli (spaziali/cromatici/morfologici), ai percorsi spaziali di esplorazione dell'oggetto, alle aspettative relative alle parti nascoste dell'oggetto, e così via. Dunque l'ipotesi che la proprietà "spessa" [essere un pino] sia rappresentata nella percezione visiva non è l'unica spiegazione possibile – e nemmeno la più plausibile – del fatto che vi sia una differenza fenomenologica fra  $E^1$  e  $E^2$ . Ma anche sulle articolazioni di questa disputa dobbiamo sorvolare.

Ad ogni modo, il dibattito su quali proprietà siano rappresentate nella percezione non è un affare pedante e laterale, come sulle prime potrebbe ap-

---

<sup>41</sup> Come è evidente, tale esperimento mentale funziona al meglio solo sotto l'assunzione del rappresentazionalismo riguardo al carattere fenomenico (cfr. *supra*), cioè alla tesi per cui *qualunque* differenza nella fenomenologia di due percezioni è determinata da una differenza nel contenuto da esse rispettivamente rappresentato.

parire: per esempio, a seconda del fatto che il contenuto dell'esperienza percettiva sia più o meno ricco/spesso, varia anche il potere giustificativo della percezione nei confronti di certe o cert'altre credenze empiriche: dunque è un tema sensibile in termini epistemologici.

In generale, l'intenzionalismo gode ancora di un ampio consenso fra i filosofi della percezione; tuttavia, specie negli ultimi due decenni, esso è stato nuovamente insidiato da una reviviscenza – forte di nuovi argomenti – del realismo “ingenuo” o diretto.

## 7. La teoria disgiuntivista

L'intenzionalismo, mediante la nozione di rappresentazione, si presenta come via d'uscita agli argomenti dell'illusione e dell'allucinazione (AI e AA): una via d'uscita ontologicamente parsimoniosa, fenomenologicamente plausibile (specie nella versione non concettualista), che consente di ascrivere contenuti percettivi a bambini e animali non concettuali, che è compatibile con le evidenze sperimentali, che è capace di dare conto della natura articolata dell'informazione percettiva. Tuttavia, l'intenzionalismo è almeno in parte una “teoria dell'errore”, visto che le nostre esperienze ci si offrono *prima facie* come coscienza immediata del mondo circostante, piuttosto che come stati che rappresentano il mondo come caratterizzato in certi modi; il prezzo da pagare per non soccombere a AI e AA è nientemeno che l'abbandono della concezione spontanea e naturale, preteorica, delle nostre esperienze come episodi in cui il mondo stesso, in carne ed ossa, ci si pone innanzi, rivelandosi a noi senza che fra noi e il mondo debbano essere fraposte rappresentazioni di sorta. È per questo motivo che alcuni filosofi ripropongono il “realismo ingenuo”, l'esperienza come “apertura al mondo” o presentazione del mondo.

Quella intenzionalista è una teoria *congiuntivista*, in quanto individua le esperienze attraverso il loro contenuto semantico – le condizioni di accuratezza – in modo completamente indipendente dal fatto che tale contenuto sia esemplificato o meno, dimodoché una esperienza illusoria o allucinatoria sarà uno stato psicologico identico a un'esperienza veridica, e quest'ultima sarà la *congiunzione* di uno stato psicologico interno (dotato di un contenuto che la individua) identico in natura a una ipotetica esperienza identica ma illusoria o allucinatoria, e del fatto che il mondo esemplifica il suo contenuto, rendendola così accurata:

Esperienza con contenuto C + mondo che esemplifica C = esperienza veridica

Il disgiuntivismo (Hinton 1967, Snowdon 1981, McDowell 1982, Putnam 1999, Travis 2004, Campbell 2002, Fish 2009, Soteriou 2016)<sup>42</sup> propone invece un trattamento disgiuntivo – piuttosto che congiuntivo – delle esperienze veridiche e di quelle decettive (illusorie e allucinatorie), nel modo seguente:

DG: *O* l'esperienza E è la manifestazione di tali-e-tali oggetti/proprietà/relazioni mondani al soggetto, *oppure* E è un altro tipo di stato che *sembra* essere uno stato del primo tipo.

Data un'esperienza E introspektivamente accessibile, essa può essere l'esempio di due tipi di entità dalla *natura* affatto diversa e incompatibile, a dispetto dell'indiscriminabilità soggettiva fra queste due possibilità. La disgiunzione sopra proposta è *esclusiva*, in quanto un'esperienza non può essere sia uno stato del primo tipo che uno stato del secondo: tale trattamento è disgiuntivo perché esclude che ci sia un genere/tipo comune a percezioni veridiche e illusioni/allucinazioni, a cui si sommerebbe – in modo, appunto, congiuntivo – il darsi di circostanze corrispondenti nel caso lo stato sia veridico, e di circostanze differenti nel caso non sia veridico. Se una rappresentazione è ciò che è per ciò che rappresenta, a prescindere dal fatto che rappresenti accuratamente o meno il suo *target* (nel caso della percezione: il mondo circostante il percipiente), secondo i disgiuntivisti invece una “rivelazione” del mondo circostante non ha alcuna identità in *natura* o tipo o genere con una sua controparte decettiva, pure se i due episodi sono soggettivamente indistinguibili. La “assunzione del genere comune” (AGC) (Martin 2006) contestata è:

AGC: Qualunque genere di stato mentale sia esemplificato quando hai una percezione veridica, questo genere di stato mentale può essere esemplificato anche quando hai un'allucinazione.

---

<sup>42</sup> Importanti volumi miscelanei sul disgiuntivismo sono Haddock e Macpherson (2008), Byrne e Logue (2008), Howthorne e Kovakovich (2006). La presentazione più esaustiva e profonda, nonché la più recente, è quella di Soteriou (2016). Un antesignano del disgiuntivismo è considerato Austin (1962).

AGC è reso intuitivamente plausibile da un altro principio, che possiamo denominare “principio cartesiano” (PC) secondo cui:

PC: Se due stati mentali consci sono soggettivamente indiscriminabili, allora sono due stati della medesima natura, genere o tipo.

Se PC è vero, *a fortiori* sarà vero AGC, visto che per ogni nostra esperienza veridica possiamo costruire una controparte allucinatoria soggettivamente indistinguibile dalla prima: possiamo anche immaginare un passaggio da un’esperienza veridica a un’allucinazione soggettivamente indiscriminabile per “sottrazione di mondo”, cioè immaginando che il mondo esterno cambi repentinamente mentre la nostra esperienza rimane costante, dal punto di vista psicologico interno, e dunque fenomenologico.

Se crediamo in PC e dunque in AGC, saremo congiuntivisti e penseremo che una successiva “aggiunzione di mondo” che ripristini la veridicità della nostra esperienza non comporterebbe alcun cambiamento nella natura, genere e tipo del nostro stato mentale: penseremo che l’esperienza veridica è la congiunzione di un certo stato interno (che potrebbe anche essere allucinatorio) con un certo modo di essere del mondo (quel modo che soddisfa il contenuto dell’esperienza).

Un altro principio implicato dall’intuizione congiuntivista sottesa a PC e AGC, è quello che chiameremmo “principio della causa prossima” (PCP) secondo il quale:

PCP: Un evento mentale  $E^1$  è dello stesso tipo/genere/natura di un evento mentale  $E^2$  se è generato dallo stesso tipo di causa prossima che ha generato  $E^2$ .

Il trattamento disgiuntivo di esperienze veridiche e allucinatorie comporta il rifiuto di PCP: il rivelarsi di una porzione di mondo è un evento mentale di natura fondamentale differente da una sua controparte soggettivamente indiscriminabile che non sia un tale rivelarsi, anche se i due stati dovessero condividere le rispettive cause prossime (es. condizioni del cervello, o della retina, e simili); come certe condizioni causali remote possono ben essere costitutive della natura di un certo stato, così il fatto che il carattere fenomenico di un’esperienza sia il presentarsi del mondo piuttosto che un’apparenza che non è il presentarsi del mondo stesso, può essere costitutivo della natura o “genere fondamentale” di quello stato. La percezione veridica è *presentazione* – e non *rappresentazione* – del mondo, la sua con-

troparte allucinatoria è una “mera apparenza” (McDowell 1982), o uno stato che non ha alcuna proprietà positiva che non sia il fatto di essere soggettivamente indiscriminabile da una certa esperienza veridica (Martin 2006): comunque si caratterizzi il disgiunto decettivo, ciò che è più rilevante è che il disgiunto veridico è *essenzialmente* una presentazione mentre la sua controparte decettiva – qualunque cosa sia – non lo è e dunque ha una diversa “essenza” o natura. Il disgiunto veridico non può dunque essere individuato attraverso delle proprietà che esso avrebbe in comune con la sua controparte decettiva, come invece fanno gli intenzionalisti individuando gli stati intenzionali attraverso i contenuti rappresentati.

Occorre osservare che ci sono molte sorte di disgiuntivismo sulla percezione, spesso incompatibili fra loro. Un aspetto teorico molto rilevante è il diverso modo di raggruppare percezioni veridiche, illusioni e allucinazioni: alcuni collocano nel percezioni veridiche nel primo disgiunto, mentre sia le illusioni che le allucinazioni sono sussunte insieme entro il disgiunto “decettivo” (es. McDowell 1982, 2008, Martin 2004, 2006); altri rubricano le percezioni veridiche e le illusioni entro il primo disgiunto, e relegano le allucinazioni nel secondo disgiunto (es. Snowdon 1981)<sup>43</sup>. L’illusione, dopo tutto, è una relazione reale con uno o più particolari mondani – cui pure si attribuiscono erroneamente certe proprietà non possedute – mentre l’allucinazione è, per definizione, assolutamente manchevole di un oggetto reale. Chi, come Martin, vuole riscattare il realismo ingenuo e anzitutto a tal fine tratta disgiuntivamente la fenomenologia delle nostre esperienze (o rivelazione del mondo o “mera apparenza”), tende a isolare le percezioni veridiche (genuine rivelazioni) rispetto a entrambe le controparti decettive quali illusioni o allucinazioni; chi è più interessato alla peculiarità della percezione come relazione reale col mondo o come stato mentale *de re*, enfatizzerà l’opposizione fra relazioni reali quali le percezioni veridiche e illusorie da una parte, e le allucinazioni – ossia: apparenze di percezioni – dall’altra.

Le ragioni con cui si argomenta il trattamento disgiuntivo al fine di riproporre il realismo ingenuo<sup>44</sup>, sono molteplici: ripercorriamo quelle principali e ricorrenti.

<sup>43</sup> Lo stesso Hinton (Hinton 1967, 1973), cui dobbiamo la formulazione originaria *esplicita* della teoria disgiuntiva dell’esperienza percettiva – alcuni argomenti di Austin 1962 sono già implicitamente disgiuntivisti – oscilla ambiguamente fra questi due modi di raggruppare le esperienze.

<sup>44</sup> Occorre osservare che il trattamento disgiuntivo dell’esperienza percettiva non è necessariamente associato alla difesa del realismo ingenuo: McDowell caratterizza l’esperienza percettiva in termini di contenuto (concettuale) – dunque è intenzionalista – ma

*Ragioni fenomenologiche.* La fenomenologia delle nostre esperienze percettive sembra esibire non solo trasparenza – se ci volgiamo alle proprietà dell’esperienza troviamo solo le proprietà che l’esperienza attribuisce al mondo percepito – ma anche *immediatezza* e *attualità*: le cose del mondo sembrano offrirsi immediatamente e attualmente nell’esperienza, non già attraverso rappresentazioni o altre entità intermedie; il mondo stesso sembra essere in vista, nella sua presenza corporea.

Se l’intenzionalismo ben si armonizza con la *trasparenza*, non si può dire lo stesso per l’*attualità*. L’attualità è invece salvata dalla teoria dei *sense-data* – che sono attualmente presenti alla mente del soggetto percipiente – a differenza della trasparenza: infatti i *sense-data* di cui saremmo consci non sono proprietà attribuite direttamente agli oggetti mondani. Come osserva Martin (2002), il realismo diretto invece è compatibile a un tempo sia con la trasparenza che con l’attualità, in quanto le proprietà fenomeniche sono proprietà che l’esperienza attribuisce al mondo percepito: l’esperienza veridica presenta proprietà e oggetti del mondo, infatti, e il suo carattere fenomenico è *costituito* da queste proprietà e da questi oggetti (cfr. Martin 2006). Per questo se ci focalizziamo sulle esperienze, troviamo solo il mondo esperito.

Posto che «l’allucinazione è la madre del rappresentazionalismo» (Johnston 2004, 113), il realismo diretto può essere difeso solo se si tratta l’esperienza veridica in modo disgiunto dalle esperienze allucinatorie. In tal modo, il realista diretto può sostenere che la fenomenologia presentazionale associata all’esperienza è attendibile *almeno quando l’esperienza è veridica*, giacché le esperienze veridiche sono presentazioni o rivelazioni del mondo, mentre nelle esperienze allucinatorie ci sbagliamo non solo su come è fatto il mondo, ma anche sulla natura dell’esperienza medesima, che scambiamo con una genuina presentazione del mondo (cfr. Martin 2006, Fish 2009).

Dunque i classici argomenti dell’illusione e dell’allucinazione non hanno presa per il disgiuntivista: le percezioni veridiche sono ciò che sembrano, cioè rivelazioni del mondo, mentre le illusioni e allucinazioni sono stati di altra natura, indiscriminabili da percezioni veridiche e che scambiamo per presentazioni. Due eventi mentali pur soggettivamente molto simili sono es-

---

al tempo stesso è disgiuntivista. Del resto, la stessa nozione di contenuto non è nemmeno incompatibile col realismo ingenuo: piuttosto, viene marginalizzata o banalizzata, una volta che il contenuto di una percezione veridica venga identificato con una porzione di mondo presentata, mentre il contenuto di un’allucinazione viene specificato in termini affatto diversi e viene concepito come avente tutt’altra natura (o nessuna natura se non il fatto di somigliare soggettivamente al contenuto mondano delle presentazioni genuine).

senzialmente diversi, hanno nature incompatibili<sup>45</sup>. Del resto, come argomenta Putnam (1999), l'indiscriminabilità soggettiva non può essere un valido criterio d'identità per stati mentali, poiché l'identità è transitiva ma l'indiscriminabilità non lo è: A può essere soggettivamente indiscriminabile da B e B da C, anche se A è soggettivamente indiscriminabile da C.

Il realismo diretto può rivendicare la sua superiore adeguatezza fenomenologica, oltre che il fatto di salvare la nostra concezione preteorica dell'esperienza.

*Ragioni epistemologiche.* Attraverso le nostre esperienze entriamo in contatto col mondo circostante e acquisiamo conoscenza empirica. Ma se tutto ciò che è dato nell'esperienza sono "mere apparenze" che potrebbero essere date anche in uno stato illusorio o allucinatorio, allora nemmeno le percezioni veridiche avrebbero quel potere giustificativo nei confronti delle nostre credenze empiriche, che rendono tali credenze dei casi di genuina conoscenza. L'idea congiuntivista di una "apparenza soggettiva" che sia neutrale rispetto all'essere veridica o allucinatoria porrebbe un iato incolmabile fra la nostra esperienza e il mondo, rendendo inevitabile lo scetticismo: in tal caso infatti la percezione risulterebbe una sorta di «interfaccia» (Putnam 1999) o un «velo fra noi e il mondo» (McDowell 1982). Invece occorre concepire due classi di esperienze epistemicamente distinte: i «fatti che si rendono manifesti» da un lato, e le «mere apparenze» dall'altro (McDowell 1982); solo così lo scetticismo sarebbe scongiurato.

*Ragioni semantiche.* La conoscenza descrittiva presuppone la conoscenza per contatto o *acquaintance* (cfr. Russell 1912). Tipicamente, è la percezione che ci fornisce particolari come referenti per i giudizi empirici e così ancora tali giudizi al mondo, insomma rende possibili *giudizi dimostrativi* che coinvolgono particolari mondani.

Campbell (2002), Johnston (2004), e Travis (2004) insistono sul fatto che solo la natura "rivelativa" delle nostre esperienze può rendere possibili siffatti giudizi *de re*. Dunque solo la percezione porta in vista dei particolari come "temi" per predicazioni possibili: e per svolgere questo ruolo semantico prima ancora che epistemologico, l'esperienza deve essere *diretta rivelazione* di particolari esterni piuttosto che una loro rappresentazione. L'esperienza è presentazione diretta del mondo circostante.

*Ragioni metafisiche.* Uno stato mentale ha una natura o un «genere fondamentale» (Martin 2006) sulla cui base deve essere individuato<sup>46</sup>: il fatto

<sup>45</sup> Su questo insiste già Austin (1962).

<sup>46</sup> Naturalmente, questa posizione essenzialista può essere respinta o posta in questione. Martin la assume sulla base della sua presunta ragionevolezza (cfr. Martin 2006).

che le esperienze veridiche siano casi di genuino contatto cognitivo col mondo circostante, per l'intenzionalista congiuntivista risulta puramente *inessenziale* alla natura di questi stati mentali, invece l'essere una rivelazione-presentazione del mondo deve essere individuante rispetto al genere fondamentale di cui una percezione veridica è esempio. Pertanto l'idea di "fattorizzare" l'esperienza veridica in una componente psicologica interna da una parte (che determina *in toto* il carattere fenomenico), e dall'altra una componente esterna-mondana cui la prima è indifferente quanto alla propria natura, è un'idea che manca di cogliere l'essenziale *relazionalità* dell'esperienza del mondo. Invece le rappresentazioni sono ciò che sono indipendentemente dal fatto che ci rendano consci del mondo reale oppure no.

Questi quattro ordini di ragioni (fenomenologiche, epistemologiche, semantiche, metafisiche) sono intimamente connesse, sono modi per porre in questione l'idea di un originario "distacco" fra l'esperienza e il mondo, e recuperare l'idea dell'esperienza come originaria apertura al mondo, come "finestra" sul mondo piuttosto che come "specchio" del mondo (Campbell 2002).

La versione disgiuntivista del realismo ingenuo è stata oggetto di svariate obiezioni.

Una obiezione è il fatto che le caratterizzazioni delle esperienze come «finestre» (Campbell 2002), «fusioni con le cose stesse» (Sartwell 1995), «modi di avere il mondo in vista» (Travis 2004), «fatti che dischiudono se stessi al soggetto» (McDowell 2008) sono enfatiche *metafore* cui spesso non tiene dietro un reale sforzo esplicativo<sup>47</sup>. Come entrano queste caratterizzazioni entro una visione scientifica dell'esperienza percettiva? Come contribuiscono a dare conto delle reali dinamiche del percepire?

Un altro rilievo critico – un po' ostico da esporre in poche battute – è il seguente. Il recupero del realismo ingenuo attraverso un trattamento disgiuntivo di percezioni veridiche e allucinazioni, prevede che il carattere fenomenico dell'esperienza veridica sia *costituito* da proprietà mondane, per cui la porzione di mondo rivelata nell'esperienza e presente attualmente al soggetto spiegherebbe il carattere fenomenico dell'esperienza perché sarebbe *identica* a tale carattere fenomenico (cfr. Fish 2009). Invece il carattere fenomenico dell'allucinazione non è individuato altrimenti che attraverso la sua proprietà negativa consistente nell'essere indiscriminabile da una certa possibile esperienza veridica (Martin 2006). Se così non fosse, il carattere fenomenico di un'esperienza veridica sarebbe spiegato da proprietà positive

<sup>47</sup> Sul carattere eminentemente metaforico e poco chiaro delle caratterizzazioni offerte dai disgiuntivisti, hanno insistito soprattutto Lowe (2000, 148ss.) e Burge (2005).

che esso ha in comune col carattere fenomenico di una controparte allucinatoria, e torneremmo al congiuntivismo: l'allucinazione, dunque, non deve avere alcunché di rilevante in comune con la sua controparte veridica, a parte l'indiscriminabilità soggettiva da questa; ma questa idea pare implicare una sorta di *quietismo* epistemologico nei confronti dell'allucinazione (Sturgeon 2000, 10-19). Quest'ultima, pur essendo un fenomeno psicologico naturale, risulterebbe *a priori* qualcosa di inconoscibile e misterioso, se tutto ciò che se ne potesse dire fosse che essa è uno stato mentale "spurio" caratterizzato *solo* dall'essere indiscriminabile rispetto a una certa percezione veridica. Dunque il realismo ingenuo disgiuntivista rischierebbe di incappare in una sorta di oscurantismo programmatico rispetto a ogni teoria positiva sull'allucinazione (cfr. Nudds 2009).

Un altro aspetto problematico riguarda le esperienze "miste": posto che buona parte dei disgiuntivisti (es. Martin 2006, McDowell 2008, Fish 2009) individua le percezioni veridiche come un disgiunto e le controparti *sia illusorie che allucinatorie* come l'altro disgiunto (cfr. *supra*) - e dato che la disgiunzione intende essere esclusiva - ci si potrebbe chiedere che ne è di quelle esperienze che sono in parte rivelative di porzioni di mondo circostante, e in parte decettive; l'accuratezza o veridicità di un'esperienza, infatti, è un affare graduale. Una siffatta esperienza dovrà essere un esempio di due generi/tipi fondamentalmente diversi: ma come potrebbe la stessa esperienza individuale essere *essenzialmente* una rivelazione di proprietà mondane, e anche qualcosa di completamente diverso, cioè una mera apparenza indiscriminabile da una possibile rivelazione? Infatti le rivelazioni e le esperienze decettive, *ex hypothesi*, non hanno nulla di metafisicamente rilevante in comune; eppure i casi misti come le illusioni parziali dovrebbero essere *tokens* di due tipi mentali che non hanno *nulla* in comune (salvo una proprietà meramente negativa)!

Inoltre l'intenzionalista potrebbe obiettare che l'idea della rappresentazione come di qualcosa che si frappone fra il soggetto e il mondo, aprendo uno iato incolmabile o ponendo un "velo" fra percipiente e mondo, è un'idea caricaturale e fuorviante: anche le rappresentazioni, peraltro, possono essere *de re* (cfr. *supra*) e includere parti di mondo reale come loro costituenti. Inoltre l'intenzionalista potrebbe controreplicare che l'aver una rappresentazione veridica è il *modo* di diventare consci di oggetti, proprietà e relazioni reali, e che dunque essere intenzionalisti non significa necessariamente ritenere che il mondo reale sia qualcosa di cui siamo solo indirettamente consci: per quanto problematica e sfuggente possa essere la nozione di rappresentazione, di certo le rappresentazioni non debbono essere conce-

pite alla stregua di *sense-data*, come oggetti immediati della nostra coscienza che ci connetterebbero al mondo circostante in maniera meramente indiretta: che le nostre esperienze rappresentino il mondo, non significa che esperiamo le rappresentazioni! Insomma, non esperisco le mie stesse rappresentazioni visive al modo in cui esperisco le immagini che, appese sul muro di fronte a mie, rappresentano scene di mare: piuttosto, le mie esperienze *sono* rappresentazioni che attribuiscono certe proprietà al mondo circostante, e quando sono veridiche me ne rendono conscio appropriatamente.

Infatti un trattamento disgiuntivo di percezione e allucinazione può essere coerentemente ospitato anche entro una prospettiva intenzionalista: un'esperienza può essere una relazione reale col mondo, uno stato dotato di un contenuto *de re* (percezioni veridiche o percezioni illusorie), oppure uno stato di diversa natura, che non è una relazione genuina col mondo ed è privo di contenuto *de re* (allucinazioni). Naturalmente, un siffatto disgiuntivismo intenzionalista si deve distinguere dal disgiuntivismo *radicale à la* Martin secondo cui percezioni e allucinazioni non avrebbero *nulla* di positivo in comune: infatti, per l'intenzionalista hanno in comune almeno una parte del loro contenuto intenzionale, certe proprietà rappresentate che determinano e spiegano l'identità di carattere fenomenico fra una percezione e la sua controparte allucinatoria.

Un'altra obiezione (es. Smith 2008, cap. 8; cfr. Johnston 2004) è l'incapacità, da parte del realismo ingenuo disgiuntivista, di spiegare *di cosa* siamo consci nell'allucinazione: non sembra plausibile che non siamo consci *di nulla*; per l'intenzionalista siamo consci di contenuti rappresentati, anche se non di oggetti, dunque il principio fenomenico (PF: cfr. *supra*) diventa ontologicamente innocuo, e così gli argomenti AI e AA. Per il disgiuntivista è ben più difficile indicare qualcosa di positivo e determinato di cui saremmo consci nell'allucinazione, pare legittima solo la caratterizzazione negativa dell'allucinazione come di uno stato conscio indiscriminabile da un certo stato nel quale saremmo consci di certe porzioni di mondo, senza che peraltro si possa spiegare questa somiglianza o indiscriminabilità appellandosi alla condivisione di proprietà fenomeniche positive!

Tuttavia va detto che anche per l'intenzionalista l'oggetto intenzionale delle allucinazioni rimane piuttosto oscuro: sia pure che non siamo consci di nessun oggetto reale ma solo di contenuti rappresentati, e che questi contenuti determinano la fenomenologia del nostro stato allucinatorio; ma *cosa sono* questi contenuti? Posso focalizzare la mia attenzione introspettiva (cfr. Smith 2008, 224-5) su ciò che mi "appare" nell'allucinazione, esplorarne i dettagli, posso rivolgermi a ciò che mi appare come un particolare e concen-

trarmi su certe sue proprietà, posso averne paura, e produrre credenze e comportamenti conseguenti: qualcosa dovrà pur essere ‘presente alla mente’, ma cosa? In che termini un contenuto – un complesso di proprietà semantiche non soddisfatte – può essere fenomenicamente presente? Che si tratti di «proprietà senza portatore» (Tye 2005, 169), di un «grappolo di universali non esemplificati» (Dretske 1999, 102), o di «profili sensibili non esemplificati» (Johnston 2004, 137), è impossibile non avvertire una certa insoddisfazione, perlomeno riguardo alla domanda di adeguatezza fenomenologica; ancora più insoddisfacente sotto questo rispetto è l’ipotesi che non siamo consci di *nulla* ma semplicemente ci *sembri* di esserlo (Evans 1982, 199, Pautz 2007): proprio questo “sembrare”, infatti, è l’*explanandum* piuttosto che l’*explanans*; e come mai ci sembra di essere consci di un topo rosa piuttosto che di un elefante arancione? Un’altra idea è quella di pensare ai contenuti allucinatori come *oggetti meinonghiani* (Grossman 1974, Smith 2002, cap. 8), cioè dei particolari che “ci sono” ma hanno la bizzarra proprietà di non esistere (cfr. Meinong 1904): ma oltre al fatto di doverci impegnare a un’ontologia piuttosto ridondante e controversa, il problema di questa opzione è che se quando ho un’allucinazione di un topo rosa ho una relazione reale con un oggetto meinonghiano (pur inesistente), tale oggetto è *davvero* rosa, dunque la mia esperienza è corretta in quanto soddisfatta dal suo oggetto, il quale *a priori* ha le proprietà che la mia esperienza gli attribuisce! Siamo riscivolati troppo vicino alle perniciose e ipostatizzanti acque dei dati sensoriali, e non siamo più in grado di dire perché le allucinazioni sono stati erronei o inaccurati.

Così, il disgiuntivista potrebbe ribattere che l’intenzionalista non si trova in una posizione così tanto migliore, rispetto alla caratterizzazione di ciò di cui siamo consci nell’allucinazione, sinché la locuzione astratta “contenuti rappresentati” non venga determinata e sostanziata in modo soddisfacente e fenomenologicamente adeguato.

In generale, un problema come quello dell’allucinazione e del suo oscuro oggetto è trasversale alle varie teorie della percezione sul mercato, per cui è forse metodologicamente scorretto brandirlo come obiezione all’una o all’altra teoria.

## 8. La teoria enattivista

Alcune teorie filosofiche recenti si pongono come drastica rottura del paradigma classico – cui vengono ricondotte tutte le teorie presentate sopra – il quale sottovaluterebbe fatalmente il rapporto costitutivo fra percezione e

azione. Una di queste teorie è il cosiddetto “enattivismo” (*enactivism*) articolato anzitutto da Noë<sup>48</sup>.

Secondo gli enattivisti, la percezione è esplorazione attiva dell’ambiente ed è costitutivamente, essenzialmente intrecciata col comportamento motorio con cui è in costante “circuitto”: l’enattivismo è infatti una possibile articolazione del «paradigma sensomotorio» (O’Regan/Noë 2001, Hurley 1998, 2001), secondo cui solo il cogliimento delle contingenze sensomotorie – i nessi fra i nostri movimenti corporei nell’ambiente e i mutamenti sensoriali, nessi che ci consentono di esplorare l’ambiente stesso – conferisce contenuto e coscienza alla percezione: la percezione è dunque una capacità dell’organismo corporeo nella sua totalità (non già della “mente” o del cervello). L’enattivismo rientra perciò nelle cosiddette teorie della *cognizione incorporata (embodied cognition)* (Wilson 2002, Zipoli Caiani 2013) e si oppone al cognitivismo classico e alla centralità da esso conferita alla nozione di rappresentazione. Per gli enattivisti, percepire significa *agire* piuttosto che rappresentare passivamente: «la percezione è qualcosa che facciamo, non qualcosa che accade a noi o in noi» (Noë 2004, 2), l’esperienza percettiva è l’esito dell’esercizio di un *know-how* sensomotorio in cui il corpo interagisce dinamicamente con l’ambiente. Col movimento dei nostri corpi nell’ambiente, emergono dei *pattern* di regolarità senso-motorie: lo stimolo sensibile cambia in funzione dei movimenti che compiamo, e percepire significa cogliere questi schemi di co-variazione; per esempio, cogliere i modi in cui cambierà lo stimolo sensibile al mio girare intorno a un oggetto, avvicinarci, cambiare fisicamente punto di vista, etc.; se non cogliessi queste regolarità e le aspettative connesse, non percepirei alcunché, e dunque la dimensione sensoriale e quella motoria non possono essere distinte in maniera astratta<sup>49</sup>.

Un obiettivo polemico privilegiato dell’enattivismo è l’idea – tipica del computazionalismo – secondo cui gli stati mentali sono stati computazionali entro processi in cui vi è un *input*, una elaborazione dei dati, e un *output*, e ove l’*input*, il processo (algoritmico) interno di elaborazione, e l’*output* sono nettamente distinguibili. Secondo questo generale modello input/output, la percezione sarebbe concepita come input dal mondo alla mente, l’azione

<sup>48</sup> Cfr. Noë 2004, Noë 2009. Cfr. Hutto e Myin 2013. La parola *enactive* – un cui calco italiano sarebbe “enattivo” – è stata introdotta da Varela e Thompson per indicare un modo di concepire la mente non già come sistema che rappresenta un mondo già “dato”, bensì come sistema originariamente incorporato, in attiva, dinamica dialettica con un ambiente da esso inseparabile (cfr. Varela, Thompson, Rosch 1991).

<sup>49</sup> Una buona presentazione in italiano dell’approccio sensomotorio alla percezione visiva si può trovare in Dell’Anna 2006, Ferretti 2016.

come output dalla mente al mondo, il pensiero come un processo di mediazione fra input e output (cfr. Hurley 1998, 2001). Dal punto di vista dell'enattivismo la distinzione input/processo/output è un'astrazione fuorviante in quanto la percezione è *già* tanto un input quanto un output motorio (esplorazione attiva dell'ambiente) quanto un processo (l'attività esplorativa preta di continui *feedback* e riconfigurazioni contingenti) in cui tutto il corpo – non solo il cervello – si confronta di continuo con le contingenze ambientali. L'idea che vi siano dei processi cognitivi individuabili in termini computazionali (come manipolazioni algoritmiche di simboli) a prescindere dalla loro implementazione corporea, e anche dall'ambiente in cui l'organismo è immerso, sarebbe fuorviante in quanto i processi di interazione fra corpo e ambiente sono *costitutivi* dei processi cognitivi stessi. L'antirappresentazionalismo ne consegue in modo abbastanza immediato: se la connessione fra sensibilità e azione è diretta e queste due dimensioni sono due facce costitutivamente inestricabili dell'interazione dinamica corpo/ambiente, allora la nozione di rappresentazione – stato interno dotato di proprietà semantiche, implementato nel cervello e dotato di contenuto indipendentemente dalle risposte motorie che cagiona – risulta inadeguata, o alla meglio viene marginalizzata<sup>50</sup>.

L'enattivismo è tendenzialmente solidale con la teoria della *mente estesa* (*Extended Mind*, cfr. Clark 1995, 2008; Clark e Chalmers 1998, Rowlands 2010)<sup>51</sup>, secondo la quale i processi cognitivi riguardano l'interazione organismo/ambiente e non sono localizzabili entro i confini epidermici dell'organismo (tanto meno entro i confini del cranio, nel cervello), ma anche parti dell'ambiente possono essere caratterizzati come “mentali” e “cognitivi” nella misura in cui svolgono una funzione in un processo cognitivo (così un taccuino su cui appunto delle note non è meno “mentale” o “cognitivo” di quanto non lo siano le reti neurali coinvolte nei processi di rammemorazione). Tale esternalismo radicale relega l'idea di rappresentazione interna a un ruolo quantomeno secondario, o ne comporta addirittura l'inutilità esplicativa.

Tuttavia non è chiaro se l'enattivismo sia altrettanto incompatibile col realismo ingenuo rivisitato dai disgiuntivisti: in effetti l'idea di un contatto cognitivo immediato con l'ambiente, senza mediatori semantici di sorta, è centrale sia per l'enattivismo che per il realismo ingenuo, anche se

---

<sup>50</sup> Ci sono naturalmente tentativi di mediazione fra questi due paradigmi: un esempio è la nozione di *Action Oriented Representation* (rappresentazione orientata all'azione) di Clark (1997).

<sup>51</sup> Su questo sodalizio si veda Rowlands 2009.

l'enattivista dà un inedito rilievo alla relazione della percezione con l'azione nonché all'idea che esperire *sia* anzitutto un modo di agire. Inoltre, mentre per il realista disgiuntivista il carattere fenomenico dell'esperienza veridica è determinato dal mondo che è "in vista", per l'enattivista è invece determinato dall'insieme di azioni che sono necessarie per percepire un certo oggetto (O'Regan 2011). L'inedita enfasi posta sull'azione è posta anche sulla natura *prospettica* e fondamentalmente *egocentrica* del percepire.

L'enattivismo è una visione filosofica generale che si riallaccia a tradizioni e teorie psicologiche preesistenti, come la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1948), l'approccio ecologico alla percezione elaborato da Gibson (Gibson 1979), la teoria motoria della percezione (Jeannerod 2003), e altre ricerche nell'ambito delle scienze cognitive, come la "visione attiva" di Ballard (Ballard 1991), la teoria della *enactive vision* proposta da Thompson, Palacios e Varela (1992), il cosiddetto *approccio dinamico* alla cognizione (Van Gelder 1995, 1998, Chemero 2009) e altre proposte teoriche: essa dunque reinterpreta filosoficamente anche molto materiale sperimentale alla luce della sua ipotesi fondamentale.

Molte voci critiche sull'enattivismo lamentano proprio l'eccessiva radicalità delle interpretazioni, che anziché limitarsi ad enfatizzare il ruolo essenziale dell'azione per integrare le visioni rappresentazionaliste più "classiche", pretendono troppo sbrigativamente di sbarazzarsene *in toto* (una critica di questo tipo si trova in Piattelli-Palmarini 2008). Indubbiamente l'importanza delle dinamiche senso-motorie corpo/ambiente nello spiegare e determinare il fenomeno percettivo e i fenomeni mentali-cognitivi in generale è stata sinora sottovalutata, ma questo potrebbe comportare una revisione di *certe* assunzioni delle scienze cognitive classiche, piuttosto che quella rivoluzione totale auspicata da Noë in una maniera che può apparire un poco velleitaria, data anche la natura programmatica, e non ancora troppo sistematica, della concezione alternativa da lui proposta. Sarà il tempo a stabilire se questo nuovo paradigma si misura meglio di altri con le nuove evidenze sperimentali e se possiede nei loro confronti un superiore potere esplicativo rispetto alle prospettive teoriche già battute sinora.

---

Ringrazio i due revisori anonimi per i preziosi suggerimenti critici.

## Bibliografia

- Amoretti C., 2013, «L'esternalismo del contenuto», *AphEx. Portale italiano di filosofia analitica*, 7, pp. 247-279.
- Armstrong D.M., 1968, *A Materialist Theory of Mind*, London, Routledge.
- Armstrong D.M., 1991, *Intentionality, Perception and Causality*, in LePore E. e van Gulick R. (a cura di), *John Searle and His Critics*, Oxford, Blackwell, pp. 149-158.
- Austin J., 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Ayer A.J., 1963 (ed. or. 1940), *Foundations of Empirical Knowledge*, London, The Macmillan Company.
- Back-y-Rita P., Kerzel S.W., 2003, «Sensory Substitution and Human-Machine Interface», *Trends in Cognitive Neuroscience*, 7(12), 2003, pp. 541-546.
- Ballard, 1991, «Animate Vision», *Artificial Intelligence*, 48, pp. 57-86.
- Batty C., 2009, «What is Smell?», *Southern Journal of Philosophy*, 47, pp. 321-348.
- Bayne T., 2011, «Perception and the Reach of Phenomenal Content», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 16-35.
- Berkeley G., 1710, *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge (Trattato sui principi della conoscenza umana*, trad. it. a cura di M.M. Rossi, Roma-Bari, Laterza, 1984)
- Bermudez J.L., 2007, «Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Content», *Mind and Language*, 9, pp. 202-218.
- Bermudez J.L., 2003, «Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States», in Gunther Y.H. (a cura di), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 183-215.

- Bermudez, J.L., 2007, «What is at Stake in the Debate about Nonconceptual Content?», *Stanford Encyclopedia of Philosophical Perspectives*, 21, 1, pp. 55-72.
- Block N., 2007, «Consciousness, Accessibility and the Mesh between Psychology and Neuroscience», *Behavioral and Brain Sciences*, 30, pp. 481-199.
- Brentano F., 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Dunker & Humboldt, Leipzig (*Psicologia da un punto di vista empirico*, trad. it. a cura di L. Albertazzi, Roma-Bari, Laterza, 1997).
- Bressan P., 2007, *Il colore della luna. Come vediamo e perché*, Roma-Bari, Laterza.
- Brewer B., 1999, *Perception and Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Brewer B., 2008, «How to Account for Illusion», in Haddock A., Macpherson F. (a cura di), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Broad C.D., 1925, *The Mind and Its Place in Nature*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Budd M., 2001, «The Pure Judgement of Taste as an Aesthetic Reflective Judgement», *British Journal of Aesthetics*, 41(3), pp. 247-260.
- Burge T., 1988, «Individualism and the Mental», in Ludlow P., Martin N. (a cura di), *Externalism and Self-Knowledge*, Stanford, CSLI Publications, pp. 21-84.
- Burge T., 2005, «Disjunctivism and Perceptual Psychology», *Philosophical Topics*, 33(1), pp. 1-78.
- Butcharov P., 1980, «Adverbial theories of consciousness», in French P.A., Uehling T.E. & Wettstein H (a cura di), *Studies in Epistemology. Midwest Studies in Philosophy*, 5, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- Butterfill S., 2011, «Seeing Causing and Hearing Gestures», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 36-59.
- Byrne A., 2001, «Intentionalism Defended», *The Philosophical Review*, 110(2), pp. 199-240.
- Byrne A., 2011, «Experience and Content», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 60-82.
- Byrne A., Logue H. (a cura di), 2009, *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Byrne A., Tye M., 2006, «Qualia Ain't in the Head», *Nous*, 40(2), pp. 241-255.
- Calabi C., 2009, *Filosofia della percezione*, Roma-Bari, Laterza.
- Campbell J., 2002, *Reference and Consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Carruthers D., 2000, *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Casati R., Dokic J., 2005, «Sounds», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/sounds>.
- Chalmers D., 2004, «The Representational Character of Experience», in B. Leiter (a cura di), *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 153-181.
- Chalmers D., 2006, «Perception and the Fall from Eden», in Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 49-125.
- Chisholm R., 1950, «The Theory of Appearing», in Black, M. (a cura di), *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 97-112.

- Chisholm R., 1957, *Perceiving. A Philosophical Study*, NY, Cornell University Press.
- Chisholm R., 1966, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NY, Prentice Hall.
- Clark A., 2001, «Visual Experience and Motor Action: Are the Bonds Too Tight?», *Philosophical Review*, 110(4), pp. 495-519.
- Craig E.J., 1976, «Sensory Experience and the Foundations of Knowledge», *Synthese*, 33, pp. 1-24.
- Crane T., 1988, «Concepts in Perception», *Analysis*, 48(3), pp. 150-153.
- Crane T., 1992, «The Nonconceptual Content of Experience», in Crane, T. (a cura di), *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-21.
- Crane T., 2003, «The Waterfall Illusion», in Gunther Y.H. (a cura di), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 231-236.
- Crane, T., 2006, «Is There a Perceptual Relation?», in Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 126-146.
- Crane T., 2012, «The Given», in Schear J.K. (a cura di), *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate*, Cambridge Mass., Routledge, pp. 229-248.
- Crane, T., 2011, «Is Perception a Propositional Attitude?», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 83-100.
- Crane. T., forthcoming, *Intentionalism*, in McLaughlin B., Beckermann A., Walter S. (a cura di), *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 474-493.
- Cowey A., 2010, «The Blindsight Saga», *Experimental Brain Research*, 200(1), pp. 3-24.

- Churchland P., 2005, «Chimerical Colors. Some Philosophical Predictions from Neuroscience», *Philosophical Psychology*, 18(5), pp. 527-560.
- Dancy J., 1995, «Arguments from Illusion», *Philosophical Quarterly*, 45, pp. 421-438.
- Dancy J. 2004 (a cura di), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Davies M., 1991, «Individualism and perceptual content», *Mind*, 100, pp. 461-484.
- Dell'Anna A., 2006, *Ecologicamente corretto. L'approccio sensomotorio alla visione*, Roma, Aracne.
- Dennett D., 2002, «Seeing Is Believing. Or Is It?», in Noë A., Thompson E. (a cura di), *Vision and Mind: Selected Readings in Philosophy of Perception*, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 481-496.
- Dretske F., 1969, *Seeing and Knowing*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Dretske F., 2000, *Simple Seeing*, in Id., *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, pp. 97-112.
- Dretske, F., *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford, Basil Blackwell 1981.
- Dretske F., 1986, *Misrepresentation*, in Bodgan R.J. (a cura di), *Belief: Form, Content and Functions*, Oxford, Oxford University Press, pp. 294-313.
- Dretske F., 1988, *Explaining Behaviour. Reasons in a World of Causes*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Dretske F., 1990, *Seeing, Believing and Knowing*, in Oherson D.N., Kosslyn S.M., Hollerbach J.M. (a cura di), *Visual Cognition and Action*, vol. II, Cambridge Mass., MIT Press, pp. 129-148.
- Dretske F., 2003, «Experience as Representation», *Philosophical Issues*, 13, pp. 67-82.

- Dretske F., 2006, «Perception without Awareness», in Gendler T.S., Howthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 147-180.
- Ducasse C.J., 1942, «Moore's Refutation of Idealism», in P. Schlipp (a cura di), *The Philosophy of G.E. Moore*, Chicago, Northwestern University Press, pp. 225-251.
- Evans, G., 1982, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press.
- Farah M. J., 2004, *Visual Agnosia*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Ferretti G., 2016, «Enattivismo sensomotorio», *AphEx. Portale italiano di filosofia analitica*, 13.
- Fish W., 2009, *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford, Oxford University Press.
- Fodor J., 1983, *The Modularity of Mind*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Fodor J., 1987, *Psychosemantics*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Fodor J., 2007, «The Revenge of the Given», in J. Cohen, B. McLaughlin (a cura di), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Malden, MA, Blackwell, pp. 105-116.
- Foster J., 2000, *The Nature of Perception*, New York, Oxford University Press.
- Fulkerson M., 2014, *The First Sense. A Philosophical Study of Human Touch*, Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- Gendler T.S., Howthorne J., 2006 (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Gibson E., 1969, *Principles of Perceptual Learning and Development*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Goodale M., Milner A.D., 2004, *Sight Unseen: An Exploration of Conscious and Unconscious Vision*, Oxford, Oxford University Press.

- Grice P., 1977, «The Causal Theory of Perception», in Warnok G.J. (a cura di), *The Philosophy of Perception*, Oxford, Oxford University Press, pp. 85-112.
- Grossman R., 1974, «Meinong's Doctrine of the Aussersein of the Pure Object», *Noûs*, 8, pp. 67-81.
- Gunther Y.H., 2003 (a cura di), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Haddock A., Macpherson F., 2008 (a cura di), *Disjunctivism*, Oxford, OUP.
- Harman G., 1990, «The Intrinsic Quality of Experience», *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 31-52.
- Hawley K., Macpherson F., 2011 (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Heil, J., 1983, *Perception and Cognition*, Los Angeles, University of California Press.
- Hinton M., 1967, «Visual Experiences», *Mind*, 76, pp. 217-227.
- Hinton M., 1973, *Experiences*, Oxford, Oxford University Press.
- Horgan T., Tienson J., 2002, «The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality», in Chalmers D. (a cura di), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York, Oxford University Press, pp. 520-533.
- Howthorne J., Kovakovich K., 2006, «Disjunctivism», supplement to *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80(1), pp. 145-189.
- Huemer, M., 2001, *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Husserl E., 1910-11, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie*. Wintersemester 1910-11, Nijhoff, Den Haag 1973 (*I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di V. Costa, Macerata, Quodlibet, 2008).

- Husserl E., 1901, *Logische Untersuchungen*, Nijhoff, Den Haag (*Ricerche logiche*, trad. it. di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 2015).
- Hutto, D.D., e Myin, E., 2013, *Radicalizing Enactivism. Basic Minds Without Content*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Jackson F., 1977, *Perception*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jennerod M., Jacob P., 2005, «Visual Cognition: A New Look at the Two Visual Systems Model», *Neuropsychologia*, 43, pp. 301-312.
- Johnston, M., 2004, «The Obscure Object of Hallucination», *Philosophical Studies*, 120, pp. 113-183.
- Johnston M., 2006, «Better than Mere Knowledge? The Function of Sensory Awareness», in Gendler T.S., Howthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 260-290.
- Lewis D., «Veridical Hallucination and Prosthetic Vision», in Dancy J. (a cura di), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 79-91.
- Lewis, D., 1983, «Individuation by Acquaintance and by Stipulation», *Philosophical Review*, 92, pp. 3-32.
- Lormand, E., 1996, «Non-phenomenal Consciousness», *Nous*, 30, pp. 242-261.
- Lowe E.J., 2000, *An Introduction to Philosophy of Mind*, Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- Lycan W., 1996, *Consciousness and Experience*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Lyons J., 2005, «Perceptual Belief and Non-experiential Look», *Philosophical Perspectives*, 19(1), pp. 237-256.
- Mack A., Rock I., 1998, *Inattentional Blindness*, Cambridge Mass., MIT Press (*Attenzione e percezione*, McGraw-Hill, Milano 1999).

- Macpherson F., 2011, «Introduction», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, in Hawley/Macpherson 2011, pp. 1-15.
- Marr D., 1982, *Vision*, New York, Freeman & Co.
- Martin M., 1992, «Perception, Concepts, and Memory», *Philosophical Review*, 101, pp. 745-763.
- Martin M., 1993, «The Rational Role of Experience», *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 71-88.
- Martin M., 2002, «The Transparency of Experience», *Mind and Language*, 17(4), pp. 376-425.
- Martin M., 2003, «Sensible Appearances», in Baldwin T. (a cura di), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, pp. 521-532.
- Martin M., 2004, «The Limits of Self-Awareness», *Philosophical Studies*, 120, pp. 37-89.
- Martin M., 2006, «On Being Alienated», in Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 354-410.
- Martin M., 2008, *Uncovering Appearances*, disponibile online: <http://www.homepages.ucl.ac.uk/~uctymfm/chapters.htm>.
- Maund B., 2003, *Perception*, Chesham, Acumen.
- McDowell J., 1982, «Criteria, Defeasibility and Knowledge», in Dancy J. (a cura di) 2004, *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 209-219.
- McDowell J., 1994, *Mind and World*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- McDowell J., 1994b, «The Content of Perceptual Experience», *The Philosophical Quarterly*, 44(175), pp. 190-205.

- McDowell J., 1998, «Woodbridge Lectures: Sellars on Perceptual Experience (Lecture I)», *The Journal of Philosophy*, 95(9), pp. 431-450.
- McDowell J., 2008, «The Disjunctive Conception of Experience as a Material for a Transcendental Argument», in Macpherson F., Haddock A. (a cura di), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- McGinn C., 1982, *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press.
- McLaughlin B., 1989, «Why Perception is Not Singular Reference», in Heil J. (a cura di), *Cause, Mind, and Reality*, Dordrecht, Kluwer, pp. 112-128.
- Meinong A., 1904, *Über Gegenstandstheorie*, Leipzig, Bart (*Teoria dell'oggetto*, trad. it. di E. Coccia, Macerata, Quodlibet, 2003).
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (*Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 2003).
- Millar A., 2007, «What the Disjunctivist is Right About», *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, pp. 176-198.
- Milner, D., Goodale M.A., *The Visual Brain in Action*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Moore G.E., 1910, *Some Main Problems in Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1953.
- Moore G.E., 1942, «A Reply to My Critics», in Schlipp P. (a cura di), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Tudor, III, pp. 543-667.
- Moore G.E., 1962, *Philosophical Papers*, New York, Collier Books.
- Nagel, Th., 1974, «What is it Like to be a Bat?», *The Philosophical Review*, 83(4), pp. 435-450.
- Noë A., 2004, *Action in Perception*, Cambridge Mass., MIT Press.

- Nannini, S., 2007 *Naturalismo cognitivo. Per una teoria filosofica della mente*, Macerata, Quodlobet.
- Nudds M., «Recent Work in Perception: Naïve Realism and Its Opponents», *Analysis*, 69(2), 2009, pp. 333-346.
- O'Regan J.K, Noë A., 2001, «A Sensimotor Approach to Vision and Visual Consciousness», *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), pp. 3-28.
- O'Shaughnessy B., 1989, «The Sense of Touch», *Australasian Journal of Philosophy*, 69, pp. 37-58.
- Parsons T., 1980, *Nonexistent Objects*, New Haven, Conn., Yale University Press.
- Paternoster A., 2002, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma-Bari, Laterza.
- Paternoster A., 2007, *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione*, Roma, Carocci.
- Pautz A., 2007, «Intentionalism and Perceptual Presence», *Philosophical Perspectives*, 21, pp. 493-541.
- Pautz A., 2001, «What are the Contents of Experience?», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 114-138.
- Peacocke C., 1986, «Analog Content», *Proceeding of the Aristotelian Society*, 60, pp. 1-17.
- Peacocke C., 1991, «Demonstrative Content: A Reply to John McDowell», *Mind*, 100 (1), pp. 123-133.
- Peacocke C., 1992, *A Study of Concepts*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Peacocke C., 1994, «Content, Computation and Externalism», *Mind and Language*, 9, pp. 303-335.
- Peacocke C., 1998, «Nonconceptual Content Defended», *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), pp. 1-38.

- Peacocke C., 2001, «Phenomenology and Nonconceptual Content», *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(3), pp. 609-615.
- Peacocke, C., *Scenarios, Content and Perception*, in Gunther, Y.H. (ed. by), *Essays on Nonconceptual Content*, Cambridge Mass., MIT Press, 2003, pp. 107-132.
- Peacocke, C., 2008, «Sensational Properties: Theses to Accept and Theses to Reject», *Revue Internationale de Philosophie*, 62, pp. 7-24.
- Piattelli-Palmarini M., 2008, *Le scienze cognitive classiche. Un panorama*, Torino, Einaudi, 2008.
- Pitcher G., 1970, *A Theory of Perception*, Princeton, Princeton University Press.
- Price H.H., 1932, *Perception*, London, Methuen.
- Price R., 2011, «Aspect-Switching and Visual Phenomenal Character», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), 2011, *The Admissible Contents of Experience*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 139-149.
- Prinz J.J., 2006, «Beyond Appearances: The Content of Sensation and Perception», in Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 434-460.
- Putnam H., *James's Theory of Perception*, in Id., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, pp. 232-251 (*Realismo dal volto umano*, tr. it. di E. Sacchi, Bologna, Il Mulino, 1995).
- Putnam H., 1992, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.
- Putnam H., 1994, «Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of Human Mind» - The Dewey Lectures, *The Journal of Philosophy*, 91, pp. 445-517.
- Putnam H., 1999, *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, New York, Columbia University Press.

- Rensink, R.A., 2000, «Visual search for change: a probe into the nature of attentional processing», *Visual Cognition*, 7, pp. 345-376.
- Robinson H., 1994, *Perception*, London, Routledge.
- Rowlands M., 2009, «Enactivism and the Extended Mind», *Topoi*, 28, pp. 53-72.
- Russell B., 1910, *Philosophical Essays*, London, Longmans, Green.
- Russell B., 1927, *Analysis of Matter*, New York, Hartcourt, Brace.
- Russell B., 1912, *The Problems of Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Russell, B., 1922, *Our Knowledge of the External World*, London, Allen and Unwin.
- Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Oxford, Hutchinson's University Library (*Il concetto di mente*, tr. it. di G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari, 2007).
- Sainsbury, M., 2006, *Reference Without Referents*, Oxford, Oxford University Press.
- Sanford D.H, 1981, «Illusions and Sense-Data», *Midwest Studies in Philosophy*, 6(1), pp. 371-385.
- Sartwell C., 1995, «Radical Externalism Concerning Experience», *Philosophical Studies*, 78, pp. 55-70.
- Searle J., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Mass., Cambridge University Press.
- Searle J., 1992, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Sellars W., 1975, «Adverbial Theory of the Objects of Sensation», *Metaphilosophy*, 6, pp. 144-160.
- Sellars, W., 1956, «Empiricism and Philosophy of Mind», ristampato in DeVries W. A., Triplett T. (a cura di), *Knowledge, Mind and The Giv-*

*en. Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and Philosophy of Mind", Indianapolis, Hackett Publishing Company («Empirismo e filosofia della mente», tr. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino, 2004).*

Sellars W., 1973, «Givenness and Explanatory Coherence», *The Journal of Philosophy*, 70(18), pp. 612-624.

Shoemaker S., 1994, «Self-knowledge and 'inner sense' (Lecture III: the phenomenal character of experience)», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp. 219-314.

Shoemaker S., 2006, *On the Ways Things Appear*, in Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 461-480.

Siegel S., *Which Properties are Represented in Perception?*, Gendler T.S., Hawthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 481-503.

Siegel S., 2006b, «How Does Phenomenology Constrain Object-Seeing?», *Australasian Journal of Philosophy*, 84(2), pp. 429-441.

Siegel S., 2006c, «Subject and Object in the Contents of Visual Experience», *Philosophical Review*, 115(3), pp. 354-388.

Siegel S., 2010, *The Contents of Experience*, Oxford, Oxford University Press.

Siegel S., «The Visual Experience of Causation», in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), *The Admissible Contents of Experience*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 150-171.

Simon D.J., Chabris C.F., 1999, «Gorillas in our Midst: Sustained Inattentional Blindness for Dynamic Events», *Perception*, 27, pp. 1025-1040.

Smith A.D., 2005, *The Problem of Perception*, Delhi, Motilal Banarsiddas Publishers (ed. or 2002).

Smith B., 2007, «The Objectivity of Taste and Tasting», in Id. (a cura di), *Questions of Taste. The Philosophy of Wine*, Oxford, Oxford University Press.

- Snowdon P., 2004, «Perception, Vision and Causation», in Dancy J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 192-208.
- Soteriou M., *The Particularity of Visual Perception*, «European Journal of Philosophy», 8(2), 2000, 137-189.
- Soteriou M., 2016, *Disjunctivism*, London, Routledge.
- Speaks J., 2005, «Is There a Problem about Nonconceptual Content?», *Philosophical Review*, 114(3), pp. 359-398.
- Sperling G., 1960, «The Information Available in Brief Visual Presentations», *Psychological Monographs*, 74(11), pp. 29-49.
- Sturgeon S., 2000, *Matters of Mind*, London & New York, Routledge.
- Strawson P., 2004 (ed. or. 1979) «Perception and Its Objects», in Dancy J. (a cura di), *Perceptual Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Sturgeon S., 1998, «Visual Experience», *Proceedings of Aristotelian Society*, 98, pp. 179-200.
- Sturgeon, S., 2008, *Disjunctivism about Perceptual Experience*, in Macpherson, F., Haddock, A., *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, pp. 112-143.
- Travis Ch., 2004, «The Silence of Senses», *Mind*, 113(449), pp. 57-94.
- Tye M., 1984, «The Adverbial Approach to Visual Experience», *The Philosophical Review*, 93(2), pp. 195-225.
- Tye M., 2000, *Consciousness, Colour and Content*, Cambridge Mass., MIT Press.
- Tye M., «Nonconceptual Content, Richness and Fineness of Grain», in Gendler T.S., Howthorne J. (a cura di), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 504-531.
- Tye M., 2011, *The Admissible Contents of Experience*, in Hawley K., Macpherson F. (a cura di), 2011, pp. 172-193.

Tripodi V., 2009, «La svolta linguistica e le sue origini», *AphEx. Portale italiano di filosofia analitica*, 1, pp. 89-110.

Wiggins D., 1980, *Sameness and Substance*, Oxford, Blackwell.

Zipoli Caiani S., 2013, «La svolta linguistica e le sue origini», *AphEx. Portale italiano di filosofia analitica*, 8, pp. 20-80.

---

**Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.aphex.it](http://www.aphex.it)**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<[www.aphex.it](http://www.aphex.it)>>, 1 (2010).

---