

Percezione

Maurizio Ferraris

Permettetemi di confrontare il grande con il piccolo. Nel marzo del 1994 Putnam annuncia la sua svolta realista nelle John Dewey Lectures alla Columbia University proprio appellandosi alla percezione, e lodando *Sense and Sensibilia* di Austin. Una svolta realistica era capitata anche a me, in quello stesso giro d'anni, arrivandoci da un'altra via, l'estetica, Baumgarten ma in realtà anzitutto Aristotele e la lettura ammirata di *Sense and Sensibilia* a Heidelberg, una vera scoperta su cui ero caduto quasi per caso, visto che (come osserva anche Putnam) non era certo annoverato tra gli hit filosofici del momento, né analitici né continentali. Ho poi cercato di testimoniare quanto dovessi a quel libro di Austin facendolo ritradurre e ripubblicare nel 2001, con una postfazione scritta insieme a un grande amico scomparso, Paolo Bozzi, il cui nome non può mancare ogni volta che si parla di «realismo».

Ma visto che non siamo qui a commemorare, ma a cercare di capire, quello che vorrei fare nelle pagine che seguono è spiegare in che modo, a mio avviso, il realismo non può esimersi dal fare i conti con la percezione. Attenzione! Non sto dicendo che la realtà consiste nell'esperienza percettiva. Certo non è così, e proprio questo è l'errore che non si deve commettere (e che commettono molto spesso proprio coloro che liquidano il realismo come una specie di sensismo, e ce ne sono molti, persino tra le persone istruite). Il percorso che dall'aisthesis porta al realismo è un po' più tortuoso, e tocca qualche punto che non solo è, a mio parere, centrale per la storia della filosofia moderna, ma ha anche la tendenza a ritornare cronicamente, come una recidiva.

Linguaggio

Prima di tutto, è importante capire per quale motivo nel Novecento, e soprattutto nella seconda metà del secolo, la percezione sia apparsa come un tema così irrilevante per la

filosofia. La risposta è semplice: le grandi questioni erano legate al linguaggio, e all'epoca della «svolta linguistica» non aveva troppo senso occuparsi di qualcosa che appariva, nel migliore dei casi, un aspetto secondario da affidarsi alla scienza, magari a una scienza di second'ordine come è la psicologia nella tradizionale considerazione dei filosofi. Si tratta di un atteggiamento diffuso, che va sistematicamente di pari passo con l'antirealismo, stabilendo un parallelismo che difficilmente si potrebbe considerare casuale tra disinteresse per la percezione e antirealismo. Si consideri la seguente lista: Davidson, Derrida, Dummett, Feyerabend, Foucault, Gadamer, Kuhn, Putnam (versione intermedia), Rorty, Van Fraassen, Vattimo. Sono undici, una squadra da coppa del mondo, e non uno si è occupato di percezione. Si potrebbe dire di più: non uno solo di questi filosofi, diversamente dai suoi predecessori del cinquantennio precedente, da Husserl a James, da Bergson a Aliotta, avrebbe mai pensato che la percezione fosse in qualche modo meritevole di interesse filosofico.

Era l'epoca in cui si riteneva che, come nel detto di Gadamer, «l'essere che può venir compreso è il linguaggio», o, come nel detto di Derrida, che «nulla esiste al di fuori del testo». Non diversamente andavano le cose tra gli analitici, dove Davidson sosteneva che non si incontrano percezioni, ma credenze, e Goodman asseriva che si costruisce il mondo così come si costruisce un'opera. Quella che si è definita «svolta linguistica», nella filosofia tanto analitica quanto continentale, è stata a ben vedere una svolta concettuale. Quello che noi siamo e il modo in cui noi viviamo è fatto di storia, di linguaggio, di tradizioni e di testi. E anche quello che c'è "là fuori", nel mondo della natura, non è quello che ci viene mostrato dai sensi, sempre ingannevoli, ma è quello che viene interrogato dai paradigmi, dalle grandi costruzioni concettuali con cui gli scienziati danno forma al mondo.

Di solito, quando un filosofo non ha una teoria della percezione, o mostra di non preoccuparsene, significa semplicemente che ne ha una, ma cattiva, che il più delle volte consiste per l'appunto nel sostenere che il percettivo è dominato dal concettuale, quantomeno nel senso kantiano per cui le intuizioni senza concetto sono cieche (poi la teoria si arricchisce di esempi mostrando in che senso la percezione è determinata dalla nostra cultura, dalle nostre attese, dalle nostre abitudini, dalle nostre finalità pratiche). Il filosofo che non si occupa di percezione ritiene che la percezione non abbia niente di filosofico. Il motivo di questa trascuratezza è appunto da ricercarsi nel privilegio attribuito al concetto nella costruzione dell'esperienza (e non, si badi bene, come sarebbe del tutto ragionevole, nella *ricostruzione* dell'esperienza, nella descrizione scientifica o filosofica).

Percezione

Quello che questi atteggiamenti presuppongono, per motivare la superiorità del concettuale sul percettivo, è una specie di gioco, in cui si estromette la percezione dalla sfera della filosofia con il semplice amplificarne le *défaillances* in ambito conoscitivo. Un esempio classico di questo trattamento può essere cercato nell'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, là dove ha luogo la condanna della certezza sensibile attraverso la condanna del «questo». Il passaggio è famoso: la certezza sensibile dice «adesso è giorno». Hegel la invita a scrivere questa verità, e dodici ore dopo è deperita, perché nel frattempo si è fatta notte. Il gioco è abbastanza trasparente, eppure di sicura efficacia. Si parte dal considerare la percezione come una fonte di conoscenza, si osserva che questa fonte può talora risultare ingannevole, e come risultato si ritiene necessario revocare qualsiasi credibilità alla percezione, cercando le certezze altrove. Dunque, lo scopo apparente, ossia la squalifica della percezione, offre un vantaggio filosofico consistente, l'enorme potenziamento della sfera del concettuale, a cui è rimesso il compito di tenere fermo il vero contro le illusioni e gli inganni dei sensi.

Questo è anche più evidente in Cartesio. Inizia sostenendo che le nostre conoscenze vengono dai sensi, ma che questi talvolta ci ingannano, e che non è bene fidarsi di coloro che ci hanno ingannati almeno una volta. All'obiezione che l'inganno si esercita su cose molto piccole o molto lontane, Cartesio risponde non solo che ci sono dei pazzi che credono di essere vestiti di porpora mentre sono nudi, ma che ogni notte sogniamo, e che quindi quello che percepiamo potrebbe essere una pura rappresentazione. Qui la scorrettezza del filosofo nei confronti dei sensi è almeno triplice. In primo luogo, formula una condanna radicale per una *défaillance* occasionale: talora i sensi ingannano, *dunque* bisogna diffidare sistematicamente dei sensi. In secondo luogo, suppone che i sensi siano da considerarsi effettivamente come veicoli di conoscenza, che ci forniscono delle "testimonianze". Infine, ritiene di poter stabilire lo scetticismo radicale assumendo una perfetta equivalenza tra la vita vigile e la vita onirica; il che è chiaramente falso, e ci tornerò tra poco con l'aiuto di Austin.

Hegel, e prima di lui Cartesio, affermano dunque che tutta la conoscenza incomincia con i sensi, ma subito si affrettano a mostrare quanto inaffidabile sia il sapere che se ne ricava. È un inizio tipico, che si ritrova nelle prime righe della *Critica della ragion pura*. Ed è il procedimento esplicitamente attuato da Hume: anche per lui il punto di partenza è che la conoscenza viene dall'esperienza sensibile sulla base di ragionamenti induttivi. Ma avendo constatato che i ragionamenti induttivi non sono mai certi al 100%, ne deriva

una soluzione scettica. Torno a sottolineare, perché è centrale, che il dato più evidente di queste strategie è appunto di *attribuire ai sensi una funzione essenzialmente epistemologica*, come se fossero anzitutto dei veicoli di conoscenza, e poi, constatato che la conoscenza sensibile non garantisce la certezza, nel revocare qualsiasi interesse alla sensibilità. Dal dubbio occasionale si giunge al dubbio globale, e questo comporta un sovraccarico di scienza. Il costruttivismo nasce qui, dall'esigenza di fondare, attraverso la costruzione, un mondo che non ha più stabilità, un mondo che (come l'uomo per Nietzsche) «rotola via verso la x». Il risultato, però, è esattamente l'opposto di quello atteso, ed è sintetizzato dalla frase di Price citata con ironia da Austin: «Quando vedo un pomodoro c'è molto di cui *posso dubitare*».

Costruzione

Il risultato del gioco classico con la percezione era dunque duplice. Da una parte, si accreditava un carattere magmatico della esperienza (Bacone parla addirittura di «vortici» che vengono organizzati dai nostri concetti), ossia si assumeva che non ci fosse alcuna regolarità in natura, assimilando le impressioni sensibili alle rappresentazioni della immaginazione. Dall'altra, si alimentava il potere di un concettuale senza confini, che veniva chiamato a dare ordine a una materia altrimenti caotica e inconsistente.

Come ho più volte ricordato, la filosofia kantiana è diventata il *mainstream* filosofico degli ultimi due secoli perché ha saputo risolvere l'impasse scettica così come veniva a definirsi nella critica humeana dell'induzione. La conoscenza ha inizio con i sensi, ma è tale solo in quanto è fissata da schemi concettuali indipendenti dall'esperienza e apriori rispetto a essa. Come risultato, «le intuizioni senza concetto sono cieche», vale a dire che si assiste a un completo collasso della ontologia (quello che c'è) e della epistemologia (quello che sappiamo a proposito di quello che c'è). Ed è proprio in questo quadro che si spiega la svolta linguistica, ossia la tesi che essere, linguaggio e verità siano strettamente associati.

Uno potrebbe obiettare che in questo collasso tra ontologia ed epistemologia non c'è niente di male, ma non sono convinto che sia così. Perché la prospettiva kantiana (e già cartesiana, si pensi alla prova ontologica) è iper-costruttivista, ossia fa dipendere l'essere dal conoscere. È in questo orizzonte che trovano origine le idee dei postmoderni secondo cui la realtà è socialmente costruita, ossia che non c'è un essere indipendente dalle nostre manipolazioni.

Ora, c'è una china scivolosa che dalla negazione del contenuto non concettuale porta

al pan-interpretazionismo (che non è il relativismo, in sé spesso positivo) e di lì al negazionismo. Se esiste solo quello che viene conosciuto, allora ciò di cui si sono perse le tracce, fosse anche il peggiore dei crimini, non è mai esistito. È una possibile conseguenza della tesi (poi rifiutata, e per motivi che si possono intuire) da Dummett circa l'inesistenza del passato. Se esiste solo il presente, allora non sono stati commessi crimini nel passato, e l'olocausto non ha mai avuto luogo. Credo che questo sia l'argomento più forte che si possa addurre a favore del realismo rispetto al passato. Si potrebbe riprodurre questo ragionamento a proposito della percezione: se la percezione non conta e conta solo gli schemi concettuali, allora ogni evidenza può essere negata.

Sostenere poi che il venir meno della oggettività può essere vantaggiosamente controbilanciato dalla solidarietà, come ha proposto Rorty, non sembra tener conto del fatto che la solidarietà può benissimo essere un principio di aggregazione mafiosa o autoritaria (Putnam ricorda il favore che il pragmatismo incontrò presso Mussolini). Ma questi sono appunto i danni politici del postmoderno (di quella forma specifica di antirealismo che è il postmodernismo) su cui non intendo intervenire qui, appunto perché me ne sono largamente occupato altrove. Qui vorrei invece rispondere a una semplice domanda: perché il richiamo alla percezione, ossia a un elemento così facile da squalificare dal punto di vista epistemologico, costituisce un argomento così potente per il realismo? La risposta, in prima approssimazione, è molto semplice: *è facile squalificare la percezione dal punto di vista epistemologico, perché non la si tratta come percezione, ma come rappresentazione*. A questo punto, tutto diventa enormemente facile. Ma se la si tratta come percezione (dopotutto questo e non altro è l'invito che ci viene da *Sense and Sensibilia*), allora il gioco è tutt'altro che scontato.

Rappresentazione

In tutto questo sortilegio la nozione di «rappresentazione» gioca dunque un ruolo centrale. È l'idea di un medio che sta tra il percepito e il concetto, tra l'oggetto e il soggetto, né l'uno né l'altro, ma anche, all'occorrenza (quando si tratta di equiparare le percezioni ai pensieri) l'uno e l'altro contemporaneamente. Si consideri questo passo di Rorty citato da Boghossian in *Paura di conoscere*: «Né io né altri antirappresentazionisti abbiamo mai messo in dubbio che le cose che ci sono nell'universo siano, in maggioranza, causalmente indipendenti da noi; ciò di cui dubitiamo è che possano essere indipendenti da noi rappresentazionalmente». Passo di non facilissima interpretazione, ma che rivela di appartenere allo stesso orizzonte di «nulla esiste al di fuori del testo» e «l'essere che

può venir compreso è linguaggio». In questa «rappresentazione» tutto viene assorbito, e non sembra più il caso di parlare di «percezione». Dire che il mondo dipende rappresentazionalmente anche se non causalmente significa pressappoco, immagino, sostenere che i modi in cui ci rappresentiamo gli oggetti sono dipendenti da noi, mentre il modo in cui sono fatti gli oggetti dipende da come se li rappresentavano quelli che li hanno fabbricati.

Ciò che Rorty chiama «rappresentazione», al tempo di Austin si chiamavano «dati sensoriali», e questo aiuta a capire in che cosa consista la dipendenza causale di cui parla Rorty. Si prenda l'analisi che Austin compie per spiegare come si giunga a sostenere che noi percepiamo sempre e soltanto «dati sensoriali»: «L'argomento dell'illusione mira prima di tutto a convincerci che, in certe situazioni occasionali e anomale, ciò che percepiamo – almeno direttamente – è un dato sensoriale; ma dopo c'è un secondo stadio, nel quale siamo condotti ad ammettere che ciò che percepiamo (direttamente) è *sempre* un dato sensoriale, anche in circostanze normali». Il merito di Austin sta nel mostrarci l'onnipresenza di questo meccanismo, tendenzialmente totalizzante, che fa saltare ogni differenza tra percezione e rappresentazione. Sotto la parola-ombrello di «rappresentazione» avere dei miraggi, delle allucinazioni, dei sogni o delle immagini postume viene in tutto e per tutto assimilato al percepire, ed è ovvio che a questo punto il percepire risulta ridotto al rango di una pura illusione. Perché il gioco funzioni sono però necessari due elementi.

Il primo è, diciamo così, una sorta di incuria fenomenologica. Bisogna essere davvero di bocca buona per confondere una immagine postuma verdina con una macchia sul muro; beninteso, può accadere, ma il più delle volte non è così. La grana del percepito – ecco il punto su cui hanno molto insistito i dibattiti degli ultimi anni sul «contenuto non concettuale» – è molto più fine di ciò che è meramente pensato, ricordato, rappresentato. Il sole ricordato si può guardare senza che gli occhi ci facciano male; il conigliopapero ricordato non è bistabile; l'accostamento dei colori fatto a memoria è sempre problematico, perché le sfumature hanno una grana più sottile del ricordo. Se le cose stanno in questi termini, però, tutto il gioco è consistito nell'assimilare sotto il nome di «rappresentazione» cose del tutto differenti, per poi concludere che il controllo e la guida delle rappresentazioni derivava dagli schemi concettuali, d'accordo appunto con il costruzionismo di cui ho parlato poco fa.

Il secondo elemento è ciò che gli psicologi chiamano «errore dello stimolo», indicando con questo la facilità con cui siamo portati a sostituire una osservazione con una spiegazione. È la facilità con cui quando a occhi chiusi rispondiamo «niente» o «nero» al-

la domanda «che cosa vedi?», quando invece vediamo fosfeni e lucori, di cui però non teniamo conto a livello descrittivo perché ciò di cui stiamo parlando è un'altra cosa, e precisamente una teoria della visione per cui l'occhio è come una camera oscura e quando il diaframma è chiuso regna il buio assoluto. Non è difficile ritrovare una traccia dell'errore dello stimolo nella idea della incommensurabilità fra paradigmi inizialmente difesa da Kuhn (1962), una idea che, se seguita sino in fondo, avrebbe condotto ad affermare che Tolomeo e Copernico non avevano la stessa esperienza percettiva del Sole. La stessa contrapposizione tra l'immagine manifesta e l'immagine reale del mondo da questo punto di vista può essere ricondotta all'ambito dell'errore dello stimolo. E dunque ci accorgiamo che il senso fondamentale dell'errore dello stimolo è la confusione tra ontologia ed epistemologia. (Senza considerare poi il fatto che nel caso degli oggetti sociali è difficile stabilire una distinzione tra l'immagine manifesta e l'immagine reale, che in effetti, in una multa o in un matrimonio, sembrano coincidere).

Sogno

Un'altra prova, anche più evidente. La squalifica dei sensi, in Cartesio, va di pari passo con la squalifica conoscitiva della follia e del sogno. Osservando che i sensi ingannano per cose lontane o piccole, obietta tuttavia che potrebbe essere pazzo, oppure, senza cercare l'iperbole, che è uomo e che tutti i giorni sogna, e crede reali cose che sono solo rappresentazioni. Come sappiamo, mezzo secolo fa questo passo è stato al centro di una diatriba durissima tra Derrida e Foucault, dove quest'ultimo sosteneva l'eccezionalità della follia, mentre per Derrida la vera iperbole scettica sarebbe offerta dal sogno, cioè da qualcosa che accade a tutti gli uomini, e che non ha niente di straordinario. Proprio nella sua ordinarietà, il sogno mette in mora potenzialmente ogni dato della conoscenza sensibile, dal momento, appunto, che potrebbe essere semplicemente un sogno. Quello che è curioso, qui, è che nessuno dei contendenti prenda in considerazione l'aspetto concreto del sogno, e il fatto che è molto difficile scambiare le esperienze oniriche per delle esperienze reali. Certo, con un senso comune diffuso e non troppo indagato, siamo disposti a credere che l'esperienza onirica possa davvero venire sistematicamente confusa con l'esperienza desta. Ma basterà considerare, per converso, che siamo particolarmente impressionati quando un sogno ci sembra la realtà, facciamo fatica a liberarcene ecc., il che significa che nella maggior parte dei casi non è così.

Ora, proprio considerare la specificità del sogno rispetto all'esperienza desta è al centro dell'argomento, davvero anticartesiano, di Austin. Infatti, lo abbiamo appena visto,

l'argomento del sogno in Cartesio rappresenta per Derrida la via per lo scetticismo radicale: ogni percezione potrebbe essere una rappresentazione, e ogni rappresentazione potrebbe essere un sogno. Eppure l'assimilazione tra il sogno e la percezione non è affatto giustificata, se appunto si guarda con un minimo di cura alla percezione. Lo aveva già notato Locke: se in sogno guardi il sole, l'occhio non ti fa male, come sarebbe nella realtà; se bevi dell'assenzio in sonno, non ti ubriachi. C'è una caratteristica specifica della percezione, appunto una "grana" peculiare, che si perde nel sogno, l'identificazione diventa problematica, e con quello tutto il discorso che vuole costruirci Cartesio.

In fondo, è proprio l'argomento del sogno a mostrare appieno l'intento antirealistico che sta al centro della nozione di «rappresentazione». Questo argomento, per come lo racconta Austin, suona pressappoco così. Helen una notte sogna il Taj Mahal, dove non è mai stata (è possibile che ne abbia visto foto o filmati); nessuno direbbe che stia percependo il Taj Mahal, la sua è una pura rappresentazione mentale (oltretutto, va notato, non si sa nemmeno quanto somigliante davvero al Taj Mahal, nei sogni spesso le identificazioni vanno al di là del dettaglio morfologico, e peraltro sembra implausibile che quando uno si rappresenta il Taj Mahal se lo rappresenti nei minimi dettagli). Poniamo poi che Helen vada in India e veda il Taj Mahal. L'interpretazione degli amici delle rappresentazioni è che nel primo caso Helen percepiva indirettamente il Taj Mahal, nel secondo caso lo percepiva direttamente, ma che in entrambi i casi aveva a che fare con «dati di senso», cioè con rappresentazioni. Il che appare grottesco, appunto per la trascuratezza delle caratteristiche fenomenologiche delle due esperienze. Eppure non è proprio con un ragionamento di questo genere che Cartesio aveva messo fuori gioco la certezza sensibile?

A parte l'inaccuratezza fenomenologica, c'è, anche nei confronti del sogno, la stessa iperbole che viene fatta valere per la sensazione. Nella sensazione, dal fatto che i sensi talora ingannino si viene a concludere che si deve diffidare sistematicamente dei sensi. Nel sogno, il fatto che in taluni casi ci sembri di avere delle esperienze veridiche viene a trasformarsi nella tesi secondo cui i sogni e le esperienze veridiche sono fatte della stessa stoffa, la rappresentazione. Ma tanto poco i sensi ci ingannano sistematicamente quanto poco i sogni sono assimilabili alla realtà (d'altra parte, a un certo punto, ci si sveglia). E difficilmente, osserva Austin, sognare di essere presentato al Papa potrebbe essere una esperienza qualitativamente assimilabile all'essere davvero presentati al Papa. Io del resto da quando ho smesso di fumare sogno spesso, e con forti sensi di colpa, di fumare, ma curiosamente questo non mi lascia né tosse né sapore di fumo in bocca (in realtà, nemmeno nel sogno) e dunque difficilmente potrei sbagliarmi. Insomma: «Chi

sogna vede illusioni o soffre di manie? Né l'una né l'altra. I sogni sono *sogni*». L'argomento per cui la vita è sogno, con tutta la potentissima carica antirealista che porta con sé, poggia sulla semplice omissione del fatto che i sogni sono sogni, e che raramente ci confondiamo su questo punto, tanto è vero che – torno a dirlo – ci rendiamo conto distintamente di aver fatto un sogno particolarmente realista, e ce ne stupiamo. Ma, poiché stiamo parlando di sogni, è bene venire a una realtà. Un buon sistema per capire se si sogna o meno è pizzicarsi. Se non ci si sveglia, allora potrebbe essere spiacevolmente vero che non si sogna, ma si è desti.

Inemendabilità

L'aspetto interessante della percezione, in ultima istanza, è proprio questo: più che come una fonte di informazione, dunque come una risorsa epistemologica, va considerata un punto di inciampo per le nostre attese costruttivistiche. In un certo senso, la funzione della percezione è assimilabile alla falsificazione in Popper, solo che qui assolve una funzione ontologica e non, come in Popper, epistemologica. Sono proprio le linee di resistenza (di «inemendabilità», per usare il mio vocabolario) che importano nella percezione. È qui, su questo punto, che troviamo l'importanza della percezione e il significato ontologico dell'estetica come *aisthesis*. Il suo non confermare, non realizzare, ma smentire le nostre aspettative e il nostro sapere, rivelando con chiarezza che c'è qualcosa di distinto e separato. L'inemendabile può anche essere un errore, una delusione, un nonsenso, ma indubbiamente è.

Ora, questa resistenza sembra intrinsecamente avere a che fare con un reale in senso ontologico. Come nota Austin, il modo migliore per qualificare «reale» in un discorso è sempre negativo. Se dico «una birra reale» dico poco; se dico «questa non è realmente una birra» (poniamo che sia analcolica) dico molto. È del resto facile osservare che la percezione aiuta a riconoscere l'uso inappropriato di parole del linguaggio ordinario, anche qui assolvendo una funzione negativa più che positiva. A partire da questa ostinazione e inemendabilità vorrei delineare quattro tracce per cui l'*aisthesis* porta al realismo. Nessuna di queste, si badi bene, è quella conoscitiva, tipica del sensismo o del naturalismo. Si tratta piuttosto di linee laterali rispetto all'epistemologia, a ciò che sappiamo, e che ci portano piuttosto verso l'essere, ossia verso ciò che c'è. Le tracce sono il non concettuale, l'oggetto, l'ingenuità e l'ontologia.

Non concettuale

Incominciamo con la nozione di «contenuto non concettuale», di cui si è dibattuto piuttosto estesamente negli ultimi decenni. Si tratta a ben vedere di una nozione essenzialmente contrastiva. Riguarda tutta quella sfera di esperienza che ha luogo fuori del concetto, e che definisce un mondo esterno estraneo al sapere, come è del resto già riconoscibile persino in Kant, quando fa riferimento a una «sinossi del senso» che precede le sintesi che dalla percezione conducono al concetto. Insomma, il contenuto non concettuale ci dice che là fuori c'è qualcosa, che dà senso alle nostre pratiche conoscitive e morali, cioè alle nostre conoscenze e alle nostre azioni.

Il contenuto non concettuale è una resistenza, appunto una inemendabilità, qualcosa che non può essere azzerato. Allo stesso tempo, può anche diventare una organizzazione autonoma dell'esperienza, che riduce il peso della organizzazione del mondo attribuito agli schemi concettuali. In effetti, l'attività degli schemi concettuali vale anzitutto per la conoscenza, ma sembra eccessivo volerli convocare anche nella organizzazione della esperienza ordinaria, come viceversa avviene nelle filosofie di impostazione kantiano-ermeneutica. (Del resto, c'è un senso in cui anche il pensiero concettuale può non essere nella testa, per esempio quando eseguo dei calcoli con carta e penna, o con un pallottoliere. Tutto è lì fuori, dentro non ho niente, eppure si direbbe che sto calcolando.)

Oggetto

La stessa nozione di «oggetto», in quanto connessa al contenuto non concettuale, si ricollega all'idea di un mondo che è organizzato e possiede delle caratteristiche proprie, a cui si accede anche attraverso la semplice percezione, senza che debba intervenire l'azione del concettuale. Per esempio (Spelke) i bambini in età prelinguistica sono in grado di segmentare la realtà in oggetti, cosa che, a rigore, per Kant non sarebbe possibile, visto che non possiedono presumibilmente lo schema della sostanza come permanenza di qualcosa nel tempo. L'idea è che, almeno in qualche misura, i significati siano nel mondo, incorporati agli oggetti, che ci offrono delle *affordances* (per usare il termine di Gibson che ha un significativo antefatto addirittura in Fichte, quando parla di *Aufforderscharakter* in riferimento alla realtà).

È una circostanza che si ritrova nella Gestalt. Si consideri ad esempio l'esperienza della pseudocausalità, come è stata raccontata a me da Bozzi che riferiva un racconto di Metzger che, militare a Cassino, entrò nel gabinetto della sua baracca, tirò lo sciacquo-

ne, e la baracca (colpita da una bomba) esplose. Metzger ebbe però la vivida esperienza di aver provocato l'esplosione tirando lo sciacquone. Si tratta del caso evidente di una organizzazione del mondo indipendente da concetti. Questa organizzazione interviene persino in un elemento che per Kant è cruciale, la causalità. Ed è chiaramente non concettuale, perché è sbagliato, e non correggibile.

L'organizzazione è anzitutto nel mondo, poi nell'occhio, e solo in ultima istanza nel cervello; la versione iper-costruzionista assume invece una gerarchia diametralmente opposta. I significati non sono tutti nella testa, e questo spiega perché ci possano essere interazioni così forti tra esseri con culture (e addirittura con schemi concettuali e apparati percettivi) così diversi, come ho cercato di spiegare ricorrendo all'esperimento della ciabatta.

Ingenuità

Quello che emerge è una «fisica ingenua» (Bozzi) o una «seconda ingenuità» (Putnam). Il mondo che si dà come reale, senza che per questo debba necessariamente qualificarsi come scientificamente vero. Si delinea insomma una teoria dell'esperienza. Il realismo ingenuo è di tipo minimale. Vuole semplicemente salvare i fenomeni e rendere conto della nostra esperienza del mondo. E ovviamente non ha niente a che fare con il realismo metafisico che assume un mondo di significati ordinati e indipendenti da noi. In particolare, assume che esiste una specifica famiglia di oggetti, gli oggetti sociali, che sono interamente dipendenti dai soggetti (anche se non soggettivi). Ma se rinunci a questa ingenuità rischi una filosofia completamente falsa.

Questa ingenuità è già l'esperienza di Reid, che in effetti era stato critico nei confronti della epistemologizzazione dell'esperienza da parte degli empiristi: «L'intero universo da cui sono circondato, i corpi, gli spiriti, il sole, la luna, le stelle, la terra, gli amici e i parenti, tutte le cose senza eccezioni a cui attribuisco una esistenza indipendente dal fatto di essere percepite, svaniscono in un istante». Questo passo dà esattamente il senso di che cosa si intende con l'iperbole epistemologica. Nessuno sarebbe disposto a considerare una pura rappresentazione i propri amici e parenti, per quale motivo dovremmo assumere che il sole e le stelle lo sono?

Ontologia

Prendiamo un passo dal Putnam ancora parzialmente antirealista, il Putnam di *Realismo*

dal volto umano. «Che cosa è fattuale e che cosa è convenzionale è questione di grado; non è possibile dire, “Questi e quest’altri elementi del mondo sono i fatti grezzi; il resto è convenzione o una mescolanza delle due cose”. Quel che sto dicendo, pertanto, è che gli elementi di ciò che chiamiamo “linguaggio” o “mente” *permeano così profondamente ciò che chiamiamo “realtà” che l’idea stessa di immaginarci “cartografi” di qualcosa di “indipendente dal linguaggio” è fatalmente compromessa fin dall’inizio*». Certo. Ma ciò non toglie che questa cosa indipendente ci sia e renda vere le nostre scienze, altrimenti non spiegheremmo la sorpresa e la delusione, e inoltre torneremmo a dire, sic et simpliciter, che nulla esiste fuori del testo.

La descrizione e la spiegazione non è mai la pura copia della realtà. Per questo la distinzione tra ontologia ed epistemologia è essenziale anche e proprio per non cadere negli equivoci del realismo metafisico. Bene, ma allora che cosa significa tornare alla percezione, e in che modo può cambiare le cose? Non si tratta in alcun modo di tornare alla percezione come verità, cosa che d’altra parte non credo sia mai stata condivisa da nessuno, appunto perché l’esperienza degli inganni sensibili, o del fatto che può essere vero anche ciò che non percepiamo, è troppo ovvia per chiunque. Bisogna piuttosto puntare sulla percezione come estraneità rispetto alla costruzione. C’è una ontologia che è indipendente dalla epistemologia. Il concettuale è importantissimo, ma riguarda l’epistemologia. C’è tutto un mondo non concettuale, e questo mondo è ontologico: c’è (e si manifesta spesso attraverso delle resistenze). In definitiva, è proprio questo robusto senso del reale che costituisce il limite invalicabile per ogni iperbole costruzionistica, e questo limite – essenzialmente questo limite – costituisce il merito più grande della percezione. È in questo senso che ciò che esiste, l’ontologia, è essenzialmente ciò che resiste.