



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**  
**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**

**SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA**  
**INDIRIZZO FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA**  
**CICLO XXIII**

**HUME E IL PROBLEMA DELLA PERCEZIONE**  
**APPARENZE, OGGETTI, REALISMO DIRETTO**

Direttore della Scuola : Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore : Ch.mo Prof. Gabriele Tomasi

Dottorando : Marco Pagnossin



## SOMMARIO

Abstract.....	5
Introduzione .....	7
Capitolo I.....	11
Cartesio e le teorie post-cartesiane .....	11
1. Idee, accesso percettivo e oggetti mentali.....	11
2. Cartesio e il dubbio scettico .....	15
2.1. L'argomento dell'illusione dei sensi .....	16
2.2. L'argomento del sogno e l'argomento del genio maligno.....	17
2.3. Dualismo delle sostanze e oggetti ordinari di esperienza.....	23
2.4. Realtà oggettiva e argomento del sigillo divino .....	28
3. La distinzione delle qualità primarie e qualità secondarie in John Locke .....	36
Capitolo II.....	43
La teoria della percezione di David Hume .....	43
1. La teoria delle idee.....	43
2. Gli argomenti dell'illusione .....	53
3. L'argomento delle qualità secondarie .....	63
4. L'argomento dell'allucinazione .....	74
5. Cinque obiezioni alla credenza nell'esistenza del mondo esterno .....	77
6. L'idea di oggetto esterno e le qualità della costanza e della coerenza delle percezioni .....	85
Capitolo III.....	101
Realismo diretto e intenzionalità della percezione .....	101
1. La teoria intenzionalista della percezione di John Searle e Michael Huemer .....	101
1.1. La fallacia di equivocazione delle teorie dei dati sensoriali.....	107
1.2. Le teorie dell'intenzionalità della percezione.....	116
2. Concezione rappresentazionale e concezione relazionale dell'esperienza .....	121
Conclusione .....	135
Bibliografia .....	141



## ABSTRACT

The dissertation concerns on the theory of perception of David Hume. The problem of perception is the problem about the object of perception. According to Jerome Valberg, the problem of perception is an antinomy. For Hume the problem is a dilemma between two theories, direct realism and representative realism. For direct realism, the object of perception is a mind-independent object; for representative realism, the object of perception is a mind-dependent object or an internal one. In the chapter I, I have focused on the positions of Descartes and John Locke. In the chapter II, I have presented the conception of Hume through three different arguments: the argument from illusion, the argument from secondary qualities and the argument from hallucination. Then, I have exposed the Humean objections to the proofs of external world and the theory about belief in an unperceived existence. Hume's position is the following: the object of perception is an internal object and the representative realism is unverifiable, but not false. It follows, then, that for Hume direct realism is false. In the chapter III, I have compared the theory of Hume with contemporary direct realism, namely, with intentionalism of John Searle and Micheal Huemer, with externalism of Tyler Burge and disjunctivism by Michael Martin. I have argued that Hume's theory is more consistent than intentionalism of Searle and Huemer and it can't be objected by externalism and disjunctivism.

La dissertazione è dedicata all'esame della teoria della percezione di David Hume. Il problema della percezione è il problema dell'oggetto di percezione. Secondo Jerome Valberg il problema della percezione è un'antinomia. Per Hume il problema è un dilemma tra due teorie, il realismo diretto e il realismo rappresentativo. Per il realismo diretto, l'oggetto di percezione è un oggetto mente-indipendente; per il realismo rappresentativo, l'oggetto di percezione è un oggetto mente-dipendente o oggetto interno. Nel capitolo 1, ho preso in esame le posizioni di Cartesio e John Locke. Nel capitolo 2, ho presentato la concezione di David Hume attraverso tre argomenti differenti: l'argomento dell'illusione, l'argomento delle qualità secondarie e l'argomento dell'allucinazione. Infine, ho esposto le obiezioni humeane alle prove sull'esistenza del mondo esterno e teoria della credenza in un'esistenza non percepita. La posizione di Hume è la seguente: l'oggetto di percezione è un oggetto interno e il realismo rappresentativo, sebbene non verificabile, non è falso. Ne segue che il realismo diretto sia falso. Nel capitolo 3, ho confrontato la teoria di Hume con il realismo diretto contemporaneo, ossia l'intenzionalismo di John Searle e Micheal Huemer, l'esternalismo di Tyler Burge e il disgiuntivismo di Michael Martin. Ho sostenuto che la teoria di Hume sia più coerente dell'intenzionalismo e non può essere confutata per quelle obiezioni che l'esternalismo e il disgiuntivismo le hanno mosso.



## INTRODUZIONE

La dissertazione si propone due obiettivi. Il primo obiettivo è chiarire e, in parte, difendere la teoria della percezione di David Hume. Il secondo obiettivo è inquadrare tale teoria all'interno del dibattito contemporaneo sulla percezione, in particolare in riferimento alla distinzione tra realismo rappresentativo e realismo diretto.

Il problema della percezione riguarda la natura dell'oggetto di esperienza, o di percezione. Secondo Jerome Valberg,<sup>1</sup> il problema della percezione si presenta un'antinomia o conflitto tra due affermazioni o tesi entrambe plausibili. Ci sono infatti due atteggiamenti nei confronti dell'esperienza: l'atteggiamento di apertura del soggetto al mondo (*being open to experience*) e l'atteggiamento problematico (*problematic reasoning*). Col primo atteggiamento il soggetto semplicemente constata ciò che, nella sua esperienza, gli appare essere: oggetti esterni, ossia oggetti che fanno parte del mondo che lo circonda. L'oggetto di percezione, secondo questo primo atteggiamento, è un oggetto esterno. Valberg presenta l'atteggiamento di apertura al mondo in questo modo: “*quest'oggetto è un libro. L'oggetto che mi è presentato quando guardo il libro sul tavolo è il libro sul tavolo. Non c'è nient'altro lì. [...] Che diritto ho di dirlo? Qual è l'argomento? Non c'è nessun argomento. [...] Non concludo che l'oggetto che mi è presentato è un libro, ma ciò è quel che trovo – il libro. In altre parole, il libro è tutto ciò che trovo quando sono aperto (open) a come le cose sono nella mia esperienza.*”<sup>2</sup>

Il secondo tipo di atteggiamento prende le mosse da quella che Valberg chiama “immagine causale dell'esperienza (*causal picture of experience*)”. Secondo tale immagine, l'esperienza è il risultato di un processo causale che coinvolge il mondo di oggetti esterni, il cervello del soggetto e l'esperienza cosciente. L'immagine causale dell'esperienza combinata assieme alla possibilità metafisica che una parte di tale processo (quella che ha luogo nel cervello-mente) possa essere riprodotta senza modificare in alcun senso l'esperienza cosciente

---

<sup>1</sup> J. VALBERG, *The Puzzle of Experience*, Clarendon Press, Oxford 1992.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 21.

induce a concludere che l'oggetto esterno non sia l'oggetto di esperienza. L'oggetto di esperienza, secondo l'immagine causale dell'esperienza, è un oggetto interno. Ecco dunque l'antinomia: l'oggetto di esperienza è un oggetto esterno *oppure* è un oggetto interno. “Se rifletto sul fatto che come le cose sono ora nella mia esperienza è l'esito causale di ciò che accade ora nel mio cervello, sono portato a concludere che l'oggetto presente nella mia esperienza quando guardo il libro, *questo* oggetto, non è il libro. Se invece sono aperto alla (come le cose sono nella) mia esperienza, tutto ciò che trovo è il libro.”<sup>3</sup>

David Hume ha presentato il problema della percezione in maniera analoga, anche se egli l'ha inteso come un dilemma. Nella *Ricerca sull'intelletto umano* egli scrive infatti che “la prima obiezione filosofica all'evidenza dei sensi o all'opinione di un'esistenza esterna consiste in questo, che tale opinione, se poggia su un istinto naturale, è contraria alla ragione; se poggia sulla ragione è contraria all'istinto naturale e allo stesso tempo non reca con sé alcuna evidenza razionale che possa convincere un ricercatore imparziale. La seconda obiezione si spinge ancora più in là, e rappresenta questa opinione contraria alla ragione, se è un principio della ragione che tutte le qualità sensibili si trovano nella mente e non negli oggetti.”<sup>4</sup>

Hume si riferisce a due concezioni: la prima concezione è quella che oggi chiameremmo “realismo diretto”, o senso comune, la seconda è il “realismo rappresentativo”. Secondo il realismo diretto, l'esperienza percettiva ci mette in contatto diretto con il mondo esterno. La seconda concezione è la teoria filosofica del realismo rappresentativo, a volte detta anche teoria dei dati sensoriali. Tale posizione concepisce la percezione nei termini di una relazione indiretta con il mondo esterno. Segnatamente, gli oggetti immediati di esperienza sono, per il realista rappresentativo, oggetti interni, dipendenti dalla mente del soggetto. La relazione con il mondo esterno è, per così dire, mediata da tali oggetti. La tradizione ha chiamato gli oggetti interni in vari modi, come impressioni, idee, percezioni, apparenze, contenuti mentali, *qualia* o dati sensoriali. Nel corso della

---

<sup>3</sup> *Ivi.*

<sup>4</sup> D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, (ed. by) T. L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 116. D'ora in poi abbreviato con “E” seguito dal numero di pagina.

dissertazione, cercherò di chiarire il significato di ognuno di questi termini, mettendone in evidenza le relazioni. In generale, per “oggetto di esperienza” o “oggetto di percezione” intendo un oggetto mentale dotato di un contenuto rappresentativo.

La dissertazione è suddivisa in tre capitoli. Nel primo capitolo presento alcune teorie che hanno esercitato un'influenza significativa sulla teoria humiana (Cartesio e John Locke); nel secondo capitolo espongo la teoria humiana mentre nel terzo e ultimo capitolo metto a confronto tale teoria con le teorizzazioni più recenti sul realismo diretto (Tyler Burge, Michael Huemer, Michael Martin, John Searle).



## CAPITOLO I

### CARTESIO E LE TEORIE POST-CARTESIANE

#### *1. Idee, accesso percettivo e oggetti mentali*

In questo capitolo prenderò in esame le posizioni di Cartesio e di John Locke. Tali concezioni hanno avuto un'influenza profonda sulla teoria della percezione di David Hume. Nella fattispecie, presenterò alcuni degli argomenti che avvalorano il realismo rappresentativo: l'argomento del sogno e argomento del genio maligno di Cartesio e la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie di Locke.

I processi mentali come i pensieri, le credenze o le percezioni sono processi descritti da una relazione a tre termini “mente-idea-mondo”.<sup>1</sup> Una caratteristica di una teoria che assegna un ruolo primario a oggetti mentali o idee nella spiegazione delle relazioni tra la mente, o soggetto, e il mondo è concepire le idee nei termini di entità psicologiche che *mettono in relazione* la mente e il mondo. Da questo punto di vista, le idee *rappresentano* il mondo. Nel caso di relazioni epistemiche come la credenza, è condizione della credenza che sta piovendo, l'occorrenza nella mente del soggetto che nutre tale credenza dell'idea o della rappresentazione che sta piovendo. Allo stesso modo, il desiderio di bere un bicchiere d'acqua dipende dall'occorrenza di idee sul carattere dissentante dell'acqua, o sulla collocazione di un bicchiere d'acqua ecc. Analogamente alle credenze e ai desideri, la percezione è una relazione “mente-mondo”, perché il soggetto è *nel* mondo, cioè si relaziona ad esso, non solo quando crede o desidera un certo oggetto, ma anche quando vede o sente oggetti, fatti o eventi concernenti il mondo. La relazione mente-mondo espressa dalla percezione implica l'esistenza di oggetti mentali o idee che fungono da *accesso percettivo* per il soggetto. Come hanno sostenuto Locke e Hume, la mente non può conoscere il gusto dell'ananas senza averlo prima assaggiato, né un cieco può sapere che cosa sia il colore blu perché è sprovvisto della vista. Con “accesso percettivo” si deve intendere, perciò, l'impossibilità di percepire fatti o oggetti del mondo in assenza di idee che

---

<sup>1</sup> Idea qui significa oggetto mentale e, come vedremo tra poco, ciò che mette in relazione o mette in contatto la mente, cioè il soggetto, al mondo fisico di oggetti reali o ordinari.

mettano in relazione il soggetto a questi fatti o oggetti. In altri termini, le idee rappresentano le condizioni necessarie della percezione, ossia quelle condizioni in assenza delle quali non si dà il condizionato, il percepire o esperienza sensoriale.<sup>2</sup>

Il realismo rappresentativo afferma qualcosa di più: le idee non sono solo l'accesso percettivo a oggetti del mondo fisico ordinario, ma sono anche ciò di cui la mente è cosciente. Il realismo diretto o ingenuo, ad esempio, non nega che percepire un certo oggetto fisico ordinario vieti di avere *idee su* di esso, ma nega che tali idee possano costituire l'oggetto di percezione. Cartesio, Locke, Berkeley e Hume conferiscono alla nozione di "idea", al contrario, un doppio significato: l'idea è, ad un tempo, (i) l'accesso percettivo al mondo e (ii) l'oggetto di percezione, ossia ciò di cui la mente è cosciente. Locke, ad esempio, sembrerebbe abbracciare (i), quando afferma che:

quando i nostri sensi si pongono in relazione con particolari oggetti sensibili, introducono nella mente molte percezioni distinte delle cose (*several distinct Perceptions of things*), coerentemente agli svariati modi con cui quegli oggetti impressionano i nostri sensi, ed è così che ci procuriamo le nostre idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del morbido, del duro, dell'amaro, del dolce, e di tutto ciò che designiamo come qualità sensibili.<sup>3</sup>

Hume sembra difendere (ii), quando dice che "nulla può mai essere presente alla mente (*present to the mind*) se non un'immagine o una percezione [...] nessun uomo che riflette ha mai dubitato che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quell'albero* non sono nient'altro che percezioni nella mente, e copie evanescenti o rappresentazioni di altre esistenze, che rimangono uniformi e indipendenti."<sup>4</sup> La due tesi non sono tuttavia identiche. Un modo per metterne in luce la differenza è distinguere tra *il tipo di accesso agli*

---

<sup>2</sup> Più controversa è l'opinione che le idee rappresentino anche le condizioni sufficienti. L'argomento del genio maligno, come vedremo, individua tale possibilità.

<sup>3</sup> J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. Bompiani, Milano 2004. D'ora in poi abbreviato con Saggio seguito dal libro, dal capitolo e dal paragrafo. Qui II.i.3.

<sup>4</sup> E.12/114. Cfr. anche D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, P. H. Niddich (ed. by), Clarendon Press, Oxford 1978<sup>2</sup>, p. 67. D'ora in poi abbreviato con "T" seguito dal libro, parte, sezione e numero di pagina. Qui T.I.ii.6/67.

*oggetti e gli oggetti a cui uno ha accesso.* Il tipo di accesso è determinato dalla nostra esperienza degli oggetti, dall'aver idee su di essi ed è, perciò, soggettivo. Ma l'accesso soggettivo non deve essere confuso con la natura soggettiva o mentale degli oggetti di cui il soggetto ha esperienza. Quest'ultimo può fare esperienza dei propri oggetti senza che essi siano, con ciò, oggetti mentali.

Quando il soggetto accede al mondo, sta in relazione con esso tramite idee o rappresentazioni. In questo modo, relazionandosi al mondo, il soggetto ne fa esperienza, coglie alcuni suoi aspetti. L'esperienza è un'esperienza del mondo e dei suoi aspetti e, in quanto tale, il soggetto rappresenta, cioè fa esperienza di oggetti del mondo.

Che cosa significa “rappresentare” un oggetto? Supponiamo in maniera non problematica che l'oggetto sia un oggetto ordinario, come il *mare* che osservo stando seduto sulla battigia. Avere un'idea del mare significa, per me, il soggetto di esperienza, rappresentare tale oggetto, avere delle idee su di esso. Rappresentare il mare significa accedere visivamente ad esso, farne esperienza. In questo modo, colgo degli aspetti dell'oggetto e del mondo di cui esso è parte: ad esempio, il *mare mi appare di un blu intenso*. Rappresentare o avere un'idea di un oggetto è farne in qualche modo esperienza, ossia accedere visivamente ad aspetti dell'oggetto. C'è una seconda caratteristica della rappresentazione: rappresentare un oggetto è essere in relazione o in contatto con esso. Il mare mi appare di un blu intenso perché *c'è* un oggetto – il mare – lì davanti a me. Il mondo appare avere certi aspetti o mi appare essere in un certo modo perché sono in contatto (visivo) con esso. Vedo il mare di un certo colore, lo vedo avere questo aspetto, perché il mare è l'oggetto della mia percezione, è l'oggetto a cui ho accesso. Ma il mare è l'oggetto a cui ho accesso, perché è ciò con cui mi relaziono nella mia esperienza visiva. Rappresentare un oggetto, farne esperienza o vederlo, significa averlo presente, relazionarsi ad esso o stabilire una sorta di contatto visivo. Se rappresento il mare, ho un'idea del mare e, nell'esperienza percettiva, accedo visivamente ad esso, ne faccio esperienza. Rappresentare un oggetto significa fare esperienza *dell'*oggetto, coglierne alcuni aspetti. Ma significa anche qualcos'altro: l'oggetto è presente nella mia esperienza, esso si trova ad essere in relazione con

me, il soggetto di esperienza. Rappresento il mare perché accedo ad esso, ed accedo ad esso perché mi relaziono al mare.

Alcuni filosofi (Cartesio, Berkeley e Hume) ritengono che questa concezione sia deficitaria. Nella fattispecie, sarebbe falso che le idee costituiscano solamente l'accesso percettivo ad oggetti ordinari e che rappresentare significhi essere in relazione con un oggetto ordinario. Alcune esperienze non sono esperienze di oggetti del mondo, eppure esse sono pur sempre percezioni *di* qualcosa. Nicolas Malebranche, che condivide con i filosofi citati tale opinione, afferma che “[n]oi vediamo, è vero, cose che non sono e non sono mai state e non dobbiamo concludere che una cosa sia fuori di noi dal solo fatto di vederla fuori di noi. Non sussiste un legame necessario tra la presenza di un'idea nella mente di un uomo e l'esistenza della cosa rappresentata da questa idea; lo prova a sufficienza ciò che accade a chi dorme o a chi delira.”<sup>5</sup> Accedere percettivamente al mondo presuppone l'esistenza degli oggetti a cui accediamo, eppure esistono esempi di esperienze in cui l'oggetto di percezione (del dormiente, del folle) non è un oggetto ordinario. Il dormiente o il folle non fanno esperienza di oggetti ordinari. L'esperienza del dormiente e del folle non sono rappresentazioni, poiché non c'è nulla a cui loro accedono percettivamente e, dunque, non c'è nulla con cui essi stanno in relazione. Le loro idee sono idee di nulla; non c'è nulla di cui le idee sono l'accesso. Che cosa percepiscono il dormiente e il folle nella loro esperienza?

Perché lo spirito percepisca un oggetto – questo va sottolineato con cura – è assolutamente necessario che l'idea del medesimo gli sia attualmente presente; impossibile dubitarne; ma non è necessario che vi sia al di fuori qualcosa che somigli a questa idea. Accade infatti molto spesso di vedere cose che non sono e addirittura non sono mai state; quindi si hanno spesso nello spirito idee reali di cose che non sono mai esistite. Quando un uomo, per esempio, immagina una montagna d'oro, è assolutamente necessario che l'idea di questa montagna sia realmente presente nel suo spirito. Quando un pazzo, o un uomo che ha la febbre alta o uno che dorme vede un animale come gli

---

<sup>5</sup> N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 84-5.

stesse davanti agli occhi, è palese che ciò che vede è qualcosa; quindi l'idea dell'animale esiste davvero; ma quella montagna d'oro e quell'animale non sono mai esistiti.<sup>6</sup>

Ciò che il dormiente e il folle percepiscono sono, per Malebranche, le idee stesse. Le idee sono gli oggetti di esperienza. Non c'è nessun oggetto reale al di là della esperienza del dormiente, nessun oggetto con cui egli è in relazione, eppure egli percepisce qualcosa, un'idea. Una seconda caratteristica dell'idea è che essa è una rappresentazione di un oggetto ordinario. In maniera analoga, Cartesio, Berkeley e, in parte, Locke hanno sostenuto che gli oggetti (immediati) di percezione non sono oggetti ordinari, ma oggetti mentali o idee. La ragione è che, in alcuni casi, ad esempio quando dorme o è in preda ad attacchi febbrili, il soggetto di esperienza non accede percettivamente a nessun oggetto reale, poiché non c'è nulla con cui egli sta in relazione.

## 2. Cartesio e il dubbio scettico

Cartesio ideò una serie di argomenti che prefigurano la questione di che cosa sia l'oggetto di esperienza percettiva. Gli argomenti in questione sono, nell'ordine: l'argomento dell'illusione dei sensi, l'argomento del sogno e l'argomento del genio maligno.

L'obiettivo delle *Meditazioni metafisiche* non è in primo luogo la questione fenomenologica (qual è l'oggetto di esperienza? Che cosa percepisce il soggetto nella sua esperienza sensoriale?), ma la questione epistemologica (Che cos'è una credenza vera o giustificata?), sebbene gli argomenti che egli ha presentato si intrecciano con la questione della natura dell'oggetto di esperienza.

Il progetto cartesiano mira alla scoperta di un fondamento certo e indubitabile della conoscenza, di qualcosa che, in altri termini, determini la distinzione tra una credenza vera e una credenza falsa. All'inizio della sua opera, Cartesio constata che alcune opinioni a cui aveva dato credito durante la sua esistenza (come ad esempio le credenze fondate sulla conoscenza sensibile, le proposizioni matematiche oppure l'idea di Dio) potrebbero essere false. Per

---

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 297-8.

distinguere le credenze vere da quelle false, egli introduce il *metodo del dubbio*. Riferendosi alle credenze un tempo accolte osserva:<sup>7</sup>

E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse sono tutte false, della qual cosa, forse, non ne verrei mai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili, che a quelle le quali ci appaiono manifestamente false, il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farcele tutte rifiutare.<sup>8</sup>

Con “dubbio” si intende la procedura mediante la quale Cartesio crede di poter controllare la verità di una proposizione che esprimiamo o una credenza che nutriamo. Da questo punto di vista, tali credenze identificano un sapere pre-riflessivo, ossia un sapere che non si è ancora interrogato su *ciò* che giustifica la sua verità o falsità. A questo riguardo, Cartesio non ritiene di dover esaminare l'intero bagaglio delle credenze per scoprire quali tra esse siano vere perché ciò “richiederebbe un lavoro infinito”, ma solo “i princìpi” sui quali tutte le sue “antiche opinioni erano poggiate”.<sup>9</sup> Il metodo del dubbio si applica non tanto alle credenze, ma ai loro princìpi o fondamenti. E i primi princìpi delle nostre credenze sono i *sensi*.<sup>10</sup>

### 2.1. L'argomento dell'illusione dei sensi

Comunemente si pensa che vedere che il tavolo davanti a noi è bianco giustifichi la credenza che c'è un tavolo bianco davanti a noi (e la credenza che l'essere bianco è una proprietà di tale tavolo). I sensi sono considerati un fondamento o una giustificazione di una credenza in quanto credere che *p*, dove *p* sta per “il

---

<sup>7</sup> Le credenze in questione sono quelle che egli aveva avuto fino a quel punto della sua esistenza, ossia fino al momento dell'introduzione del dubbio quale metodo di scoperta delle credenze vere. Nel *Discorso sul metodo*, Cartesio specifica che le credenze su cui applicherà il metodo del dubbio sono le conoscenze che egli aveva appreso da studente nel collegio francese di La Flèche. Questo fatto però non comporta che tali credenze non riguardino ogni uomo, non corrispondano cioè al punto di vista ordinario sulla conoscenza o senso comune.

<sup>8</sup> CARTESIO, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>11</sup>, pp. 17-8.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

tavolo davanti a me è bianco”, dipende dal vedere che *p*. I sensi a volte possono però ingannare; scrive al riguardo Cartesio:

ho osservato parecchie volte che le torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, mi apparivano da vicino quadrate, e che colossi elevati sull’alto di quelle torri, mi sembravano piccole statue a riguardarli dal basso; e così, in un’infinità di altri casi, ho trovato erronei giudizi fondati sopra i sensi esteriori.<sup>11</sup>

Analogamente, dal fatto che vedo l’ombra striata della serranda apparire su una parete bianca non segue che la parete abbia delle striature nere; ma se ciò che vedo è una parete striata, i sensi sono illusori. L’argomento è noto oggi come “argomento dell’illusione”.<sup>12</sup> Fornirò una presentazione più dettagliata dell’argomento nel prossimo capitolo; per il momento sottolineo che un’interpretazione possibile è la seguente: il mondo potrebbe essere diversamente da come appare nell’esperienza (la parete appare striata anche se non lo è).

## 2.2. *L’argomento del sogno e l’argomento del genio maligno*

L’argomento dell’illusione dei sensi minaccia la credenza che percepiamo le cose siano così come appaiono nell’esperienza sensoriale. Cartesio giunge ad una conclusione analoga con un altro argomento basato sull’esperienza del sogno:

Tuttavia debbo qui considerare che sono un uomo, e che per conseguenza, ho l’abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegli’insensati quando vegliano. Quante volte mi è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? [...] ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 71. Altri esempi sono costituiti dalla credenza di avere un corpo, dalla credenza del folle che pensa di essere vestito come un re, oppure del dolore che uno prova a parti del corpo amputate. Nell’esempio del dolore, Cartesio parla di *senso interno* e non di senso esterno, in quanto il dolore è una proprietà dell’esperienza del soggetto e non una proprietà delle cose esterne. Cfr. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 18 e 71.

<sup>12</sup> Sull’argomento dell’illusione dei sensi e sugli argomenti del sogno e genio maligno, cfr. J. COTTINGHAM, *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford 1986, pp. 29-35.

d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da essere quasi capace di persuadermi che io dormo.<sup>13</sup>

Per *idea chiara e distinta* Cartesio intende una conoscenza attentiva di cose, cioè una conoscenza di cose di cui sono consapevole (criterio della chiarezza) e tale che escluda un riferimento ad altro oltre all'oggetto a cui si pensa (criterio della distinzione). Va sottolineato il fatto che un'idea distinta è un'idea chiara, anche se non vale il converso, e cioè un'idea chiara può non essere un'idea distinta: ad esempio, la sensazione di dolore che uno prova è un'idea chiara ma non è distinta, perché egli potrebbe credere falsamente che il dolore sia una proprietà della parte ferita e non solo della sua esperienza.<sup>14</sup> Per Cartesio, un'idea chiara e distinta è un'idea vera.<sup>15</sup> Da questo punto di vista, il sonno non si distingue dalla veglia perché non c'è nessun indizio o criterio *dal punto di vista del soggetto* in base al quale egli possa distinguere le esperienze a cui non corrisponde nulla di reale dalle esperienze che implicano delle relazioni con cose reali. L'argomento, dipende dalla nozione di *identità qualitativa*:<sup>16</sup> l'esperienza autentica e il sogno sono lo *stesso* tipo di stato mentale o la stessa esperienza dal punto di vista del soggetto che le prova ("qualitativo" è usato in questo caso in

---

<sup>13</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, cit., pp. 18-9. Cfr. anche la "Sesta meditazione" (*ivi*, p. 71): "io non ho mai creduto di sentire nulla da sveglio che non possa anche talvolta credere di sentire quando dormo; e poiché io non credo che le cose che mi sembra di sentire dormendo procedano da oggetti fuori di me, non vedo perché dovessi piuttosto creder ciò riguardo a quelle che mi sembra di sentire stando sveglio".

<sup>14</sup> CARTESIO, *I principi della filosofia*, in CARTESIO, *Opere filosofiche*, vol. 3, Laterza, Bari-Roma 2005<sup>4</sup>, p. 44.

<sup>15</sup> Cartesio scrive che "è certo che noi non prenderemo mai il falso per il vero, fino a che non giudicheremmo se non di ciò che percepiamo chiaramente e distintamente". Un'idea chiara e distinta è vera perché è stata depurata, per così dire, dal riferimento ad altro da sé, ossia da ciò che potrebbe falsificarne le proprietà rappresentative. Segue che le idee chiare ma non distinte, cioè confuse, e le idee oscure e confuse sono idee false in quanto contengono un riferimento causale esterno all'idea stessa, della cui esistenza possiamo dubitare. Data l'assunzione metodologica di Cartesio questo basta a considerarle false (*ivi*, p. 43).

<sup>16</sup> Cfr. M. G. F. MARTIN, "On Being Alienated", in T. SZABÓ GENDLER, J. HAWTHORNE (ed. by), *Perceptual Experience*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 354-410, qui p. 355. Sulla posizione di Martin rimando al Capitolo III, *infra*.

riferimento a ciò che uno prova nella sua esperienza cosciente. Le sensazioni coscienti sono dette a volte anche *qualia*).<sup>17</sup> In nessun caso, secondo Cartesio, siamo in possesso di ragioni capaci di convincerci che quello che proviamo in un certo momento sia un'esperienza di cose reali. L'argomento del sogno è simile all'argomento dell'illusione perché avvalorava l'idea che l'esperienza sensoriale non possa costituire il fondamento delle nostre credenze sulle proprietà degli oggetti del mondo materiale, ma diverge perché presenta un'idea assente nel primo argomento: l'esperienza è un'esperienza *di cose*. Nel passo citato, Cartesio sostiene, infatti, che “ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose” che mi rappresento quando sono sveglio. Nel sogno, il soggetto non accede percettivamente a nulla, ovvero non c'è nulla di reale con cui egli è in relazione, eppure egli percepisce qualcosa. L'esperienza del sogno è un'esperienza di oggetti. Questa idea, già presente in Malebranche, è una premessa essenziale per l'altro argomento che prenderemo in esame fra poco, l'argomento del genio maligno.

Dopo la conoscenza sensibile, Cartesio esamina la conoscenza razionale e nella fattispecie la conoscenza della matematica, come ad esempio la credenza nelle proprietà geometriche dei corpi (estensione nelle tre dimensioni della lunghezza, larghezza e profondità) oppure le credenze che “ $2 + 3 = 5$ ” o che “il quadrato ha quattro lati”. Non mi occuperò delle credenze matematiche; mi limito semplicemente a notare che esse introducono l'ultimo argomento scettico contro la verità delle nostre idee e, *a fortiori*, contro la verità delle idee relative al mondo esterno: l'*argomento del genio maligno*. L'argomento basato sul sogno, secondo Cartesio, non può intaccare la verità delle proposizioni matematiche, in quanto esse sono vere indipendentemente dal tipo di esperienza vissuta dal soggetto.<sup>18</sup> L'argomento del genio maligno incrina anche quest'ultima certezza:

---

<sup>17</sup> Una maniera alternativa di esprimere l'idea soggiacente all'argomento del sogno è dire che le esperienze autentiche e i sogni sono *indistinguibili fenomenicamente*, non sono cioè distinguibili dal punto di vista interno cosciente o in prima persona del soggetto che li prova (l'indistinguibilità segue, infatti, dalla nozione di identità, mentre “qualitativo” è una nozione sinonimica di “fenomenico”). Sulla difficoltà di separare le proprietà dell'esperienza – i *qualia* – dalle apparenze degli oggetti.

<sup>18</sup> Per ciò che riguarda le proprietà geometriche dei corpi, esse sono vere indipendentemente dall'esistenza del corpo che le idee rappresentano.

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia nessuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri si ingannino anche nelle cose che credono di sapere con la maggior certezza, può essere che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa.<sup>19</sup>

Io sopporrò, dunque, che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di avere tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perché baderò accuratamente a non accogliere alcuna falsità, e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente e astuto ch'egli sia, non mi potrà mai imporre nulla.<sup>20</sup>

L'argomento del genio maligno dipende dalla possibilità di concepire un demone onnipotente e onnisciente capace di interferire nel processo causale percettivo. Da questo punto di vista, l'argomento si espone a due interpretazioni. La prima interpretazione concerne l'impossibilità del soggetto di poter discriminare o distinguere le esperienze illusorie da quelle veridiche. La seconda interpretazione ha a che fare con l'immagine causale dell'esperienza, ovvero con

---

<sup>19</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 20.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 21-22.

l'idea che la percezione sia un processo causale. Infatti, se concepiamo la percezione nei termini di una *relazione* o *catena causale* tra esperienze coscienti (le idee o rappresentazioni di oggetti, stati di cose o eventi) e l'oggetto o gli stati di cose reali che hanno causato tali esperienze, e se chiamiamo *E* le esperienze coscienti e *C* gli oggetti o gli stati di cose reali, è possibile immaginare che uno stesso effetto causale *E*, cioè una stessa esperienza cosciente, sia l'effetto di cause differenti da *C*, per esempio un demone onnipotente e onnisciente (nell'argomento del genio maligno) oppure la nostra mente (nel sogno). Le nostre esperienze potrebbero essere delle allucinazioni, ossia esperienze di oggetti illusori. Segnatamente, l'allucinazione è uno stato percettivo caratterizzato da due elementi: (i) il soggetto non è in relazione con nulla e (ii) c'è qualcosa che appare, o sembra esserci, nella sua esperienza. Il secondo elemento corrisponde all'idea, già presente nell'argomento del sogno, che l'esperienza sia esperienza di oggetti. Quest'argomento ha delle ricadute sul problema della percezione perché mette capo al problema dell'oggetto di esperienza. Solitamente crediamo che l'oggetto di percezione sia un oggetto esterno a noi. L'allucinazione, invece, mostra come l'oggetto di esperienza possa essere a volte un oggetto interno. Ritroveremo l'argomento nel Capitolo II dedicato a Hume e nel Capitolo III quando affronteremo il realismo diretto. Per il momento, è sufficiente far notare che esso mette in crisi il senso comune, o realismo diretto, e la concezione che questa teoria difende, ossia che la percezione è una relazione con un oggetto mente-indipendente.

Il problema della percezione (qual è l'oggetto di esperienza?) si lega indissolubilmente al problema scettico (quali sono le ragioni nella credenza dell'esistenza del mondo esterno?). L'argomento del genio maligno solleva entrambe le questioni, innanzitutto perché presenta l'esperienza come esperienza di oggetti e, in secondo luogo, perché mette in dubbio che le nostre esperienze possano giustificare l'esistenza di un mondo materiale indipendente. La preoccupazione fondamentale di Cartesio fu quella di fornire una risposta al problema scettico, sebbene i suoi argomenti contengano degli elementi per una risposta al problema della percezione.

Il dubbio scettico sembra aver eroso la confidenza che il soggetto, prima della riflessione filosofica, riponeva nelle sue credenze: le cose potrebbero non essere come appaiono sensibilmente (“argomento dell’illusione”), oppure potrebbe non esserci nulla al di là della mia esperienza immediata (“argomento del sogno” e “argomento del genio maligno”). Il mondo potrebbe essere un inganno perpetuo oppure l’incantesimo di un genio maligno.<sup>21</sup> Il potere corrosivo del dubbio scettico non può, tuttavia, annientare anche la credenza nell’idea di *io* o della mente. L’idea di *io* è, infatti, un’idea chiara e distinta, e perciò vera, perché non c’è nient’altro oltre essa che potrebbe minacciare la credenza nella sua esistenza. La dimostrazione di Cartesio è, quindi, una confutazione delle obiezioni scettiche all’esistenza dell’*io*: lo scettico può dubitare di tutto (della conoscenza sensibile, della conoscenza razionale, dell’esistenza di Dio come Essere onnipotente, onnisciente e infinitamente buono), ma egli non può dubitare di dubitare perché, dubitando, presuppone il dubitare medesimo.<sup>22</sup>

ed io trovo qui che il pensiero è un attributo che m’appartiene: esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo, ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d’essere e d’esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una

---

<sup>21</sup> Nella Sesta meditazione, Cartesio afferma che “io non ho mai *creduto* di sentire nulla da sveglio che non possa anche talvolta *credere* di sentire quando dormo; e poiché io non *credo* che le cose che mi sembra di sentire dormendo procedano da oggetti fuori di me, non vedo perché dovessi piuttosto *credere* ciò riguardo a quelle che mi sembra di sentire stando sveglio”. E continua, sostenendo che: “non conoscendo ancora, o piuttosto, fingendo di non conoscere l’autore del mio essere, non vedo nulla che potesse impedire che fossi stato fatto da natura tale da ingannarmi anche nelle cose che mi parevano le più vere” (CARTESIO, *Meditazioni*, cit., pp. 71-2, corsivi miei). Hilary Putnam ha proposto un argomento simile all’argomento cartesiano del genio maligno con l’argomento dei cervelli in una vasca, in H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985, capitolo 1.

<sup>22</sup> Quella dell’*io* è dunque un’idea vera, cioè un’idea chiara e distinta. Come sappiamo che l’idea in questione è chiara e distinta? In base dell’assunto cartesiano che la distinzione implica la chiarezza, basterà verificare solo la proprietà della distinzione: l’*io* è un’idea chiara e distinta perché il pensare all’idea di *io* non comporta il pensiero ad altro (il dubitare del dubitare, sulla base del quale Cartesio mette alla prova la certezza dell’*io*, comporta infatti solo il dubitare). Un modo alternativo di esprimere l’argomento a difesa dell’esistenza dell’*io* è il seguente: l’idea dell’*io* è espressione di un enunciato auto-evidente o indubitabile, poiché il dubitare che l’*io* esista dimostra che l’*io* esista in quanto cosa che dubita. Da questo punto di vista, l’esistenza dell’*io* come cosa che dubita è una verità auto-evidente perché è la conclusione di un argomento che non è preceduto da alcuna assunzione o premessa esterna che la giustifica.

cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente: ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. [...] Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente.

La discussione cartesiana delle nostre credenze ordinarie (esperienze sensorie, conoscenza razionale) ha avuto questo risultato: l'unica credenza vera è l'idea di io perché è l'unica idea chiara e distinta. Inoltre, l'io è un'*idea innata* in quanto la sua esistenza non dipende da nient'altro che da sé o, come vedremo, dall'azione divina. Cartesio distingue, infatti, le idee tra idee avventizie, fattizie e innate. Con l'espressione *idee avventizie* Cartesio indica quelle idee che si credono derivare o dipendere causalmente dagli oggetti esterni alla mente che le considera, *fattizie* chiama invece le idee create dalla mente umana senza un correlato reale (come l'idea di sirene o l'idea di ippogrifo) e, infine, chiama *idee innate* le idee incorporate da Dio nella natura umana, e la cui esistenza non dipende da quella di oggetti esterni ad esse.<sup>23</sup> Alla fine della "Seconda Meditazione", Cartesio si trova ad ammettere solo l'esistenza della mente e delle sue idee. Il dubbio scettico ha, in primo luogo, polverizzato ogni ragione in base alla quale giustificare le credenze nell'esistenza di un mondo esterno e nella conoscenza matematica e, in secondo luogo, esso è all'origine di una possibilità implicita nelle relazioni tra l'io e la sostanza materiale, cioè il dualismo delle sostanze, su cui mi soffermerò nel prossimo paragrafo.

### 2.3. Dualismo delle sostanze e oggetti ordinari di esperienza

L'indagine cartesiana è diretta alla ricerca dei criteri in base ai quali poter giustificare il contenuto delle nostre idee e, a fortiori, il contenuto delle idee avventizie, ossia delle idee che dipendono causalmente dagli oggetti esterni. Possiamo distinguere tre ordini di problemi a cui il dubbio scettico e la certezza dell'io danno origine: il problema dell'esistenza di altre menti oltre a quella del

---

<sup>23</sup> Cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 36.

soggetto di esperienza, cioè dell'artefice del dubbio (*problema delle altre menti*), il problema dell'esistenza di altri corpi, o oggetti materiali, oltre all'esistenza del soggetto di esperienza (*problema scettico*) e il problema dei rapporti tra la mente del soggetto e il suo corpo (*problema mente-corpo*). Il problema di cui ci stiamo occupando qui è il problema scettico. Ciononostante, tutti e tre questi problemi sottendono la medesima preoccupazione:

se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io conosca chiaramente che essa non è in me, né formalmente, né eminentemente, e che, per conseguenza, non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di quest'idea; mentre che, se in me una siffatta idea non si trova, non avrò argomenti che mi possano convincere e rendere certo dell'esistenza di alcun'altra cosa oltre me stesso; perché tutti li ho accuratamente ricercati, e finora non ho potuto trovarne alcun altro.<sup>24</sup>

Prima di esaminare la nozione di realtà oggettiva e di realtà formale, ritengo opportuno chiarire perché il problema delle altre menti, il problema scettico e il problema mente-corpo siano questioni separate le une dalle altre. Il problema mente-corpo e il problema delle altre menti sono generati dalla concezione dualistica di Cartesio (*dualismo delle sostanze*). Secondo Cartesio, infatti, l'io è una sostanza pensante o una cosa che pensa (una *mente*) che potrebbe esistere indipendentemente da una sostanza fisica (un *corpo*). Col termine "sostanza" Cartesio intende "una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere."<sup>25</sup> Per Cartesio esistono due sostanze, una sostanza spirituale o mente e una sostanza materiale o corpo. Cartesio presenta in questo modo la concezione dualistica:

poiché so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa *senza* l'altra, per essere certo che l'una è *distinta e differente*

---

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 40-41.

<sup>25</sup> CARTESIO, *Principi*, cit. p. 47.

dall'altra, perché esse possano essere poste *separatamente*, almeno nell'onnipotenza di Dio; e non importa quale potenza operi tale separazione per obbligarmi a giudicarle differenti. E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne che l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch'io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito) io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere e esistere senza di lui.<sup>26</sup>

A questo proposito, dobbiamo distinguere tra il problema scettico, il problema mente-corpo e il problema delle altre menti, ponendoci due domande: (1) qual è la relazione tra il problema mente-corpo sollevato dal dualismo delle sostanze cartesiano e il problema scettico? e (2) che cosa *non* si deve intendere "per oggetto ordinario"? Quest'ultima questione ha a che fare con la distinzione tra il problema scettico e il problema delle altre menti. Il dualismo delle sostanze e il problema mente-corpo sono simili ma non identici al problema scettico. Il dualismo delle sostanze è la tesi che esistono due sostanze indipendenti, una mentale (*res cogitans*) che ha proprietà mentali ma non proprietà fisiche e una materiale (*res extensa*) che possiede proprietà fisiche ma non mentali è simile al problema scettico in quanto il suo esame conduce alla possibilità dell'indipendenza del mentale dal fisico. "Mentale" e "fisico" denotano oggetti distinti: per ciò che concerne il problema mente-corpo, "mentale" sta per la

---

<sup>26</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, cit., pp. 72-3, corsivi miei. Nei *Principi* Cartesio dice che: "l'anima [...] è una sostanza affatto distinta dal corpo" poiché "conosciamo manifestamente che, per esistere, non abbiamo bisogno di estensione, di figura, di essere in qualche luogo e di nessun'altra cosa che si può attribuire al corpo, e che esistiamo per il fatto solo che pensiamo; e che, per conseguenza, che la nozione che abbiamo della nostra anima o del nostro pensiero precede quella che abbiamo del corpo, ed è più certa, visto che noi dubitiamo ancora che vi siano al mondo dei corpi, mentre sappiamo con certezza che pensiamo" (*Principi*, cit., p. 24). La credenza che l'io sia anche una sostanza materiale si trova in CARTESIO, *Meditazioni*, cit., "Sesta meditazione".

sostanza pensante, ossia l'io o la mente, mentre "fisico" per il corpo dell'individuo; per ciò che riguarda il problema scettico, "mentale" sta per idee o contenuti mentali, mentre "fisico" per gli oggetti materiali su cui idee apparentemente vertono. Il dualismo delle sostanze genera il problema mente-corpo. Il problema mente-corpo è suddiviso in due sotto problemi: il problema mente-corpo in senso stretto o problema della coscienza, ovvero di come la sostanza cerebrale possa causare esperienze coscienti, e il problema della causalità mentale, ossia di come possa la coscienza avere effetti sul mondo fisico.<sup>27</sup> Il dualismo delle sostanze concepisce l'esistenza di due sostanze distinte e, dunque, separate sul piano ontologico, ognuna delle quali possiede proprietà dotate di esistenza indipendente. Uno dei problemi che incontra il dualismo delle sostanze è il conflitto con alcune nostre assunzioni ordinarie sull'esperienza. Ad esempio, assumiamo ordinariamente che il desiderio di bere (proprietà mentale) sia causa del movimento del corpo (proprietà materiale) verso il bicchiere d'acqua che mi disseterà. Ma se le proprietà mentali sono separate da quelle materiali e, dunque, possono esistere l'una senza l'altra, il dualismo delle sostanze non riesce a spiegare la plausibilità dell'interazione mente-corpo che esperiamo ordinariamente, allo stesso modo in cui il problema scettico sollevato dagli argomenti cartesiani rende difficile fornire una descrizione coerente delle interazioni tra le nostre esperienze coscienti e il mondo indipendente. L'argomento dualistico a favore dell'esistenza di proprietà mentali indipendenti dal corpo fisico in cui vengono implementate è, però, *indipendente* dagli argomenti scettici cartesiani. L'argomento del genio maligno è, infatti, coerente con la possibilità che la persona sia un composto di anima e corpo: anche se potessimo provare una relazione di dipendenza tra mente e corpo, tra percezioni e proprietà fisiche del cervello, ciò non sarebbe sufficiente a provare la realtà delle relazioni empiriche con il mondo fisico ordinario e delle proprietà referenziali delle nostre percezioni. In altri termini, il rifiuto del dualismo delle sostanze non

---

<sup>27</sup> Per un'analisi contemporanea del problema mente-corpo cfr. T. CRANE, *Fenomeni mentali*, Raffaello Cortina, Milano 2003, cap. 2. Joseph Levine crede che tale problema sia insolubile date le conoscenze scientifiche attuali in J. LEVINE, "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), pp. 354-61.

implica il rifiuto dell'assenza delle relazioni empiriche tra soggetto e mondo.<sup>28</sup> Dobbiamo pertanto distinguere due sensi di "fisico": uno che pertiene a entità fisiche come il cervello o il corpo della persona e uno che si riferisce agli oggetti materiali.

Infine, che cosa dobbiamo intendere con l'espressione oggetto ordinario di percezione? Oggetto ordinario di percezione è l'espressione che individua la classe degli oggetti fisici così come li percepiamo nell'esperienza ordinaria. Ciò che popola il mondo fisico sono, dunque, innanzitutto, gli oggetti materiali, cose come le sedie, gli alberi, gli animali, i pianeti, ma non le persone. "Persona" è l'espressione che ordinariamente impieghiamo per identificare un individuo con proprietà fisiche e proprietà mentali, ma noi non percepiamo mai persone in questo senso. Ciò che percepiamo sono proprietà fisiche superficiali di individui (corpi, proferimenti linguistici, disposizioni comportamentali) a cui aggiungiamo proprietà mentali. Ma l'aggiunta di proprietà mentali alle persone non dipende dal *vederle*: noi non vediamo mai in senso stretto proprietà mentali. Gilbert Ryle, ad esempio, afferma che il dualismo delle sostanze origina il problema delle altre menti, ossia il problema di come sappiamo che esistono altre menti oltre alla nostra, ma ciò non significa che esso sia analogo al problema della percezione. Potremmo infatti provare che esistano oggetti reali o ordinari ma non essere in grado di disporre di argomenti validi per la credenza nell'esistenza di altre menti; la ragione sta nel fatto che le menti non sono lo stesso *tipo* di cose che sono delle

---

<sup>28</sup> Arnauld nelle "Quarte Obbiezioni" rileva correttamente che l'argomento cartesiano per il dualismo dipende da un'assunzione erronea, la quale corrisponde a una delle assunzioni del metodo del dubbio, ossia l'idea che il dubitare di qualcosa sia una prova della sua falsità. Ma il non sapere o il dubitare che le proprietà fisiche stiano in relazione con le proprietà mentali non significa che sia falso che tale relazione sussista (fallacia *ad ignorantiam*). Ciononostante, il rifiuto del dualismo cartesiano non implica il rifiuto del problema della percezione: la relazione empirica mente-corpo non è la stessa relazione empirica mente-mondo, perché, come abbiamo visto, un genio maligno potrebbe ingannarmi relativamente all'occorrenza dell'ultimo termine della catena causale "mente-corpo-oggetto ordinario" senza che ciò metta in crisi la sussistenza della relazione tra i primi due termini della relazione. Per un'analisi differente su questo punto cfr. J. W. YOLTON, *Realism and Appearances. An Essay in Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, soprattutto cap. 2.

sedie, degli alberi, degli animali o dei pianeti – esse non possono essere percepite nello stesso modo in cui percepiamo oggetti ordinari.<sup>29</sup>

#### 2.4. Realtà oggettiva e argomento del sigillo divino

Il problema scettico è il problema delle relazioni tra le idee e gli oggetti su cui esse apparentemente vertono. Che cosa dobbiamo intendere con “problema scettico”, qual è, in altri termini, l’enigma che lo scettico presenta? L’esperienza sembra essere un’esperienza di oggetti materiali, ma questa credenza potrebbe essere falsa perché i sensi, a volte, ci ingannano oppure perché l’esperienza potrebbe essere l’effetto di cause diverse da quelle che assumiamo esserci. Il

---

<sup>29</sup> Il rifiuto di Ryle del dualismo cartesiano si basa sulla convinzione che l’insieme di oggetti del mondo che circondano la coscienza soggettiva includa oggetti con proprietà fisiche, come i corpi, e enti portatori di proprietà mentali, come le (altre) menti. Ryle assume che la teoria cartesiana sia in grado di provare l’esistenza degli stati e dei processi mentali interni della coscienza per introspezione (Ryle parla di “inner perception” o “direct awareness”), cioè indipendentemente da qualsiasi relazione causale con stati e processi fisici, ma non sia in grado di dimostrare l’esistenza di altre menti oltre alla coscienza che ispeziona i propri stati e processi interni. Il problema delle altre menti nasce perché, per Cartesio, la causalità vigente per la sostanza pensante non è lo stesso tipo di causalità richiesta per le sostanze fisiche. Ma se è così, sostiene Ryle, non disponiamo di alcuna nozione di relazione causale tra stati o processi mentali e stati e processi fisici da applicare correttamente ai processi fisici e comportamentali che osserviamo negli altri. In altri termini, poiché non possiamo osservare negli altri altro che cause fisiche ed effetti comportamentali e poiché gli stati o processi mentali sono *indipendenti* da quelli fisici, è possibile che le stesse cause e effetti fisici agiscano in un corpo anche in *assenza* di un correlato mentale, ossia di una mente. Ad esempio, se osserviamo un individuo afferrare un bicchiere per bere dell’acqua, in base alla concezione cartesiana non possiamo applicare alcuna regola o legge causale che metta in relazione le proprietà fisiche, i proferimenti linguistici e le disposizioni comportamentali osservati in quell’individuo con le proprietà mentali (la sensazione di sete con il desiderio di dissetarsi, il movimento del braccio verso il bicchiere con la credenza che l’acqua disseta e così via). Dunque, conclude Ryle, una volta ammesso il dualismo delle sostanze non si può provare l’esistenza di altre menti, l’esistenza cioè di altri soggetti portatori di proprietà mentali: “[t]utti possono vedere, udire e colpire il corpo delle altre persone, ma siamo irrimediabilmente ciechi e sordi al funzionamento delle menti altrui e incapaci di operare su di esse.” Per la dottrina cartesiana “non c’è nessun tipo di accesso diretto agli eventi della vita interiore altrui. Possiamo solo osservare il comportamento corporeo, e (con un ragionamento alquanto discutibile) dedurre gli stati mentali di cui, a quanto ci sembra, tale comportamento sarebbe un segno, assumendo che la nostra condotta e quella altrui funzionino allo stesso modo. L’accesso diretto al proprio funzionamento è privilegio della mente: al di fuori di tale accesso privilegiato, il funzionamento della mente rimane inevitabilmente nascosto a tutte le altre menti. Infatti, gli argomenti che pretendono di dedurre da movimenti corporei simili ai nostri un funzionamento mentale simile al nostro non troverebbero alcuna conferma nell’osservazione. Difficilmente chi sostiene la teoria ufficiale potrà negare questa conseguenza delle sue premesse: non ci sono buone ragioni per credere che esistano menti oltre la propria [...]. Di conseguenza, se questo è il quadro, il destino ineluttabile dell’anima è la solitudine assoluta (*soul*). Solo i nostri corpi possono incontrarsi (*meet*)” (G. RYLE, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 8-10). Per un’analisi del problema delle altre menti in relazione alla posizione humiana cfr. A. WALDOW, “Hume’s Belief in Other Minds”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (2009), pp. 119-32.

problema scettico è il problema della giustificazione delle nostre credenze. Il problema scettico sul mondo esterno è il problema della giustificazione delle nostre credenze relative al mondo esterno. Come abbiamo detto all'inizio del capitolo, rappresentare è fare esperienza di oggetti, cogliere aspetti degli oggetti. Fare esperienza di oggetti è accedere visivamente ad essi: credo che il mare sia blu, perché così mi appare nella mia esperienza percettiva. Gli oggetti con cui stabilisco un contatto percettivo si trovano in relazione con me, nell'esperienza. Accedere visivamente ad un oggetto implica due cose: che l'oggetto è un oggetto di esperienza e che tale oggetto sta in relazione con me. Percepire il mondo è, da questo punto di vista, stare in relazione con esso ed essere in grado di giustificare le nostre credenze sul mondo esterno.

Secondo Cartesio, l'argomento del genio maligno minaccia la verità della credenza relativa alla sussistenza delle relazioni empiriche tra il soggetto e gli oggetti materiali. Il soggetto crede che la causa delle proprie idee siano, in alcuni casi, gli oggetti materiali, ma, poiché è concepibile un demone maligno capace di fargli avere le stesse idee, anche in assenza di tali oggetti, questi potrebbero non esistere. Il problema scettico è, perciò, il seguente: il soggetto non sa quando le proprie idee si trovano in relazione con gli oggetti su cui apparentemente vertono. La soluzione di Cartesio al problema scettico si collega alla dimostrazione di un Dio onnisciente, onnipotente e infinitamente buono. In altri termini, egli nega l'esistenza di un genio maligno che possa intervenire nel processo causale coinvolto nella percezione e che, così facendo, possa falsificare la verità di ciò che la nostra esperienza visiva attesta:<sup>30</sup>

Ora, Dio non essendo ingannatore, è manifestissimo che egli non m'invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obbiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perché,

---

<sup>30</sup> Cartesio definisce l'idea di Dio come l'idea di "una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti" (cfr. *CARTESIO, Meditazioni*, cit., p. 43). Per quanto concerne la proprietà della bontà infinita, e cioè l'idea che Dio non è ingannatore, essa è concepita da Cartesio come essenziale alla natura di Dio perché la sua assenza implicherebbe "qualche difetto" (*ivi*, p. 49).

non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono.”<sup>31</sup>

La verità non è una proprietà delle idee in quanto tali ma dei *giudizi* che concernono le relazioni che intercorrono tra le idee e le cose rappresentate.<sup>32</sup> Cartesio ritiene infatti che

se queste idee son considerate solamente in quanto sono certe maniere di pensare, io non riconosco tra loro alcuna differenza o ineguaglianza, e tutte sembrano procedere da me d'una stessa maniera; ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono differentissime le une dalle altre.<sup>33</sup>

Ciò che distingue due idee, ad esempio l'idea di pietra e l'idea di calore, non è il loro essere proprietà di una mente o “certe maniere di pensare”, ma la loro *realtà oggettiva*, il loro essere l'idea *della pietra* e l'idea *del calore*. La realtà oggettiva di un'idea è quello che oggi gli studiosi chiamano il *contenuto rappresentativo* di un'idea.<sup>34</sup> La realtà oggettiva delle idee è l'oggetto rappresentato dall'idea oppure l'oggetto com'è dato alla mente, ciò che, in altri termini, può essere detto vero o falso rispetto ad un correlato fisico esterno a cui

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>32</sup> “Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini di cose, e a quelli soli che conviene propriamente il nome di idea: come quando mi rappresento un uomo, o una chimera, o un angelo, o Dio stesso. [...] Ora, per ciò che concerne le idee, se noi le consideriamo solo in se stesse, senza riportarle ad altro, esse non possono, a parlar propriamente, essere false; poiché, sia che immagini una capra o una chimera, immagino l'una non meno che l'altra. [...] Così restano i soli giudizi, nei quali debbo badare accuratamente a non ingannarmi. Ora il principale e più ordinario errore che vi si possa trovare consiste in ciò, che io giudico che le idee, le quali sono in me, siano simili o conformi a cose che sono fuori di me; poiché certamente, se considerassi le idee solamente come modi o maniera del mio pensiero, senza riportarle ad altro, ben difficilmente mi potrebbero dare occasione di errare” (CARTESIO, *Meditazioni*, cit., pp. 35-36). È in questa occasione che Cartesio distingue tra idee innate, avventizie e fattizie.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>34</sup> Sull'identificazione della “realtà oggettiva” con il “contenuto rappresentativo” cfr. J. W. YOLTON, *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, New York 1996.

tale realtà allude. Come dice Cartesio nelle “Risposte alle prime obiezioni”, essere oggettivamente nell’intelletto significa:

essere nell’intelletto nella maniera che i suoi oggetti sogliono esservi; in guisa tale che l’idea del sole è il sole stesso esistente nell’intelletto, non, a dire il vero, formalmente, come esiste nel cielo, ma oggettivamente, cioè nella maniera in cui gli oggetti sogliono esistere nell’intelletto [...] <sup>35</sup>

Cartesio distingue quindi tra tre tipi distinti di entità: le proprietà mentali o i *pensieri*, la *realtà oggettiva*, ossia l’oggetto rappresentato dai pensieri, e la *realtà formale* o eminente, ossia il correlato fisico esterno a cui la realtà oggettiva allude e che rappresenta ciò che rende vera o falsa la realtà oggettiva dell’idea. Ad esempio, la realtà oggettiva dell’idea del sole della mia esperienza visiva è vera se c’è realmente il sole mentre sto avendo quell’esperienza, mentre è falsa altrimenti.

Ora, è una cosa manifesta per luce naturale, che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perché, donde l’effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? E come questa causa potrebbe comunicargliela, se non l’avesse in se stessa? E da ciò segue non solamente che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggiore realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto. <sup>36</sup>

Cartesio propone quello che Cottingham ha chiamato l’*argomento del sigillo divino (Trademark Argument)*. <sup>37</sup> L’argomento è il seguente: (i) l’individuo ha l’idea di Dio come Essere onnisciente, onnipotente e infinitamente buono (il contenuto rappresentativo dell’idea di Dio è “Dio è un Essere onnisciente, onnipotente e infinitamente buono”); <sup>38</sup> (ii) c’è tanta realtà nella causa quanta ce

---

<sup>35</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 99.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 38-9.

<sup>37</sup> Cfr. COTTINGHAM, *Descartes*, cit., pp. 48-55.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 41.

n'è nell'effetto (principio causale);<sup>39</sup> (iii) il principio causale concerne gli oggetti materiali come la pietra, ma anche le nostre idee e, nella fattispecie, il loro contenuto rappresentativo. Da (i)-(iii) segue che (iv) l'idea di Dio non ha l'io come causa, perché l'io è un essere finito e l'idea di Dio contiene in sé la proprietà, o realtà, dell'essere infinito. Per il principio causale, la proprietà dell'essere infinito non può, infatti, derivare da qualcosa – un essere finito, l'io – che ha meno realtà e, dunque, Dio esiste in quanto è Egli stesso la causa dell'idea che noi abbiamo di Lui. Dio ha, per così dire, impresso un sigillo, ossia la sua idea, nella mente degli uomini:<sup>40</sup>

queste prerogative sono così grandi e così eminenti, che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste; poiché, sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei, tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere infinito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita.<sup>41</sup>

Nella “Quinta meditazione”, Cartesio elabora un altro argomento a favore dell'esistenza di Dio, l'*argomento ontologico* (il nome si deve a Immanuel Kant). L'argomento ontologico può essere schematizzato in questo modo:<sup>42</sup> (i) tutto ciò che è chiaro e distinto è vero, (ii) l'idea di Dio è un'idea chiara e distinta, quindi

---

<sup>39</sup> Il principio causale cartesiano contiene l'assunzione che dal nulla non proviene nulla (*ex nihilo nihil fit*), cioè un effetto o idea non può essere prodotto da nulla, ma deve avere necessariamente una causa. È infatti implicito nell'assunto che “dal nulla proviene nulla”, il principio che tutto deve avere una causa.

<sup>40</sup> La causa delle idee è detta da Cartesio *realtà formale*, se contiene tanta realtà quanta ce n'è nell'effetto, o *realtà eminente*, se contiene più realtà. Si potrebbe dire che la realtà oggettiva (o contenuto rappresentativo) di un'idea presenta delle proprietà referenziali, che il riferimento è dato dalla realtà formale e, quindi, che l'idea è una rappresentazione (o un'immagine) della sua realtà formale o cosa rappresentata. Inoltre, per Cartesio, l'idea di Dio è l'unica idea che contiene in sé più realtà della mente che la percepisce. Tutte le altre idee (le idee di uomo, di animale o di angelo, così come dei corpi) potrebbero avere l'io come loro causa ed essere, quindi, idee fattizie e non avventizie (cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, cit., pp. 40-42).

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 45. C'è un secondo argomento (causale) a favore dell'esistenza di Dio, il quale tuttavia dipende come il primo dalla seconda premessa del primo argomento causale (c'è tanta realtà nell'effetto quanta ce n'è nella causa); cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 48.

<sup>42</sup> *Ivi*, pp. 61 e ss.

(iii) l'idea di Dio è vera e, dunque, (iv) Dio esiste. Ciò che è controverso nell'argomento è il passaggio da (iii) a (iv): come passiamo dalla verità dell'idea di Dio all'esistenza di Dio? In altri termini, è possibile derivare una proprietà ontologica di un ente come l'esistenza da una proprietà logica di un'entità psicologica la verità di un'idea. La risposta va cercata nella distinzione tra *essenza* ed *esistenza*: l'essenza, ossia l'insieme delle proprietà definitorie della nozione di Dio, implica l'esistenza di Dio. Ad esempio, l'essenza del triangolo è distinta dalla sua esistenza, perché, sebbene esso possa non esistere, ha un'essenza o natura particolare (ad esempio, che la somma dei suoi angoli è uguale a due angoli retti), ma l'idea di Dio è l'idea di un Essere la cui "esistenza non può essere separata dall'essenza".<sup>43</sup> Infatti, secondo Cartesio, poiché l'idea di Dio è "l'idea di un essere sovranamente perfetto"<sup>44</sup> e poiché "l'esistenza è una perfezione",<sup>45</sup>

segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, che egli esiste veramente: e non già perché il mio pensiero possa fare che la cosa vada così, né perché esso imponga alle cose alcuna necessità; ma, al contrario, perché la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poiché non è in mio arbitrio concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), come è in mio arbitrio immaginare un cavallo senza ali e con le ali.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 62. Com'è noto l'argomento presta il fianco a molte obiezioni; ne ricordo due: la prima è che dal fatto che uno concepisce che se  $p$  allora necessariamente  $q$  (dove  $p$  è il concetto di Dio e  $q$  la proprietà dell'esistenza), non segue che sia necessario che  $p$ , nel senso che non è impossibile o contraddittorio che non- $p$ . Ad esempio, immaginiamo di concepire "Super-Pegaso" (cavallo alato esistente): il concetto di "Super-Pegaso" implica l'idea di esistenza, ma da ciò non segue che Super-Pegaso esista (cfr. COTTINGHAM, *Descartes*, cit., pp. 57 e ss.). La seconda critica è che l'argomento è circolare: la premessa (i) dell'argomento – tutto ciò che è chiaro e distinto è vero – dipende dalla conclusione dell'argomento, ossia che Dio esista. Ad esempio, nella "Quinta meditazione", si legge: "dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e ch'egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel ch'io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero" (CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 65). Faccio notare che quest'ultima è l'obiezione che Hume muove a Cartesio nell'*Enquiry*. Oltre a ciò, Hume ritiene che l'esistenza di Dio sia incompatibile con un fatto palese della nostra esperienza e cioè che noi spesso ci sbagliamo relativamente a ciò che percepiamo (HUME, E.12/115). Cartesio si è confrontato con questo problema specialmente nella "Quarta meditazione". Il problema è infatti quello di rendere coerenti tra loro due idee in

Avendo dimostrato l'esistenza di Dio, Cartesio è convinto di aver dimostrato anche l'esistenza del mondo esterno. Cartesio traccia infine una distinzione tra le proprietà dei corpi che possono essere conosciute in maniera chiara e distinta e le proprietà conosciute in maniera oscura e confusa. Le prime sono le idee della cui verità e della cui somiglianza con le cose esterne non si può dubitare, le seconde potrebbero non corrispondere ad una proprietà reale.<sup>47</sup> Le prime sono "tutte le cose [...] che generalmente parlando sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa",<sup>48</sup> ossia l'estensione nelle tre dimensioni dello spazio (lunghezza, larghezza e profondità), le seconde sono le "proprietà qualitative", ossia la sensazione di dolore, di piacere, di caldo, di freddo e così via. Sebbene queste ultime potrebbero non somigliare a nulla di reale, Cartesio conferisce a tali idee una sorta di dignità cognitiva in quanto esse ci rendono coscienti della presenza delle cose fuori di noi. Le sensazioni corporee, come il desiderio di sete o il dolore al piede, servono alla "conservazione del corpo umano".<sup>49</sup> Come ha sostenuto John Cottingham, le idee sensoriali potrebbero essere inadeguate dal punto di vista cognitivo, ma adeguate dal punto di vista funzionale, ossia rispetto alla funzione che svolgono di segnalazione della presenza di un corpo esterno alla mente, e presentano perciò delle proprietà intenzionali.<sup>50</sup> Nella fattispecie, le sensazioni o idee sensorie, ossia il dolore, il caldo, il freddo, la fame ecc., sarebbero idee oscure e, perciò, idee false. Si presentano a questo proposito due problemi: o le idee sensorie rappresentano falsamente qualcosa oppure non rappresentano nulla. Rappresentare falsamente non è, infatti, rappresentare nulla. Cottingham crede che le idee sensorie cartesiane possiedano delle proprietà intenzionali, in aggiunta a *qualia*, perché,

---

apparente conflitto: da un lato, la bontà di Dio implica che ci inganniamo relativamente a ciò che si crede, ma, dall'altro, sembra essere un fatto incontestabile della nostra esperienza delle cose che ci si inganna frequentemente relativamente alla natura delle cose rappresentate.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 81.

<sup>50</sup> Cfr. J. COTTINGHAM, "Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought", in (a cura di) T. Crane, S. Patterson, *History of the Mind-Body Problem*, Routledge, London-New York, 2000, pp. 131-47.

sebbene inadeguate dal punto di vista cognitivo, “da un punto di vista funzionale, ci permettono di compiere azioni appropriate per la conservazione della salute del composto mente-corpo”. Ad esempio, il *dolore* al piede è una sensazione che presenta un contenuto intenzionale in quanto ci informa su qualcosa che avviene nel piede ed eventualmente sulle relazioni con l’ambiente esterno: “[l]e idee sensorie vertono quindi su qualcosa: comunicano delle informazioni sugli stati interni del corpo e sulle relazioni tra il nostro corpo e l’ambiente”.<sup>51</sup> John Locke ha proposto un argomento simile nella parte IV del *Saggio sull’intelletto umano*. Locke scrive che

le nostre facoltà non sono conformi all’estensione totale dell’essere né sono predisposte per una perfetta, chiara, comprensiva conoscenza delle cose libera da ogni dubbio e scrupolo, bensì sono predisposte solo alla conservazione di noi stessi (*preservation of us*), scopo per il quale sono state date e adeguate alle esigenze della vita (*the use of Life*), esse servono a sufficienza al nostro proposito finché ci forniscono solo la notizia certa di (*certain notice of*) quelle cose che sono per noi favorevoli o sfavorevoli (*convinient or inconvinient*). Infatti chi vede una candela ardere e ha sperimentato a forza di quella fiamma avendoci messo un dito sopra, non dubiterà nemmeno un poco che essa sia qualcosa che esiste esternamente a lui, che lo scalda e può provocargli un grande dolore, e ciò lo assicura a sufficienza poiché nessuno richiede una certezza maggiore con cui regolare le sue azioni, di quella che accompagna le sue azioni. Se il nostro sognatore<sup>52</sup> desiderasse sperimentare se il calore fiammeggiante di una fornace per il vetro non sia altro che una peregrina immaginazione nelle fantasie di un dormiente mettendoci una mano dentro, egli forse si desterebbe nella certezza, maggiore di quanto possa desiderare, che si tratta di qualcosa di più di una semplice immaginazione. [...] Tale conferma dell’esistenza delle cose esterne a noi è sufficiente a indirizzarci per ottenere il bene ed evitare il male da loro causato, che è la ragione importante che abbiamo per acquisire conoscenza.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>52</sup> Il riferimento è il sognatore di Cartesio.

<sup>53</sup> Locke, *Saggio*, 4.11.8.

Locke è importante per un'altra teoria che Hume ha preso in considerazione, la teoria delle qualità primarie e delle qualità secondarie, la quale sarà l'oggetto della prossima sezione.

### *3. La distinzione delle qualità primarie e qualità secondarie in John Locke*

John Locke è un difensore del realismo indiretto o teoria rappresentativa della percezione. Il realismo indiretto lockeano si associa alla distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie. Con l'espressione "realismo indiretto" si deve intendere il percepire o l'essere coscienti di oggetti del mondo fisico tramite il percepire o l'essere coscienti di altri tipi di entità. Locke chiama questi altri tipi di entità "idee di sensazione". Le idee di sensazione sono gli oggetti immediati della nostra esperienza percettiva.<sup>54</sup> L'essere immediato delle idee è sinonimo dell'essere cosciente direttamente di tali idee. Il soggetto è, dunque, cosciente direttamente o immediatamente di tali idee, e, solo indirettamente, del mondo materiale che lo circonda. Ad esempio, Locke afferma che:

Gli oggetti della sensazione costituiscono la prima fonte delle nostre idee. – In primo luogo, quando i nostri sensi si pongono in relazione con particolari oggetti sensibili (*sensible Objects*), introducono nella mente molte percezioni distinte delle cose (*several distinct Perceptions of things*), coerentemente agli svariati modi con cui quegli oggetti impressionano i nostri sensi, ed è così che ci procuriamo le nostre idee del giallo, del bianco, del caldo, del freddo, del morbido, del duro, dell'amaro, del dolce, e di tutto ciò che designiamo come qualità sensibili (*sensible qualities*). Quando dico che i sensi introducono tali qualità sensibili nella mente, intendo dire che, a partire dagli oggetti esterni (*external Objects*), essi introducono nella mente ciò che vi produce quelle percezioni. Chiamo *sensazione* questa importante fonte della maggior parte delle idee in nostro possesso, che dipende interamente dai nostri sensi e, attraverso questi, giunge fino all'intelletto.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Cfr. *Saggio*, "Epistola al lettore", p. 25

<sup>55</sup> *Saggio*, II.i.3.

[...] con la parola *idea* qualunque cosa la mente percepisca in se stessa, o l'oggetto immediato di percezione, del pensiero e dell'intelletto, e chiamo *qualità* di un oggetto il potere insito in esso di produrre una certa idea nella nostra mente.<sup>56</sup>

In questi brani, è possibile cogliere i primi due aspetti del realismo indiretto di Locke: le idee sono gli oggetti immediati di esperienza e la percezione è un processo causale che, a partire dall'oggetto esterno, giunge fino alla mente.

Percepriamo idee, ossia effetti causali di certi oggetti sul nostro corpo e sulla nostra mente. Ad esempio, a proposito delle idee di qualità primarie, il filosofo inglese propone che

deve esistere un certo stimolo (*motion*) che si trasmette fino al cervello, o alla sede della sensazione (*seat of Sensation*), tramite i nostri nervi, o spiriti animali (*animal Spirit*), a partire da qualche parte del nostro corpo, così che nella nostra mente si producono le idee particolari che possediamo di tali qualità primarie.<sup>57</sup>

Un terzo aspetto della teoria lockeana è che il soggetto è conscio degli effetti di questi stimoli esterni. La percezione è un processo causale i cui effetti, o idee, rappresentano l'oggetto di attenzione. Bisogna considerare che, per Locke, il soggetto non percepisce i processi fisiologici soggiacenti al percepire, ma solo gli effetti causali del processo percettivo.<sup>58</sup> Concludendo, Locke è del parere che la percezione sia una *sensazione cosciente*:

---

<sup>56</sup> Saggio, II.viii.8.

<sup>57</sup> Saggio, II.viii.12.

<sup>58</sup> Cfr. Saggio I.i.2. A proposito delle "idee di caldo e freddo, luce e buio, bianco e nero, movimento e riposo", sostiene Locke, l'intelletto non esamina "quali cause le abbiano prodotte: esame che non riguarda l'idea come si presenta così come essa si presenta all'intelletto, ma solo la natura delle cose che esistono fuori di noi. Si tratta di due aspetti del tutto differenti fra loro e che devono essere distinti con grande attenzione, poiché una cosa è percepire e conoscere l'idea di bianco e nero, un'altra esaminare quale genere di particelle e quale collocazione compete loro nelle superfici affinché un oggetto si mostri nero e bianco" (Saggio, II.viii.2). Oppure: "[u]n pittore o un tintore che non si fosse mai interrogato sull'origine dei colori, ha comunque nella sua intelligenza (*Understanding*) in modo chiaro, perfetto e distinto, l'idea di bianco e nero e dei restanti colori, e forse in modo ancor più distinto di un filosofo che si sia impegnato a indagare la natura dei colori" (Saggio, II.viii.3).

non esiste percezione alcuna se le modificazioni che si determinano sul nostro corpo non raggiungono la mente e se non acquisiamo conoscenza delle impressioni esercitate su parti esterne del nostro corpo. Il fuoco può bruciare il nostro corpo, senza provocare in noi alcun effetto diverso da quello che provoca su un pezzo di legno, a meno che lo stimolo non si prolunghi fino al cervello, e sia così determinata nella nostra mente una sensazione di calore o un'idea di dolore, che è ciò in cui consiste l'effettiva percezione.<sup>59</sup>

[L]a mancanza della sensazione [...] va imputata al fatto che lo stimolo che di norma produce l'idea, sebbene convogliato alla mente tramite il medesimo organo, non viene avvertito dall'intelletto, e di conseguenza non imprime alcuna idea nella mente, e non ne risulta alcuna sensazione. Di conseguenza, dovunque si presenti una sensazione o una percezione, vi sarà qualche idea effettivamente prodotta ed esistente nell'intelletto.<sup>60</sup>

Il realismo indiretto di Locke prevede tre aspetti: (i) le idee sono gli oggetti immediati di percezione; (ii) la percezione è un processo causale che coinvolge la mente e l'oggetto fisico ordinario; (iii) la percezione è una sensazione cosciente. Per *realismo indiretto* dobbiamo intendere, dunque, la concezione secondo la quale percepiamo indirettamente, mediante le idee, il mondo materiale circostante.

L'espressione "teoria rappresentativa della percezione" denota la concezione secondo cui le idee, o contenuti mentali, sono rappresentazioni di oggetti del mondo fisico. Le due espressioni, realismo indiretto e teoria rappresentativa, potrebbero non essere equivalenti. La possibilità metafisica intrinseca agli argomenti del sogno e del genio maligno di Cartesio ha messo in crisi la credenza che l'oggetto fisico sia una condizione necessaria dell'esperienza percettiva. In questo senso, l'espressione "realismo indiretto" è problematica poiché non mette in luce l'irrelevanza dell'oggetto fisico ordinario all'interno del processo causale percettivo. Un esempio potrebbe illustrare meglio quanto intendo sostenere: ammettiamo che io sia vittima di un'allucinazione; l'oggetto fisico non è parte del processo causale; vedo qualcosa, ma non un oggetto fisico ordinario

---

<sup>59</sup> *Saggio*, II.ix.3.

<sup>60</sup> *Saggio*, II, ix.4.

(esso non è parte del processo causale). Che cosa vedo? Un oggetto mentale. Questo anche Locke lo ammette: l'oggetto immediato di percezione è un'idea, ossia un oggetto mentale. Locke difende, tuttavia, anche un altro concetto: la percezione è un processo causale mente-mondo. Ogni percezione è autentica, ossia è un'esperienza che mette in relazione indirettamente il soggetto con il mondo. Nell'allucinazione, però, non c'è nulla di reale oltre all'oggetto che io percepisco. In essa, non sono cosciente indirettamente di nulla, perché non c'è nulla oltre alla mia esperienza nel mondo fisico circostante. L'espressione "realismo indiretto" sembra invece implicare l'autenticità delle nostre rappresentazioni mentali, ossia il carattere relazionale della nostra esperienza percettiva. In questo senso, l'espressione "teoria rappresentativa" cattura meglio il carattere illusorio dell'esperienza: le nostre idee possono rappresentare un oggetto senza che questo ne sia la causa reale.

Una distinzione importante per i nostri scopi è quella che Locke traccia nel capitolo VIII del libro II del *Saggio sull'intelletto umano*, ossia la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie. Le "idee" sono l'oggetto immediato di percezione, mentre egli chiama "qualità" il potere dell'oggetto di produrre tali idee. Che cosa si deve intendere con la parola "idea"?

Designo con la parola *idea* qualunque cosa la mente percepisca in se stessa, o l'oggetto immediato di percezione, del pensiero e dell'intelletto, e chiamo *qualità* di un oggetto il potere insito in esso di produrre una certa idea nella nostra mente. Così una palla di neve ha il potere di produrre in noi l'idea di bianco, di freddo e di tondo: chiamo *qualità* i poteri di produrre quelle idee in noi, così come sono presenti nella palla di neve; e, in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto, le chiamo *idee*. E se qualche volta parlo di quelle idee come se esse fossero presenti nelle cose stesse, vorrei fosse compreso che intendo significare con ciò le qualità di quegli oggetti che producono in noi quelle idee.<sup>61</sup>

Michael Ayers ha notato che la nozione di "idea" in questo contesto è simile alla nozione di "realtà oggettiva" in Cartesio. Le idee, infatti, sono le cose esterne

---

<sup>61</sup> *Saggio*, II.viii.8.

medesime “in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto”. Le idee sarebbero, da questo punto di vista, gli oggetti esterni così come si presentano nell’intelletto.<sup>62</sup> Locke distingue, inoltre, tra *qualità primarie* (estensione, solidità, figura, movimento, numero) e *qualità secondarie* (colori, suoni, sapori, ecc.).<sup>63</sup> Le prime sono proprietà realmente esistenti nei corpi, le seconde sono proprietà mentali o dell’esperienza che sono prodotte dalle qualità primarie:

Di conseguenza le qualità considerate proprie dei corpi sono di due generi. In primo luogo quelle che sono assolutamente inseparabili dal corpo, in qualunque stato esso sia, ovvero quelle qualità che saranno sempre inerenti ad esso, quali che siano i mutamenti e i cambiamenti che il corpo possa subire, o la forza che su di esso si possa esercitare. [...] Chiamo queste le *qualità originarie o primarie* di un corpo, e penso sia agevole osservare che è di queste qualità che si producono nella nostra mente le idee semplici di solidità, estensione, figura, movimento o riposo, e numero.<sup>64</sup>

In secondo luogo ci sono qualità che nei corpi consistono solo nel potere di produrre in noi differenti sensazioni a partire dalle loro qualità primarie, ossia tramite la grandezza (*Bulk*), la figura, la struttura (*Texture*) e il movimento delle loro particelle impercettibili, come colori, suoni, sapori, ecc. le chiamo *qualità secondarie*.<sup>65</sup>

Secondo Locke, la relazione tra un’idea e una qualità è specificata nei termini della *rappresentazione* delle prime rispetto alle seconde. Nella fattispecie, le idee delle qualità secondarie “non rappresentano che il potere (*Powers*), proprio degli oggetti, di produrre in noi molteplici sensazioni e dipendono dalle qualità primarie, ossia, come detto in precedenza, dalla dimensione (*Bulk*), dalla figura, dalla struttura e dal movimento delle parti”.<sup>66</sup> Le idee delle qualità primarie, invece, “somigliano (*are Resemblances*)” delle qualità presenti nei corpi, ovvero esse “sono affini alle qualità stesse, ed esiste realmente presente nei

---

<sup>62</sup> Cfr. M. AYERS, *Locke. Volume I: Epistemology*, Routledge, London-New York 1991, p. 58.

<sup>63</sup> Altrove Locke le definisce *qualità sensibili* (cfr. *Saggio*, II.viii.23).

<sup>64</sup> *Saggio*, II.viii.9.

<sup>65</sup> *Saggio*, II.viii.10.

<sup>66</sup> *Saggio*, II.viii.14.

corpi stessi l'esemplare campione (*Patterns*) di tali idee; invece non intercorre alcuna somiglianza fra le idee determinate in noi dalle qualità secondarie e le medesime qualità".<sup>67</sup> Le qualità primarie, infatti, "ineriscono al corpo, a prescindere dal nostro percepirle; e nel caso in cui siano di una grandezza tale da consentirci di scoprirle, riceviamo tramite loro un'idea della cosa come essa è in sé stessa".<sup>68</sup> C'è infine un terzo genere di qualità che Locke chiama semplicemente *poteri*: esse corrispondono ai poteri di un corpo di agire, tramite le sue qualità primarie, su un altro corpo "in modo da farlo agire sui nostri sensi in maniera diversa da come agiva in precedenza".<sup>69</sup> Ad esempio, il sole ha il potere di sciogliere la cera in modo che essa appaia ai miei occhi diversa da come appariva prima di essere esposta alla luce solare.

Secondo il filosofo inglese, le idee rappresentano qualità presenti nei corpi. Le idee sono rappresentazioni di quelle qualità o proprietà. Per ciò che concerne le qualità primarie, le idee sono rappresentazioni di qualità realmente presenti nei corpi; per ciò che riguarda le qualità secondarie, o qualità sensibili, le idee sono rappresentazioni dei poteri presenti negli oggetti di causare nel soggetto quelle idee o sensazioni. Infatti, come afferma Locke, "per ciò che riguarda la luce, il calore, il candore, oppure il freddo, sono qualità che non esistono effettivamente nei corpi, non più di quanto possano esistere nella manna il malessere o il dolore".<sup>70</sup> La teoria lockeana non è esente da obiezioni. Nel prossimo capitolo, nell'esame della teoria humeana, ne prenderemo in considerazione alcune.

---

<sup>67</sup> *Saggio*, II.viii.15.

<sup>68</sup> *Saggio*, II.viii.23.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Saggio*, II.viii.17.



## CAPITOLO II

### LA TEORIA DELLA PERCEZIONE DI DAVID HUME

#### *1. La teoria delle idee*

Nell'Introduzione ho affermato che, per le teorie dei dati sensoriali, l'oggetto di esperienza è un oggetto mentale o un oggetto interno (impressioni, idee, percezioni, apparenze, contenuti mentali, *qualia*). Tale opinione emerge, in primo luogo, dalle riflessioni sugli aspetti fenomenologici della percezione, ossia da come il soggetto fa esperienza delle cose, e, in secondo luogo, da un argomento che riflette sul processo causale coinvolto nell'esperienza. L'aspetto fenomenologico è dato dalla risposta alle domande: che cosa vedi nella tua esperienza? Di che cosa sei cosciente quando percepisci? Il secondo argomento è una riflessione filosofica sull'immagine causale dell'esperienza. Sulla base di questi argomenti, le teorie dei dati sensoriali hanno sostenuto che l'oggetto immediato o diretto di percezione è un oggetto mentale o interno.

Prima di passare all'esame della teoria humeana, intendo chiarire la relazione tra il contenuto mentale e le proprietà qualitative dell'esperienza, ossia i *qualia* (termine latino, singolare *quale*). Alcuni li distinguono.<sup>1</sup> Il contenuto mentale è l'oggetto rappresentato nell'esperienza, mentre i *qualia* sono proprietà dell'esperienza del soggetto. Joseph Levine ha identificato i *qualia* con i colori, i suoni, gli odori, ecc., di cui il soggetto è cosciente nella propria esperienza, ossia ciò che Berkeley ha chiamato qualità sensibili.<sup>2</sup> Un modo alternativo di esprimere la differenza è distinguere tra le proprietà intenzionali del contenuto e le proprietà non intenzionali dell'esperienza. Il contenuto ha proprietà intenzionali perché rappresenta proprietà dell'oggetto esterno; i *qualia*, o proprietà qualitative, sono proprietà non intenzionali dell'esperienza, perché non c'è alcuna proprietà dell'oggetto di cui esse possono essere vere o false.<sup>3</sup> C'è una ragione per

---

<sup>1</sup> L'intenzionalismo di Searle e Huemer che esamineremo nel Capitolo III ammette questa distinzione.

<sup>2</sup> Cfr. J. LEVINE, "Qualia", *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement*, Macmillan, New York 1996, pp. 483-4.

<sup>3</sup> Cfr. S. SHOEMAKER, "Qualities and Qualia: What's in the Mind?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 109-31.

respingere questa distinzione, almeno per ciò che riguarda Hume. Essa fa riferimento alla definizione di “apparenza”. Come avremo modo di vedere, Hume crede che gli oggetti immediati di percezione siano impressioni sensoriali o apparenze, ossia gli oggetti come si presentano ai sensi. Le apparenze humeane sono, perciò, l’oggetto com’è rappresentato nell’esperienza, ossia il suo contenuto. Com’è noto, la teoria humeana vieta, però, un accesso percettivo alle proprietà intrinseche o reali dell’oggetto e, tra queste, ai poteri causali degli oggetti: “[i] poteri, mediante i quali essi operano, sono interamente sconosciuti. Noi percepiamo solo le loro qualità sensibili”.<sup>4</sup> A questo proposito, Yolton ha affermato che Hume non rifiuta i poteri causali degli oggetti, ma il fatto “che essi possano essere scoperti. La conoscenza umana si limita alle apparenze.”<sup>5</sup>

[Hume] era interessato alla natura dell’oggetto *com’è percepito*. Gli oggetti ci appaiono, noi siamo coscienti di come appaiono. Tali apparenze hanno la forma delle

---

<sup>4</sup> D. HUME, *Abstract of a Book lately published; entituled, A Treatise of Human Nature*, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, (ed. by) L. A. Selby-Bigge, P. H. Niddich, Clarendon Press, Oxford 1978<sup>2</sup>, p. 652. Nella *Ricerca*, Hume scrive: “[s]i deve certamente ammettere che la natura ci ha tenuti a grande distanza da tutti i suoi segreti, e che ci ha concesso la conoscenza (*knowledge*) di poche qualità superficiali degli oggetti; mentre ci nasconde quei poteri e quei principi dai quali dipende interamente la loro influenza” (E.4/29). Peter Kail ha identificato i poteri segreti dei corpi con le loro proprietà essenziali, ossia con quelle qualità la cui conoscenza darebbe al soggetto la possibilità di prevedere a priori le cause a partire dagli effetti, e viceversa (P. J. E. KAIL, *Projection and Realism in Hume’s Philosophy*, Oxford University Press, New York 2007, in particolare p. 77 e ss.) Hume descrive l’origine della nozione di “causa” nei termini della propensione o determinazione della mente a supporre che effetti simili seguano sempre da cause simili. Tale propensione ha una natura meramente mentale o soggettiva e non è, dunque, una proprietà conoscibile degli oggetti. In particolare, la determinazione della mente ad aspettarsi effetti simili da cause simili dipende dal “principio di uniformità”, secondo la quale i fenomeni naturali del passato assomigliano a quelli futuri. Nella *Ricerca*, però, Hume avverte che “non esiste nessuna connessione conosciuta (*known connexion*) tra qualità sensibili e poteri segreti, e di conseguenza [...] la mente non è spinta a formarsi una tale conclusione intorno al loro costante e regolare in base a qualche conoscenza della loro natura” (E.4/30). Ciò è alla base dell’interpretazione di Hume come “realista scettico”. In particolare, coloro che adottano questa interpretazione, distinguono tra ciò che è possibile *conoscere*, o concepire, negli oggetti e ciò che non possiamo conoscere, ma a cui è possibile *credere*. Gli interpreti hanno, quindi, distinto una teoria della conoscenza, cui fa capo la teoria delle idee, da una teoria delle credenze naturali. Queste credenze naturali sono la credenza nell’esistenza di poteri causali e la credenza nell’esistenza di un mondo esterno non percepito. Per le interpretazioni di Hume come “realista scettico” vanno visti, oltre alla già citata opera di Kail, G. STRAWSON, *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1989 e J. P. WRIGHT, *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983. Una posizione divergente su questi temi si può trovare in S. BLACKBURN, “Hume and Thick Connexions”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 237-50.

<sup>5</sup> YOLTON, *Realism and Appearances*, cit., p. 108.

apparenze sensibili dei colori, delle forme e dei suoni. Queste sensazioni, queste impressioni dei sensi si trasformano in idee. Essere cosciente di un certo oggetto, ad esempio di un albero, implica che dobbiamo avere dei contenuti sensoriali specifici. Nessuna percezione, nessuna consapevolezza dell'oggetto. In questo modo, le mie percezioni *sono* gli oggetti come ci appaiono.<sup>6</sup>

I contenuti sensoriali humanei sono, secondo Yolton, le apparenze dell'oggetto reale ed includono proprietà qualitative come i colori ed i suoni. Le foglie dell'albero che sto osservando ci appaiono di colore verde. Il verde è parte del modo in cui l'oggetto è dato ai miei sensi, è parte, cioè, del contenuto della mia esperienza dell'albero. Le proprietà qualitative non sono, perciò, distinte dal contenuto mentale nell'esperienza sensibile, poiché sono incluse nel contenuto mentale medesimo. In altri termini, l'esperienza sensoriale presenta oggetti mente-dipendenti le cui proprietà qualitative sono parte del contenuto mentale. Passiamo ora ad una breve esposizione della teoria delle idee.

La teoria delle idee di Hume è un'eredità di Locke.<sup>7</sup> Gli obbiettivi della filosofia di Locke sono "indagare l'origine, l'indubitabilità e la vastità della conoscenza umana, e ancora i fondamenti e i gradi della credenza, dell'opinione e dell'assenso".<sup>8</sup> La teoria delle idee che Hume eredita da Locke si propone due obbiettivi:<sup>9</sup> definire e scoprire l'origine degli oggetti di pensiero,<sup>10</sup> o oggetti mentali, e delle facoltà della mente o "operazioni della mente che sono per lo più intimamente presenti a noi".<sup>11</sup> Gli oggetti mentali sono chiamati da Hume

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>7</sup> Per la teoria delle idee cfr. B. STROUD, *Hume*, Routledge, London-New York 1977. David Pears fa un parallelo tra la teoria delle idee e la teoria del significato di Bertrand Russell in D. PEARS, *Hume's System*, Oxford University Press, Oxford 1990.

<sup>8</sup> Saggio, I.i.2.

<sup>9</sup> La teoria delle idee è esposta nella prima parte del Libro I del *Trattato sulla natura umana*.

<sup>10</sup> La teoria delle idee si propone come una *spiegazione causale* dei nostri concetti nei termini cioè dell'*origine empirica* da cui essi deriverebbero. Va notato tuttavia che questa non è l'unica opzione filosofica in gioco, dato che ad esempio John Searle ha definito la propria analisi sugli stati mentali, e *a fortiori* sulle percezioni, come un'*analisi concettuale*, un'analisi che definisce un concetto (idea, credenza o percezione) per quello che esso è, indipendentemente dalle cause empiriche o fisiologiche che l'hanno originato (ad esempio, la credenza che domani pioverà è in un certo senso indipendente dalla sua implementazione fisica). Per la teoria di Searle cfr. *infra*, capitolo III.

<sup>11</sup> E.1/10.

*percezioni*, o impressioni e idee. Le operazioni della mente sono esplicabili facendo riferimento al modo in cui le percezioni della mente (percezioni semplici) si relazionano fra di loro per formare altre percezioni (percezioni complesse) e sono tre: somiglianza, contiguità e causa ed effetto. Ma che cosa significa essere “intimamente present[e] a noi”, che cos’è in altri termini essere un oggetto mentale? L’essere presente di un oggetto (mentale) significa che il soggetto è conscio di quell’oggetto. Locke definisce l’idea (*idea*) o concetto (*notion*) come ciò che “un uomo osserva (*observes*) ed è consapevole di possedere nella propria mente (*conscious to himself he has in his Mind*).”<sup>12</sup> Le idee o oggetti mentali di consapevolezza sono “l’oggetto dell’intelletto (*Understanding*) quando un uomo pensa, [...] tutto ciò che può essere significato con *fantasma, concetto, specie* o tutto ciò che può impegnare la mente quando pensa.”<sup>13</sup> Hume si esprime in maniera analoga a Locke quando afferma che “noi conosciamo tutte le nostre azioni e sensazioni della mente per consapevolezza (*consciousness*).”<sup>14</sup> Gli oggetti di consapevolezza, ossia ciò che è presente alla mente, sono per Hume (i) gli oggetti mentali in senso stretto, cioè le percezioni e (ii) le operazioni mentali, cioè i principi associativi della somiglianza, della contiguità e della causa ed effetto. Gli oggetti mentali in senso stretto sono le *percezioni*:

Tutte le percezioni (*perceptions*) della mente umana si distinguono in due classi (*two distinct kinds*), che chiamerò *impressioni* ed *idee*. La differenza tra di esse consiste nel grado di forza e vivacità (*degrees of force and liveliness*) con cui colpiscono la mente (*strike upon the mind*), e con cui penetrano nel pensiero o nella coscienza (*make their way into our thought or consciousness*). Quelle percezioni che posseggono maggior forza e violenza (*force and violence*), noi le chiamiamo *impressioni*; e con questo termine comprendiamo tutte le nostre sensazioni, passioni ed emozioni, così come esse appaiono per la prima volta nella nostra anima (*as they make their first appearance in the soul*). Col termine *idee* intendo le immagini pallide (*faint images*) delle impressioni sia nel pensare che nel ragionare (*thinking and reasoning*); come sono, per esempio, tutte quelle

---

<sup>12</sup> *Saggio*, I.i.3.

<sup>13</sup> *Ivi*, I.i.8.

<sup>14</sup> T.I.iv.2/190. Ma cfr. anche T.I.i.1/1.

percezioni stimulate (*excited*) da questo discorso, al di fuori di quelle che sorgono dalla vista o dal tatto, e a eccezione dell'immediato piacere o dolore che esso può provocare.<sup>15</sup>

Le percezioni si distinguono in *impressioni*, cioè percezioni vivide della mente, e *idee*, percezioni o immagini deboli.<sup>16</sup> La differenza tra impressioni ed idee consta nel differente grado di forza e vivacità con cui penetrano nella *coscienza*, e non nell'oggetto che esse presentano alla mente. Percepire l'impressione di "rosso" e pensare all'idea di "rosso" non si distinguono per l'oggetto che presentano alla mente, ma per il modo con cui esse presentano tale oggetto. È difficile definire in maniera precisa il criterio della vivacità. Un primo modo è quello di prendere alla lettera il linguaggio di Hume e descrivere la differenza tra le impressioni e le idee nei termini di una differenza di intensità dell'oggetto.<sup>17</sup> Ad esempio, l'impressione di rosso è una percezione che presenta un colore rosso più intenso rispetto al rosso che percepiamo quando semplicemente pensiamo o ricordiamo il colore rosso.<sup>18</sup> Barry Stroud ha osservato che tale criterio non spiega la precedenza temporale delle impressioni sulle idee. Pensiamo a un detective a cui viene in mente un particolare dopo essere stato nella scena del delitto su cui deve indagare: in questo caso, non si può sostenere che l'idea particolare che ha avuto sia dotata di minore intensità qualitativa

---

<sup>15</sup> T.I.i.1/1.

<sup>16</sup> Le idee sono definite nei termini di immagini mentali. Segnatamente, esse sono rappresentazioni o copie delle impressioni. Ma le impressioni sono immagini in questo senso? Come vedremo si danno due casi: (1) sono immagini di idee di riflessione oppure (2) sono immagini di cose, cioè di oggetti fisici ordinari. Ovviamente i maggiori problemi risiedono nella caratterizzazione delle impressioni nei termini di immagini o rappresentazioni di cose.

<sup>17</sup> Hume si esprime a volte in questo modo quando dice ad esempio che "l'idea del rosso che ci formiamo al buio e l'impressione che colpisce i nostri occhi alla luce del sole differiscono solo nel grado, non in natura" (T.I.i.1/3). L'analogia con i colori si trova anche in T.I.iii.7/96. A proposito della differenza di grado tra idee della memoria e idee dell'immaginazione Hume dice che "la prima facoltà dipinge (*paints*) i propri oggetti [le proprie idee] con colori più distinti (*more distinct colours*)" (T.I.i.3/9) e, in T.I.iii.5/85, Hume dice che le idee della memoria presentano i propri oggetti con "colori più vividi (*lively colours*)".

<sup>18</sup> Una maniera alternativa di esprimere la differenza tra impressioni e idee è la seguente: la differenza tra impressioni e idee è la stessa che c'è tra "sentire" (*feeling*) e "pensare" (*thinking*), tra un sentire cosciente e un pensare cosciente. C'è infatti secondo Hume una differenza di grado tra sentire e pensare che corrisponde perciò alla distinzione tra impressioni e idee. Da questo punto di vista, l'oggetto del sentire sono le impressioni, mentre l'oggetto del pensare sono le idee. Infine il ricordo è secondo Hume un tipo di conoscenza connessa al possesso di idee e non impressioni.

dell'impressione che egli ha percepito mentre si trovava nella scena del delitto.<sup>19</sup> In realtà, Hume potrebbe a mio avviso rispondere sostenendo che l'esempio è coerente con la propria spiegazione dell'origine delle nostre idee e questo perché l'idea del detective è in realtà un'impressione. Le impressioni sono infatti anche ciò che appare per la prima volta alla mente, cioè hanno una precedenza temporale sulle idee. Infatti, le impressioni e le idee sono percezioni coscienti e non c'è nulla nell'esempio di Barry Stroud che faccia supporre che il detective sia cosciente di qualcosa nel luogo del delitto. Le impressioni si distinguono dalle idee, dunque, per l'intensità con cui esse presentano i loro oggetti e per una sorta di precedenza temporale nella coscienza. Una distinzione ulteriore è quella tra *percezioni semplici* e *percezioni complesse*:

Le percezioni semplici o impressioni e idee sono tali che non ammettono né distinzione né separazione. Le percezioni complesse, al contrario, possono essere distinte in parti. Così un particolare colore, sapore e odore sono qualità tutte unite insieme in questa mela, ed è facile percepire che esse non sono la stessa qualità, ma possono essere distinte l'una dall'altra.<sup>20</sup>

Qual è dunque la relazione tra impressioni e idee? Sappiamo che prima caratteristica della relazione impressioni-idee è (i) la differenza di intensità, o vivacità, e l'ordine con cui appaiono alla mente; una seconda caratteristica è enunciata (ii) dal “primo principio [...] nella scienza umana”,<sup>21</sup> ossia la *derivazione delle idee dalle impressioni*:

*tutte le idee semplici, nella loro prima apparizione (in their first appearance) derivano dalle impressioni semplici corrispondenti e le rappresentano (represent) esattamente.*<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> STROUD, *Hume*, cit., p. 29.

<sup>20</sup> T.I.i.1/2.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 4. Cfr. anche T.I.iii.1/72: “*tutte le nostre idee sono copiate (copy'd) dalle nostre impressioni.*” Com'è noto, tale principio ha assunto un significato ha avuto una notevole influenza sull'empirismo logico; su questo tema cfr. F. ZABEEH, *Hume Precursor of Modern Empiricism. An*

Il principio di derivazione delle idee dalle impressioni può essere riassunto nel modo seguente: (i) le impressioni somigliano alle idee,<sup>23</sup> (ii) le idee derivano dalle impressioni a cui somigliano o corrispondono e (iii) le idee rappresentano le impressioni a cui somigliano. La prima premessa è una riformulazione del criterio della vivacità: un'impressione somiglia ad un'idea rispetto all'oggetto che presenta alla mente. La *somiglianza* è una nozione problematica rispetto alla relazione tra percezioni-oggetti fisici ordinari (come abbiamo visto nella presentazione dell'argomento delle qualità secondarie di Berkeley). Relativamente alla relazione idee-impressioni, possiamo affermare che un'idea somiglia o corrisponde a un'impressione quando entrambe presentano lo *stesso* contenuto mentale. La somiglianza non è tuttavia l'identità, perché un'idea non è un'impressione. La loro differenza consiste, come abbiamo detto in precedenza, nella differenza di forza e vivacità con cui esse si presentano alla mente. Ad esempio, l'impressione di rosso e l'idea di rosso presentano uno stesso oggetto mentale ("rosso") in maniera simile ma non identica, in quanto diversa è la maniera in cui lo percepiamo: l'impressione di rosso e l'idea di rosso differiscono dunque solo "nel grado, non in natura."<sup>24</sup>

Ci sono tuttavia esempi di idee che non somigliano a impressioni, come l'idea della Nuova Gerusalemme oppure l'idea di Parigi, perché nel primo caso uno può percepire un'idea senza aver mai percepito delle impressioni corrispondenti e perché, nel caso dell'idea di Parigi, le impressioni non sono correlate a un corrispettivo ideale che presenta gli stessi contenuti mentali.<sup>25</sup> Sebbene questi esempi possano mettere in crisi l'idea che le impressioni e le idee corrispondenti si somiglino, il principio in questione varrebbe secondo Hume per le percezioni semplici e non per le percezioni complesse.<sup>26</sup> Infine, Hume afferma

---

*analysis of his opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, Nijhoff, The Hague 1973<sup>2</sup>, in particolare capp. 1-2.

<sup>23</sup> T.I.i.1/2.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 3.

<sup>25</sup> "Ho visto *Parigi*, ma posso forse formarmene un'idea che rappresenti perfettamente le sue strade e case nelle loro proporzioni reali ed esatte?" (T.I.i.1/3).

<sup>26</sup> Hume enuclea due argomenti a favore della somiglianza tra idee e impressioni: il primo dipende dall'accettazione per via introspettiva (cioè in base a ciò che ognuno di noi può provare da sé, sulla

che le idee rappresentano le impressioni corrispondenti. Ciò significa che la nozione di rappresentazione relativamente alle relazioni tra impressioni e idee è connessa alle nozioni di dipendenza causale e somiglianza.

La somiglianza è certamente una relazione tra i due tipi di percezione, ma non è sufficiente a stabilire “in che modo esse stiano in rapporto alla loro *esistenza* e quali, fra le impressioni e le idee, siano le cause e quali gli effetti.”<sup>27</sup> Secondo Hume, la dipendenza causale delle idee dalle impressioni dipende dall’osservazione di una “congiunzione costante di percezioni somiglianti (*constant conjunction of resembling perceptions*)” e dall’ordine con cui le percezioni si presentano alla mente:

concludo senz’altro che sussiste una *grande connessione* (*great connexion*) tra impressioni e idee corrispondenti, e che l’esistenza delle une influenzi considerevolmente l’esistenza delle altre. Questa congiunzione così costante, in un numero infinito di casi, non sorge mai dal caso, ma prova chiaramente una *dipendenza* delle impressioni dalle idee.<sup>28</sup>

Le impressioni precedono le idee, ma non accade mai il contrario, e cioè che le idee precedano le impressioni e, dunque, per Hume le idee dipendono (causalmente) dalle impressioni.<sup>29</sup> Ad esempio, per insegnare al bambino l’idea di scarlatta, suscito l’impressione corrispondente, ma non faccio mai il contrario suscitando l’idea. Allo stesso modo, il cieco o il sordo non potendo avere il primo l’impressione dei colori e il secondo quella del suono non posseggono nemmeno le idee di colore o di suono. Inoltre, colui che ha gli organi sensoriali completamente danneggiati non potrà mai avere una particolare sensazione o

---

base della propria esperienza) che, ad esempio, l’idea semplice di rosso differisce dall’impressione semplice di rosso “solo nel grado, e non in natura” (*ivi*, p. 3). Il secondo argomento è imperniato invece sulla constatazione che è impossibile elencare uno ad uno tutti gli esempi di somiglianza tra idee e impressioni e che, quindi, l’onere della confutazione ricade su cui voglia contestare l’assunto in questione.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 4, corsivo mio.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 4-5, corsivi miei.

<sup>29</sup> Scrive Hume: “considero l’ordine *del loro primo presentarsi*; e trovo, per costante esperienza, che le impressioni precedono sempre le idee corrispondenti, mentre non appaiono mai nell’ordine inverso” (*ivi*, p. 5). L’argomento impiegato da Hume è il cosiddetto argomento del *post hoc ergo propter hoc*: ciò che viene prima è causa di ciò che viene dopo (l’effetto).

impressione che dipende da essi: non possiamo formarci l'idea del sapore dell'ananas senza averlo prima assaggiato.

La congiunzione costante delle nostre percezioni somiglianti è una prova convincente che le une sono le cause delle altre, e questa priorità delle impressioni è una prova altrettanto convincente che le nostre impressioni sono le cause delle nostre idee e non viceversa.<sup>30</sup>

Le ultime due distinzioni degli oggetti di consapevolezza sono le distinzioni tra impressioni di sensazione, o impressioni sensoriali (*impressions of sensation*), e impressioni di riflessione e tra idee della memoria e dell'immaginazione. Le *impressioni sensoriali* sorgono “nell'anima originariamente, da cause sconosciute (*unknown causes*)”,<sup>31</sup> mentre le *impressioni di riflessione* sono “passioni, desideri e emozioni”<sup>32</sup> e “derivano in gran parte dalle idee”.<sup>33</sup> In che modo le impressioni di riflessione derivano dalle idee? Le impressioni di sensazione producono le idee corrispondenti (freddo o caldo, fame o sete, dolore o piacere) e queste idee producono “nuove impressioni di desiderio e avversione, di speranza e terrore”.<sup>34</sup>

Le idee della memoria si distinguono dalle idee dell'immaginazione perché, a differenza di queste ultime, conservano un grado considerevole della vivacità dell'impressione originaria, sono idee più vivide e forti delle idee dell'immaginazione e preservano “la forma originaria nella quale sono presentati gli oggetti”,<sup>35</sup> cioè l'ordine con il quale si presentano alla mente le impressioni corrispondenti. Le *idee dell'immaginazione* sono, invece, idee “pallide e illanguidite” e non conservano l'ordine delle impressioni da cui derivano.<sup>36</sup> Hume

---

<sup>30</sup> *Ibidem*. Secondo Hume, il principio della derivazione causale delle idee dalle impressioni risolverebbe anche la questione dell'esistenza di *idee innate*, cioè di idee indipendenti dall'esperienza o impiantate nella mente dell'uomo da Dio nel momento della sua nascita. Per Hume non esistono idee innate, perché le idee derivano da un contenuto empirico definito nei termini di un'impressione (cfr. *ivi*, p. 7).

<sup>31</sup> T.I.i.2/7.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>35</sup> T.I.i.3/9.

<sup>36</sup> *Ibidem*. Da questo punto di vista, le idee della memoria sono definite anche “qualcosa di intermedio tra un'impressione e un'idea”, mentre le idee dell'immaginazione sono “un'idea

deriva, perciò, un *secondo principio* e cioè: “*la libertà dell’immaginazione di trasportare e cambiare le sue idee*”.<sup>37</sup> Per Hume, il secondo principio dipende dalla distinzione tra percezioni semplici e complesse e soggiace all’idea che nessuna impressione è inseparabile da un’altra, nel senso che là dove la mente percepisce una differenza tra percezioni, essa ha il potere di separarle, cioè di trasportare e cambiare l’ordine con cui si presentano originariamente. L’esame dei modi in cui le percezioni semplici si relazionano per formare idee complesse è lo studio delle operazioni della mente, le loro connessioni o associazioni. Secondo Hume, ci sono tre principi cardine dell’associazione delle idee, e cioè la somiglianza, la contiguità nello spazio e nel tempo e la relazione di causa ed effetto. La causalità costituisce una delle due nozioni centrali, assieme alla somiglianza, per comprendere la posizione di Hume sugli oggetti mentali e, *a fortiori*, sugli oggetti di esperienza. La nozione di rappresentazione in riferimento alle relazioni tra impressioni e idee presenta, infatti, due elementi: le idee rappresentano le impressioni se somigliano e se sono causate da tali impressioni. In conclusione, potremmo schematizzare la teoria delle idee adottata da Hume nel modo seguente: (1) non c’è pensiero se non c’è una percezione presente alla mente;(2) ogni percezione è o un’impressione o un’idea;(3) ogni percezione è semplice o complessa; (4) ogni percezione complessa consiste di percezioni semplici;(5) per ogni idea semplice c’è un’impressione semplice corrispondente; (6) ogni idea semplice è l’effetto dell’impressione semplice corrispondente; (7) non c’è alcuna impressione di riflessione senza un’impressione sensoriale o di sensazione; (8) non c’è pensiero o attività mentale alcuna se non c’è un’impressione sensoriale.<sup>38</sup> Le impressioni sensoriali o sensazioni costituiscono ciò che potrebbe metterci in contatto con il mondo fisico ordinario. Tuttavia, per Hume, la causa delle nostre sensazioni o percezioni, cioè il mondo degli oggetti fisici ordinari, appartiene alla classe delle nozioni che non possiamo conoscere. Nel *Trattato sulla natura*

---

perfetta” (*ivi*, p. 8). Sulla differenza tra idee della memoria e dell’immaginazione cfr. anche T.I.iii.5.

<sup>37</sup> T.I.i.3/10.

<sup>38</sup> Riprendo l’elenco da STROUD, *Hume*, cit., p. 22.

*umana*, Hume afferma in maniera più concisa rispetto al passo della *Ricerca sull'intelletto umano* presentato all'inizio del capitolo:

Per quelle impressioni, che sorgono dai sensi, la loro causa ultima è, a mio avviso, inesplicabile dalla ragione umana, dato che è impossibile decidere con certezza se esse sorgano immediatamente dall'oggetto, o siano prodotte dal potere creativo della mente, o derivino dall'autore del nostro essere. Né questa questione è di interesse per i nostri scopi presenti. Possiamo trarre inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni per sapere se essere siano vere o false, se rappresentino la natura correttamente, o se invece siano mere illusioni dei sensi.<sup>39</sup>

Nella prossima sezione avremo modo di vedere quali siano gli argomenti di Hume contro il realismo diretto.

## 2. *Gli argomenti dell'illusione*

David Hume ha proposto una serie di argomenti a sostegno della tesi che l'oggetto di percezione non è un oggetto ordinario. Alcuni di questi argomenti sono detti *fenomenici*, in quanto derivano la conclusione che l'oggetto di percezione non è un oggetto fisico ordinario a partire da come le cose appaiono essere a chi le percepisce. Come ha affermato Paul Snowdon, in questi argomenti, “c'è un conflitto tra come le cose appaiono nell'esperienza [...] e com'è realmente l'oggetto apparentemente percepito”.<sup>40</sup> Gli argomenti proposti da Hume sono quelli che oggi chiamiamo “argomento del bastone spezzato”, “argomento della visione doppia”, “argomento dell'illusione”, o “argomento della variazione”, e “argomento delle qualità secondarie”. In questo paragrafo mi occuperò dei primi tre, mentre dedicherò il prossimo all'argomento delle qualità secondarie.

L'*argomento della visione doppia* è l'argomento secondo cui, premendo il dito contro l'occhio, il soggetto vede due cose anziché una. L'*argomento del remo spezzato* mostra invece che, immergendo un bastone nell'acqua, esso apparirà

---

<sup>39</sup> T. I.iii.5/84.

<sup>40</sup> P. SNOWDON, “How to interpret ‘direct perception’”, in T. CRANE, *The Contents of Experience. Essays on Perception* (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 48-79, qui p. 72.

spezzato anziché dritto. Tali argomenti mirano a confutare il senso comune o realismo diretto, ovvero la concezione assunta, secondo Hume, da “quasi tutto il genere umano, e anche [da]gli stessi filosofi, per la maggior parte della loro vita”.<sup>41</sup> La tesi che Hume attribuisce al realismo diretto è la seguente: “l’essere stesso di quel che si presenta alla mente è il corpo reale o l’esistenza materiale.”<sup>42</sup> In altri termini, secondo Hume, il realismo diretto crede che gli oggetti sensibili, ossia le percezioni, *siano* gli oggetti ordinari. Nella *Ricerca*, egli scrive:

quando gli uomini seguono questo istinto di natura, cieco e potente, suppongono sempre che le stesse immagini presentate dai sensi siano gli oggetti esterni [...] non nutrono mai alcun sospetto che le prime siano rappresentazioni dei secondi. Questa stessa tavola, che vediamo bianca e che sentiamo dura, si crede che esista indipendentemente dalla nostra percezione e che sia qualche cosa di esterno alla nostra mente che la percepisce. La nostra presenza non le conferisce l’essere; la nostra assenza non la annienta. Essa conserva la sua esistenza uniforme e indipendentemente dalla situazione degli esseri intelligenti che la percepiscono o la contemplano.<sup>43</sup>

Gli argomenti della visione doppia e l’argomento del remo spezzato sono diretti alla confutazione di questa teoria e, in particolare, dell’idea che gli oggetti immediati dei sensi abbiano un’esistenza indipendente dalla mente.

[Q]uando premiamo un dito contro un occhio, immediatamente percepiamo che tutti gli oggetti diventano doppi, e la metà di essi viene rimossa dalla loro posizione comune e naturale. Ma poiché non attribuiamo un’esistenza continuata a entrambe queste percezioni [...] percepiamo chiaramente che tutte le nostre percezioni dipendono dai nostri organi, dalla disposizione dei nervi e degli spiriti animali.<sup>44</sup>

Le parole di Hume suggeriscono due considerazioni: in primo luogo, egli ritiene falso il realismo diretto perché è falso che il mondo *sia* come *appare* nella

---

<sup>41</sup> T.I.iv.2/206.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> E.12/113-4.

<sup>44</sup> T.I.iv.2/210-1.

nostra esperienza;<sup>45</sup> in secondo luogo, l'oggetto di percezione non è qualcosa di indipendente dal nostro percepirlo. Esso è un oggetto mente-dipendente (nella fattispecie un oggetto dipendente anche dalla costituzione fisica del soggetto), ovvero una *rappresentazione* dell'oggetto reale. Contrariamente a quanto afferma nel *Trattato*, però, nella *Ricerca sull'intelletto umano* Hume reputa questi due argomenti sulla "imperfessione e la falsità (*fallaciousness*) dei nostri sensi" insufficienti a dimostrare la dipendenza dell'oggetto di percezione dall'esperienza del soggetto. Essi dimostrano infatti solo che

non dobbiamo fare affidamento implicitamente solo su [di essi]; ma che dobbiamo correggere la loro testimonianza (*evidence*) con la ragione e con considerazioni sulla natura del mezzo (*medium*), [come] la distanza dell'oggetto, la disposizione degli organi, allo scopo di farne, all'interno del loro ambito, il *criterio* appropriato di verità o di falsità. Ci sono [tuttavia] altri argomenti molto più profondi contro i sensi, che non ammettono una soluzione così facile.<sup>46</sup>

Non è molto chiaro che cosa distingua realmente l'argomento della visione doppia e l'argomento del remo spezzato dall'argomento della variazione. Forse Hume potrebbe voler dire che è possibile diminuire l'incidenza della costituzione fisica del soggetto nella determinazione dell'oggetto di percezione. In altri termini, è possibile, in questi casi, sapere quali siano le proprietà reali dell'oggetto in base a considerazioni sulla nostra costituzione fisica. Questa interpretazione, se accettata, non è priva di problemi. In effetti, essa dà per scontato un fatto essenziale, e cioè che noi siamo in grado di sapere quali siano quegli aspetti fisiologici del soggetto coinvolti nella determinazione dell'oggetto. Facciamo un esempio. Immaginiamo che siano state impiantate a mia insaputa delle lenti alle retine dei miei occhi che mi fanno vedere ogni cosa dentellata; se uno mi chiedesse di provare che le cose che vedo *sono* dentellate, probabilmente gli risponderai "sono dentellate, perché le *vedo* dentellate." Per gli scopi

---

<sup>45</sup> Hume afferma che "da tutti questi argomenti impariamo che le nostre percezioni sensibili non possiedono alcuna esistenza distinta o indipendente" (T.I.iv.2/211).

<sup>46</sup> E.12/113.

dell'argomento non è importante che nessuna cosa sia dentellata, ma che ce ne sia almeno una e che io la veda. È essenziale, invece, che io non possa mai sapere di possedere delle lenti che deformano la mia immagine delle cose. Se ciò fosse vero, le cose che io vedo non sono i soli oggetti dei miei sensi, non posseggono cioè un'esistenza indipendente dalla mia esperienza, ma dipendono, come ha sostenuto Hume nel *Trattato*, dalla costituzione fisiologica interna del soggetto. In ogni caso, Hume ritiene che ci siano altri argomenti, "molto più profondi", in grado di confutare il realismo diretto. Questi argomenti sono l'argomento delle qualità secondarie e l'argomento dell'illusione, o della variazione di prospettiva.<sup>47</sup> L'argomento delle qualità secondarie è un'eredità delle riflessioni di Berkeley sulla distinzione lockiana tra qualità primarie e qualità secondarie e verrà esaminato più dettagliatamente in seguito. Incomincerò quindi esaminando l'argomento della variazione di prospettiva. L'argomento dell'illusione è il seguente:

Ma questa opinione universale e originaria (*primary*) di tutti gli uomini è presto distrutta dalla più sottile filosofia (*slightest philosophy*) che ci insegna che nulla è mai presente alla mente se non un'immagine o una percezione, e che i sensi sono solo delle porte (*inlets*) attraverso cui queste immagini passano, senza essere capaci di produrre alcuna relazione (*intercourse*) tra la mente e gli oggetti. Il tavolo che vediamo sembra diminuire quando ce ne allontaniamo, ma il tavolo reale, che esiste indipendentemente da noi, non subisce alterazioni: non è che la sua immagine (*image*), dunque, che è presente alla mente. Questi sono gli ovvi dettami (*dictates*) della ragione e nessun uomo che riflette ha mai dubitato che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quell'albero* non sono nient'altro che percezioni nella mente, e copie evanescenti (*fleeting copies*) o rappresentazioni (*representations*) di altre esistenze, che rimangono uniformi ed indipendenti.<sup>48</sup>

L'argomento in questione è, secondo Hume, un argomento della filosofia moderna (probabilmente di Locke), ossia la "*slightest philosophy*", sebbene, come

---

<sup>47</sup> Michael Huemer lo chiama così in M. HUEMER, *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001, pp. 119 e ss.

<sup>48</sup> E.12/114.

ha notato Howard Robinson, “[d]obbiamo aspettare Hume per [la formulazione del] l’argomento”.<sup>49</sup> L’argomento contiene, inoltre, un riferimento all’opinione o “istinto naturale, cieco e potente” degli uomini secondo cui “le immagini presentate dai sensi [sono] gli oggetti esterni”.<sup>50</sup> La filosofia sottile confuta la tesi centrale del realismo diretto, perché sostiene che l’oggetto immediato di percezione è un’immagine mentale o una *rappresentazione* degli oggetti esterni.

L’argomento è composto da tre premesse: (i) quando percepiamo gli oggetti fisici, essi sembrano possedere qualità sensibili che non possiedono in realtà; (ii) se *a* possiede una proprietà che non è posseduta da *b*, *a* non è *b*. Dunque, (iii) non percepiamo oggetti ordinari, ma oggetti interni. La premessa (iii) è un’applicazione della “Legge di Leibniz” (e, segnatamente, dell’identità degli indiscernibili), secondo cui se due cose possiedono le stesse proprietà, allora sono la stessa cosa e, quindi, se due cose non possiedono la stessa proprietà non sono la stessa cosa. Per quanto riguarda la premessa (i), Hume sostiene che l’oggetto denotato dall’espressione “questo tavolo” presenta delle proprietà che il tavolo reale non possiede. Da ciò, Hume conclude che non è il tavolo reale quello che percepiamo, ma una sua rappresentazione. Ad esempio, esso potrebbe *apparire* trapezoidale, sebbene io *sappia* che è rettangolare; oppure potrebbe apparire di una certa dimensione sebbene abbia una grandezza differente da quella che percepisco. Un’analisi più dettagliata dell’argomento di questa premessa sarà presentata nel Capitolo III, quando esamineremo le teorie intenzionaliste della percezione di John Searle e Micheal Huemer. Per il momento basta dire che la convinzione humeana secondo cui il tavolo reale non possiede le stesse proprietà del tavolo percepito è fortemente dubbia. Se ciò fosse vero, l’argomento non sarebbe più valido.

Presento ora la versione dell’argomento oggi più celebre. La sua formulazione si deve a Howard Robinson. Robinson presenta l’argomento come un’eredità di Hume.<sup>51</sup> L’argomento di Robinson è il seguente: (i) quando

---

<sup>49</sup> H. ROBINSON, *Perception*, Routledge, London-New York 1994, p. 35.

<sup>50</sup> E.12/113.

<sup>51</sup> Robinson difende quella che egli chiama la *concezione empirista dei contenuti sensoriali* di cui Hume, secondo il filosofo, fa parte; cfr. ROBINSON, *Perception*, cit., capitolo 1.

percepiamo gli oggetti fisici, essi sembrano possedere qualità sensibili che non possiedono in realtà; (ii) ogniqualvolta qualcosa sembra possedere certe qualità sensibili, c'è qualcosa di cui siamo coscienti che possiede quelle qualità; (iii) se *a* possiede una proprietà che non è posseduta da *b*, *a* non è *b*. Dunque, (iv) non percepiamo oggetti ordinari, ma oggetti interni. A differenza della versione di Hume, l'argomento di Robinson contiene un'altra premessa, espressa dal cosiddetto "principio fenomenico".<sup>52</sup> In quello che segue presenterò l'obiezione al principio di una teoria concorrente della teoria dei dati sensoriali, l'intenzionalismo di Tim Crane e Gilbert Harman. Questo permetterà di valutare se la posizione di Hume possa essere collocata all'interno della teoria dei dati sensoriali di Robinson.

Tim Crane ha respinto il principio fenomenico alla luce dell'intenzionalismo degli stati mentali. La percezione, secondo il filosofo inglese, è uno stato intenzionale.<sup>53</sup> Uno stato mentale o intenzionale è uno stato rappresentazionale; uno stato rappresentazionale è uno stato che rappresenta cose o stati di cose del mondo. Una rappresentazione è composta da due elementi: la rappresentazione medesima e l'oggetto rappresentato. Pensiamo a un quadro.<sup>54</sup> Un quadro è una rappresentazione. Immaginiamo un quadro che raffigura una mela. Il quadro è una rappresentazione di una mela reale ma presenta anche un altro elemento: l'oggetto rappresentato, ossia la mela dipinta nel quadro. È questa probabilmente l'idea soggiacente alla distinzione cartesiana tra "maniere di pensare" e "realtà oggettiva".<sup>55</sup> Cartesio ha sostenuto, infatti, che la realtà oggettiva è l'oggetto così com'è rappresentato nell'intelletto. Non è la realtà formale, ossia l'oggetto reale, ma l'oggetto rappresentato nella mente. Analogamente, un quadro è una rappresentazione di cose ma è anche il modo in cui la mela reale è rappresentata nel quadro. Immaginiamo che una mela rossa venga raffigurata come una mela

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p.32.

<sup>53</sup> Va tenuto presente che l'intenzionalismo di Crane non è l'intenzionalismo di Searle e Huemer che discuteremo nel Capitolo III.

<sup>54</sup> Crane stesso spiega la nozione di rappresentazione in analogia alle rappresentazioni pittoriche. Egli scrive infatti che "l'immagine [ossia la rappresentazione, nota mia] è un'immagine di cose" (cfr. T. CRANE, *Fenomeni mentali*, cit., p. 8).

<sup>55</sup> Cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 38.

blu. La mela blu è l'oggetto rappresentato nel quadro, ossia la "realtà oggettiva" dell'idea di mela. Crane interpreta il principio fenomenico come se esso implicasse l'esistenza di ciò di cui uno è cosciente: vedo una mela blu, ma non c'è nessuna mela blu nel mondo reale; ne segue, secondo il principio, che c'è qualcosa, un dato sensoriale, che possiede la proprietà di "essere blu". Ma – si chiede Crane – "perché dovrebbe essere che, ogniqualvolta uno è cosciente di qualcosa che ha [una certa] proprietà, debba esserci *realmente* qualcosa che ha quella proprietà?"<sup>56</sup> A questo proposito, Crane sostiene che, diversamente da ciò che il principio assume, la percezione è uno stato rappresentazionale.<sup>57</sup> Essere uno stato rappresentazionale non implica, infatti, l'esistenza dei suoi oggetti: l'essere cosciente di  $x$  non è una relazione e, in quanto tale, non comporta che l'oggetto rappresentato sia un oggetto esistente.<sup>58</sup> Secondo il principio fenomenico, invece, se vedo una mela blu e non c'è nessuna mela blu nel mondo reale esiste qualcosa (un dato sensoriale) che possiede la proprietà di essere blu. Ci sarebbero dunque tre entità: le idee, i dati sensoriali e gli oggetti esterni. Forse è questo quello che Bertrand Russell aveva in mente quando parlava di dati sensoriali:

Chiamiamo [...] "dai sensoriali" le cose di cui abbiamo conoscenza immediata attraverso la sensazione: colori, suoni, profumi, profumi, durezza, ruvidezza e così via. E chiameremo "sensazione" l'esperienza di essere consapevoli in modo immediato di queste cose. Quando vediamo un colore abbiamo dunque la sensazione di esso, ma il colore in sé è un dato sensibile, non una sensazione. Il colore è ciò *di* cui siamo consapevoli in modo immediato, e questa consapevolezza è la sensazione.<sup>59</sup>

Per le stesse ragioni di Crane, Gilbert Harman ha criticato il principio fenomenico, sostenendo che l'argomento conferisce un significato equivoco ai verbi di percezione come "vedere". Ci sono, infatti, due tipi di "vedere", un vedere oggetti reali ("vedere\*") e un vedere che potremmo chiamare, illusorio o

---

<sup>56</sup> T. CRANE, "Is There a Perceptual Relation?", in T. SZABÓ GENDLER-J. HAWTHORNE, *Perceptual Experience* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 126-46, qui p. 132.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>59</sup> B. RUSSELL, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010<sup>3</sup>, pp. 12-3.

apparente (“vedere<sup>†</sup>”). L’esempio di Harman è il seguente: Eloisa vede qualcosa di marrone e verde (un albero e le sue foglie), sebbene non ci sia alcun albero marrone e verde nel mondo reale. I teorici dei dati sensoriali, secondo Harman, assumono solo il primo senso di “vedere” (“vedere<sup>\*</sup>”) e concludono erroneamente che l’oggetto di percezione è un’idea o un dato sensoriale. Come sostiene Harman, le teorie dei dati sensoriali sbagliano nel ritenere “vedere” un verbo che implica l’esistenza dei suoi oggetti, perché

[n]on è stata fornita nessuna ragione per dire che Eloise vede<sup>\*</sup> qualcosa di marrone e verde in questo caso. È vero che la sua esperienza percettiva la rappresenta come se le fosse presente qualcosa di marrone e verde; ma ciò significa solamente che ella vede<sup>†</sup> qualcosa di marrone e verde e che non vede<sup>\*</sup> nulla.<sup>60</sup>

L’intenzionalismo di Crane e Harman ha offerto un’obiezione all’argomento dell’illusione contestando la verità del principio fenomenico di Robinson. Nella fattispecie, ha respinto l’idea che l’essere cosciente di un oggetto sia una relazione con quell’oggetto. D’altra parte, è un fatto ovvio che, quando sono vittima di esperienze illusorie, sono cosciente di proprietà come l’essere blu della mela che non appartengono all’oggetto reale. Potremmo riassumere la questione in questo modo: il principio fenomenico incontra alcune difficoltà a spiegare perché ci debba essere un dato sensoriale tra me, le mie idee o sensazioni, e l’oggetto reale; l’obiezione dell’intenzionalismo ha messo in luce un problema intrinseco al principio, ma non spiega quale sia il soggetto della proprietà percepita illusoriamente (dal momento che negli esempi che abbiamo proposto abbiamo dato per scontata la possibilità dell’esistenza di illusioni percettive, le proprietà

---

<sup>60</sup> G. HARMAN, “The Intrinsic Quality of Experience”, *Philosophical Perspective*, 4 (1990), pp. 31-52, qui p. 37. Harman afferma che sarebbe un errore pensare che l’oggetto di percezione sia un oggetto mentale o interno. I casi di allucinazione potrebbero mettere in crisi la sua concezione di “dato sensoriale”, che differisce dal modo in cui l’abbiamo definito in questa dissertazione. Quando uno è soggetto ad un’allucinazione non sembra esserci, infatti, altro modo che individuare il suo oggetto, l’oggetto che egli vede, nei termini di un oggetto mentale o interno. Per una critica della posizione intenzionalista su questo punto, cfr. ROBINSON, *Perception*, cit., pp. 164-7.

percepite in questi tipi di esperienze non possono essere proprietà dell'oggetto reale).<sup>61</sup> Il paragone con Cartesio e Locke potrebbe, forse, esserci d'aiuto.

L'obiezione dell'intenzionalismo al principio fenomenico ha dimostrato che tra me e l'oggetto non occorre che esista qualcosa in aggiunta alle esperienze (o alle idee) e all'oggetto esterno. Secondo Cartesio e Locke le idee, ossia gli oggetti immediati di percezione, sono come immagini di cose.<sup>62</sup> Un'immagine è, ad esempio, un quadro. Nel nostro esempio, un quadro di una mela blu. Immaginiamo di guardare il quadro. Quanti oggetti percepiamo? Due. Percepiamo il quadro (la cornice, la tela e i suoi colori), ma percepiamo anche l'oggetto rappresentato, ossia la mela blu. Quanti sono gli oggetti esistenti? Solo uno, il quadro stesso. Non c'è nient'altro oltre al quadro e all'immagine che esso raffigura. Da questo punto di vista, "sebbene il medio [cioè le idee, nota mia] possa essere considerato in due modi distinti, questi modi non sono oggetti ontologicamente distinti. I quadri, ossia l'oggetto raffigurato e l'oggetto concepito come una tela colorata, sono numericamente lo stesso essere."<sup>63</sup> In riferimento alle nostre idee, Cartesio sostiene che l'oggetto rappresentato sia la realtà oggettiva dell'idea, ossia il modo in cui la mela rossa si presenta nella mente, cioè come mela blu. Locke ha formulato una distinzione analoga a quella presente in Cartesio tra realtà formale e realtà oggettiva quando, parlando delle idee di bianco, di freddo e di tondo prodotte nella mente dalla palla di neve, afferma che le qualità sono "i poteri di produrre quelle idee in noi, così come sono presenti

---

<sup>61</sup> Il realismo diretto contemporaneo non può contestare la verità del principio fenomenico, perché è coerente con la concezione di oggetto di esperienza del realismo. Ammettiamo, contrariamente a quanto credono Hume e Robinson, che le proprietà percepite nell'esperienza del tavolo siano proprietà del tavolo reale. Ammettiamo, cioè, che non ci sia un conflitto tra come il tavolo appare nell'esperienza e come il tavolo è realmente. Se ciò fosse vero, tutto ciò che il principio permette di inferire è che l'oggetto di esperienza, ossia l'oggetto di cui siamo immediatamente coscienti, è l'oggetto esterno. Da questo punto di vista, il realismo diretto non può falsificare l'argomento contestando la verità del principio fenomenico. Questo punto è stato analizzato da Michael Martin in M. G. F. MARTIN, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind-body problem", in T. CRANE, S. PATTERSON, *History of the Mind-Body Problem* (ed. by), Routledge, London-New York 2000, pp. 195-231, qui p. 218. Potremmo dire che il principio fenomenico è innocuo alle obiezioni del realismo diretto. Nel Capitolo III vedremo, infatti, che l'obiezione del realismo diretto all'argomento dell'illusione sarà indirizzata alla prima premessa dell'argomento.

<sup>62</sup> Cfr. CARTESIO, *Meditazioni*, cit., p. 38. Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke scrive: le idee sono "per così dire, raffigurazioni delle cose (*Pictures of Things*)" (*Saggio*, II.xxix.8).

<sup>63</sup> NEWMAN L., "Ideas, Picture, and the Directness of Perception in Descartes and Locke", *Philosophy Compass*, 4 (2009), pp. 134-54, qui p. 141.

nella palla di neve; e, in quanto sono sensazioni o percezioni nel nostro intelletto, le chiamo *idee*.”<sup>64</sup> Inoltre, secondo Locke, le idee possono essere adeguate o inadeguate, oppure vere o false, rispetto alla realtà che rappresentano.<sup>65</sup> L’oggetto rappresentato, ossia l’idea lockeana, possiede da questo punto di vista delle proprietà rappresentative, perché può essere conforme o meno a quella realtà esterna a cui si riferisce. L’idea è, dunque, quello che oggi chiamiamo il contenuto mentale dell’esperienza.<sup>66</sup> Essa è l’oggetto immediato di percezione, ossia il mondo in cui l’oggetto è presente nella mente, e la rappresentazione di una realtà esterna verso cui è diretta.

L’analogia tra le idee e le immagini ha messo in luce l’irrelevanza dei dati sensoriali così come sono concepiti da Robinson. Ci sono solo le idee, nel loro duplice significato di proprietà mentali del soggetto e dell’oggetto rappresentato, e gli oggetti esterni. Il principio fenomenico non sembra essere necessario nella descrizione delle esperienze illusorie. Inoltre, esso va incontro al problema messo in luce dall’intenzionalismo, e cioè che non sembra esserci nulla tra il soggetto di esperienza e l’oggetto rappresentato. Secondo Locke le idee sono gli oggetti immediati di percezione, ossia gli oggetti esterni così come si presentano alla mente. Nella prossima sezione vedremo se tale concezione possa essere condivisa anche da Hume. Avremo così modo di capire se anche la posizione humeana possa fare a meno del principio fenomenico di Robinson e della teoria che quest’ultimo difende.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> *Saggio*, II.viii.8. John Yolton rifiuta la caratterizzazione delle idee cartesiane, lockeane e humeane nei termini di immagini mentali in J. W. YOLTON, *Perception and Reality*, cit., cap. 5. La posizione che abbiamo presentato è differente sebbene molte delle idee di Yolton sono presenti in questa dissertazione.

<sup>65</sup> Cfr. *Saggio*, II.xxxi.1 e II.xxxii.1.

<sup>66</sup> Si può consultare a questo proposito M. MONTAGUE, “The Content of Perceptual Experience”, in B. P. McLAUGHLIN, A. BECKERMANN, S. WALTER, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 494-511.

<sup>67</sup> Crane attribuisce alle teorie dei dati sensoriali anche un’altra tesi, e cioè che gli oggetti di percezione sono dipendenti dalla mente relativamente alla loro esistenza: “[l]’alternativa tradizionale standard al realismo diretto è la teoria dei dati sensoriali, che afferma che la cosa di cui uno è immediatamente cosciente (o immediatamente o direttamente) non è un oggetto pubblico fisico ma un oggetto (un dato sensoriale) la cui esistenza dipende dall’esistenza dell’esperienza” (CRANE, “Is There a Perceptual Relation?”, cit., p. 132). Su questo, credo, invece, che Cartesio, Locke e Hume sarebbero stati d’accordo: gli oggetti di percezione sono mente-dipendenti.

### 3. L'argomento delle qualità secondarie

L'argomento delle qualità secondarie fa emergere il problema delle *relazioni* del soggetto di esperienza con il mondo così com'è concepito in senso ordinario, cioè il mondo fatto di sedie, alberi, pianeti. Secondo Hume, gli argomenti dell'illusione hanno dimostrato che l'oggetto immediato di esperienza è una rappresentazione della mente, cioè un oggetto interno. Ma, se gli oggetti della nostra esperienza sono oggetti interni, in che modo ci relazioniamo al mondo di oggetti ordinari? Se quel che vediamo, sentiamo o odiamo sono gli oggetti come si presentano, o si fanno conoscere, ai nostri sensi, oppure oggetti a cui non possiamo attribuire un'esistenza reale, e se gli oggetti esterni sono oggetti indipendenti dalla nostra esperienza, come conosciamo gli oggetti esterni oppure quali ragioni abbiamo per credere nella loro esistenza? Nelle parole di George Berkeley: “anche se vi fossero i corpi esterni, per noi sarebbe impossibile conoscerli; se invece non esistessero, avremmo le stesse, identiche ragioni che abbiamo ora per credere che esistano.”<sup>68</sup>

Sono dunque due le questioni a cui Hume deve rispondere: la prima è “può il soggetto di esperienza conoscere gli oggetti esterni a cui le impressioni sensoriali si riferiscono?” La seconda è “in che modo il soggetto sa che esistono oggetti esterni al di là delle sue esperienze?” La risposta alla prima domanda si ritrova nell'esame dell'argomento delle qualità secondarie nella sezione dedicata alla filosofia moderna.<sup>69</sup> La risposta alla seconda domanda è presentata in gran parte nella sezione dedicata allo scetticismo sui sensi.<sup>70</sup>

La filosofia moderna, cioè la filosofia di Locke, ha distinto tra qualità primarie e qualità secondarie: le prime sono proprietà intrinseche dell'oggetto, ossia proprietà che appartengono all'oggetto indipendentemente dalle relazioni che tale oggetto ha con un altro oggetto, e *a fortiori* con il soggetto di esperienza, mentre le seconde sono proprietà relazionali o estrinseche. Secondo Locke, il soggetto non è cosciente di tali qualità, ma dei modi mediante i quali esse si

---

<sup>68</sup> G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in G. BERKELEY, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2007, § 20.

<sup>69</sup> Cfr. T.I.v.4.

<sup>70</sup> Cfr. T.I.v.2.

presentano alla mente (idee di qualità primarie o idee di qualità secondarie). Le relazioni tra le idee del soggetto di esperienza e le qualità degli oggetti sono le seguenti: le idee delle qualità primarie sono causate da, e somigliano alle qualità primarie, le idee delle qualità secondarie sono causate dalle qualità secondarie ma non vi somigliano. Secondo Hume, infatti, il “principio fondamentale” della filosofia moderna (lockiana, ma anche berkeleiana) “è l’opinione secondo cui i colori, i suoni, i gusti, gli odori, il caldo, il freddo non sono altro che impressioni nella mente (*impressions in the mind*), derivate dall’azione (*operation*) di oggetti esterni, senza alcuna somiglianza con le qualità degli oggetti.”<sup>71</sup> Inoltre, la filosofia moderna crede che “[s]e i suoni, i colori, il caldo, il freddo, e le altre qualità sensibili venissero rimosse dal novero delle esistenze indipendenti e continuate, noi ci limiteremmo semplicemente alle cosiddette qualità primarie, intese come le sole *reali*, di cui abbiamo una nozione adeguata. Queste qualità primarie sono l’estensione e la solidità, assieme alle loro diverse mescolanze e modificazioni: figura, movimento, gravità e coesione.”<sup>72</sup> Per Locke, le *idee adeguate* sono infatti “quelle che rappresentano perfettamente gli archetipi (*Archetypes*) da cui la mente ritiene (*supposes*) che tali idee discendano”.<sup>73</sup> Nella fattispecie, le idee semplici delle qualità primarie – per Locke la solidità, l’estensione, la figura, il movimento e la quiete – “sarebbero realmente nel mondo come esse sono (*would be really in the World as they are*), a prescindere dall’esistenza di un essere sensibile in grado di percepirle; [...] [esse sono] reali modificazioni della materia (*real modifications of Matter*)”. Inoltre, le qualità primarie della materia sono responsabili delle “varie sensazioni percepite nel nostro corpo”, ossia delle idee di tali qualità.<sup>74</sup>

Hume reputa la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie, e *a fortiori* la dottrina che difende tale distinzione, “contraria alla ragione”.<sup>75</sup> Egli afferma che le qualità primarie non hanno “alcun archetipo o modello negli

---

<sup>71</sup> T.I.iv.4/226.

<sup>72</sup> T.I.iv.4/227.

<sup>73</sup> LOCKE, *Saggio*, II.xxxi.1.

<sup>74</sup> *Ibidem*, II.xxxi.2.

<sup>75</sup> E.12/116.

oggetti esterni.”<sup>76</sup> La distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie è irrazionale, perché è “un principio della ragione che tutte le qualità sensibili sono nella mente e non nell’oggetto.”<sup>77</sup> Sulla scorta della critica di Berkeley, Hume crede che la conoscibilità delle qualità primarie (movimento, estensione, solidità), dipenda dalla conoscibilità delle qualità secondarie. Segnatamente, l’argomento di Hume contro la filosofia moderna è una *dimostrazione per assurdo*, poiché dimostra che l’assunzione della filosofia moderna (l’oggettività e indipendenza delle qualità primarie) è in conflitto con i modi mediante i quali conosciamo tali qualità. Secondo Hume infatti, le idee di qualità primarie derivano dalle idee di qualità secondarie delle vista e del tatto, ossia dalle impressioni soggettive e dipendenti dall’esperienza, ed è, perciò, falso che conosciamo proprietà oggettive indipendenti dall’esperienza:

È universalmente riconosciuto dai ricercatori moderni che tutte le qualità sensibili degli oggetti, come il duro e il morbido, il caldo e il freddo, il bianco e in nero, ecc., sono solamente qualità secondarie e non esistono negli oggetti in se stessi (*exist not in the objects themselves*), ma sono percezioni della mente, senza alcun archetipo o modello esterno che rappresentano. Se essi riconoscono questo riguardo alle qualità secondarie, deve seguire la stessa conclusione in relazione alle supposte qualità primarie degli oggetti dell’estensione e della solidità; né queste ultime possono essere in alcun modo più qualificate delle prime ad essere chiamate primarie. L’idea di estensione è acquisita interamente dai sensi della vista e del tatto; se tutte le qualità percepite dai sensi si trovano nella mente e non negli oggetti, la stessa conclusione deve applicarsi all’idea di estensione, che dipende (*dependent on*) interamente dalle idee sensibili o idee di qualità secondarie.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> T.I.iv.4/231.

<sup>77</sup> E.12/116.

<sup>78</sup> E.12/115. Lo stesso argomento si trova in BERKELEY, *Principi*, §§ 14-5. Nel *Trattato* Hume elabora quest’argomento in maniera più dettagliata. Le idee delle qualità primarie che Hume prende in considerazione sono il movimento, l’estensione e la solidità (la quiete e la figura, ossia le altre qualità primarie, non sono altro che modificazioni, rispettivamente, del movimento e dell’estensione). Qual è l’argomento humiano che dimostra la derivazione o dipendenza di tali idee dalle qualità secondarie? Hume sostiene che il movimento, essendo l’idea di un corpo che si muove, dipende dall’idea di estensione. L’estensione è un’idea complessa di parti solide e colorate. Per la filosofia moderna i colori non sono dotati di un’esistenza reale, cioè non sono qualità dei corpi. La realtà dell’idea di estensione dipende quindi dall’idea di solidità. L’idea di

A questo proposito, intendo prendere in esame due questioni. La prima legata alla nozione di rappresentazione, la seconda al confronto con George Berkeley. La prima questione è il seguente: quando Hume afferma che è falso che le idee delle qualità primarie rappresentano proprietà oggettive e indipendenti degli oggetti, egli intende dire che è impossibile *sapere* se le impressioni delle qualità primarie rappresentino proprietà presenti negli oggetti. La seconda questione è che l'interpretazione di Berkeley coincida con quella di Hume. Per ciò che concerne la prima questione, sembrerebbe che Hume avvalori l'opinione che le impressioni della mente non rappresentano mai proprietà degli oggetti quando afferma, a proposito delle idee delle qualità secondarie, che esse “non esistono negli oggetti in se stessi, ma sono percezioni della mente, senza alcun archetipo o modello esterno che rappresentano”.<sup>79</sup> In realtà, ciò che Hume intende dire è che le idee delle qualità secondarie non rappresentano qualità esistenti negli oggetti, ossia proprietà degli oggetti indipendenti dall'esperienza del soggetto. Secondo Hume, tali idee non sono mai idee adeguate delle proprietà degli oggetti, ossia rappresentazioni il cui contenuto somiglia alle proprietà percepite. Per Locke, infatti, le idee delle qualità primarie rappresentano le qualità primarie se somigliano a tali qualità, mentre le idee di qualità secondarie “non rappresentano che il potere, proprio degli oggetti, di produrre in noi molteplici sensazioni”.<sup>80</sup> La nozione di rappresentazione ha, dunque, due significati: le idee di qualità primarie rappresentano le proprietà intrinseche degli oggetti se somigliano a tali qualità; le idee delle qualità secondarie rappresentano proprietà degli oggetti se sono causate da tali proprietà. L'argomento delle qualità secondarie non dimostra tanto che le nostre impressioni non rappresentano proprietà degli oggetti esterni, ma che è non è possibile dimostrare la verità della filosofia moderna.

---

solidità è l'idea di “due corpi premuti l'uno sull'altro senza penetrarsi” (T.1.4.4/229). Ma in che modo percepiamo l'idea di impenetrabilità di due corpi? Mediante il tatto, ossia mediante una qualità secondaria. Ne segue che l'idea della qualità primaria di solidità da cui dipendono il movimento e l'estensione derivano dall'impressione sensoriale del tatto. Per una critica all'argomento cfr. BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Clarendon Press, Oxford 1970, pp. 91-4.

<sup>79</sup> E.12/115.

<sup>80</sup> LOCKE, *Saggio*, II.viii.14.

La seconda questione è connessa al rapporto con l'idealismo berkeleiano. Secondo Berkeley: "è impossibile, per qualsiasi colore e qualsiasi estensione, e per qualunque altra qualità sensibile, esistere in una sostanza non pensante esterna alla mente; [...] non può esserci niente di simile a un oggetto esterno."<sup>81</sup> Nel § 23 dei *Principi*, il filosofo irlandese scrive:

Ma, direte, non c'è niente di più facile che immaginare che esistono alberi, ad esempio in un parco, o libri in uno studio, senza che vi sia nessuno a percepirli. Rispondo che certo potete farlo, in questo non c'è nessuna difficoltà: ma non state forse formando nella vostra mente certe idee che chiamate *libri* e *alberi*, omettendo nel contempo di formulare l'idea di qualcuno che possa percepirli? Non state forse voi stessi pensando e percependo quelle idee? Questo, dunque, non prova nulla: mostra soltanto che avete il potere di immaginare o di formare idee nella vostra mente, ma che non potete concepire la possibilità che gli oggetti del pensiero esistano al di fuori della mente. Per questo, è necessario che concepiate che tali oggetti esistano senza essere concepiti o pensati, ciò che è una contraddizione manifesta. Quand'anche facessimo del nostro meglio per concepire l'esistenza dei corpi esterni, non faremmo che contemplare continuamente le nostre idee (*only contemplating our own Ideas*). Ma dato che la mente non si accorge di sé stessa (*But the Mind taking no notice of it self*), si illude, pensando di concepire di poter concepire i corpi la cui esistenza non dipende dal pensiero (*is deluded to think it can and doth conceive Bodies existing unthought of or without the Mind*); invece, nel medesimo istante in cui la mente crede di concepire corpi esterni, quei corpi vengono appresi, cioè esistono in essa (*though at the same time they are apprehended by or exist in it self*). Basta un po' di attenzione (*Attention*) perché chiunque si accorga della verità e dell'evidenza di quanto è stato detto qui, rendendo inutile ogni prova ulteriore contro l'esistenza della sostanza materiale.

In questo passo, Berkeley deriva l'*impossibilità* dell'esistenza di corpi indipendenti dalla mente dalla loro *inconcepibilità*. Hume stesso ha sostenuto che l'idea di esistenza esterna è inconcepibile perché siamo coscienti solo di percezioni, ossia di impressioni e idee.<sup>82</sup> Com'è noto, tuttavia, gli interpreti sono

---

<sup>81</sup> BERKELEY, *Principi*, § 15.

<sup>82</sup> T.I.ii.67.

concordi nel ritenere che Hume non abbia mai derivato l'impossibilità dell'esistenza dei corpi a partire dalla loro "inconcepibilità".<sup>83</sup>

Contrariamente a Berkeley quindi, l'argomento humeano dimostra solo che non possiamo *sapere se* le qualità sensibili primarie che percepiamo si trovino negli oggetti esterni, non che tali qualità *non siano* qualità degli oggetti. A mio avviso, c'è un'ulteriore considerazione capace di avvalorare questa interpretazione. A proposito della distinzione tra percezioni e oggetti Hume dice che "ci è impossibile concepire distintamente che gli oggetti nella loro natura non coincidano esattamente con le percezioni."<sup>84</sup> Se sostituiamo il termine "oggetti" con "qualità degli oggetti" e il termine "percezioni" con "idee degli oggetti", giungiamo alla conclusione che, per Hume, "ci è impossibile concepire distintamente che le qualità degli oggetti nella loro natura non coincidano esattamente con le idee degli oggetti." Lo stesso Berkeley riconosce che la dimostrazione per assurdo "non prova tanto che non ci sia nessuna estensione o nessun colore in un oggetto esterno, quanto piuttosto che non conosciamo, con i sensi, la vera estensione o il colore reale di un oggetto."<sup>85</sup> Berkeley crede che ci siano altri argomenti che dimostrano l'irrealtà delle proprietà percepite nell'esperienza,<sup>86</sup> ma l'unico argomento che Hume presenta è la dimostrazione

---

<sup>83</sup> La massima modale humeana recita così: "qualsiasi cosa la mente concepisce chiaramente include l'idea di un'esistenza possibile, o in altre parole, [...] nulla di ciò che possiamo immaginare è assolutamente impossibile" (T.I.ii.2/32). Su questo punto cfr. R. VAN Woudenberg, "Conceivability and modal knowledge", *Metaphilosophy*, 37 (2006), pp. 210-21 e D. T. Lightner, "Hume on Conceivability and Inconceivability", *Hume Studies* 23 (1997), pp. 113-32. Per una posizione diversa cfr. P. Kail, "Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism", *Hume Studies*, 29 (2003), pp. 43-61.

<sup>84</sup> T.I.iv.2/218.

<sup>85</sup> Berkeley, *Principi*, § 15.

<sup>86</sup> Berkeley crede che le qualità primarie non possano appartenere a un oggetto fisico per la ragione che un'idea può assomigliare solo a un'altra idea, ma non a qualcosa di fisico. Al § 8 dei *Principi*, scrive: "un'idea non può assomigliare a nulla, tranne che a un'altra idea; un colore o una figura possono assomigliare solo a un altro colore o a un'altra figura. Se esaminiamo solo un poco i nostri pensieri, ci accorgeremo che è impossibile concepire una somiglianza, a meno che non riguardi le nostre idee. Torno a chiedere se quei presunti originali o cose esterne (*Originals or External Things*) – delle quali le nostre idee sarebbero le immagini o le rappresentazioni (*Pictures or Representations*) – siano o meno percepibili. Se lo sono, allora si tratta di idee, e ho dimostrato quello che volevo dimostrare; se invece non sono percepibili, sfido chiunque ad asserire sensatamente che un colore assomiglia a qualcosa di invisibile, il duro e il morbido a qualcosa di intangibile, e così via."

per assurdo, la quale prova solamente che non ci è possibile sapere se le proprietà percepite somigliano alle proprietà degli oggetti.

Potrebbe inoltre sembrare che Hume adotti due posizioni contrastanti: egli afferma, ad tempo, che la filosofia moderna è falsa e che sia possibilmente vera (argomento *ad ignorantiam*: non sapere o non essere in grado di provare che la teoria è vera non significa aver provato che tale teoria è falsa). In altri termini, Hume sembra affermare che la filosofia moderna è falsa e che potrebbe non essere falsa. La soluzione all'apparente contraddizione è la seguente: non dobbiamo confondere un'asserzione epistemologica, relativa alle nostre conoscenze, con un'asserzione metafisica, relativa alla realtà delle cose. Quando Hume sostiene che la filosofia moderna è falsa intende dire che essa è epistemologicamente falsa, perché non è possibile dimostrare sulla base della nostra comprensione delle cose che ci sono delle qualità intrinseche agli oggetti che somigliano alle nostre idee o esperienze degli oggetti. Ma ciò non preclude la possibilità (metafisica) che le cose siano come la filosofia moderna afferma che siano. In altri termini, la falsità della filosofia moderna concerne la conoscibilità delle relazioni di somiglianza, ma non la possibilità (metafisica) che tali relazioni sussistano realmente. Perciò, Hume non si contraddice quando afferma che la filosofia moderna è falsa ma potrebbe non essere falsa, perché non confonde un'asserzione epistemologica (la filosofia moderna è falsa) con un'asserzione metafisica (la filosofia moderna potrebbe non essere falsa).<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> La strategia seguita per risolvere la contraddizione è analoga a quella seguita da Galen Strawson a proposito delle credenze naturali della causalità e esistenza esterna. A proposito della causalità, Strawson respinge l'interpretazione che lui chiama *standard view*. La *standard view* interpreta Hume come se egli dicesse che non c'è nulla nella realtà che corrisponda alla nostra idea di "potere causale" perché non *percepriamo* l'impressione di "potere causale" da cui tale idea deriva. Ma "la tesi che la causalità non è in definitiva nient'altro che una successione regolare, e che non ci sia in definitiva niente che corrisponda alla Causalità, comporta un'asserzione ontologica positiva riguardo alla natura ultima della realtà. Ciò è palesemente in contrasto con lo scetticismo di Hume – il suo scetticismo rispetto a ciò che possiamo sapere che esiste, o *possiamo sapere che non esiste*, nella realtà. In quanto scettico genuino (*strict*) relativamente alle tesi epistemologiche sulla natura della realtà, Hume non si pronuncia positivamente su ciò che esiste in ultima analisi (eccetto l'esistenza delle ricorrenze mentali o "percezioni" della cui esistenza egli è certo). Allo stesso modo, egli non si pronuncia positivamente su ciò che non può esistere. Queste tesi non sono giustificabili dal punto di vista scettico" (cfr. G. STRAWSON, "David Hume: Object and Power", G. STRAWSON, *Real Materialism and other essays*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 415-38, qui p. 419). Strawson crede che lo stesso argomento possa applicarsi anche alla distinzione (specifica) tra oggetti e percezioni. Quello che ho proposto è che la distinzione tra l'asserzione epistemologica e

Come abbiamo già potuto osservare e come vedremo meglio nel Capitolo III, la nozione di rappresentazione è definita sulla base delle proprietà semantiche delle nostre percezioni, cioè del loro essere vere o essere false. Ad esempio, il mio vedere che il mare brilla di un blu intenso, è vero se il mare brilla di un blu intenso ed è falso se il mare non brilla di un blu intenso. Secondo Hume potrebbe essere vero che il mare sia di un blu intenso, ma non possiamo saperlo sulla base della nostra esperienza: è vero che *vediamo* il mare brillare di un blu intenso ma non possiamo sapere se il mare brilla di un blu intenso *indipendentemente* dal nostro vederlo in questo modo. Da questo punto di vista, le nostre percezioni hanno certamente delle proprietà rappresentative (sono vere o false: sono vere se il mare è di colore blu intenso e false altrimenti), ma non possiamo sapere quando sono vere o false.

Che cosa dovremmo concludere a proposito del rifiuto della conoscibilità di proprietà intrinseche, oggettive e indipendenti dall'esperienza? Forse che nulla di ciò che conosciamo possiede un'esistenza reale? Come ho già detto, ci sono due questioni indipendenti: *che cosa* conosciamo degli oggetti esterni e *quali ragioni* abbiamo per credere nella loro esistenza. L'argomento delle qualità secondarie riguarda esclusivamente la prima domanda. È vero che *vediamo* il mare brillare di un blu intenso ma non possiamo sapere se il mare brilla di un blu intenso *indipendentemente* dal nostro vederlo in questo modo. Ciò che vediamo non sono dunque proprietà del mare (anche se potrebbero esserlo), ma l'oggetto-mare com'è presente o come appare essere nella nostra esperienza visiva (impressione sensoriale o contenuto rappresentazionale del vedere). L'impressione sensoriale corrisponde poi al potere dell'oggetto-mare di causare in noi l'esperienza del mare di un colore blu intenso. Da questo punto di vista, dobbiamo distinguere tra lo scetticismo sulla conoscenza di proprietà intrinseche degli oggetti e lo scetticismo associato alla filosofia moderna. Secondo Hume, se assumiamo la distinzione tra qualità primarie e secondarie:

---

l'asserzione metafisica debba riguardare anche la distinzione tra idee delle qualità primarie degli oggetti e qualità primarie degli oggetti.

invece di spiegare le operazioni degli oggetti esterni, noi li annientiamo tutti, riducendoci alle opinioni del più stravagante degli scetticismi. Se i colori, i suoni, i gusti, e gli odori fossero semplicemente percezioni, nulla di ciò che potremmo concepire sarebbe in possesso di un'esistenza reale, continuata e indipendente: nemmeno il movimento, l'estensione e la solidità, che sono le qualità primarie su cui per lo più si insiste.<sup>88</sup>

Spogliate la materia di tutte le sue qualità intelligibili, sia primaria sia secondarie, e l'annienterete in un certo modo, lasciandovi solo un certo *qualcosa* inesplicabile e sconosciuto (*a certain unknown, inexplicable something*) come la causa delle nostre percezioni; una nozione così imperfetta che nessuno scettico penserà che valga la pena di combatterla.<sup>89</sup>

Lo scetticismo di Hume riguarda l'impossibilità di conoscere le proprietà intrinseche degli oggetti, ma non i modi in cui gli oggetti appaiono ai nostri sensi. Secondo Hume, la filosofia moderna mette capo allo scetticismo perché, ammettendo l'esistenza di qualità primarie, crede che sia possibile conoscere proprietà degli oggetti indipendenti dall'esperienza, ma in tal modo si trova ad essere bersaglio dell'obiezione dello scettico: qual è la ragione che ci induce a credere nell'esistenza delle qualità primarie? In altri termini, l'argomento delle qualità secondarie prova che la filosofia moderna è incoerente ed è scettica dal momento che non c'è alcuna ragione, o idea adeguata, per credere nell'esistenza di proprietà intrinseche, oggettive e indipendenti dall'esperienza. A partire da queste considerazioni, Hume crede, invece, che “gli oggetti esterni ci [sono] noti (*become known to us*) solo per mezzo di quelle percezioni a cui danno luogo.”<sup>90</sup> Conosciamo oggetti come si presentano ai nostri sensi, ma non abbiamo idee adeguate di tali oggetti, ossia idee *di* proprietà intrinseche, oggettive, indipendenti dall'esperienza e rispetto alle quali sussiste una relazione di somiglianza con le nostre idee. Conosciamo oggetti nei termini delle “operazioni degli oggetti esterni” sui nostri organi di senso. Non percepiamo coscientemente tali

---

<sup>88</sup> T.I.iv.4/227-8.

<sup>89</sup> E.12/116.

<sup>90</sup> T.I.ii.6/67.

operazioni,<sup>91</sup> ma siamo coscienti di percezioni della mente o impressioni dei sensi, ovvero di effetti causali degli oggetti sul soggetto (fisico) di esperienza:

Le impressioni originarie o impressioni di sensazione sono tali che non sono precedute da alcuna percezione, sorgono nell'anima (*soul*) dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali e dall'applicazione degli oggetti agli organi esterni.<sup>92</sup>

Conosciamo oggetti fisici reali, ma *non* li percepiamo o conosciamo come essi sono in se stessi, ossia indipendentemente dalla nostra esperienza. Hume espelle dunque dal novero delle qualità conosciute dal soggetto di esperienza le qualità primarie. In altri termini, conosciamo le qualità primarie nello stesso modo in cui conosciamo le qualità secondarie, non come proprietà indipendenti dall'esperienza, ma come *poteri dell'oggetto di produrre nel soggetto certe percezioni*. Lo scetticismo humeano, ossia la tesi dell'impossibilità di conoscere proprietà degli oggetti indipendenti dall'esperienza, non è lo scetticismo della filosofia moderna perché, come afferma il filosofo scozzese:

la mia intenzione non fu mai quella di penetrare nella natura dei corpi, o di spiegare le cause segrete delle loro operazioni. Al di là del fatto che questo non pertiene al mio scopo attuale, temo che tale impresa trascenda i limiti della comprensione umana, e che non possiamo mai pretendere di conoscere i corpi se non per mezzo di quelle proprietà esteriori (*external properties*) che scopriamo con i sensi. Per coloro che tentano di

---

<sup>91</sup> In questo senso vanno interpretate a mio avviso le parole di Hume secondo la quale le impressioni di sensazione “appartengono più alla filosofia naturale e all'anatomia che alla filosofia morale” (T.I.i.2/8).

<sup>92</sup> T.II.ii.1/275. Una descrizione analoga dei modi (causali e fisiologici) mediante i quali le idee primarie e secondarie sorgono nella mente a partire dall'azione dell'oggetto esterno è data da Locke nel capitolo 8 del secondo libro del *Saggio*. Egli dice infatti che (§ 11) “i corpi producono in noi le idee [...] per effetto di un impulso”. Il termine “impulso” indica un processo causale tra oggetto esterno e corpo del soggetto di esperienza). A proposito del processo fisiologico tra corpo e mente, Locke scrive che (§ 12) “deve esistere un certo stimolo (*motion*) che si trasmette fino al cervello, o alla sede della sensazione (*seat of Sensation*), tramite i nostri nervi, o spiriti animali, a partire da qualche parte del nostro corpo, così che nella nostra mente si producono le idee particolari che possediamo di tali qualità primarie.” In § 13 Locke continua dicendo che “Possiamo ipotizzare che le idee delle qualità secondarie si presentano nella nostra mente seguendo il medesimo procedimento tramite cui si producono in noi le idee delle qualità primarie, ossia mediante l'azione sui nostri sensi di particelle impercettibili.” Hume ha discusso dei processi fisiologici anche in T.I.ii.5/60-1.

spingersi oltre, non posso approvare la loro ambizione, finché non possa vedere che almeno uno dei loro argomenti abbia avuto successo. Al momento mi accontento di conoscere perfettamente, fintantoché mi informa l'esperienza, il modo in cui gli oggetti impressionano (*affect*) i miei sensi, e le loro connessioni reciproche. Ciò è sufficiente per una condotta nella vita; e ciò è sufficiente anche per la mia filosofia, che pretende di spiegare solo la natura e le cause delle nostre percezioni, o impressioni e idee.<sup>93</sup>

Finché confiniamo le nostre speculazioni alle *apparenze* degli oggetti ai nostri sensi (*appearances of objects to our senses*), senza entrare in disquisizioni concernenti la loro natura reale e le loro operazioni (*their real nature and operations*), siamo al riparo da tutte le difficoltà e non possiamo mai trovarci a disagio di fronte ad alcuna questione. [...] Le apparenze degli oggetti sono tutte coerenti (*consistent*); e non può nascere alcuna difficoltà se non dall'oscurità dei termini che adoperiamo. Se invece spingiamo la nostra indagine al di là delle apparenze degli oggetti ai sensi, temo che la maggior parte delle nostre conclusioni saranno piene di scetticismo e incertezza. [...] Niente è più adatto a questa filosofia, che un cauto scetticismo (*modest scepticism*), fino a un certo punto, e di una leale confessione di ignoranza negli argomenti che eccedono le capacità umane.<sup>94</sup>

Lo scetticismo humiano non è lo scetticismo della filosofia moderna, ossia della dottrina che distingue tra qualità primarie esistenti realmente nell'oggetto e qualità secondarie esistenti nella mente. Conosciamo o percepiamo gli oggetti come appaiono ai nostri sensi: il mare ci appare di un blu intenso e il tavolo ci appare rettangolare o trapezoidale. Non sappiamo se tali qualità esistano negli oggetti indipendentemente dalla nostra percezione, ma sappiamo che gli oggetti ci appaiono in un certo modo e che esistono al di là delle nostre esperienze. Le percezioni humane sono *apparenze*, ossia l'oggetto esterno così come si fa conoscere o come si presenta nell'esperienza sensoriale del soggetto di esperienza.

All'inizio del capitolo, ho riportato l'opinione di Berkeley secondo cui "anche se vi fossero oggetti esterni, per noi sarebbe impossibile conoscerli".

---

<sup>93</sup> T.I.ii.5/64.

<sup>94</sup> T.Appendice/638-9.

Hume è d'accordo con Berkeley se tale conoscenza concerne le loro *proprietà intrinseche*, ossia la natura reale dei corpi oppure le cause segrete delle loro operazioni; Hume è però in disaccordo con Berkeley se per conoscenza dei corpi intendiamo la conoscenza delle *apparenze* degli oggetti ai nostri sensi, ossia i modi in cui essi agiscono e si presentano al soggetto di esperienza. L'argomento delle qualità secondarie concerne la conoscibilità delle proprietà degli oggetti, ma non la credenza nella loro esistenza.<sup>95</sup> Inoltre, esso fa emergere un aspetto fondamentale della teoria della percezione humeana. L'oggetto immediato di percezione è un'apparenza dei sensi. Cartesio ha formulato tale concetto nei termini della realtà oggettiva dell'idea, mentre Locke ha distinto l'idea dalle qualità. La teoria della percezione humeana concepisce gli oggetti di percezione nei termini di oggetti interni dotati di proprietà rappresentative. In questo senso, ritengo che Hume, come Cartesio e Locke, avrebbe potuto rifiutare il principio fenomenico di Robinson. Bisogna, infine, prestare attenzione ad una cosa: le apparenze di Hume sono dati sensoriali, ma non i dati sensoriali di Robinson.

#### *4. L'argomento dell'allucinazione*

Meritano un'attenzione particolare i casi di allucinazione. Le allucinazioni sono esperienze di oggetti apparenti. Inoltre, esse non hanno un carattere relazionale, poiché non c'è nulla nel mondo reale che corrisponde all'oggetto rappresentato. Questa è una possibilità che già Nicolas Malebranche aveva considerato. L'argomento del sogno e l'argomento del genio maligno di Cartesio hanno concretizzato questa possibilità ammettendo quello che potremmo chiamare il "principio della molteplicità delle cause", ossia la possibilità che lo stesso contenuto mentale possa essere l'effetto di cause differenti. David Hume riprende la lezione cartesiana quando afferma che, in riferimento alle impressioni sensoriali,

---

<sup>95</sup> Per un esame differente dell'argomento delle qualità secondarie cfr. A. E. PITSON, "Hume on Primary and Secondary Qualities", *Hume Studies* 8 (1982), pp. 125-38.

la loro causa ultima è, a mio avviso, inesplicabile dalla ragione umana, dato che è impossibile decidere con certezza se esse sorgano immediatamente dall'oggetto, o siano prodotte dal potere creativo della mente, o derivino dall'autore del nostro essere. Né questa questione è di interesse per i nostri scopi presenti. Possiamo trarre inferenze dalla coerenza delle nostre percezioni per sapere se essere siano vere o false, se rappresentino la natura correttamente, o se invece siano mere illusioni dei sensi.<sup>96</sup>

L'argomento è appena accennato, anche se ritroverà spazio all'interno della *Ricerca*.<sup>97</sup> Vale la pena di sottolineare il fatto che la possibilità delle allucinazioni è perfettamente coerente con il realismo rappresentativo. Tale concezione permette, infatti, di pensare alle allucinazioni nei termini di esperienze *su* oggetti, sebbene apparenti, che Hume ha chiamato "illusioni dei sensi".<sup>98</sup> In effetti, il realismo diretto che esamineremo nel capitolo III incontra delle difficoltà nella spiegazione delle allucinazioni perché difende la natura relazionale dell'esperienza con i propri oggetti. Nella fattispecie, il realismo diretto caratterizza l'essere cosciente dell'esperienza nei termini di una relazione con i propri oggetti. Definire la consapevolezza nei termini di una relazione comporta delle difficoltà a cui il realismo diretto deve rispondere. L'allucinazione è, infatti, una relazione apparente, poiché non c'è alcunché di reale oltre le apparenze. Nel capitolo III, vedremo più dettagliatamente i problemi del realismo diretto. Come abbiamo osservato in precedenza, la soluzione sta nell'abbandonare l'idea che la consapevolezza sia una relazione con oggetti reali, ossia con oggetti esterni.

Jerome Valberg ha notato che l'argomento dipende dall'assunzione dell'immagine causale dell'esperienza, secondo cui la percezione è un processo che coinvolge l'esperienza del soggetto assieme all'oggetto esterno, e da una possibilità implicita in tale esperienza. Valberg si riferisce alla possibilità che Dio possa intervenire nel processo percettivo in modo da eliminare parti rilevanti di

---

<sup>96</sup> T.I.iii.5/84.

<sup>97</sup> Cfr. E.12/114.

<sup>98</sup> Una difesa di questo principio – un'esperienza è un'esperienza *di* oggetti – verrà fornita nel capitolo III. Per il momento, bisogna tenere presente che l'oggetto dell'allucinazione è quello che Cartesio ha chiamato la realtà oggettiva dell'idea e che Hume ha descritto nei termini delle apparenze degli oggetti, ossia gli oggetti rappresentati nell'esperienza.

tale processo, tra cui l'oggetto esterno, pur mantenendo costante l'attività cerebrale responsabile dell'esperienza cosciente:

Se l'oggetto presente nella mia esperienza non è mai parte del mondo [...] che cos'è? Cos'altro potrebbe essere se non un oggetto la cui esistenza *non* è indipendente dalla [...] mia esistenza, un oggetto interno? Per esempio, *quest'*oggetto, l'oggetto presente nella mia esperienza proprio ora quando guardo al libro, non è un oggetto esterno (parte del mondo). Non è un libro, ma un oggetto interno. In generale, ciò che è presente nella mia esperienza, ciò che mi è dato (*available*) per prestarvi attenzione o riferirvisi [...], non è mai parte del mondo ma è sempre un oggetto esterno; è sempre (nel gergo tradizionale) un dato sensoriale (*sense-datum*).<sup>99</sup>

A questo proposito, intendo, mettere in evidenza due aspetti correlati. Hume sembra riconoscere le due caratteristiche fondamentali delle esperienze di allucinazione. In primo luogo, il fatto che l'allucinazione ha un oggetto verso cui è diretta che, nei termini di Hume, è l'impressione sensoriale. Hume sostiene anche un'altra cosa, e cioè che tali oggetti sono illusioni dei sensi, ossia oggetti (reali) apparenti. Ciò ci porta direttamente al secondo aspetto. Le impressioni sensoriali presentano delle proprietà rappresentative, nel senso che sono vere o false rispetto alla causa reale che innesca il processo percettivo. La combinazione di questi due aspetti è coerente con la descrizione dei fenomeni di allucinazione che abbiamo visto.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> J. VALBERG, *The Puzzle of Experience*, cit., p. 18. La prima formulazione dell'argomento nei termini dell'attivazione delle aree cerebrali responsabili dell'esperienza cosciente si trova in C. D. BROAD, "Some Elementary Reflexion on Sense-Perception", in *Philosophy* 27 (1952), pp. 3-17.

<sup>100</sup> In realtà, questo non sembra essere del tutto vero. Modifichiamo un poco l'argomento del genio maligno e immaginiamo che io creda di vedere un albero. Supponiamo inoltre che il genio maligno intervenga sul processo causale che porta al vedere quell'albero in modo tale che siano cambiate le sue proprietà qualitative (il colore, l'odore e così via) e strutturali (forma, dimensione e così via). Chiamiamo le proprietà qualitative e strutturali originarie PQ<sub>1</sub> e PS<sub>1</sub> e le proprietà modificate dal genio PQ<sub>2</sub> e PS<sub>2</sub>. Complichiamo ulteriormente l'esperimento mentale supponendo che il genio si diverta a cambiare la mia visione delle cose riportando PQ<sub>2</sub> e PS<sub>2</sub> a PQ<sub>1</sub> e PS<sub>1</sub> (una delle proprietà del genio maligno è, infatti, il potere di modificare a suo piacimento la mia visione delle cose). In quest'ultimo caso, sebbene io stia percependo veridicamente l'albero che ho di fronte a me, è solo un caso o, per meglio dire, dipende dal genio in maniera rilevante se il mio vedere si rappresenta l'albero con PQ<sub>1</sub> e PS<sub>1</sub> o con PQ<sub>2</sub> e PS<sub>2</sub>. Mi sto dunque rappresentando l'albero? Dipende. Sì, se la nozione di rappresentazione è connessa esclusivamente alla nozione di somiglianza (le proprietà originarie dell'albero sono le stesse dal mio punto di vista delle proprietà che vedo dopo una delle

Abbiamo presentato gli argomenti fenomenici assieme ad un argomento causale o argomento dell'allucinazione. Questi argomenti hanno dimostrato che, per Hume, l'oggetto immediato di esperienza è un'un'apparenza o un contenuto mentale. È un'apparenza poiché è il modo in cui l'oggetto reale è presente nell'esperienza sensoriale. È un contenuto perché presenta delle proprietà rappresentative rispetto ad un correlato fisico. Nelle prossime due sezioni, esamineremo i problemi a cui il realismo rappresentativo va incontro.

##### *5. Cinque obiezioni alla credenza nell'esistenza del mondo esterno*

Nell'esaminare l'argomento delle qualità secondarie, ho cercato di dimostrare che, secondo Hume, la filosofia moderna non è falsa, ma non può essere verificata. C'è una distinzione tra un'asserzione epistemologica e un'asserzione metafisica. Hume è scettico sulla conoscibilità del mondo esterno perché crede che la verità del realismo rappresentativo non possa essere dimostrata sulla base della nostra esperienza. In questa sezione prenderò in esame le obiezioni di Hume agli argomenti tradizionali a favore dell'esistenza nel mondo esterno; nella prossima mi dedicherò all'esame della credenza in un'esistenza non percepita dalla mente. Ci sono cinque obiezioni alla credenza nell'esistenza del mondo esterno. Il primo è diretto contro la concezione ordinaria, mentre gli altri quattro riguardano anche la filosofia moderna.

---

azioni casuali del genio); no, se intendiamo essenziale il processo causale coinvolto: è l'azione ingannatrice del genio, e non le proprietà originarie dell'albero cioè  $PQ_1$  e  $PS_1$ , a farmi percepire  $PQ_1$  e  $PS_1$  in un secondo momento. L'azione ingannatrice del genio, che è parte del processo causale assieme alle proprietà dell'albero, è rilevante per ciò che vedo o mi rappresento perché il genio avrebbe potuto modificare  $PQ_2$  e  $PS_2$  in  $PQ_3$  e  $PS_3$  e non in  $PQ_1$  e  $PS_1$ . Da questo punto di vista, non dipende in maniera rilevante dall'albero se io percepisco in un secondo momento  $PQ_1$  e  $PS_1$ . In conclusione, l'albero continua ad essere parte del processo causale, perché il genio maligno interviene su un'immagine che ho dell'albero, ma non è la causa rilevante del mio vedere perché le sue proprietà rappresentative, cioè ciò che mi rappresento quando percepisco, dipendono essenzialmente dall'intervento del genio.  $PQ_2$  e  $PS_2$  sono infatti la mia esperienza visiva dell'albero, sono *ciò* che vedo, e la causa rilevante, ossia ciò da cui  $PQ_2$  e  $PS_2$  dipendono essenzialmente, è l'azione ingannatrice del genio maligno; l'albero continua a fare parte del processo causale, perché è ciò su cui il genio interviene, ma non è ciò che vedo. Dunque, se ancoriamo la nozione di rappresentazione al processo causale, è falso che io veda l'albero, nel senso che è falso che l'albero sia la causa rilevante della mia percezione dell'albero. In ogni caso, questa non è una possibilità che né Cartesio né Hume hanno considerato. Essa dipende tuttavia da alcune intuizioni già presenti nell'argomento del genio maligno.

Il primo argomento è il seguente: non possiamo derivare conclusioni relative all'esistenza a partire da premesse sulle nostre apparenze visive. Ad esempio, dal fatto che *vedo* apparire sulla parete una macchia nera (fenomeno dell'immagine residua), non posso inferire che *c'è* una macchia nera sulla parete. Hume crede che lo stesso argomento possa applicarsi alle qualità primarie degli oggetti fisici, come l'esistenza *esterna*. Un oggetto ordinario è un oggetto distinto, cioè esterno e indipendente (dall'esperienza), e continuato, o persistente. Segnatamente, esistenza esterna è l'idea di un oggetto collocato in uno spazio fisico. Ad esempio, due oggetti come il mio corpo e un oggetto che osservo e che si trovano in posti o luoghi differenti possono essere concepiti come esistenti l'uno esternamente all'altro. In questo senso, un'esistenza esterna rispetto al mio corpo è un oggetto reale che esiste in uno spazio fisico. Le impressioni dei sensi ci appaiono esterne perché:

è evidente che il nostro corpo ci appartenga; e, poiché molte impressioni ci appaiono esterne al corpo, le supponiamo esterne a noi stessi. Il foglio su cui sto scrivendo ora è al di là della mia mano. Il tavolo è al di là del foglio. I muri della camera sono al di là del tavolo. Gettando poi lo sguardo fuori dalla finestra, percepisco un'enorme distesa di campi e costruzioni al di là della mia camera. Da tutto questo è possibile inferire che non servono facoltà oltre ai sensi, per convincerci dell'esistenza esterna dei corpi.<sup>101</sup>

Ci sono delle difficoltà ad applicare l'idea di esistenza esterna agli oggetti, perché “non è il nostro corpo ciò che percepiamo quando consideriamo le nostre estremità e le nostre membra, ma certe impressioni che riceviamo per mezzo dei sensi; in questo modo, attribuire un'esistenza reale e fisica (*corporeal*) a queste impressioni, o ai loro oggetti, è un atto della mente difficile da spiegare, al pari di quello che stiamo esaminando al momento.”<sup>102</sup> Se non è il mio corpo quello che percepisco, ma certe impressioni del mio corpo, non è possibile, secondo Hume, applicare l'idea di spazio a due oggetti (il mio corpo e l'oggetto ordinario) posti in

---

<sup>101</sup> T.I.iv.2/190-1.

<sup>102</sup> T.I.iv.2/191.

relazione. Se non possiamo applicare l'idea di spazio, infine, non possiamo nemmeno applicare l'idea di esistenza esterna. Ne consegue che non possiamo sapere se c'è un corpo esterno solo in ragione di come le cose mi appaiono essere.<sup>103</sup> Secondo Hume, dunque, è un errore derivare l'esistenza di proprietà reali degli oggetti dalle proprietà apparenti degli oggetti. L'obiezione di Hume al realismo diretto è la seguente: non possiamo credere che l'oggetto sia esterno perché appare esterno, così come non possiamo credere che il mare sia di un blu intenso perché appare blu intenso o che un oggetto abbia il potere di causare necessariamente un altro oggetto perché sembra farlo. Inoltre, quando presenta la tripartizione lockiana tra qualità primarie, qualità secondarie e sensazioni di dolore e piacere, Hume sostiene, come Locke, che le persone credono che le qualità secondarie siano oggettive e non soggettive. Hume afferma anche che il senso comune è convinto di poter rifiutare la soggettività delle qualità secondarie "a partire dal loro sentire (*feeling*) e dalla esperienza (*experience*), e che siano i sensi stessi a contraddire questa filosofia."<sup>104</sup> Per Hume, dunque, i sensi non sono mai la causa o la ragione della credenza nell'esistenza degli oggetti esterni, poiché le cose potrebbero apparire in un certo modo senza essere nel modo in cui sembrano essere.

Il secondo argomento è l'*argomento scettico* contro la filosofia moderna di Locke. Secondo Hume, non possiamo percepire le connessioni causali tra oggetti esterni e percezioni in modo da inferire l'esistenza dei primi a partire dalle seconde. La relazione di causa ed effetto è l'unica relazione che ci permette di concludere l'esistenza di una causa (o di un effetto) a partire dal suo effetto (o

---

<sup>103</sup> Un argomento analogo concerne le qualità secondarie e la nozione di causalità: "È abbastanza comune osservare che la mente ha una grande propensione a estendersi (*spread*) sugli oggetti esterni e a congiungerli con le impressioni interne che generano (*which they occasion*) e che le impressioni appaiono sempre ogniqualvolta questi oggetti si rivelano (*discover themselves*) ai sensi. Dunque, poiché troviamo che certi suoni e certi colori accompagnano sempre certi oggetti visibili, noi immaginiamo naturalmente un congiungimento tra oggetti e qualità, sebbene le qualità non ammettano per loro natura un simile congiungimento e non esistono in nessun luogo reale. Ma di questo tratteremo più estesamente in seguito. Nel frattempo, è sufficiente osservare che la stessa propensione (*propensity*) è la ragione del perché noi supponiamo che la necessità e il potere risiedano negli oggetti che consideriamo e non nella mente che li considera; tuttavia, non ci è possibile formare neppure la più lontana idea di quella qualità, quando non è assunta come la determinazione della mente a passare dall'idea di un oggetto a quella del suo compagno abituale" (T.I.iii.14/167).

<sup>104</sup> Hume si riferisce alla filosofia lockeana. T.I.iv.2/192.

dalla sua causa). Ad esempio, se so che il fuoco (causa) scalda l'acqua (effetto) e vedo l'acqua bollire in una pentola, posso concludere che c'è del fuoco che scalda l'acqua. Ma, dal momento che non è mai possibile osservare le relazioni tra percezioni e oggetti, non possiamo mai concludere nulla sull'esistenza degli oggetti esterni (causa) a partire dalle percezioni (effetti). Quest'argomento è diretto contro la filosofia moderna, perché tale filosofia crede di poter dimostrare l'esistenza di un mondo indipendente a partire dalle nostre idee.

Per mezzo di quale argomento possiamo provare che le percezioni della mente devono essere *causate* da oggetti esterni interamente differenti da esse sebbene somiglianti (se ciò è possibile) e non potrebbero sorgere né dal potere della mente stessa o dall'intervento di qualche spirito invisibile e sconosciuto, oppure da qualche altra causa ancora più sconosciuta a noi? È ammesso che di fatto molte di queste percezioni non provengono da nulla di esterno, come nei sogni, nella follia o in altre malattie. Non c'è nulla di più *inesplicabile* del modo in cui il corpo dovrebbe operare sulla mente e trasmettere un'immagine di se stesso ad una sostanza che si suppone così diversa e perfino contraria in natura. È una questione di fatto se le percezioni dei sensi sono prodotte da oggetti esterni che somigliano ad esse: come risolveremo questa questione? Per mezzo dell'esperienza, certamente, come tutte le altre questioni simili. *Ma qui l'esperienza è, e deve essere, interamente muta. La mente non ha presente a se stessa nient'altro che percezioni, e non è possibile che riesca a conseguire un'esperienza di questa connessione con gli oggetti.* La supposizione di una simile connessione è, perciò, senza alcun fondamento razionale.<sup>105</sup>

Hume sostiene che la filosofia moderna non ha alcun fondamento razionale, ossia nessuna giustificazione. Come ricorda John Bricke,<sup>106</sup> nel presentare il problema della percezione al termine della prima parte della sezione 12 della *Ricerca*, Hume non afferma che il realismo rappresentativo sia “contrario alla ragione”, ossia falso, ma che esso “non reca con sé alcuna evidenza razionale capace di convincere un ricercatore imparziale”.<sup>107</sup> Secondo Hume:

---

<sup>105</sup> E.12/114-5.

<sup>106</sup> J. BRICKE, *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1980, p. 15.

<sup>107</sup> E.12/116.

possiamo osservare un congiungimento o una relazione di causa ed effetto tra percezioni differenti, ma non possiamo mai osservarli tra percezioni ed oggetti. È dunque impossibile che dall'esistenza o da qualunque qualità delle prime possiamo concludere qualcosa sull'esistenza dei secondi, o soddisfare la nostra ragione a questo riguardo.<sup>108</sup>

L'argomento humiano non è scettico perché nega che in alcuni casi si verifichi un congiungimento tra percezioni e oggetti (il principio della molteplicità delle cause presuppone che tale congiungimento avvenga, almeno nei casi veridici), ma perché afferma che, sulla base della nostra esperienza visiva, non possiamo sapere razionalmente, ossia sulla base della relazione di causa ed effetto, quando ciò avvenga.

È una questione di fatto se le percezioni dei sensi sono prodotte dagli oggetti esterni e gli somigliano: in che modo può essere risolta (*determined*) questa questione? Con l'esperienza, certamente, come tutte le questioni simili. Ma in questo caso l'esperienza è e deve essere interamente muta. La mente non ha presente se non percezioni e non può conseguire alcuna esperienza delle loro connessioni con gli oggetti. La supposizione di una tale connessione è, dunque, senza alcun fondamento nella ragione (*in reasoning*).<sup>109</sup>

L'argomento scettico humeano individua quella che Jonathan Bennett ha chiamato *dottrina del velo della percezione*. Secondo Bennett, infatti,

[l]’etichetta usuale, “teoria rappresentativa della percezione”, non è soddisfacente perché non chiarisce cosa c’è di erroneo all’interno della sua teoria. Non c’è niente di sbagliato nel dire che quando vedo un albero, il mio campo visivo “rappresenta” una cosa reale con la quale mi sto confrontando. Né è altrettanto confutabile il fatto che quando vedo un albero per mezzo della mediazione delle mie idee o dati sensoriali visivi, ciò

---

<sup>108</sup> T.I.iv.2/212.

<sup>109</sup> E.12/114-5.

implica che senza i dati sensoriali non potrei vedere l'albero, oppure che l'aver quei dati sensoriali è parte, anche se non tutto, del mio vedere l'albero.<sup>110</sup>

Secondo Bennett, l'errore della teoria lockeana non è credere che ci sia una corrispondenza o conformità tra il campo visivo e l'albero, ma che essa pretenda di poter dimostrare l'esistenza dell'albero a partire dalle percezioni dell'albero. Questo è un errore logico, come ha dimostrato Hume. Non c'è nessun errore nel supporre che ci sia una causa reale delle mie percezioni, ma c'è un errore quando cerchiamo di scoprire la "connessione causale" tra quella causa e le mie percezioni sulla base di queste ultime. Ciò richiederebbe un "accesso indipendente ai fatti empirici del mondo oggettivo" che non abbiamo.<sup>111</sup>

Il terzo e quarto argomento sono quelli che possiamo chiamare "argomento dell'involontarietà" e "argomento della violenza" delle percezioni. Ci sono impressioni che non possiamo evitare di avere, ossia impressioni involontarie, come il vedere che il sole splende se apro gli occhi e guardo fuori dalla mia finestra, che si distinguono dalle idee della memoria o della fantasia. C'è infatti una differenza tra lo scegliere volontariamente di pensare al sole e il vedere (involontario) il sole alto nel cielo, poiché se apro gli occhi non posso scegliere di non vederlo – è lì di fronte a me – mentre posso scegliere di pensare al sole o semplicemente di ricordarlo. Ci sono anche impressioni così violente, come il dolore alla mano appena mi avvicino al fuoco. C'è una differenza ad esempio tra l'immaginare un dolore e il sentirlo effettivamente. In entrambi i casi, sia cioè che siano involontarie o che siano violente, le impressioni dei sensi testimoniano la presenza di un oggetto esterno che provoca nel soggetto queste idee. Secondo Locke:

Talvolta scopro di non poter evitare che certe idee siano prodotte nella mia mente. Infatti io posso richiamare a mio piacimento alla mente le idee della luce o del sole, che sensazioni precedenti avevano collocato nella mia memoria, sebbene i miei occhi siano chiusi e le finestre siano oscurate e così io posso a mio piacimento abbandonare

---

<sup>110</sup> BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume*, cit., p. 69.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 70.

quell'idea e sottoporre alla mia attenzione l'idea del profumo di una rosa o del gusto dello zucchero. Ma se a mezzogiorno io rivolgo il mio sguardo al sole, non posso evitare che in quel momento si producano in me le idee di luce o di sole. Cosicché vi è una differenza evidente fra le idee collocate nella mia memoria [...] e le idee che mi s'impongono a forza (*force themselves upon me*) e che non posso evitare di avere. Di conseguenza, deve necessariamente esistere una certa causa esteriore e la vivace azione (*brisk acting*) di certi oggetti esterni a me, alla cui efficacia non posso resistere, che producono quelle idee nella mia mente, che io lo voglia o no.<sup>112</sup>

I nostri sensi si forniscono reciproco sostegno nel testimoniare l'esistenza delle cose esterne. [...] Colui che vede un fuoco può, qualora dubiti che ciò che vede sia qualcosa più della sua sola immaginazione (*Fancy*), persino toccarlo e convincersi col poggiarvi sopra la sua mano, e certamente non potrebbe mai arrivare a provare un dolore così intenso se ponesse la sua mano sopra una mera idea o un fantasma.<sup>113</sup>

Hume crede, invece, che non è “né a causa della loro involontarietà [...] né a causa della loro superiore forza e violenza, che attribuiamo a certe impressioni un'esistenza reale e continuata, che rifiutiamo invece ad altre, volontarie e flebili (*feeble*)”: i dolori, i piaceri, le passioni e le affezioni, ossia le impressioni a cui “non attribuiremmo mai un'esistenza esterna alle nostre percezioni”, sono involontari e operano con violenza, “come le impressioni di figura ed estensione, colori e suoni a cui attribuiamo un'esistenza permanente. Il calore del fuoco, quando moderato, si suppone che esista nel fuoco stesso; ma il dolore che ci provoca se ci avviciniamo, non si pensa che abbia un'esistenza diversa dalla percezione.”<sup>114</sup>

L'ultimo argomento è presente nella sezione 12 della *Ricerca sull'intelletto umano*. Hume considera l'ipotesi che sia Dio a garantire che le rappresentazioni del soggetto somiglino a proprietà reali. Egli sostiene che “(f)are ricorso alla veracità dell'Essere supremo per provare la veracità dei nostri sensi è fare

---

<sup>112</sup> LOCKE, *Saggio*, IV.xi.5.

<sup>113</sup> *Ivi*, IV.xi.7; cfr. anche CARTESIO, *Meditazioni*, pp. 70 e ss.

<sup>114</sup> T.1.4.2/194. Il dolore è, infatti, per Locke una proprietà della mente. Locke commetterebbe allora l'errore di derivare l'esistenza dei corpi sulla base di proprietà della mente o soggettive.

certamente un giro (*circuit*) imprevisto. Se la veracità di Dio avesse a che fare con questo tema, i nostri sensi sarebbero del tutto infallibili, perché non è mai possibile che Egli possa ingannarci.”<sup>115</sup> Nella “Sesta meditazione”, Cartesio dice che “[d]alla veracità di Dio segue infatti che io non sono affatto ingannato.”<sup>116</sup> L’argomento cartesiano può essere riassunto nel modo seguente: (i) l’esistenza di Dio implica la sua bontà; (ii) la bontà di Dio implica che Egli non è ingannatore; perciò (iii) Dio non può ingannare il soggetto di esperienza; (iv) il soggetto può credere o non credere a come le cose gli appaiono essere nella sua esperienza, ma, per (iii), (v) il soggetto ha ragione a credere che le cose sono come gli appaiono essere. L’obiezione humiana è diretta contro la conclusione dell’argomento cartesiano: tale conclusione, e cioè che il soggetto di esperienza non può mai essere ingannato e ha ragione a credere che le cose sono come le cose gli appaiono essere, è in conflitto con un fatto incontestabile della nostra immagine dell’esperienza, e cioè che a volte ci sbagliamo relativamente a ciò che vediamo. Quest’argomento non è simile al primo. Col primo argomento Hume crede che non possiamo inferire l’esistenza delle cose da come esse ci appaiono essere nell’esperienza sensoria; in quest’ultimo argomento, invece, Hume dice che non possiamo inferire l’esistenza delle cose da come esse ci appaiono essere *perché* c’è un Dio benevolo che garantisce la verità di ciò che vediamo.

I cinque argomenti humiani contro la credenza nell’esistenza del mondo esterno minano la verità della concezione ordinaria dell’esperienza o la verità della teoria filosofica. Tra questi il primo e l’ultimo sono diretti contro la credenza che i sensi siano infallibili; il secondo è un argomento contro l’idea che la ragione giustifichi la credenza nel mondo esterno, mentre il terzo e il quarto derivano dall’opinione dei filosofi (moderni) e della concezione ordinaria che le nostre sensazioni postulino una causa esterna alla loro esistenza. Hume rifiuta questi argomenti; egli ritiene che la credenza nell’esistenza del mondo esterno abbia un’altra origine, che non derivi dai sensi né dalla ragione, ma dai principi dell’immaginazione della costanza e coerenza di alcune percezioni.

---

<sup>115</sup> E.12/115.

<sup>116</sup> CARTESIO, *Meditazioni*, p. 83.

*6. L'idea di oggetto esterno e le qualità della costanza e della coerenza delle percezioni*

La sezione precedente si è conclusa con le obiezioni di Hume alle prove dell'esistenza di un mondo materiale indipendente dalla mente. Hume ha confutato l'opinione che la credenza nell'esistenza di un mondo materiale possa dipendere dalle nostre apparenze visive, o dall'applicazione della relazione causale agli oggetti immediati dei sensi, oppure dall'involontarietà con la quale le percezioni si presentano alla mente o dalla differenza tra sentire e immaginare o, infine, perché non è possibile ricorrere all'idea di Dio.

In questa sezione mi propongo di presentare la spiegazione di Hume dell'origine della credenza nell'esistenza di un mondo materiale indipendente dalla mente. A questo proposito, vanno chiarite due questioni. In primo luogo, l'origine della credenza in un mondo materiale è un problema distinto dal rifiuto della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie della filosofia moderna. In secondo luogo, la credenza nell'esistenza di un mondo materiale ha a che fare con la credenza in un'esistenza non percepita dalla mente, e non con l'opinione che le apparenze siano gli oggetti esterni così come si presentano alla mente. Le due questioni sono correlate; vediamo perché.

È possibile distinguere lo scetticismo sull'esistenza del mondo materiale dallo scetticismo sulla conoscibilità del mondo materiale. Il primo è l'oggetto della presente sezione, il secondo è stato il tema dell'argomento delle qualità secondarie. L'argomento delle qualità secondarie ha dimostrato due cose: in primo luogo, la filosofia moderna è scettica perché pretende di conoscere le proprietà intrinseche dei corpi sulla base della nozione di somiglianza. In conseguenza di ciò, Hume sostiene che non conosciamo gli oggetti in se stessi, ma gli oggetti come appaiono ai sensi. La filosofia moderna è scettica perché presuppone una concordanza tra le proprietà intrinseche presenti nei corpi e le proprietà percepite nell'esperienza. In questo modo, essa è bersaglio delle obiezioni dello scettico sulle ragioni che l'hanno spinta a credere nell'esistenza di

oggetti indipendenti dalla mente. Lo scetticismo di Hume sulla conoscibilità del mondo materiale può essere formulato nel modo seguente: è impossibile sapere, per mezzo delle nostre esperienze, se le proprietà intrinseche degli oggetti somigliano alle proprietà percepite nell'esperienza sensoriale, ossia se gli oggetti esterni somigliano alle percezioni o apparenze.. Se affermo che l'oggetto che ho di fronte è realmente quadrato, ossia che esso possiede realmente la proprietà di "essere quadrato", lo scettico può interrogarmi sulle ragioni che mi inducono a credere nell'esistenza di una proprietà indipendente dalla mia esperienza come la proprietà "essere quadrato". Hume crede che le proprietà percepite degli oggetti, e *a fortiori* la proprietà di "essere quadrato", siano proprietà dipendenti dalla mia esperienza. In questo senso, non possiamo provare ciò che è indipendente a partire da ciò che è dipendente:

Spogliate la materia di tutte le sue qualità intelligibili, tanto primarie che secondarie, voi in un certo modo l'annienterete, lasciando soltanto un qualcosa di sconosciuto ed inesplicabile, quale causa delle nostre percezioni; una nozione così tanto imperfetta che nessuno scettico la considererà degna di essere combattuta.<sup>117</sup>

La "materia" è "un qualcosa di sconosciuto ed inesplicabile", di un qualcosa che, come afferma Hume, viene in questo modo annientato, cioè eliminato. Alcuni interpreti hanno sostenuto che il filosofo scozzese abbia respinto la credenza nell'esistenza di un mondo materiale in ragione del suo rifiuto della distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie.<sup>118</sup> Tale interpretazione è, a mio parere, erronea perché fa confusione tra lo scetticismo sulla conoscibilità degli oggetti esterni e lo scetticismo sull'esistenza degli oggetti esterni. Secondo il filosofo scozzese, infatti, l'argomento delle qualità secondarie dimostra la falsità delle *ragioni* addotte dalla filosofia moderna per la credenza nell'esistenza di un mondo materiale che si trova al di là delle nostre apparenze, ma non dimostra che sia falsa l'opinione dell'esistenza di oggetti esterni. Hume si trova in disaccordo

---

<sup>117</sup> E.12/116.

<sup>118</sup> Cfr. BRICKE, *Hume's Philosophy of Mind*, cit., pp. 16-17 e J. R. O'SHEA, "Hume's Reflective Return to the Vulgar", *British Journal for the History of Philosophy*, 4 (1996), pp. 285-315.

con la filosofia moderna relativamente alla possibilità umana di conoscere un'esistenza dotata di proprietà intrinseche indipendenti dal loro essere percepite, ma non per questo egli ritiene che il mondo materiale non possa esistere. Ciò che conosciamo non sono proprietà intrinseche degli oggetti, ma gli oggetti così come appaiono alla mente: "gli oggetti esterni ci sono noti (*become known to us*) solo per mezzo di quelle percezioni a cui danno luogo".<sup>119</sup> Quando percepiamo un oggetto quadrato, ciò che percepiamo è un cubo (un oggetto esterno) mediante certe percezioni a cui esso dà luogo (ci appare quadrato). Lo scetticismo di Hume presenta, da questo punto di vista, due aspetti: da un lato, egli è scettico sulla possibilità di conoscere le proprietà intrinseche degli oggetti, perché, se tutto ciò che la mente ha presente sono percezioni, "ci è impossibile concepire o formare un'idea di qualcosa che sia specificamente differente dalle idee e dalle impressioni";<sup>120</sup> dall'altro lato, egli ammette che essere cosciente di una percezione è essere cosciente di un oggetto esterno mediante le apparenze a cui esso dà luogo o mediante quelle proprietà percepite che causa. Conosciamo i corpi come essi si presentano o sono conosciuti dalla mente e non come essi sono in se stessi: il cubo mi appare quadrato, mi sembra avere la proprietà di "essere quadrato", ma non posso sapere se esso possieda in sé, cioè indipendentemente dalla mia esperienza, tale proprietà. Secondo Hume, dunque, lo scetticismo sull'esistenza del mondo materiale non è lo scetticismo sulla conoscibilità del mondo materiale. Ciò è dimostrato anche dalle parole che aprono la sezione dedicata allo scetticismo sui sensi. Per il filosofo scozzese, lo scettico deve

condividere il principio sull'esistenza dei corpi, sebbene egli non possa sostenere la sua veracità mediante alcun argomento filosofico. La natura non ha lasciato possibilità di scelta a questo riguardo: senza dubbio essa lo ha valutato un affare troppo importante per essere semplice oggetto di credenza dell'incertezza dei nostri ragionamenti e delle nostre speculazioni. Dobbiamo chiederci: *Quali cause ci inducono a credere nell'esistenza dei*

---

<sup>119</sup> T.I.ii.6/67.

<sup>120</sup> *Ivi.*

*corpi?* È invece privo di senso (*vain*) chiedere, *se i corpi esistono oppure no?* Questo, infatti, è un punto che dobbiamo dare per scontato in tutti i nostri ragionamenti.<sup>121</sup>

La seconda questione che dobbiamo esaminare è la seguente: la credenza nell'esistenza di un mondo materiale ha a che fare con la credenza in un'esistenza non percepita dalla mente, e non con l'opinione che le apparenze siano gli oggetti esterni così come si presentano alla mente. In altri termini, la credenza in un oggetto che persiste indipendentemente dal suo apparire alla mente non è l'opinione che gli oggetti esterni possano presentarsi alla mente sotto forma di apparenze o impressioni sensoriali. Le apparenze di cui siamo coscienti quando percepiamo l'oggetto quadrato oppure quando guardiamo la superficie del mare indorata dai raggi del sole sono gli oggetti così come si presentano ai sensi. La credenza nell'esistenza di un oggetto persistente è un caso diverso. Immaginiamo che mi trovi sulla battigia e stia osservando il mare indorarsi dei raggi del sole; chiudo gli occhi e li riapro: ciò che vedo è ancora il mare indorato. Come faccio a sapere che il mare che ora sto vedendo sia lo *stesso* mare che avevo visto prima di chiudere gli occhi? C'è un intervallo di tempo tra un'apparenza e l'altra. Tra l'una e l'altra, non ho percepito nulla, eppure – così sostiene Hume – il soggetto è portato a *credere* che il mare che sta osservando ora sia lo stesso mare che avevo osservato un attimo prima. In altri termini, la mente ha la propensione o tendenza a immaginare un'esistenza non percepita tra le due apparenze. La credenza in un oggetto persistente somiglia ad un'altra credenza, quella di connessione necessaria, sotto due aspetti: la mente crede all'esistenza di un'esistenza non percepita ed è una credenza naturale che non può essere scardinata dagli argomenti scettici.

Prima di passare all'esame dell'origine della credenza in un'esistenza non percepita, ritengo opportuno sottolineare la ragione per la quale tale credenza in un'esistenza non percepita si distingue dall'opinione che le nostre apparenze siano gli oggetti esterni. Sebbene Hume affermi che le apparenze sono gli oggetti così come sono percepiti dalla mente, egli crede allo stesso tempo che la certezza di

---

<sup>121</sup> T.I.iv.2/187.

quest'opinione sia qualcosa che non possiamo mai provare, o perché, come abbiamo potuto osservare in precedenza, il soggetto di esperienza è vittima di illusioni o di allucinazioni o perché non è possibile percepire le connessioni causali che si instaurano tra oggetti e percezioni. Ciononostante, non sapere *quando* ciò avvenga, ossia quando sussiste una relazione tra percezioni e oggetti, non preclude la possibilità *che* ciò accada in alcuni casi, quelli in cui le percezioni sono apparenze di oggetti esterni alla mente. In ogni caso, la credenza in un'esistenza non percepita non è l'opinione che le apparenze sono gli oggetti così come si presentano ai nostri sensi perché, nel primo caso, abbiamo a che fare con l'identità delle nostre percezioni in un intervallo temporale, mentre, nel secondo caso, siamo di fronte all'identità delle percezioni con gli oggetti che esse rappresentano. Da questo punto di vista, chiedersi se il mare che io vedo indorarsi in questo momento sia lo stesso mare che avevo visto indorarsi prima di chiudere gli occhi *dà per assodato* che le apparenze dei sensi siano gli oggetti così come si danno ai sensi: vedo indorarsi il mare una seconda volta e mi chiedo: è lo stesso mare che avevo visto prima? Non mi chiedo se quello che vedo è il mare, perché non posso saperlo – non posso osservare le relazioni tra percezioni o apparenze e oggetti –, lo do per assodato: quello che vedo è il mare così come appare nella mia esperienza. In questo senso, c'è una differenza tra *riconoscere* un oggetto e *vedere* un oggetto: ciò che vediamo sono apparenze o percezioni, cioè gli oggetti così come si presentano a noi; ciò che riconosciamo o ciò a cui crediamo è l'esistenza di un oggetto (esterno) grazie al quale “possiamo rimuovere le interruzioni apparenti fingendo un'esistenza continuata, che può riempire gli intervalli, e preservare un'identità perfetta e completa delle nostre percezioni”.<sup>122</sup>

Nella sezione del *Trattato* dedicata allo scetticismo sui sensi, Hume si interroga, dunque, sulle cause della credenza nell'esistenza dei corpi. I corpi sono esistenze non percepite dalla mente. Che cos'è un *corpo*? Hume definisce il corpo mediante due proprietà: l'esistenza continuata e l'esistenza distinta. Un oggetto possiede un'*esistenza continuata* se esso continua ad esistere anche quando non viene percepito dai sensi. Un oggetto possiede un'*esistenza distinta* se tale

---

<sup>122</sup> T.I.iv.2/208.

esistenza è distinta dalla mente che la percepisce. Nella fattispecie, con “esistenza distinta” dei corpi, Hume intende “la loro situazione spaziale quanto le loro relazioni, la loro posizione *esterna* così come l’*indipendenza* della loro esistenza e delle loro operazioni.”<sup>123</sup> Inoltre, l’esistenza continuata implica l’esistenza distinta, e viceversa: infatti “se gli oggetti dei nostri sensi (*the objects of our senses*) continuassero ad esistere anche quando non sono percepiti, la loro esistenza sarebbe indipendente e distinta dalle percezioni; e viceversa, se la loro esistenza fosse indipendente e distinta, continuerebbero ad esistere anche quando non sono percepiti.”<sup>124</sup> Ad esempio, il libro che sto leggendo esiste anche quando smetto di vederlo o toccarlo. Esso esiste, in questo senso, indipendentemente dal fatto che lo vedo o lo tocco; viceversa, se esiste indipendentemente dal mio percepirlo, il libro esiste anche quando non lo vedo e non lo tocco:

È certo che quasi tutto il genere umano, e anche gli stessi filosofi, per la maggior parte della loro vita considerano le loro percezioni come i loro unici oggetti, supponendo che l’essere stesso di quel che si presenta alla mente sia il corpo reale o l’esistenza materiale (*real body or material existence*). È altrettanto certo che questa stessa percezione o oggetto è supposto avere un’esistenza continua e ininterrotta (*a continu’d uninterrupted being*), che né la nostra assenza potrebbe annichilire, né la nostra presenza portare all’esistenza. Quando siamo assenti, diciamo pur sempre che esiste, sebbene non lo tocchiamo (*feel*) né lo vediamo. Quando siamo presenti, diciamo di toccarlo o di vederlo.<sup>125</sup>

Nella sezione dedicato allo scetticismo sui sensi, Hume ribadisce che l’unica questione intelligibile è la scoperta delle cause che ci inducono a credere nell’esistenza di un oggetto esterno. La questione a cui Hume si riferisce è la scoperta di quale sia la facoltà (sensi, ragione o immaginazione) che produce la credenza nell’esistenza di un mondo esterno. Né i sensi, né la ragione possono produrre tale credenza. I sensi non possono produrre l’opinione di un’esistenza

---

<sup>123</sup> T.I.iv.2/188.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> T.I.iv.2/206-7.

continuata, cioè persistente, perché sarebbe “una contraddizione in termini, [supporre] che i sensi continuino ad operare anche dopo aver interrotto qualunque tipo di operazione”.<sup>126</sup> La ragione non può fornirci la credenza in un’esistenza persistente e indipendente, perché, se accettiamo il principio della teoria filosofica secondo cui “tutto quel che appare alla mente non è altro che una percezione, che è interrotta (*interrupted*) e dipendente dalla mente [...], non potremmo mai inferire l’esistenza [di qualcosa che non percepiamo] dall’esistenza [delle percezioni], né formare alcun argomento dalla relazione di causa ed effetto, che è l’unica che può fornire certezze sui dati di fatto”.<sup>127</sup> La credenza di un’esistenza distinta deve dunque imputarsi all’immaginazione.

Hume crede, però, che la nozione di esistenza esterna sia “assurda, se applicata a qualcosa di specificamente differente dalle nostre percezioni”.<sup>128</sup> Egli afferma inoltre che:

Il limite più estremo nella concezione (*conception*) degli oggetti esterni, quando li supponiamo come *specificamente* differenti (*specifically different*) dalle percezioni, consiste nel formarne un’idea relativa (*relative idea*), senza fingere di poter comprendere gli oggetti in relazione tra loro. Parlando in generale, non possiamo neppure supporre che siano specificamente differenti; ma possiamo soltanto attribuire loro differenti relazioni, connessioni e durate.<sup>129</sup>

Conformemente alla teoria filosofica che egli adotta – la teoria delle idee – Hume crede che la mente non abbia presente a se stessa se non percezioni, ossia idee e impressioni. Sulla base del principio della derivazione delle idee dalle impressioni, Hume sostiene che la nozione o idea di esistenza esterna deve derivare da qualche impressione corrispondente. In questo senso, l’idea di qualcosa specificamente differente dalle idee o dalle impressioni è assurda, cioè priva di significato. Il limite più estremo nella concezione degli oggetti esterni – così afferma Hume – consiste nel formarne un’*idea relativa*, ossia l’idea di una

---

<sup>126</sup> T.I.iv.2/188.

<sup>127</sup> T.I.iv.2/193.

<sup>128</sup> T.I.iv.2/188.

<sup>129</sup> T.I.ii.6/68.

“entità non percepita individuata sulla base delle sue relazioni con un’entità percepita”.<sup>130</sup> In altri termini, la credenza in un’esistenza materiale non percepita deriva da certe qualità di entità percepite, le nostre percezioni, assieme a certe operazioni dell’immaginazione. Scrive Hume:

Poiché tutte le impressioni sono esistenze interne e caduche (*internal and perishing existences*), e così appaiono, la nozione della loro esistenza distinta e continuata deve sorgere dal concorrere di alcune delle loro qualità assieme alle qualità dell’immaginazione; e dato che questa nozione non si estende a tutte loro, deve sorgere da certe qualità peculiari ad alcune impressioni.<sup>131</sup>

Hume sostiene quanto segue: il soggetto è cosciente solo delle sue percezioni, ossia delle sue impressioni o idee; l’idea di esistenza esterna è un’idea relativa, ossia un’idea individuata sulla base delle sue relazioni con le nostre percezioni; né i sensi, né la ragione possono produrre la credenza di un’esistenza non percepita; l’immaginazione è la facoltà mentale che causa tale credenza; la credenza di un’esistenza persistente e distinta, cioè esterna e indipendente dalla mente, deriva da alcune proprietà di certe percezioni assieme ai principi dell’immaginazione.<sup>132</sup> Le qualità delle impressioni che danno origine alla credenza nell’esistenza di un mondo materiale non percepito sono, secondo Hume, la costanza e la coerenza.

La *costanza* è la proprietà di alcune percezioni di essere simili le une con le altre. Ad esempio, in questo momento sto vedendo il mare indorarsi dei raggi del sole. Chiudo gli occhi e li riapro. Vedo nuovamente il mare indorato. L’impressione del mare che avevo prima di chiudere gli occhi esibisce una certa costanza o somiglianza con l’impressione del mare che ho in questo momento, dopo averli riaperti. Ne concludo che il mare che vedo è lo *stesso* mare che avevo percepito prima di chiudere gli occhi. Hume si esprime nei confronti della relazione di due percezioni somiglianti o costanti nel loro apparire nei termini di

---

<sup>130</sup> D. FLAGE, “Hume’s Relative Ideas”, *Hume Studies*, 7 (1981), pp. 55-74, qui p. 56.

<sup>131</sup> T.I.iv.2/194.

<sup>132</sup> Faccio notare che quest’argomento è coerente con la distinzione che abbiamo presentato in precedenza tra apparenze degli oggetti e la credenza di un’esistenza non percepita.

una “identità numerica (*numerical identity*)”.<sup>133</sup> Egli ritiene però che sia “una falsa opinione che qualunque dei nostri oggetti, o percezioni, sia identico dopo un’interruzione”.<sup>134</sup> Secondo Hume, l’idea di identità è formata da due proprietà: l’essere invariabile e l’essere ininterrotto. In altri termini, un oggetto è lo stesso se, durante un certo intervallo temporale, l’oggetto non varia e continua ad esistere. Le percezioni a cui attribuiamo la qualità della costanza possiedono solo la prima proprietà, quella della invariabilità, poiché sono esistenze simili per la mente che le osserva, ma non possiedono la proprietà di persistere anche dopo essere state percepite: sono “percezioni infrante e interrotte (*broken and interrupted perceptions*)”.<sup>135</sup> Hume afferma che noi attribuiamo un’identità numerica, ossia consideriamo un oggetto come lo stesso oggetto, alle nostre percezioni somiglianti, ovvero a quelle percezioni che esibiscono una costanza. Ma perché Hume ritiene che l’identità delle nostre percezioni dovrebbe essere una falsa opinione? Perché “l’interruzione dell’apparire sembra contrario all’identità”?<sup>136</sup> Non è dopotutto possibile che due percezioni siano percezioni dello stesso oggetto?<sup>137</sup> Non è vero che, come sostiene Hume, “[u]n apparire interrotto ai sensi non implica necessariamente un’interruzione dell’esistenza” e che “[s]upporre l’esistenza continuata degli oggetti sensibili o percezioni non comporta contraddizioni”?<sup>138</sup> In realtà, come avremo modo di vedere quando esamineremo la qualità della coerenza e come abbiamo notato a proposito della possibilità che i sensi generino la credenza di un’esistenza esterna, è contraddittorio supporre che una percezione possa esistere oltre il suo apparire alla mente. Una percezione è un’entità dipendente dalla mente ed esiste solo quando appare alla mente. La supposizione di un’esistenza continuata e il

---

<sup>133</sup> T.I.iv.2/202.

<sup>134</sup> T.I.iv.2/209. In questo brano, Hume sta discutendo il realismo diretto secondo la quale le percezioni sono gli oggetti. In questo senso, egli intende le percezioni e gli oggetti come termini sinonimi.

<sup>135</sup> T.I.iv.2/200.

<sup>136</sup> T.I.iv.2/204.

<sup>137</sup> Questa obiezione si trova in I. SCHNALL, “Constancy, Coherence, and Causality”, *Hume Studies*, 30 (2004), pp. 33-50, qui p. 45.

<sup>138</sup> T.I.iv.2/207-8.

principio che le nostre percezioni somiglianti siano identiche dipendono da un'altra assunzione, quella adottata dal realismo diretto.

Il realismo diretto, o concezione ordinaria, è la teoria assunta da “quasi tutto il genere umano, e anche [da]gli stessi filosofi, per la maggior parte della loro vita”, i quali “considerano le loro percezioni come i loro unici oggetti, supponendo che l'essere stesso di quel che si presenta alla mente sia il corpo reale o l'esistenza materiale”.<sup>139</sup> Più avanti nel *Trattato*, Hume afferma che “l'opinione volgare (*the vulgar*) *suppone* che le percezioni siano i suoi unici oggetti e, allo stesso tempo, *crede* anche all'esistenza continuata della materia”.<sup>140</sup> Secondo la concezione ordinaria, le percezioni sono gli oggetti reali stessi: questo mare è il mare reale, e il colore che vedo sulla sua superficie è una proprietà reale del mare. Se il mare con i suoi colori sono oggetti e proprietà reali del mondo mi circonda, esso continua ad esistere quando non lo percepisco. Tuttavia, “è sufficiente una breve riflessione filosofica per farci percepire la fallacia di questa opinione”.<sup>141</sup> Gli esempi che dimostrano la falsità del realismo diretto sono gli argomenti della visione doppia, dell'illusione e delle qualità secondarie. Questi argomenti, dimostrano, secondo Hume, che:

le nostre percezioni sensibili non possiedono alcuna esistenza distinta o indipendente. La conseguenza naturale di questo ragionamento dovrebbe essere che le nostre percezioni non hanno un'esistenza continuata e nemmeno indipendente.<sup>142</sup>

Questi argomenti hanno portato i filosofi a distinguere tra “percezioni e oggetti, di cui le prime dovrebbero essere interrotte, caduche, e differenti ogni volta che appaiono; i secondi, invece, dovrebbero essere ininterrotti, e dotati di un'esistenza continuata, assieme alla loro identità”.<sup>143</sup> Tale concezione è la teoria filosofica della *doppia esistenza*. Prima del suo esame, discuto la seconda qualità

---

<sup>139</sup> T.I.iv.2/206.

<sup>140</sup> T.I.iv.2/209.

<sup>141</sup> T.I.iv.2/210.

<sup>142</sup> T.I.iv.2/211.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

delle percezioni che ci induce a credere all'esistenza di un mondo materiale non percepito, cioè la coerenza.

La *coerenza* è la proprietà di alcune “serie” di percezioni che assomigliano le une con le altre. L'esempio di Hume è il seguente:<sup>144</sup> (A) ho l'impressione di una porta che si apre, (B) sento il cigolio della porta, (C) vedo un uomo, (D) sento i suoi passi, (E) vedo la persona appoggiare una busta sulla mia scrivania (A, B, C, D, E rappresentano una serie di impressioni). Se invece ho lo sguardo rivolto verso la scrivania, le mie impressioni sono solo BDE, ma non AC. Tra la serie ABCDE e la serie BDE c'è, però, coerenza. In che modo la coerenza ci fa attribuire un'esistenza continuata e distinta alle nostre percezioni? Dato che B si è sempre accompagnata a A e D si è sempre accompagnata a C, io mi aspetto che la serie sia ABCDE sebbene la serie di impressioni che percepisco quando ho lo sguardo rivolto alla scrivania sia solamente BDE.<sup>145</sup> Hume si riferisce alle impressioni non percepite nei termini di “contraddizioni all'esperienza comune”. In particolare:

[q]ueste osservazioni sono contrarie, se non supponiamo che la porta continui ad esistere, e che non sia stata aperta senza averla percepita: questa supposizione (*supposition*), che prima era completamente arbitraria e ipotetica, acquista ora nuova forza ed evidenza, essendo l'unica in grado di riconciliare queste contraddizioni. [...] Io sono così naturalmente condotto a considerare il mondo come qualcosa di reale e duraturo, che continua ad esistere anche quando non lo percepisco (*even when it is no longer present to my perception*).<sup>146</sup>

Certe impressioni si accompagnano sempre ad altre, ed in questo modo, secondo Hume, siamo propensi a credere in un mondo “reale e duraturo”, ossia che continua ad esistere indipendentemente dal suo apparire alla mente. La proprietà della coerenza delle nostre percezioni sembra essere una specie di ragionamento causale, perché dipende dall'abitudine che certe impressioni si

---

<sup>144</sup> Cfr. T.I.iv.2/196.

<sup>145</sup> Quest'interpretazione dell'esempio di Hume è tratta ancora da SCHNALL, “Constancy, ...”, cit., p. 36.

<sup>146</sup> T.I.iv.2/196-7.

accompagnano sempre ad altre impressioni. Ciononostante, Hume sostiene che “questa inferenza nasca dall’intelletto (*understanding*) e in modo indiretto e obliquo (*in an indirect and oblique manner*) dall’abitudine”.<sup>147</sup> Un ragionamento causale dipende da tre fattori: somiglianza, contiguità e connessione necessaria. Secondo Hume, noi non possiamo mai osservare una connessione necessaria tra una causa ed il suo effetto e, per questo motivo, egli ritiene che l’idea di connessione necessaria non sia altro che l’abitudine ad aspettarsi che effetti simili seguano da cause simili. Per ciò che riguarda la credenza nel mondo materiale non percepito, invece, la regolarità, ossia la coerenza, di certe percezioni “non può mai essere il fondamento per inferire un maggior grado di regolarità in certi oggetti non percepiti, poiché questo suppone una contraddizione, ossia un’abitudine acquisita di qualcosa che non si è mai presentato alla mente”.<sup>148</sup>

L’argomento potrebbe però essere fallace, e la ragione è la seguente: se le percezioni sono apparenze, ossia gli oggetti così come vengono conosciuti dalla mente, e se ciò che percepiamo in un certo momento è la serie ABCDE e in un altro momento è BDE, perché non dovremmo aver percepito la serie ABCDE? E perché non potremmo inferire ABCDE quando percepiamo BDE? Non c’è nulla che noi non abbiamo percepito (la serie ABCDE) che, insieme a un’impressione presente (la serie BDE) non possa rappresentare il fondamento dell’abitudine a supporre l’esistenza di qualcosa che, in un certo momento, non percepiamo (A e C). Se le percezioni sono apparenze, e se le apparenze sono gli oggetti così come li conosciamo nella nostra esperienza, è sufficiente percepire per un certo numero di volte ABCDE, assieme all’impressione presente BDE, e inferire, ossia mediante l’abitudine che certe impressioni sono accompagnate sempre da altre, l’esistenza di A e C. È probabile che Hume intenda altro. Ciò che percepiamo sono solo apparenze, ossia esistenze dipendenti dalla mente, mentre ciò che il pensatore scozzese sta cercando è la nozione di un’esistenza indipendente dalla mente. In altri termini, ciò di cui egli è alla ricerca è la nozione di qualcosa che esiste anche se non è percepito, qualcosa cioè che non è dipendente dalla mente.

---

<sup>147</sup> T.I.iv.2/197.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

ABCDE e BDE sono serie di entità percepite, non di entità non percepite; sono entità dipendenti, non indipendenti. Quando immagino che il mare che stavo osservando prima di chiudere gli occhi è lo stesso mare che sto percependo in questo momento, fingo che il mare abbia continuato ad esistere anche nell'intervallo di tempo in cui non lo ho osservato. Fingo cioè l'esistenza di un'entità non percepita o non dipendente dalla mente. Non immagino che un'entità percepita abbia continuato ad esistere nell'intervallo di tempo in cui non ne ero cosciente. Hume parla infatti di “contraddizione palpabile” a proposito della supposizione che “una percezione esista senza essere presente alla mente”.<sup>149</sup> Credo che sia questa la ragione per cui egli sostiene che l'inferenza, ossia la credenza in un'esistenza materiale non percepita, nasce in maniera diretta dall'intelletto e in maniera indiretta dall'immaginazione. L'intelletto, infatti, coopera con l'immaginazione mediante la supposizione di un'esistenza continuata o indipendente:

Quando abbiamo acquisito un'abitudine a osservare una certa costanza in certe impressioni, e abbiamo trovato che le percezioni del sole e dell'oceano, per esempio, ritornano a noi dopo un'assenza o annientamento con parti e in un ordine simili al loro primo presentarsi, noi non siamo propensi a considerare queste percezioni interrotte (*interrupted perception*) come differenti (come sono in realtà), ma, al contrario, le consideriamo come individualmente identiche sulla base della loro rassomiglianza. Ma, poiché questa interruzione della loro esistenza è contraria alla loro perfetta identità, perché ci fa considerare la prima impressione come fosse annientata e la seconda come creata di nuovo, ci troviamo in qualche modo bloccati e coinvolti in una specie di contraddizione. Per uscire da questa difficoltà, noi dissimuliamo questa interruzione il più possibile, o piuttosto la rimuoviamo completamente supponendo che queste percezioni interrotte siano connesse da un'esistenza reale, che non possiamo percepire (*of which we are insensible*). Questa supposizione o idea dell'esistenza continuata acquisisce nuova forza e vivacità dalla memoria di queste impressioni infrante (*broken impressions*), e dalla propensione (*propensity*), che suscitano in noi, a supporre che siano identiche: in

---

<sup>149</sup> T.I.iv.2/206.

accordo all'argomento precedente, l'essenza propria della credenza consiste nella forza e vivacità della concezione.<sup>150</sup>

In precedenza ho affermato che, per Hume, il realismo diretto è falso perché alcuni argomenti (l'argomento dell'illusione, della visione doppia e delle qualità secondarie) hanno condannato la sua idea fondamentale, ossia che le percezioni *sono* gli oggetti. La teoria filosofica della doppia esistenza, ossia il realismo rappresentativo, ha ovviato ai problemi inerenti al realismo diretto distinguendo tra percezioni e oggetti. Hume ritiene, però, che nemmeno il realismo rappresentativo possa essere vero:

Non ci sono principi dell'intelletto (*understanding*) o della fantasia (*fancy*), in grado di condurci direttamente (*directly*) ad abbracciare l'opinione della doppia esistenza di percezioni e oggetti, né possiamo noi arrivarvi passando attraverso le ipotesi comuni dell'identità e della continuità delle nostre percezioni interrotte.<sup>151</sup>

Se non fossimo persuasi fin da subito che le percezioni sono i nostri unici oggetti, e che continuano ad esistere anche quando non appaiono più ai sensi, non saremmo mai portati a pensare che le nostre percezioni e gli oggetti sono differenti e che i nostri oggetti preservano un'esistenza continuata. Quest'ultima ipotesi non è un requisito primario né per la ragione, né per l'immaginazione, ma acquisisce tutta la sua influenza sull'immaginazione dalla prima ipotesi.<sup>152</sup>

Hume crede, infatti, che solo la relazione di causa ed effetto potrebbe provare l'esistenza di corpi indipendenti dalla mente, ma ritiene che questa prova non sia alla nostra portata. Abbiamo già avuto modo di presentare quest'argomento. Tale argomento si base sulla premessa che ciò di cui siamo

---

<sup>150</sup> T.I.iv.2/199. Secondo Hume, non solo immaginiamo o fingiamo un'esistenza continuata o persistente, ma vi crediamo. La credenza è, come sappiamo, un'idea vivace connessa a certe impressioni. La vivacità dell'idea di esistenza persistente deriva, dunque, dalla vivacità posseduta da certe "impressioni vivaci della memoria", le quali, trasferiscono "quella vivacità alla finzione" (T.I.iv.2/209).

<sup>151</sup> T.I.iv.2/211.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

coscienti sono solo percezioni, ossia entità o oggetti dipendenti dalla mente. Da questo assunto

segue che possiamo osservare un congiungimento o una relazione di causa ed effetto tra percezioni differenti, ma non possiamo mai osservarli tra percezioni ed oggetti. È dunque impossibile che dall'esistenza o da qualunque qualità delle prime possiamo concludere qualcosa sull'esistenza dei secondi, o soddisfare la nostra ragione a questo riguardo.<sup>153</sup>

Ciò non significa che il realismo rappresentativo non sia falso, come il realismo diretto. Esso non può semplicemente essere verificato.<sup>154</sup> Il realismo rappresentativo è definito sulla base di due tesi: (i) siamo coscienti direttamente di percezioni o oggetti dipendenti dalla mente; (ii) siamo coscienti indirettamente di oggetti del mondo materiale, quindi di oggetti indipendenti dalla mente, che causano e che somigliano alle prime. La prima tesi è vera, perché “[l]e sole esistenze delle quali siamo certi sono le percezioni che, essendo immediatamente presenti a noi per consapevolezza, impongono il nostro più solido assenso e costituiscono il primo fondamento di tutte le nostre conclusioni”.<sup>155</sup> La seconda opinione non è falsa, ma non è verificabile. Il realismo diretto è, invece, falso perché è falso che le percezioni siano gli oggetti del mondo materiale. Il rifiuto

---

<sup>153</sup> T.I.iv.2/212.

<sup>154</sup> J. P. WRIGHT, *The sceptical realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983, p. 59. Galen Strawson distingue, all'interno della teoria humeana, tra “concepire” e “supporre”: concepiamo percezioni, ma possiamo supporre l'esistenza di qualcosa d'altro, come un oggetto esterno che causa tali percezioni: “Una concezione genuina di qualcosa deve avere un contenuto rappresentativo basato su un'impressione. Una supposizione, invece, può essere genuinamente verso qualcosa anche se non possiede un contenuto rappresentativo basato sull'impressione, ed è quindi una mera idea “relativa”. La distinzione tra supporre e concepire, e la nozione di idea relativa, possono essere evocate nel modo seguente. Considera la tua percezione dei tavoli, delle sedie e così via. In quanto scettico, tu non hai nessuna idea di ciò che le fa sorgere o le produce, ma supponi che qualcosa – chiamiamola X – lo faccia, e puoi avere ragione. Ovviamente puoi riferirti o pensare a X semplicemente come “qualunque cosa causi queste percezioni”. Perciò hai una mera idea relativa di X. Tu non hai alcuna idea positiva della sua natura, nessuna concezione di essa basata su un'impressione. Non puoi nemmeno essere certo che esista. Lo sai solo indirettamente, supponendo la relazione a qualcosa di cui hai esperienza diretta – le tue percezioni” (G. STRAWSON, “Epistemology, Semantics, Ontology, and David Hume” in G. Strawson, *Real Materialism and other essays*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 439-54, qui p. 446). Questa posizione è compatibile con il realismo rappresentativo che abbiamo attribuito a Hume.

<sup>155</sup> T.I.iv.2/212.

del realismo diretto da parte di Hume dipende dalla concezione che egli ha di tale teoria. Per Hume, il realismo diretto sostiene che il mondo sia come appare. Nel corso del XX secolo, il realismo diretto ha difeso un'altra idea, e cioè che la percezione sia l'esperienza di una relazione diretta con oggetti materiali indipendenti dall'esperienza. John Searle presenta in questo modo la sua risposta all'argomento scettico di Hume:

L'obiezione scettica sarebbe valida se non potessi esperire direttamente l'impatto causale (*causal impact*) degli oggetti su di me nelle esperienze percettive che ho di essi, ma avessi da appurare la presenza dell'oggetto, come causa, da qualche ulteriore processo di inferenza o verifica dell'inferenza. Dal mio punto di vista, l'esperienza visiva non rappresenta la relazione causale come qualcosa che esiste indipendentemente dall'esperienza, piuttosto parte dell'esperienza è l'esperienza dell'essere causata. [...] Credo che sia corretto da parte dell'obiezione scettica che se trattiamo l'esperienza come evidenza a partire dalla quale inferire l'esistenza dell'oggetto, lo scetticismo diventa inevitabile. L'inferenza non ha alcuna giustificazione.<sup>156</sup>

Ciò che esperiamo direttamente è, secondo il filosofo americano, l'impatto causale degli oggetti esterni su di noi. Non occorre appurare mediante un processo inferenziale se gli oggetti esterni causano la mia esperienza. L'esperienza è l'esperienza diretta di un oggetto esterno. La teoria che Searle adotta è basata sulla nozione di intenzionalità. Questa teoria non è immune da obiezioni. Nel prossimo capitolo ne prenderemo in esame alcune.

---

<sup>156</sup> J. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 74.

### CAPITOLO III

## REALISMO DIRETTO E INTENZIONALITÀ DELLA PERCEZIONE

#### *1. La teoria intenzionalista della percezione di John Searle e Michael Huemer*

In questa sezione prenderò in considerazione il realismo diretto di John Searle e Michael Huemer.<sup>1</sup> Il realismo diretto di Searle e Huemer è basato sulla nozione di intenzionalità, ossia sulla capacità degli stati mentali di vertere su oggetti o stati di cose del mondo esterno. L'obiezione che essi muovono alla teoria dei dati sensoriali e a Hume è di aver equivocato la natura dell'oggetto di percezione. Nella fattispecie, i sostenitori della teoria dei dati sensoriali avrebbero creduto erroneamente che l'oggetto diretto di percezione sia un contenuto mentale o un dato sensoriale anziché un oggetto fisico ordinario indipendente dalla mente. In questo senso, tale teoria impiegherebbe la nozione di "contenuto mentale" in due sensi diversi, ossia per indicare ciò *mediante cui* un oggetto è dato alla mente e l'*oggetto stesso* di percezione. Gilbert Harman ha distinto a questo proposito tra l'esperienza di oggetti e gli oggetti della nostra esperienza.<sup>2</sup> Huemer presenta l'obiezione alle teorie dei dati sensoriali in questo modo:

L'errore fondamentale [...] è una confusione tra un *oggetto* di consapevolezza (*object of awareness*) e il *veicolo* di consapevolezza. Un oggetto di consapevolezza è ciò *di cui* uno è conscio. Un veicolo di consapevolezza è ciò *mediante il quale* uno è conscio di [quell'oggetto].<sup>3</sup>

Come si è detto il realismo diretto di Searle e Huemer è imperniato sulla nozione di intenzionalità. L'intenzionalità è, secondo tale posizione, la capacità

---

<sup>1</sup> Cfr. J. SEARLE, *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 57; cfr. anche HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 79. Huemer dice esplicitamente di ispirarsi alla teoria di Searle sull'intenzionalità della percezione in M. HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 86 nota 3 e p. 90 nota 37. Inoltre, Searle presenta il problema della percezione in maniera analoga a Hume, ossia come "il problema di come le nostre esperienze percettive interne siano in relazione al mondo esterno" (Searle, *Intentionality*, cit., p. 37).

<sup>2</sup> Cfr. G. HARMAN, "The Intrinsic Quality of Experience", cit., pp. 31-52, qui p. 32

<sup>3</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 81; cfr. anche pp. 82-83.

della mente di essere diretta a oggetti esterni alla mente, reali o ordinari, e tale capacità è descritta sulla base della nozione di *direzionalità* o *dei-tà* (*directedness, aboutness*).<sup>4</sup> Il realismo diretto che Hume critica sosteneva che il soggetto di esperienza percepisce direttamente, cioè è cosciente di oggetti fisici o oggetti indipendenti dalla mente. Searle sembra adottare tale realismo quando sostiene che un *oggetto intenzionale* non è nient'altro che un oggetto fisico ordinario:

un oggetto intenzionale è un oggetto come qualsiasi altro; non ha affatto uno statuto ontologico peculiare. Chiamare qualcosa oggetto intenzionale è dire che esso è ciò su cui un certo stato intenzionale verte. Per esempio, se Bill ammira il Presidente Carter, l'oggetto intenzionale della sua ammirazione è il Presidente Carter, l'uomo reale e non qualche oscura entità intermedia tra Bill e l'uomo.<sup>5</sup>

Huemer afferma che “la percezione è *consapevolezza diretta* (*direct awareness*) del mondo esterno. Ciò significa che nella percezione, siamo coscienti di parti o aspetti del mondo esterno, e che questa consapevolezza non è basata sulla consapevolezza di nient'altro.”<sup>6</sup> La caratteristica comune tra la teoria

---

<sup>4</sup> Cfr. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 1. Gli stati mentali intenzionali tipici sono le credenze, i desideri, i timori, le speranze, le paure e le percezioni; gli stati mentali non intenzionali sono, ad esempio, il nervosismo, l'euforia o l'ansietà in quanto essi non vertono su nulla. Inoltre, secondo Searle, la coscienza non è una condizione sufficiente degli stati intenzionali. Ad esempio, la paura *cosciente di* un serpente è uno stato intenzionale, perché lo stato di paura verte su, ed è perciò distinto dall'oggetto, il serpente, ma l'esperienza *cosciente di* ansietà non è intenzionale perché non c'è nessun oggetto fisico, anzi essa è identica all'ansietà. In altri termini, l'essere cosciente dello stato mentale può assumere due modalità: o è diretto ad un oggetto fisico e quindi identifica uno stato come stato intenzionale oppure l'essere cosciente si rivolge all'esperienza stessa, ossia ad uno stato mentale cosciente ma non intenzionale. Più avanti, nel corso di questo capitolo, criticherò questa posizione, sulla base del fatto che anche gli stati d'animo come l'ansietà presentano un oggetto di esperienza.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 16-7.

<sup>6</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 57. Faccio notare che, contrariamente a quanto assumono Searle e Huemer, non è vero che ogni teoria intenzionalistica è una versione del realismo diretto, anche se vale il contrario, e cioè che il realismo diretto è una teoria intenzionalistica. Tim Crane, ad esempio, crede che l'intenzionalità della percezione debba essere definita sulla base della *struttura relazionale* tra un soggetto, un contenuto e un modo, ma non tra un soggetto e un oggetto, come credono invece Searle e Huemer. La differenza tra il realismo diretto e la teoria dei dati sensoriali concerne, per Crane, l'oggetto di percezione: per il realismo diretto l'oggetto di percezione è un oggetto ordinario, mentre per la teoria dei dati sensoriali è “dato sensorio non fisico”. Ciononostante, per Crane “la teoria dei dati sensori e quella del realismo diretto condividono un'assunzione fondamentale: che la percezione [...] *mette in relazione* il soggetto percepente con l'oggetto. [...] Il punto di partenza di entrambe queste teorie della percezione è l'idea che le esperienze percettive appaiono avere oggetti, possiedono una struttura relazionale, qualcosa viene

intenzionalista di Searle e Huemer e il realismo diretto che Hume critica è l'opinione che l'oggetto di percezione sia un oggetto fisico ordinario, cioè un oggetto facente parte del mondo esterno circostante.

Uno dei problemi che più hanno interessato i filosofi della mente è quello dello statuto ontologico degli oggetti intenzionali, cioè degli oggetti di stati mentali come la credenza, il desiderio, il timore e la percezione. Segnatamente, ci sono oggetti o stati di cose a cui un soggetto crede, ma che non esistono.<sup>7</sup> Sulla base della definizione di oggetto intenzionale di Searle, possiamo dire quindi che la credenza che Pegaso esiste non ha alcun oggetto intenzionale, dato che Pegaso non esiste: “se nulla soddisfa la porzione referenziale del contenuto rappresentativo allora lo stato intenzionale non ha un oggetto intenzionale”.<sup>8</sup> In maniera analoga, alcune percezioni come le allucinazioni sono prive dell'oggetto intenzionale. Non ci resta che completare l'esame della teoria intenzionalistica introducendo le nozioni di “stato intenzionale” e di “contenuto rappresentativo” o “contenuto intenzionale”. Il realismo diretto di Huemer e Searle si presenta, perciò, come una risposta alle obiezioni mosse da Cartesio e Hume sulla possibilità che gli oggetti di percezione siano oggetti non esistenti (allucinazioni), poiché il programma della teoria intenzionalista è quello di preservare l'intuizione fondamentale della concezione ordinaria – l'esperienza è un'esperienza di oggetti mente-indipendenti – assieme all'idea che, a volte, il soggetto di esperienza possa sbagliarsi relativamente alle proprietà reali dell'oggetto di percezione. Essi credono, infatti, che sia possibile descrivere le allucinazioni nei termini di

---

presentato nell'esperienza. È dunque questa idea che qualcosa è *dato*, mi sembra, l'idea intuitiva retrostante sia alla teoria del dato sensorio sia a quella del realismo diretto.” Inoltre, sia la teoria dei dati sensoriali sia il realismo diretto devono essere considerate, per Crane, teorie intenzionalistiche, dato che “entrambe sostengono che negli atti di percezione la mente è diretta su oggetti reali. Il realismo diretto sostiene che ciò avviene solo nella percezione autentica, mentre per la teoria dei dati sensori vale per qualunque esistenza percettiva, “autentica” o no.” Cfr. T. CRANE, *Fenomeni Mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 199-203. In questo senso, la teoria dei dati sensoriali è una teoria intenzionalistica in quanto soddisfa la struttura relazionale implicita nella nozione di intenzionalità. Le posizioni di Searle e di Huemer devono essere considerate forme di realismo diretto dal momento che concordano rispetto all'opinione che l'oggetto di percezione sia un oggetto fisico ordinario e non un dato sensoriale non fisico.

<sup>7</sup> Crane sostiene che il problema dell'intenzionalità è il problema degli oggetti non esistenti (*ivi*, p. 30 e ss.).

<sup>8</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 17.

esperienze visive dotate di un contenuto a cui manca l'oggetto intenzionale. Il contenuto di un'esperienza può essere vero o falso – è dotato cioè di proprietà rappresentative – a seconda che un oggetto intenzionale soddisfi la porzione referenziale di tale contenuto.

Secondo l'intenzionalismo che stiamo prendendo in esame, l'oggetto intenzionale di percezione è un oggetto esterno che fa parte del mondo materiale che ci circonda. Gli stati mentali come le credenze e le percezioni sono stati intenzionali, perché essi “sono *diretti a* o sono *di* oggetti e stati di cose nel mondo”.<sup>9</sup> L'intenzionalità di tali stati è descritta dal contenuto intenzionale e dal modo intenzionale, oltre che dall'oggetto intenzionale. Come scrive Searle, ogni stato intenzionale “consiste in un *contenuto intenzionale* presente in un *modo psicologico*. Là dove il contenuto è una proposizione completa e laddove ci sia una direzione di adattamento, il contenuto intenzionale determina le *condizioni di soddisfazione*.”<sup>10</sup> Ma che cos'è il contenuto intenzionale e il contenuto proposizionale, cioè il contenuto nella forma di una proposizione completa? Se credo che la station wagon davanti a me sia gialla, la mia credenza è caratterizzata per il fatto di essere diretta ad un oggetto come la macchina. La proposizione “la station wagon davanti a me è gialla” è il contenuto proposizionale dello stato intenzionale della credenza. Ciò non significa che il contenuto di uno stato mentale sia linguistico, ma che il correlato linguistico ha la forma di una proposizione. “Contenuto proposizionale” è un'espressione che allude a quel che viene espresso in alcuni casi dal “contenuto intenzionale”: la differenza sta nel fatto che il contenuto proposizionale si riferisce a quei contenuti espressi nella forma di una proposizione completa, mentre “contenuto intenzionale” ha un significato più ampio, che denota sia i contenuti proposizionali, ossia i contenuti che riguardano stati di cose come “c'è una station wagon davanti a me”, sia gli oggetti in senso proprio.

Gli stati mentali con contenuti proposizionali sono detti anche *atteggiamenti proposizionali*, e sono espressi nella forma di “S  $\emptyset$  che p” dove “S” sta per il

---

<sup>9</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 39.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 11, corsivi miei.

soggetto di esperienza, “ø” per il verbo psicologico (credere, desiderare, vedere), “p” per il contenuto proposizionale, e “che” per la congiunzione che introduce il contenuto (è la cosiddetta “*that-clause*”). Sono detti “atteggiamenti” perché esprimono il tipo di atteggiamento (credere, desiderare, vedere, ecc.) del soggetto verso il contenuto. Secondo Searle e Huemer, sebbene alcuni stati mentali, come amare una persona e odiare un luogo, non abbiano un contenuto proposizionale, il contenuto intenzionale o rappresentativo di un’esperienza sensoriale è un contenuto proposizionale.<sup>11</sup> Il contenuto intenzionale (*intentional content*) è detto anche “contenuto rappresentativo” (*representative content*).<sup>12</sup> Nel caso del vedere, il contenuto intenzionale è parte dell’*esperienza visiva*, cioè della componente esperienziale (ossia fenomenica o cosciente) coinvolta nella percezione.<sup>13</sup> Ammettiamo che io assaggi una mela: un modo per descrivere questo fatto è dire che ho un’esperienza della mela e che tale esperienza è della mela e non di qualcosa d’altro, ad esempio di un’arancia. Oltre a presentarmi “cose”, l’esperienza me le rappresenta sempre in un certo modo o sotto certi aspetti (ad esempio, mi presenta la mela dolce, acerba, ecc.). Searle ha ideato la nozione di forma aspettuale (*aspectual shape*) per descrivere questa caratteristica del contenuto proposizionale.<sup>14</sup> Come dice Huemer, “quando hai una tale esperienza, c’è un modo in cui le cose *con ciò* (*thereby*) ti appaiono essere”.<sup>15</sup> Da questo punto di vista, l’esperienza presenta delle *condizioni di soddisfazione* (*conditions*

---

<sup>11</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 40 e ss.; HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 74.

<sup>12</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 6.

<sup>13</sup> Ci sono altre due caratteristiche dell’esperienza sensoriale. La prima caratteristica dell’esperienza è che essa presenta i suoi oggetti come esistenti al momento in cui li percepisco. Ad esempio, se desidero vincere alla lotteria, non desidero qualcosa che sta accadendo. Searle dice a questo proposito che le percezioni sono piuttosto *presentazioni* di oggetti, ossia una sottoclasse delle rappresentazioni mentali. Huemer definisce questa caratteristica nei termini della vivacità (*forcefulness*) dell’esperienza sensoriale. La seconda caratteristica delle esperienze sono le proprietà qualitative o fenomeniche, cioè i *qualia*. L’intenzionalità delle credenze e dei desideri è realizzata indipendentemente dalle loro proprietà fenomeniche, e cioè dal fatto di essere consapevoli (posso infatti credere a cose o desiderarne delle altre sebbene non stia realmente pensando ad esse), ma non posso percepire qualcosa senza esserne consapevole (non percepisco nulla quando, ad esempio, sto dormendo). Queste due caratteristiche assieme all’auto-referenzialità causale è ciò che distingue, secondo gli intenzionalisti, la percezione da stati mentali come le credenze e i desideri (SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 45-49; HUEMER, *Skepticism*, cit., pp. 66-71 e 77-79). Come ho cercato di dimostrare nel Capitolo II, la distinzione tra qualia e contenuto non ha molto senso all’interno del dibattito di Hume.

<sup>14</sup> SEARLE, *La mente*, cit., p. 152.

<sup>15</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 71.

*of satisfaction*). Bisogna però prestare attenzione al fatto che la definizione di condizioni di soddisfazione ha una sorta di “ambiguità [...] innocua”<sup>16</sup>: tali condizioni indicano infatti sia ciò che è richiesto perché un certo stato intenzionale sia soddisfatto, sia ciò che soddisfa realmente tale stato, ossia lo stato di cose reale. Ad esempio, il mio vedere che c’è una station wagon gialla davanti a me possiede delle condizioni di soddisfazione perché può essere vero che c’è una station wagon davanti a me oppure può essere falso, e tale contenuto è vero o falso perché rappresenta ciò che lo rende vero o falso e perché c’è qualcosa (l’oggetto o stato di cose) che lo rende vero o falso. La nozione di contenuto dipende perciò dalla nozione di oggetto intenzionale, perché il contenuto intenzionale di un’esperienza è vero o falso se c’è qualcosa che rende vero o falso il contenuto. Inoltre, gli stati mentali con condizioni di soddisfazione sono caratterizzati da un’altra proprietà, la *direzione di adattamento* (*direction of fit*). Segnatamente, gli stati mentali come la credenza e la percezione hanno una “direzione di adattamento mente-mondo”,<sup>17</sup> nel senso che la loro verità o falsità dipende dalla credenza o dalla percezione e non da come è fatto il mondo: il mondo è com’è indipendentemente da come credo o vedo che sia e, perciò, la verità o falsità della credenza o dell’esperienza sensoriale dipendono dalle condizioni di soddisfazione rappresentate dalla credenza o dall’esperienza.

Dobbiamo ora definire il modo psicologico e l’auto-referenzialità causale. Il modo psicologico è il tipo di relazione che sussiste tra un soggetto e un oggetto intenzionale: credere che la station wagon sia gialla non è vedere che la station wagon è gialla, poiché, sebbene il contenuto intenzionale sia lo stesso, ciò che cambia è il modo psicologico (o modo intenzionale) degli stati in questione, ossia la relazione o atteggiamento del soggetto nei confronti del contenuto. Mentre il contenuto intenzionale specifica le condizioni di soddisfazione, il modo psicologico determina la direzione di adattamento. Infine, l’*auto-referenzialità causale* è una proprietà della percezione in base alla quale parte delle condizioni

---

<sup>16</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 13.

<sup>17</sup> Non esaminerò gli stati mentali con direzione di adattamento mondo-mente, come i desideri, né quelli con direzione di adattamento nulla, come gli stati emotivi della felicità o del dispiacere, dato che non è pertinente all’esame della percezione. Per questi temi cfr. SEARLE, *Intentionality*, cit., pp. 7-9.

di soddisfazione dell'esperienza visiva (lo stato di cose rappresentato dal contenuto) sono causate dal resto delle sue condizioni di soddisfazione (lo stato di cose reale che rende vero il contenuto). Ad esempio, il mio vedere una station wagon gialla è un'esperienza visiva: la soddisfazione del contenuto intenzionale della mia esperienza visiva richiede, in primo luogo, che ci sia una station wagon gialla di fronte a me (ossia lo stato di cose rappresentato nell'esperienza visiva) e, in secondo luogo, che la station wagon gialla di fronte a me sia la *causa* della mia esperienza visiva. Il contenuto dell'esperienza visiva è auto-referenziale in quanto contiene un riferimento a quella parte delle condizioni di soddisfazione che si identificano con lo stato di cose che causa l'esperienza visiva stessa.<sup>18</sup>

### *1.1. La fallacia di equivocazione delle teorie dei dati sensoriali*

Passo ora ad esaminare l'obiezione agli argomenti fenomenici. Come si è accennato, l'intenzionalismo di Searle e Huemer rimprovera a Hume di aver equivocato la natura dell'oggetto di esperienza, poiché avrebbe confuso il contenuto rappresentativo con l'oggetto di percezione. Secondo Searle, le teorie dei dati sensoriali sostengono che “il *contenuto* intenzionale della nostra percezione, l'esperienza visiva, sia esso stesso l'*oggetto* della percezione”.<sup>19</sup> In che cosa consiste l'errore dei teorici dei dati sensoriali e, *a fortiori*, di Hume?

Quando vedo una macchina, o qualsiasi altra cosa, ho un qualche tipo (*sort*) di esperienza visiva. Nell'esperienza visiva della macchina non *vedo* l'esperienza visiva, vedo la macchina; ma nel vedere la macchina *ho* un'esperienza visiva, e l'esperienza visiva è un'esperienza *della* macchina.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Searle sostiene (*ivi*, p. 48) che la propria teoria integra la “teoria causale della percezione” di H. P. Grice, dato che ne incorpora le assunzioni fondamentali: un'esperienza visiva è una rappresentazione dello stato di cose che percepisce e lo stato di cose che percepisce è causa dell'esperienza visiva. Faccio notare che anche Cartesio, Locke e, in parte, Hume credevano che ogni idea contenesse un riferimento alla causa che l'ha prodotta. Segnatamente, le idee o contenuti contengono un riferimento agli oggetti esterni. La differenza tra Searle e questi pensatori può essere spiegata in questo modo: per Searle l'oggetto che percepiamo è l'oggetto che causa la mia esperienza di quell'oggetto, per i filosofi moderni l'oggetto che percepiamo è un contenuto che potrebbe *corrispondere* alla causa che l'ha prodotta.

<sup>19</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 58. La distinzione di Searle tra esperienza visiva e percezione sarà più chiaro in seguito, quando tratterò le allucinazioni.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

[...] i teorici dei dati sensoriali tradizionali avevano ragione a riconoscere che abbiamo esperienze, visive o di altro tipo, ma essi hanno frainteso l'intenzionalità della percezione supponendo che le esperienze fossero gli oggetti di percezione (*objects of perception*).<sup>21</sup>

L'errore fondamentale [...] è una confusione tra un *oggetto* di consapevolezza (*object of awareness*) e il *veicolo* di consapevolezza. Un oggetto di consapevolezza è ciò *di cui* uno è conscio. Un veicolo di consapevolezza è ciò *mediante il quale* uno è conscio di [quell'oggetto]. [...] Il realista indiretto riconosce correttamente che non possiamo percepire oggetti esterni senza avere delle esperienze che ce li rappresentano. Ma poi conclude erroneamente che non stiamo affatto percependo, almeno non direttamente, oggetti esterni, ma solo le nostre rappresentazioni. Infatti, le esperienze (*perceptual experience*) sono gli "strumenti" con i quali percepiamo gli oggetti esterni. [...] Noi percepiamo gli oggetti esterni *avendo* tali esperienze – nel senso che quelle esperienze costituiscono in parte il nostro percepire gli oggetti esterni; non percepiamo oggetti esterni *percependo* le esperienze percettive.<sup>22</sup>

Un modo per comprendere in che modo tale critica si innesti nell'esame della percezione è quello di presentare direttamente l'analisi che Searle e Huemer hanno proposto degli argomenti dell'illusione e dell'allucinazione. L'argomento dell'illusione è composto da tre premesse: quando percepiamo gli oggetti fisici, essi sembrano possedere qualità sensibili che non possiedono in realtà; ogniqualvolta qualcosa sembra possedere certe qualità sensibili, c'è qualcosa di cui siamo coscienti che possiede quelle qualità; se *a* possiede una proprietà che non è posseduta da *b*, *a* non è *b*. Da ciò Hume conclude che "nessun uomo che riflette ha mai dubitato che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quell'albero* non sono nient'altro che percezioni nella mente, e copie evanescenti o rappresentazioni di altre esistenze, che rimangono uniformi ed indipendenti". In altri termini, secondo Hume, l'argomento dell'illusione dimostra che l'oggetto immediato di percezione è un oggetto mentale, ossia una

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 61; cfr. anche *ivi*, p. 60.

<sup>22</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 81.

rappresentazione della mente, e non un oggetto fisico ordinario. Come abbiamo osservato nel capitolo precedente, la seconda premessa, ossia il principio fenomenico, non può essere respinta. La terza è la legge dell'identità degli indiscernibili di Leibniz secondo cui due cose non sono la stessa entità, se non possiedono le stesse proprietà. Non resta che esaminare la prima premessa: quando percepiamo oggetti fisici, essi sembrano possedere qualità sensibili che non possiedono in realtà.

La prima premessa afferma che “quando percepiamo oggetti fisici, essi sembrano possedere qualità sensibili che non possiedono in realtà”. Michael Huemer respinge tale premessa sulla base della distinzione tra proprietà intrinseche e le proprietà relazionali. Una proprietà relazionale è una proprietà che dipende da due oggetti, dall'individuo e dall'oggetto fisico che egli/ella sta percependo:

Una proprietà relazionale è una proprietà che dipende dalla relazione di due o più cose. Una proprietà intrinseca è una proprietà di un oggetto che non dipende dalla relazione con nient'altro – è cioè una proprietà non relazionale. Una proprietà relazionale, oggettiva, dunque, sarebbe una proprietà che dipende da una relazione ma non dipende dalla mente.<sup>23</sup>

Le *proprietà intrinseche*, o interne, sono quelle proprietà che dipendono solo dall'oggetto a cui attribuiamo tali proprietà (ad esempio, l'altezza di una persona), mentre le *proprietà relazionali* o estrinseche dipendono da due o più oggetti (ad esempio, “essere fratello di”, “trovarsi tra”, ecc.). In questo senso, due cose poste in due ambienti fisici diversi sono duplicati perfetti se e solo se possiedono le stesse proprietà intrinseche.<sup>24</sup> Secondo Huemer, l'argomento humeano dipende dall'idea che “le proprietà dell'esperienza dovrebbero variare assieme alle proprietà dell'oggetto di consapevolezza. Ad esempio, se l'oggetto cambia la sua forma, dovrebbe cambiare anche il carattere dell'esperienza in un modo che possa riflettere [questo fatto]”. Quindi, “dato che il carattere (nella

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>24</sup> D. LEWIS, “Extrinsic Properties”, in *Philosophical Studies*, 44 (1983), pp. 197-200.

fattispecie, il contenuto) della nostra esperienza dipende da fattori che non hanno nulla a che fare con il carattere degli oggetti fisici che presumiamo di percepire [...] la nostra esperienza non sta realmente per la consapevolezza di tali oggetti”.<sup>25</sup> Huemer contesta la premessa dell’argomento sostenendo che ci sono proprietà dell’oggetto esterno che variano assieme all’esperienza e che ne spiegano il carattere cangiante. Tali proprietà ci fanno apparire il tavolo a volte come rettangolare, a volte come trapezoidale, a volte più piccolo, a volte più grande, e ci fanno apparire il bastone spezzato anziché dritto. Nella fattispecie, la proprietà relazionale dell’oggetto-tavolo è la “grandezza dell’angolo” (*angular size*): l’occhio posto a una certa distanza da un tavolo forma, proiettando delle rette immaginarie dall’occhio alle estremità del tavolo, un angolo la cui grandezza dipende dalla posizione nello spazio dell’individuo e del tavolo. Se l’individuo si allontana l’angolo diminuisce, se si avvicina aumenta. La proprietà relazione in questione è una proprietà fisica, che dipende dalla presenza di due oggetti fisici (un tavolo e il corpo dell’individuo) e non dipende in alcun modo dalla mente dell’individuo. La risposta di Huemer all’argomento di Hume è dunque la seguente:

La questione è se l’oggetto immediato di consapevolezza nella percezione sia soggettivo o oggettivo – se essi siano fenomeni mentali o fenomeni fisici. Ciò che ho fatto è concedere il carattere relazionale di questi oggetti, ma non il loro carattere soggettivo. La grandezza dell’angolo di un oggetto è una proprietà relazionale, che varia con la tua posizione. Ma non è soggettiva – è un fatto fisico perfettamente oggettivo che un oggetto ha una certa grandezza d’angolo rispetto a un certo punto nello spazio. Quell’angolo non dipende in alcun modo dalla tua coscienza.<sup>26</sup>

L’oggetto di percezione o di consapevolezza è, secondo la teoria intenzionalista, qualcosa di oggettivo, che concerne proprietà perfettamente integrate all’interno degli aspetti fisici del mondo. Dato che le proprietà relazionali dell’oggetto esterno spiegano il carattere cangiante dell’esperienza,

---

<sup>25</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 120.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 122.

non è vero che l'oggetto dipende dalla coscienza dell'individuo. Secondo Huemer, Hume ha ragione a credere che le proprietà percepite del tavolo non sono le sue proprietà intrinseche (posto a una certa distanza dal tavolo, il tavolo non possiede la dimensione che mi sembra di percepire), ma sbaglia nel ritenere che ciò basti per provare la validità dell'argomento dell'illusione. Searle descrive in questo modo l'argomento della variazione di prospettiva:

Mi alzo e giro attorno al tavolo. L'apparenza del tavolo cambia, perché lo vedo da punti di vista diversi, ma il tavolo non cambia; dunque, sembra che io veda l'apparenza e non il tavolo. Spero che sia evidente che questa è una fallacia. Ovviamente, il tavolo appare diverso da punto di vista diversi. Ma il mutare delle mie esperienze visive, a sua volta provocato dal mutare della mia posizione e, di conseguenza, dal mio punto di vista, non mostra che io non riesca a vedere il tavolo e veda solo qualcosa che, per così dire, si mette tra me e il tavolo: la sua apparenza. Al contrario, l'intera discussione presuppone che per tutto il tempo io veda davvero il tavolo, perché non sarebbe possibile che il tavolo continuasse a presentarmi apparenze diverse dai diversi punti di vista se non lo vedessi davvero.<sup>27</sup>

La conclusione a cui giunge l'intenzionalismo di Huemer e Searle è la seguente: l'argomento dell'illusione non dimostra che l'oggetto di esperienza sia un oggetto mentale. Ciò che vediamo quando cambiamo posizione rispetto al tavolo è il tavolo stesso e non contenuti o rappresentazioni del tavolo.

L'argomento della visione doppia non presenta, tuttavia, una soluzione altrettanto semplice per l'intenzionalismo che stiamo trattando.<sup>28</sup> L'argomento della visione doppia è composto da due premesse: nel caso della visione doppia, Iacopo vede due oggetti; non ci sono due oggetti fisici che Iacopo sta vedendo, ma uno; dunque, ciò che Iacopo vede è qualcosa di non fisico. Secondo Huemer, "la corretta descrizione della visione doppia è la seguente: c'è un singolo oggetto

---

<sup>27</sup> SEARLE, *La mente*, cit., p. 243.

<sup>28</sup> Faccio notare che l'argomento della visione doppia è uno dei due argomenti (l'altro è l'argomento dell'allucinazione) che Jonathan Lowe ha presentato nella sua difesa della teoria dei dati sensoriali; cfr. E. J. LOWE, "Indirect Perception and Sense Data", in *The Philosophical Quarterly*, 31 (1981), pp. 330-42.

fisico che stai vedendo; tuttavia, quell'oggetto sembra essere in due posti. In altri termini, la tua esperienza visiva rappresenta falsamente [l'oggetto fisico] in due posti differenti.”<sup>29</sup> Searle afferma che nell'esempio della visione doppia:

la nozione di apparenza viene introdotta per fornire un oggetto ai verbi di percezione. L'idea è che non si vede l'oggetto vero e proprio, ma solo una sua apparenza. Tuttavia, c'è qualcosa di autocontraddittorio nell'idea di poter vedere l'apparenza di un oggetto e non vedere l'oggetto. Vedere l'apparenza di un oggetto significa proprio vedere in che modo l'oggetto si presenti. E non c'è modo di vedere come qualcosa si presenti senza vedere quel qualcosa.<sup>30</sup>

Hume sarebbe stato d'accordo con questa descrizione del fenomeno visivo della doppia, poiché egli sosteneva che gli oggetti immediati di percezione sono contenuti o apparenze, ossia i modi fenomenici in cui l'oggetto esterno si presenta nell'esperienza. Percepire le apparenze dell'oggetto non è, però, contrariamente a quanto sostiene l'intenzionalismo di Searle e Huemer, percepire direttamente un oggetto mente-indipendente. Se ciò fosse vero, questa sarebbe una prova a favore del realismo indiretto e non del realismo diretto.

C'è un'altra ragione, a mio avviso, per respingere l'analisi dell'argomento della visione doppia di Searle. Secondo l'intenzionalismo che stiamo esaminando, Hume avrebbe sostenuto che, quando vede doppio, il soggetto percepisce due oggetti mentali o apparenze. Inoltre, tale intenzionalismo identifica le apparenze dell'oggetto con l'esperienza dell'oggetto. Ne seguirebbe che, per Hume, vediamo due esperienze. Questo è un errore: abbiamo una sola esperienza dell'oggetto esterno e due oggetti mentali. Abbiamo un'unica esperienza o contenuto, solo che vediamo due apparenze dell'oggetto reale. Un'analogia delle idee con le immagini potrebbe chiarire il punto. Secondo Hume, le percezioni sono rappresentazioni o immagini di cose o stati di cose. Cartesio avrebbe detto che le nostre idee possiedono una realtà oggettiva. Essere una rappresentazione significa essere un'immagine di un possibile stato di cose, così come un quadro di un ippogrifo è

---

<sup>29</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., p. 131.

<sup>30</sup> SEARLE, *La mente*, cit., pp. 242-3.

un'immagine di un ippogrifo. Il realismo rappresentativo conferisce alla percezione un doppio ruolo: quello di essere una rappresentazione di cose esterne e quello di essere l'oggetto rappresentato nell'esperienza (l'oggetto come si presenta alla mente o come è conosciuto dalla mente, ossia l'apparenza). Se accettiamo l'analogia delle percezioni con le immagini, possiamo dire che un'immagine rappresenta, a volte, oggetti esterni ed è anche il modo in cui tali oggetti sono presenti nel quadro. Pensiamo a un quadro. Un quadro è un'immagine, segnatamente, è un'immagine di cose. Pensiamo a un quadro che raffigura due mele. Immaginiamo di trovarci di fronte e contemplarlo. Quanti quadri ci sono? Uno. Quanti oggetti presenta il quadro? Due. C'è un quadro con due oggetti raffigurati. Allo stesso modo, c'è un'unica esperienza che presenta due apparenze. L'intenzionalismo ha ragione quando sostiene che, per Hume, l'oggetto di esperienza è un'apparenza, ossia ciò mediante il quale uno è coscio dell'oggetto esterno, ma sbaglia quando identifica l'oggetto di esperienza del realismo rappresentativo con l'esperienza dell'oggetto: ci sono due apparenze, ma una sola esperienza.

L'intenzionalismo di Searle e Huemer incontra altri problemi, illustrati dalla distinzione tra *sembrare*, o apparire, e *vedere*. Huemer descrive l'argomento della visione doppia affermando che il soggetto vede un solo oggetto, anche se gli sembra essere in due posti diversi. Facciamo un esempio diverso, relativo alle esperienze dei colori. Facciamo finta che ci sia una mela rossa davanti a me (ammettiamo che la proprietà "essere rosso" sia una proprietà reale dell'oggetto), ma io la vedo gialla. Huemer direbbe che vedo una mela rossa ma essa mi appare gialla; la teoria dei dati sensoriali direbbe che io vedo una mela gialla anche se la mela è (o potrebbe essere) rossa. La mela gialla è l'apparenza della mela, ossia l'oggetto come si presenta ai nostri sensi, cioè giallo anziché rosso. Come suggeriscono gli argomenti fenomenici di Hume contro il realismo diretto, la differenza fondamentale è tra *vedere* (o sembrare essere) e *essere* e non tra vedere e *sembrare essere*. In conclusione, sebbene l'analisi dell'argomento dell'oggetto che sembra avere diverse dimensioni proposta dal realismo diretto di Huemer e

Searle sia valida, essa non riesce controbattere all'argomento della visione doppia.

La distinzione tra sembrare e vedere è presente anche nell'esame dei casi di allucinazione, a cui rivolgeremo ora la nostra attenzione. Secondo l'intenzionalismo di Huemer e Searle, l'allucinazione è uno stato mentale che non presenta alcun oggetto reale, ossia nessun oggetto intenzionale, ma in cui sembra esserci un oggetto. In altri termini, per l'intenzionalismo, il soggetto vittima di un'allucinazione non vede nulla (non è in relazione con alcun oggetto intenzionale), ma gli sembra che ci sia qualcosa. Mi sembra che sia questa l'idea soggiacente alla distinzione tra percezione e esperienza percettiva:

*l'esperienza percettiva non è equivalente alla percezione, dato che la mia esperienza percettiva potrebbe esistere anche se non ci fosse alcun [oggetto intenzionale] davanti a me, ma se non ci fosse alcun [oggetto intenzionale] la mia esperienza non varrebbe come una percezione [...]; piuttosto, sarebbe un'allucinazione.*<sup>31</sup>

Supponi che non ci sia alcuna macchina lì; supponi che sia un'allucinazione; che cosa vedi? La risposta è che se non c'è nessuna macchina lì, non vedo nulla (*I see nothing*). Potrebbe sembrarmi che ci sia una macchina, ma se non c'è una macchina non vedo nulla. [...] Se ho un'allucinazione di una macchina non vedo una macchina o un'esperienza visiva o un dato sensoriale o un'impressione o qualcos'altro, sebbene debba *avere* l'esperienza visiva e l'esperienza visiva può essere indistinguibile dall'esperienza visiva che avrei se vedessi realmente la macchina.<sup>32</sup>

In questo passo Searle commette l'errore che prima avevo attribuito a Huemer, poiché egli distingue tra sembrare essere ("Potrebbe sembrarmi che ci sia una macchina") e vedere ("non vedo nulla"), ma non tra vedere e essere ("non c'è nessuna macchina lì"). Searle dice che non vedo una macchina ma mi sembra che ci sia una macchina. La teoria dei dati sensoriali non distingue tra sembrare essere e vedere: sono lo stesso tipo di atteggiamento. Ciò che vedo, secondo le teoria dei

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 58. Cfr. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 38.

<sup>32</sup> SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 38.

dati sensoriali, è una macchina apparente (impressione) anche se non c'è nessuna macchina. Malebranche sosteneva al riguardo:

[n]oi vediamo, è vero, cose che non sono e non sono mai state e non dobbiamo concludere che una cosa sia fuori di noi dal solo fatto di vederla fuori di noi. Non sussiste un legame necessario tra la presenza di un'idea nella mente di un uomo e l'esistenza della cosa rappresentata da questa idea; lo prova a sufficienza ciò che accade a chi dorme o a chi delira.<sup>33</sup>

Perché lo spirito percepisca un oggetto – questo va sottolineato con cura – è assolutamente necessario che l'idea del medesimo gli sia attualmente presente; impossibile dubitarne; ma non è necessario che vi sia al di fuori qualcosa che somigli a questa idea. Accade molto spesso di vedere cose che non sono e che non sono addirittura mai state; quindi si hanno spesso nello spirito idee reali di cose che non sono mai esistite. Quando un uomo, per esempio, immagina una montagna d'oro, è assolutamente necessario che l'idea di questa montagna sia realmente presente al suo spirito. Quando un pazzo, o un uomo che ha la febbre alta o uno che dorme vede un animale come se gli stesse davanti agli occhi, è palese che ciò che vede è qualcosa; quindi l'idea dell'animale esiste davvero; ma quella montagna d'oro e quell'animale non sono mai esistiti.<sup>34</sup>

Searle sostiene che, nell'allucinazione, il soggetto ha un'esperienza visiva ma non percepisce alcunché. Dal punto di vista del realismo rappresentativo, questo è un errore. Avere un'esperienza visiva è avere o possedere un oggetto: se mi sembra che ci sia una macchina davanti a me (esperienza visiva), vuol dire che vedo una macchina apparente davanti a me. Il vedere o il sembrare che c'è qualcosa davanti a me implica la presenza di oggetto verso cui la mia attenzione è rivolta. In questo senso, come abbiamo notato in precedenza, avere un'esperienza è avere un oggetto perché un'esperienza sensoriale è un'esperienza di cose. Le apparenze sono, perciò, ad un tempo l'oggetto rappresentato nell'esperienza, nel caso in cui l'esperienza sia causata da un oggetto esterno, oppure oggetti

---

<sup>33</sup> MALEBRANCHE, *La ricerca*, cit., pp. 84-5.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 297-8. L'esempio della montagna d'oro è ripreso da Hume in T.I.ii.3/32.

apparenti, cioè illusioni dei sensi, nel caso in cui non ci sia alcun oggetto al termine della catena causale coinvolta nel percepire.

### *1.2. Le teorie dell'intenzionalità della percezione*

La posizione di Huemer e Searle non è intuitiva: nega che, nei casi di allucinazione, il soggetto possa essere cosciente di qualcosa. Quello che ho suggerito è che il realismo rappresentativo è, in questo senso, preferibile, poiché soddisfa i due criteri definitivi dell'allucinazione: l'oggetto percepito non è un oggetto reale eppure appare qualcosa nell'esperienza del soggetto. La teoria intenzionalista commette quest'errore perché concepisce l'essere coscienti nei termini di una relazione con l'oggetto:

la consapevolezza (*awareness*) è una *relazione* tra chi è cosciente (il “soggetto di consapevolezza”) e ciò di cui uno è cosciente (“l'oggetto di consapevolezza”). Nota le due implicazioni logiche di ciò: in primo luogo, se *S* è cosciente di *x*, *x* esiste. Uno non può stare in relazione con ciò che non esiste. L'esistenza di una relazione dipende sempre dall'esistenza delle cose che stanno in relazione. In secondo luogo, “*S* è cosciente di *x*” e “*x* = *y*”, implicano che “*S* è cosciente di *y*”. Se uno sta in una certa relazione con *x*, e *x* è *y*, egli sta in quella data relazione con *y*.<sup>35</sup>

La teoria intenzionalista di Huemer e Searle sostiene che qualcuno, *S*, è cosciente della mela, la mela esiste ed è un oggetto reale o intenzionale. Se a qualcuno invece sembra di vedere una mela gialla, ma non c'è nessuna mela gialla, il soggetto non è cosciente di nulla. A questo proposito, ci sono a mio parere due cose da dire. La prima è che l'intenzionalismo difeso da Huemer e Searle non è l'unica teoria dell'intenzionalità oggi sostenuta. Tim Crane, ad esempio, ha sostenuto che l'essere cosciente non è una relazione. Egli accetta il principio secondo cui la relazione implica l'esistenza di ciò che sta in relazione, ma è falso che percepiamo solo oggetti esistenti. Egli fa un parallelo con la credenza: le nostre credenze possono vertere su oggetti non esistenti; allo stesso

---

<sup>35</sup> HUEMER, *Skepticism*, cit., pp. 51-2.

modo, le nostre esperienze sensoriali possono vertere su oggetti non esistenti. Queste ultime sono le esperienze di allucinazione. L'oggetto intenzionale non è, perciò, un oggetto esterno come invece credono Huemer e Searle. Segnatamente, Tim Crane ha difeso l'intenzionalismo degli stati mentali, e *a fortiori* della percezione, nei termini di una relazione tra soggetto, contenuto intenzionale e modo intenzionale. Ciò che esiste sono il soggetto, il contenuto e il modo ma non l'oggetto intenzionale. In altri termini, quando penso a Pegaso (oggetto intenzionale), ciò che esiste è la mia idea di Pegaso. L'idea o il contenuto di "Pegaso" è ciò a cui la mente si relaziona e anche ciò che spiega il mio pensare a Pegaso, l'oggetto intenzionale del mio pensiero.<sup>36</sup> Nel presentare l'intenzionalità dell'esperienza, Harman fa l'esempio del condottiero spagnolo Ponce de León che va alla ricerca della fontana della giovinezza in Florida. La fontana della giovinezza non esiste, ma "ciò non significa che Ponce de León non stia cercando nulla. Sta cercando qualcosa. Possiamo dunque dire che egli sta cercando un oggetto intenzionale, anche se la cosa che sta cercando, l'oggetto intenzionale della sua ricerca, non esiste."<sup>37</sup> Secondo questi pensatori, l'oggetto intenzionale può essere un oggetto non esistente. Allo stesso modo, Hume credeva che alcune nostre percezioni possano essere delle illusioni dei sensi dotate di proprietà rappresentazionali.

Facciamo il punto sulla situazione. Gli argomenti dell'illusione e l'argomento dell'allucinazione sono due tipi di argomenti distinti. L'argomento

---

<sup>36</sup> CRANE, *Fenomeni mentali*, cit., capitolo 1. Cfr. anche T. CRANE, "Intentional Objects", *Ratio*, 14 (2001), pp. 336-49.

<sup>37</sup> HARMAN, *The Intrinsic Quality*, cit., p. 34. Secondo Harman, i teorici dei dati sensoriali credono, diversamente dall'intenzionalismo che egli difende, che l'oggetto di pensiero o di percezione sia un oggetto mentale o un'idea perché la fontana della giovinezza non esiste. Secondo Harman, "[q]uesto è un errore", perché dal fatto "che non c'è nessuna fontana della giovinezza, non segue che Ponce de León stava cercando qualcosa di mentale. In particolare, non stava cercando un'idea della fonte della giovinezza. Aveva già quell'idea. Ciò che voleva era una fontana della gioventù reale, e non l'idea di tale cosa" (*ivi*, p. 36). In riferimento all'argomento della visione doppia, ho cercato di spiegare che le idee dei teorici dei dati sensoriali hanno questo doppio ruolo di essere l'esperienza degli oggetti e le apparenze degli oggetti. Se ciò fosse vero, l'obiezione a tali teorie non può cogliere nel segno. In ogni caso, è probabile che Harman abbia in mente le teorie dei dati sensoriali che accettano il "principio fenomenico" di Robinson. Ho cercato di dimostrare che Hume non avrebbe potuto accettare tale principio, sebbene la sua teoria potrebbe essere collocata all'interno della teoria dei dati sensoriali, almeno nel senso che le abbiamo conferito (il dato sensoriale è un oggetto interno dotato di un contenuto rappresentativo).

dell'illusione assume la presenza dell'oggetto esterno nella nostra esperienza; l'argomento dell'allucinazione non assume la presenza di alcun oggetto esterno (indipendenza metafisica). L'argomento dell'illusione deriva la conclusione che l'oggetto immediato di esperienza non è un oggetto esterno sulla base di due idee: le cose appaiono in un certo modo nell'esperienza e le apparenze delle cose non corrispondono alle proprietà reali dell'oggetto esterno. L'argomento dell'allucinazione si lega all'argomento della visione doppia perché, in entrambi i casi, non possiamo distinguere tra sembrare essere e vedere, ma si distingue perché la sua accettazione dipende dall'idea che l'esperienza è esperienza di oggetti e dalla possibilità metafisica che le allucinazioni siano casi reali.

L'intenzionalismo di Huemer e Searle obietta alla teoria dei dati sensoriali e, *a fortiori*, alla teoria humeana una confusione tra il contenuto mentale e l'oggetto intenzionale, ossia tra ciò mediante il quale percepiamo un oggetto intenzionale e l'oggetto di intenzionale in senso proprio. Ho cercato di dimostrare come tale posizione non sia soddisfacente perché confonde tra l'esperienza dell'oggetto e le apparenze, ossia gli oggetti rappresentati nell'esperienza. In secondo luogo, l'intenzionalismo di Searle e Huemer distingue tra sembrare e vedere, mentre la distinzione fondamentale è tra sembrare, o vedere, ed essere. Inoltre, tale concezione identifica erroneamente l'oggetto intenzionale con l'oggetto esterno. In questo modo, l'intenzionalismo non è in grado di cogliere un aspetto fenomenico ovvio della vita mentale del soggetto di esperienza, ossia la presenza di un oggetto quando qualcuno è vittima di un'allucinazione. Nell'allucinazione, il soggetto non solo crede di vedere qualcosa, ma lo vede realmente. È infatti parte della sua esperienza il vedere qualcosa davanti a sé, l'apparire di qualcosa nel suo campo visivo. Ed è quest'elemento – l'apparire di qualcosa nel suo campo visivo – che caratterizza la sua esperienza come un'allucinazione. Non sembra possibile, perciò, descrivere l'allucinazione nei termini di una relazione con nulla a meno che non si voglia rinunciare a descrivere i fenomeni mentali dal punto di vista interno del soggetto di esperienza. La questione non è se il soggetto stia realmente percependo qualcosa di reale, poiché

è ammesso da tutti che non ci sia nulla di reale nell'allucinazione, ma se c'è qualcosa che appare nell'esperienza del soggetto.

Abbiamo definito l'allucinazione nei termini di uno stato percettivo caratterizzato da due elementi: (i) il soggetto non è in relazione con qualcosa di reale e (ii) c'è qualcosa che appare, o sembra esserci, nel campo visivo del soggetto. L'intenzionalismo di Searle e Huemer adotta solo il primo elemento facendo a meno del secondo. In questo modo l'intenzionalismo commette, a mio parere, due errori: abbandona l'idea che l'allucinazione sia un'esperienza e nega che i nostri pensieri e le nostre esperienze possano verte su oggetti non esistenti. L'intenzionalismo che stiamo discutendo assume che, quando uno è vittima di un'allucinazione, non ci sia nulla che egli sta percependo. In altri termini, l'allucinazione non possiede un oggetto. Assumiamo, come abbiamo fatto noi, che l'esperienza implichi il possesso di un oggetto. Ma se, come assume l'intenzionalismo, l'allucinazione non ha un oggetto e se l'esperienza implica il possesso di un oggetto, l'allucinazione non può essere un'esperienza.

Huemer e Searle contesterebbero la conclusione a cui siamo giunti contestando la verità della seconda premessa. Searle afferma, ad esempio, che non tutte le esperienze hanno un oggetto o possiedono intenzionalità. Searle include accanto alle allucinazioni gli stati d'animo come il nervosismo, l'euforia e l'ansietà.<sup>38</sup> Prendiamo l'esempio dell'ansietà (l'allucinazione è l'oggetto del contendere e sarà trattata più dettagliatamente in seguito). Perché l'ansietà non dovrebbe essere uno stato intenzionale? In altri termini, perché essa non dovrebbe avere un oggetto? Quando uno prova lo stato d'animo dell'ansia, è egli stesso l'oggetto della sua ansia. Il soggetto riconosce se stesso – il suo corpo, il suo essere – come l'oggetto dell'ansia. È lui stesso che è ansioso. La sua esperienza verte su un oggetto: il soggetto stesso. Da questo punto di vista, anche lo stato d'animo dell'ansia preserva una delle caratteristiche dell'intenzionalità, quella di *vertere su* oggetti. Facciamo un altro esempio, forse più controverso. Immaginiamo che chieda a qualcuno: “com'è andata a teatro?”. Immaginiamo due risposte del mio interlocutore, una che presenta un oggetto intenzionale tipico,

---

<sup>38</sup> Cfr. SEARLE, *Intentionality*, cit., p. 1.

accettato anche dall'intenzionalismo di Searle, e una che non presenta alcun oggetto intenzionale, almeno nel senso conferito alla nozione da Searle. La prima risposta è: "è stato meraviglioso". Qual è l'oggetto della sua esperienza di meraviglia? La rappresentazione teatrale. La rappresentazione teatrale è un evento esterno al soggetto e, in questo senso, essa si configura perfettamente come un oggetto intenzionale di Searle. La seconda risposta potrebbe essere: "mi sono divertito tantissimo". Qual è in questo caso l'oggetto intenzionale? Non c'è alcun riferimento ad un evento esterno e, perciò, nessun riferimento a un oggetto intenzionale nel senso di Searle. Il riferimento è all'esperienza del soggetto, alla sua esperienza di divertimento. Eppure, anche in questo secondo caso, come per l'ansia, l'esperienza del soggetto possiede un oggetto: è il soggetto stesso l'oggetto dell'esperienza di divertimento. È il soggetto che riconosce se stesso – il suo corpo, il suo essere – come l'oggetto del divertimento: "*mi* sono divertito tantissimo", dove la particella "*mi*" indica l'oggetto dell'esperienza. L'esperienza ha sempre un oggetto. Non sembra essere, dunque, possibile descrivere l'esperienza senza un oggetto di esperienza. L'esperienza preserva la caratteristica dell'intenzionalità, cioè di vertere su oggetti, eppure quando l'intenzionalismo nega che l'allucinazione abbia un oggetto, abbandona l'idea che l'allucinazione sia un'esperienza. Per abbandonare tale conclusione che l'allucinazione non sia un'esperienza, è necessario respingere la premessa difesa dall'intenzionalismo di Huemer e Searle secondo cui l'allucinazione non possiede un oggetto.

Esiste un modo meno tortuoso di pensare alle allucinazioni come esperienze di oggetti basato su un'analogia con altri stati mentali come la credenza. L'esperienza percettiva, infatti, condivide un aspetto essenziale con altri stati mentali come la credenza, ossia il fatto di vertere su oggetti non esistenti. Ad esempio, un bambino potrebbe credere all'esistenza di Babbo Natale, sebbene Babbo Natale non esista. Da questo punto di vista, l'intenzionalismo che stiamo esaminando non coglie l'aspetto fenomenico dell'esperienza del soggetto, ossia il suo punto di vista sul mondo o sulle cose. L'aspetto fenomenico dell'esperienza è la risposta alle domande: "che cosa vede il soggetto quand'è vittima di un'allucinazione?" oppure "Che cosa crede il bambino quando crede che Babbo

Natale esiste?” La risposta a queste domande è che il soggetto, quand’è vittima di un’allucinazione, percepisce il contenuto della sua esperienza e che il bambino che crede a Babbo Natale crede al contenuto della sua credenza. In questo senso, gli stati mentali come le allucinazioni o le credenze hanno un oggetto (il contenuto dell’allucinazione o il contenuto della credenza), a cui non corrisponde nulla di reale (è un oggetto non esistente).

A mio parere, la concezione di Hume richiama quella che John Campbell descrive come la *concezione rappresentazionale dell’esperienza* (*representational view of experience*). Campbell descrive in questo modo la concezione rappresentazionale:

il contenuto rappresentazionale della tua esperienza potrebbe essere lo stesso [nei casi di percezione veridica e di allucinazione] e dunque anche il carattere fenomenico della tua esperienza potrebbe essere lo stesso in entrambi i casi. Naturalmente, l’individuazione dei contenuti rappresentativi potrebbe dipendere da fattori relativi all’ambiente. [...] Ciò che è diverso nei due casi è il modo in cui i contenuti rappresentativi sono causati in queste occasioni. Nel caso veridico, le rappresentazioni sono causate da un [oggetto reale]. Nell’allucinazione, i contenuti rappresentativi non sono altro che prodotti cerebrali.<sup>39</sup>

Essa si distingue da un’altra concezione, la *concezione relazionale dell’esperienza* (*relational view of experience*), che sarà oggetto del prossimo paragrafo.

## 2. *Concezione rappresentazionale e concezione relazionale dell’esperienza*

Hume ha caratterizzato le impressioni sensoriali nei termini di apparenze oppure di rappresentazioni di oggetti fisici ordinari. Il contenuto mentale è, secondo il filosofo scozzese, una rappresentazione di oggetti esterni vera o falsa rispetto all’oggetto che rappresenta: è vera se l’oggetto della nostra esperienza è un oggetto fisico reale, è falsa se non c’è nessun oggetto nel mondo reale. Tale

---

<sup>39</sup> J. CAMPBELL, *Reference and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 117.

opinione può essere estesa, ad esempio, alle illusioni o alle esperienze dei colori o alle allucinazioni. In particolare, in riferimento a queste ultime, Hume ritiene che le proprietà rappresentative di tali esperienze siano date dalla causa che le ha prodotte. Credo che la concezione humeana possa adattarsi a quella che John Campbell ha chiamato la *concezione rappresentazionale dell'esperienza*.

Secondo i difensori della concezione rappresentazionale dell'esperienza ciò che è comune alle esperienze veridiche e alle allucinazioni è proprio il loro contenuto mentale, ossia l'oggetto rappresentato nell'esperienza. La concezione rappresentazionale si distingue dalla concezione adottata da Campbell, ossia la concezione relazionale dell'esperienza. Secondo tale posizione non c'è nulla di comune alle esperienze veridiche e alle esperienze illusorie o alle allucinazioni. Segnatamente, la concezione relazionale cerca di preservare un'assunzione fondamentale del realismo diretto o ingenuo, ossia l'idea che la percezione veridica è una relazione diretta con oggetti fisici ordinari. Prima di esaminare tale posizione, intendo però occuparmi di un'altra teoria la quale ha attaccato l'opinione che gli oggetti di percezione delle teorie di Cartesio e Hume, i "contenuti mentali", presentino delle proprietà rappresentative. Mi riferisco all'*esternalismo* o "anti-individualismo" di Tyler Burge.

Secondo Burge, pensatori come Cartesio e Hume hanno difeso l'individualismo sui contenuti mentali.<sup>40</sup> L'individualismo è la teoria secondo la quale:

gli stati o gli eventi mentali di una persona o di un animale – inclusi quelli intenzionali o rappresentazionali – possono essere individuati in completa indipendenza dalla natura degli oggetti, delle proprietà o delle relazioni empiriche [...] e similmente non dipendono dalla natura delle menti e dalle attività di altri individui (di natura non divina).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Il bersaglio polemico di Burge è principalmente Cartesio, poiché egli crede che sia il filosofo francese il precursore della tradizione individualista sui contenuti mentali a cui Hume apparterebbe. La posizione di Hume è analizzata in T. BURGE, "Cartesian Error and the Objectivity of Perception", in P. PETTIT, J. MCDOWELL, *Subject, Thought, and Context* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 117-36, qui pp. 127-9.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 118-9.

Le nozioni fondamentali sono quelle di “individuazione”, di stato o evento intenzionale o rappresentazionale, e, infine, di “indipendenza”. Possiamo farci, perciò, tre domande: (i) che cosa significa individuare uno stato mentale?<sup>42</sup> (ii) Che cosa significa per uno stato mentale possedere delle proprietà rappresentative? (iii) Rispetto a che cosa uno stato mentale è indipendente?

La risposta alla seconda domanda la conosciamo già: uno stato mentale possiede proprietà rappresentazionali se può essere vero o falso rispetto ad uno stato di cose reale. Passiamo ora alle altre due domande. Che cosa significa individuare uno stato mentale? Individuare uno stato mentale significa fissare le condizioni necessarie e sufficienti che rendono uno stato mentale quello stato e non un altro. Tali condizioni sono le “condizioni di identità” dello stato.<sup>43</sup> Immaginiamo che un abitante di un mondo veda che il mare è di colore blu. Immaginiamo inoltre che lo stesso soggetto abiti un mondo diverso in cui il mare non è blu, ma rosso, eppure egli lo vede blu.<sup>44</sup> Secondo Burge, il contenuto delle due esperienze è diverso: nel primo mondo, il soggetto ha un’esperienza veridica del mare, nel secondo caso no, perché il mare non è blu ma rosso. Burge crede che il contenuto delle nostre esperienze percettive dipenda, in questo senso, dalle relazioni empiriche che il soggetto di esperienza intrattiene con l’ambiente sociale (per ciò che concerne il linguaggio) o fisico (per ciò che riguarda le esperienze percettive) in cui abita. Il contenuto delle nostre esperienze dipende dall’ambiente

---

<sup>42</sup> Non è importante per i nostri scopi distinguere tra stato ed evento. Un “evento” è un qualcosa che accade nel tempo e che ha una certa durata, come il fatto che io ieri abbia nuotato nella Manica, mentre uno “stato” è una proprietà posseduta da un certo soggetto, come il fatto che io sia alto un metro e ottantacinque. Eventi mentali tipici sono le sensazioni, perché hanno una certa durata, mentre stati mentali tipici sono le credenze. Su questi temi cfr. CRANE, *Fenomeni mentali*, cit., pp. 56-7. In ogni caso, tale distinzione non è importante per i nostri scopi e, d’ora in poi, mi riferirò agli stati come ad eventi, e viceversa.

<sup>43</sup> Cfr. E. J. LOWE, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 2000, pp. 79 e ss.

<sup>44</sup> Nell’argomento elaborato da Burge a difesa dell’esternalismo egli assume che i due soggetti siano identici relativamente a quelle che egli definisce le proprietà non intenzionali o intrinseche, ossia le loro proprietà fisiche, disposizioni al comportamento e caratteristiche fenomeniche. Quest’ultime, in particolare, concernono le apparenze visive dei soggetti, il fatto che entrambi vedano il mare blu. Nel Capitolo II ho respinto la distinzione tra proprietà fenomeniche e proprietà intenzionali sulla base del fatto che le prime sono parte del contenuto dell’esperienza. Sull’argomento esternalista di Burge cfr. BURGE, “Cartesian Error ...”, cit., pp. 131 e ss.

fisico perché, se il soggetto vede il mare blu e il mare è realmente blu, il suo contenuto è vero, se invece vede il mare blu, ma il mare è rosso, il suo contenuto è falso. Le proprietà rappresentazionali e intenzionali delle nostre esperienze percettive sono, secondo Burge, fissate dalle relazioni esterne che il soggetto ha con il mondo in cui abita. L'esternalismo sostiene, dunque, che

l'individuazione di molti dei tipi mentali di una persona o di un animale – inclusi ovviamente i pensieri sugli oggetti e sulle proprietà fisiche – è dipendente necessariamente dalle relazioni che la persona ha con l'ambiente sociale e, in alcuni casi, fisico.<sup>45</sup>

La terza domanda è la seguente: rispetto a che cosa uno stato mentale è indipendente? Nel saggio “Descartes on Anti-individualism”, Burge illustra il significato di “rappresentazione” ed in che modo tale nozione si connetta a quella di “indipendenza”. Mentre discute della nozione di *falsità materiale* cartesiana, ossia della proprietà delle idee di rappresentare “ciò che non è nulla come se fosse qualche cosa”, e dell'opinione secondo cui “essendo le idee come delle immagini, non può essercene nessuna che non ci sembri rappresentare qualcosa”,<sup>46</sup> Burge interpreta Cartesio affermando che, per il filosofo francese, “tutte le idee sono rappresentazionali, hanno un contenuto rappresentazionale, anche se non tutte le

---

<sup>45</sup> T. BURGE, “Individualism and Self-Knowledge”, *Journal of Philosophy*, 85 (1988), pp. 649-63, qui p. 650. Va chiarito che l'esternalismo di Burge riguarda esclusivamente gli stati mentali che vertono su oggetti, proprietà o relazioni empiriche, ossia cose o fatti indipendenti ed esterni alla mente che li percepisce, ma non riguarda la totalità degli stati mentali. È possibile infatti determinare alcuni stati mentali indipendentemente dal riferimento all'ambiente fisico o sociale in cui l'individuo si trova ad abitare. Stati mentali come “sto pensando” o “penso che lo scrivere richieda concentrazione” non presentano tra le proprie condizioni di verità relazioni con l'ambiente esterno al soggetto: essi sono veri o falsi esclusivamente in relazione al soggetto che li pensa. Ad esempio, lo stato mentale “sto pensando” è vero se e solo se sto pensando; qualora mi domandassi se è vero che sto pensando, non devo indagare le relazioni con l'ambiente esterno, dato che il domandare è parte (o è un caso) del *mio* pensiero. In altri termini, la verità dello stato mentale “sto pensando” dipende da condizioni interne al soggetto, e non da condizioni esterne o empiriche, cioè relative alle relazioni tra soggetto e l'ambiente. L'esternalismo di Burge concerne, dunque, non quelli che egli chiama pensieri di second'ordine (*second-order thoughts*), come “sto pensando, “penso che lo scrivere richieda concentrazione” o “penso che l'acqua sia un liquido”, quanto piuttosto i pensieri di prim'ordine (*first-order thoughts*) come “l'acqua è un liquido”, cioè il contenuto proposizionale dell'enunciato “penso che l'acqua sia un liquido”, ossia un contenuto che concerne fatti empirici (cfr. BURGE, “Individualism ...”, cit., p. 649).

<sup>46</sup> CARTESIO, *Meditazioni ...*, cit., pp. 41-2.

idee rappresentano (ossia di riferiscono ad un riferimento reale)”. Egli assume, quindi, che con la nozione di falsità materiale, Cartesio sostenga che “la chimera e il pugnale illusorio non intendono (*purport*) rappresentare qualcosa di reale, anche se esse sono rappresentazionali.”<sup>47</sup> La posizione di Burge sembra strana: *tutte* le idee cartesiane hanno un contenuto rappresentazionale, ma *alcune* di esse non rappresentano. Alcune di esse rappresentano perché si “riferiscono a un riferimento reale”, ma tutte le idee cartesiane sono rappresentazionali, perché sembrano rappresentare qualcosa. Probabilmente Burge vuole dire che tutte le idee cartesiane, essendo simili ad immagini, presentano degli oggetti (possiedono un oggetto almeno in senso fenomenico), ma non tutte rappresentano, ossia non tutte mettono in relazione il soggetto con l’oggetto del mondo fisico che lo circonda. Burge prosegue affermando che:

[i]l rifiuto dell’ipotesi del genio maligno da parte di Cartesio sulla base della sua impossibilità o incoerenza è, credo, associata alla concezione che tutte le idee, incluse quelle non referenziali, devono il loro contenuto rappresentazionale (*owe their representational content*) a cose che stanno al di là di esse – cose che causano certe idee che sono genuinamente (*successfully*) referenziali.<sup>48</sup>

Ciò che intendo mettere in evidenza qui non è l’interpretazione cartesiana offerta (qual è il legame tra l’incoerenza del genio maligno e la dipendenza causale delle idee dai fattori esterni?), ma la peculiare concezione di Burge che ha di ciò che chiama “rappresentazione” e il legame della rappresentazione con quella che egli chiama la “dipendenza ontologica”.<sup>49</sup> Secondo Burge, i contenuti rappresentazionali delle idee sono dipendenti ontologicamente dai fattori fisici esterni: ho una certa idea perché c’è qualcosa all’esterno (un oggetto o una serie di oggetti) che causano tale idea. Le proprietà rappresentative dipendono dalle relazioni con tali fattori: il mare blu *causa* la mia esperienza del blu oppure potrebbe *causare*, assieme ad altri fattori, forse dipendenti dalla costituzione

---

<sup>47</sup> T. BURGE, “Descartes on Anti-individualism”, in T. BURGE, *Foundations of Mind. Philosophical Essays. Volume 2*, Clarendon Press, Oxford 2007, pp. 420-39, qui p. 423.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 424.

<sup>49</sup> BURGE, “Descartes ...”, cit., p. 425.

interna del soggetto,<sup>50</sup> la mia esperienza del mare rosso. Nel primo caso la mia esperienza è *vera*, nel secondo caso è *falsa*. In questo modo la dipendenza ontologica (cioè la tesi che l'esistenza delle idee dipende dall'esistenza degli oggetti fisici) si connette alla nozione di rappresentazione, poiché la verità o falsità delle idee dipende dall'esistenza degli oggetti fisici. Burge afferma infatti che, a proposito di certe idee che il soggetto ha sul proprio corpo, “per avere certi pensieri, inclusi certe specifiche idee del corpo, devono sussistere delle relazioni causali (*causal relations*) tra la mente e l'ambiente circostante. [...] la natura dei pensieri sul corpo (*of body*) è dipendente non solo dalla mente ma anche dal (*on body*) corpo”.<sup>51</sup>

L'esternalismo instaura un legame tra dipendenza ontologica e rappresentazione in modo che rappresentare, ossia riferirsi ad un referente reale, equivale alla sussistenza di certe relazioni causali nel mondo reale. Rappresentare un oggetto è stare in relazione con quell'oggetto. Così facendo però, l'esternalismo viola il “principio della molteplicità delle cause” che presiede all'argomento dell'allucinazione (gli stessi contenuti mentali possono essere l'effetto di cause differenti, come il potere creativo della mente, Dio o gli oggetti esterni). L'argomento dell'allucinazione mostra che tale principio è coerente con l'attribuzione di proprietà rappresentative ai contenuti mentali. Ammettiamo che percepisca una macchina gialla, anche se non c'è nessuna macchina gialla reale: il contenuto della mia esperienza visiva (una macchina gialla) è falso, sebbene non ci sia alcuna dipendenza ontologica, ossia nessuna relazione causale, tra me e la macchina. Da questo punto di vista, credo che Burge sbagli nel connettere la nozione di rappresentazione alle relazioni causali sussistenti nel mondo reale. La dipendenza ontologica evocata da Burge non può essere parte della definizione di “rappresentazione” e delle proprietà rappresentative o intenzionali dei contenuti mentali. L'allucinazione dimostra che i nostri contenuti mentali sono indipendenti dall'esistenza di un correlato fisico e conservano le proprie proprietà intenzionali proprio in ragione dell'assenza di tale correlato. L'ostacolo principale per

---

<sup>50</sup> Cfr. BURGE, “Cartesian Error ...”, cit., p. 132.

<sup>51</sup> BURGE, “Descartes ...”, cit., p. 425.

l'esternalismo sembra essere, dunque, l'indipendenza delle proprietà rappresentative dei contenuti mentali dall'esistenza di oggetti fisici rappresentati.<sup>52</sup> La concezione relazionale dell'esperienza, o disgiuntivismo, raccoglie la sfida lanciata dall'argomento dell'allucinazione criticando la natura mentale degli oggetti di percezione e l'idea che le allucinazioni e le percezioni veridiche condividano un elemento comune.

Michael Martin è un difensore del realismo ingenuo sulla percezione. Segnatamente, egli difende la concezione disgiuntivista. Il *disgiuntivismo* è:

una teoria che cerca di preservare il realismo ingenuo della percezione veridica alla luce della sfida lanciata dall'argomento dell'allucinazione. Il realista ingenuo afferma che alcune esperienze sensoriali sono relazioni (*relations*) con oggetti mente-indipendenti (*mind-independent objects*). Assumendo che le esperienze siano episodi o eventi, il realista ingenuo suppone che tali episodi hanno come costituenti (*constituens*) oggetti mente-indipendenti.<sup>53</sup>

Martin ritiene che la consistenza del disgiuntivismo dipenda dal rifiuto dell'argomento dell'allucinazione di Hume assieme all'opinione che alcune esperienze, quelle chiamate "percezioni veridiche", siano relazioni con oggetti indipendenti dalla mente:

Lo scetticismo humeano sui sensi lancia una sfida relativa alla nostra conoscenza del mondo problematizzando le nostre credenze sull'esperienza sensoriale e in che modo essa possa darci delle informazioni sul mondo (*how it can provide knowledge of the world*). Se la concezione che abbiamo su come veniamo a conoscenza di qualcosa è falsificabile, le nostre conoscenze [relative al mondo] potrebbero essere minate. Sembriamo essere tagliati fuori (*cut off*) dal mondo dal momento che ci manca quel tipo di contatto che pensiamo di avere. [...] Il disgiuntivismo [...] intende preservare la credenza comune (*common understanding*) che abbiamo a proposito del contatto

---

<sup>52</sup> L'obiezione mossa all'esternalismo sui contenuti mentali è stata ispirata per gran parte dalla lettura del saggio di T. CRANE, "The Singularity of Singular Thought", *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 85 (2011), pp. 21-43.

<sup>53</sup> MARTIN, "On Being Alienated", cit., p. 354.

percettivo (*perceptual contact*) con il mondo e la comprensione ingenua di come ci troviamo nella posizione di sapere qualcosa sul mondo [...]. Il disgiuntivismo così concepito è reattivo: blocca una strategia argomentativa che minaccia di dimostrare che non abbiamo alcuna conoscenza del mondo empirico perché non abbiamo il tipo di accesso percettivo (*perceptual access*) che crediamo di avere.<sup>54</sup>

La tesi caratteristica del disgiuntivismo è che l'esperienza di *x* è una percezione veridica di *x* oppure l'allucinazione di *x* (da qui il nome della teoria). Con ciò, il disgiuntivismo nega che il contenuto della percezione veridica sia lo stesso contenuto dell'allucinazione. Come abbiamo già notato, Hume, al contrario, dà per assodata la verità del principio della molteplicità delle cause. Il principio della molteplicità delle causa allude alla possibilità metafisica che la stessa impressione sensoriale, ossia lo stesso contenuto, sia comune alle percezioni veridiche e alle allucinazioni. Il disgiuntivismo, al contrario, nega che l'esperienza veridica possa contenere un elemento comune all'allucinazione – Martin chiama tale elemento “*Common Kind Assumption*”<sup>55</sup> – per la seguente ragione:

L'esperienza percettiva (veridica) è una relazione tra il percepente e gli oggetti di percezione. Assumendo che le esperienze sensoriali siano eventi, questi oggetti di percezione sono costituenti (*constituents*) dell'evento in questione. Il realista ingenuo suppone che sia un aspetto essenziale di tali episodi esperienziali il fatto che essi abbiano costituenti indipendenti dall'esperienza.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 355. Faccio notare che Martin crede che il disgiuntivismo debba rispondere allo scetticismo humeano, ma non a quello cartesiano. La ragione è che la concezione di Cartesio non assume nulla relativamente alla natura della nostra esperienza percettiva, e, nella fattispecie, nulla relativamente alla natura dell'oggetto di percezione. Lo scetticismo cartesiano concerne esclusivamente la possibilità che il soggetto di esperienza possa non sapere se quella che sta provando sia un'esperienza veridica o un'allucinazione. Su questo punto l'interpretazione di Martin si discosta dalla nostra.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 357. L'elemento comune è definito in questi termini da Martin: “qualsiasi tipo di evento mentale, o più strettamente esperienziale, che ricorre quando uno percepisce è lo stesso tipo di evento che ricorre quando uno è soggetto ad un'allucinazione” (*ibidem*).

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Martin rifiuta la nozione di elemento comune poiché crede che le percezioni veridiche, a differenza delle allucinazioni, abbiano degli oggetti indipendenti dalla mente come propri costituenti. Hume crede, invece, che sia presente un elemento comune – il contenuto dell'esperienza – e che tale contenuto sia dipendente dalla mente.<sup>57</sup>

Il disgiuntivismo sostiene anche un'altra idea, ossia che l'unico aspetto in comune tra la percezione veridica e l'allucinazione è l'impossibilità da parte del soggetto di poter distinguere, cioè riconoscere, una percezione veridica da un'allucinazione sulla base della sua esperienza cosciente. Le due situazioni percettive (percezioni veridiche e allucinazioni) sono *indistinguibili fenomenicamente*, ovvero sono *qualitativamente identiche* per il soggetto che le percepisce.<sup>58</sup> Hume, secondo Martin:

attribuisce a noi stessi una concezione particolare dell'esperienza sensoriale e sostiene che essa sia falsa. A questo proposito sarebbe opportuno parlare di una barriera (*barrier*) o di un velo (*veil*) che si frappone tra noi e il mondo [...]. [Negli argomenti di Hume] è implicito il contrasto tra come pensavamo che fosse la nostra esperienza – il fatto cioè che essa ci fornisse qualche genere di contatto cognitivo privilegiato con il mondo – e come la concepiamo ora, alla luce degli argomenti di Hume. L'errore che Hume imputa al volgo ha un potenziale scettico perché intende falsificare le nostre credenze su come sappiamo ciò che crediamo di sapere (*how we come to know what we take ourselves to know*). [...] Quando osservo una staccionata bianca, non solo so che c'è una staccionata bianca davanti a me, ma mi sembra di trovarmi nella posizione di poter dire come lo so: è manifesto in ciò che vedo. Supponiamo, ora, che io venga convinto da Hume che non mi trovo nella situazione in cui credevo essere. Non è la staccionata bianca l'oggetto davanti a me, ma un simulacro di una staccionata, un'impressione o un'immagine. In questo caso, il fatto che io mi sbagliassi relativamente a come sapessi che ci fosse una staccionata bianca davanti a me mette in crisi la mia certezza. La mia situazione epistemica è, ora, peggiore di quella in cui mi trovavo prima di raccogliere la

---

<sup>57</sup> Martin distingue la posizione dei dati sensoriali dalla teoria intenzionalista. Per come ho definito dato sensoriale e contenuto dell'esperienza, tale distinzione non ha molto senso. In ogni caso, non sembra essere una distinzione fondamentale per la critica di Martin allo scetticismo humeano e alle contro-obiezioni che proporrò.

<sup>58</sup> MARTIN, "On Being Alienated", cit., p. 363.

sfida di Hume. Potrei lamentarmi del fatto che la posizione di Hume sull'esperienza sensoriale è priva delle qualità che aveva la mia posizione originaria, poiché essa non mi fornisce quel tipo di contatto cognitivo con il mondo che pensavo di avere. [...] L'argomento cartesiano non ci dà del materiale in base al quale possiamo parlare di una barriera o di un velo, dal momento che l'argomento cartesiano non assume nulla relativamente alla natura dell'esperienza. La sfida humeana è piuttosto diversa [...] <sup>59</sup>

L'argomento di Martin potrebbe essere ricostruito in questo modo. Martin crede che la natura degli oggetti di esperienza humeani, "un'impressione o un'immagine", costituisca "una barriera o un velo che si frappone tra noi e il mondo". In questo modo, la concezione humeana destabilizza la credenza relativa a come sappiamo ciò che sappiamo, ossia la convinzione che il nostro sia, nel caso delle esperienze veridiche, un "accesso percettivo" diretto al mondo materiale. Tale credenza può essere enunciata chiedendosi: "come so che quello che percepisco in questo momento è un oggetto indipendente dalla mente come il libro che sto leggendo?". Martin crede che la negazione dell'elemento comune tra i tipi di esperienze, motivata dal fatto che, nelle percezioni veridiche, il mondo materiale è un costituente della mia esperienza, renda consistente il disgiuntivismo e l'idea che quando un soggetto percepisce veridicamente, egli sia in "contatto" con il mondo esterno ed acquisisca delle "informazioni" su di esso.

In quello che segue, presenterò due obiezioni all'argomento di Martin, entrambe focalizzate su due concetti salienti del suo argomento: l'elemento comune e il concetto di contatto (cognitivo) con il mondo. Come abbiamo potuto notare, la credenza che esista un elemento comune alle esperienze veridiche e alle allucinazioni dipende dall'accettazione dell'immagine causale dell'esperienza. Hume crede che "la *causa* ultima [delle nostre impressioni sensoriali] sia perfettamente inesplicabile dalla ragione umana, e non sarà mai possibile decidere con certezza se esse provengano immediatamente dall'oggetto o siano prodotte dalla potenza creativa della mente, oppure derivino dall'Autore del nostro

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 403.

essere”.<sup>60</sup> Secondo Hume, dunque, il contenuto delle nostre esperienze (le impressioni sensoriali) è indipendente metafisicamente dalla loro causa, dal momento che la sua esistenza è indipendente dall’esistenza dall’oggetto o dagli oggetti che rappresenta. Sento il profumo di una rosa, ma non c’è nessuna rosa davanti a me (potrei non vedere). Ho un’allucinazione di una rosa. Sento il profumo di una rosa e c’è realmente una rosa. Percepisco veridicamente una rosa. In entrambi i casi l’elemento esperienziale è identico (il profumo della rosa), ed è indipendente dall’esistenza della rosa (nell’allucinazione della rosa non c’è nessuna rosa che sento).<sup>61</sup>

La seconda obiezione ha a che fare con l’idea che la natura mentale degli oggetti humeani di percezione innalzi un velo o una barriera che preclude un accesso diretto al mondo. Secondo Martin, Hume crede che il soggetto non sia in *relazione* con oggetti indipendenti dalla mente e, quindi, che non possa esperire un *contatto* con un mondo materiale. I due concetti, “relazione con oggetti indipendenti dalla mente” e “contatto con un mondo materiale”, sono però indipendenti. Hume afferma che la causa delle nostre percezioni è inesplicabile dalla ragione umana per l’argomento scettico: è impossibile sapere quale sia la causa delle nostre percezioni sulla base della nostra esperienza immediata (“dottrina del velo della percezione”). Lo scetticismo humeano è coerente con l’idea che gli oggetti siano, in certi casi, la causa delle nostre percezioni (è l’assunto del principio della molteplicità delle cause) e con l’impossibilità di sapere quando ciò avvenga.<sup>62</sup> Immaginiamo che io percepisca una staccionata

---

<sup>60</sup> T.I.iii.5/84. Corsivo mio.

<sup>61</sup> Un’ulteriore obiezione potrebbe essere la seguente: Martin crede che le esperienze veridiche possiedano come propri elementi costituenti oggetti indipendenti dalla mente. Ma che cosa significa “costituente”? Se intendiamo con “costituente” l’essere parte dell’esperienza veridica, allora è difficile comprendere in che senso l’oggetto fisico possa fare parte di un contenuto di natura mentale.

<sup>62</sup> David Macarthur difende lo scetticismo delle concezioni cartesiana e humeana – a differenza di Martin egli non distingue lo scetticismo cartesiano dallo scetticismo humeano – dalla teoria disgiuntivista perché, secondo lo studioso, Cartesio e Hume adottano entrambi quella che noi abbiamo chiamato l’immagine causale dell’esperienza. Secondo Macarthur, l’immagine causale si divide in due componenti, una componente soggettiva (l’esperienza) e una componente causale (le cause efficienti di tali esperienze) su cui vige quello che Macarthur chiama il *gap causale* e che noi abbiamo chiamato principio della molteplicità delle cause. Una volta che abbiamo realizzato che il dato immediato dell’esperienza sono gli effetti, ossia le nostre idee o impressioni sensoriali, non c’è modo di dimostrare l’esistenza del mondo materiale sulla base della nostra esperienza senza

bianca reale (riprendo a questo proposito l'esempio di Martin). Secondo Hume l'oggetto immediato della mia esperienza è l'oggetto come appare ai sensi (contenuto mentale) e non la staccionata reale. Eppure la staccionata reale è la causa della mia apparenza della staccionata bianca. Immaginiamo ora che io sia vittima di un'allucinazione: percepisco una staccionata bianca (contenuto mentale), ma non c'è nessuna staccionata bianca al di là della mia esperienza. Qual è la differenza tra le due esperienze? La prima è una percezione veridica, la seconda è un'allucinazione. Che cosa distingue una percezione veridica da un'allucinazione secondo Hume? Dal punto di vista fenomenico nulla, ma la percezione veridica è una percezione causata da un oggetto esterno, mentre l'allucinazione è il prodotto di cause diverse (potere creativo della mente, Autore del nostro essere, staccionata bianca reale). Se accettiamo questa distinzione, nella percezione veridica sono in contatto con un mondo materiale *mediante* un oggetto immediato di percezione di natura mentale, cioè dipendente dalla mente. Il concetto di contatto (cognitivo) con il mondo è, in questo senso, indipendente dalla credenza che l'oggetto di percezione sia un oggetto mente indipendente. Il soggetto può esperire il mondo, entrare in relazione o in contatto con esso, e percepire immediatamente un oggetto dipendente dalla mente che rinvia al mondo in qualità di sua causa.

La differenza fondamentale tra il disgiuntivismo e la concezione humeana sembra essere un'altra: per il disgiuntivismo, ciò che percepiamo sono proprietà

---

incorrere in una petizione di principio. Le assunzioni dell'immagine causale, da questo punto di vista, "insidiano il ruolo dell'esperienza di fornire delle ragioni" nella credenza di un oggetto esterno che causi tale esperienza. Per quanto questa interpretazione possa essere corretta (abbiamo già visto, infatti, che Hume recrimina a Locke proprio quest'errore), non coglie, a mio parere, l'obiezione del disgiuntivismo, su cui lo stesso Hume sarebbe stato d'accordo: se affermo che l'immagine causale si divide in due componenti, una causa efficiente (potere creativo della mente, Dio o oggetti esterni) e una componente soggettiva, e se affermo inoltre che non posso provare l'esistenza del mondo esterno a partire dai dati immediati dell'esperienza, ossia a partire dalla componente soggettiva, dimostro tutt'al più che è impossibile provare l'esistenza di un mondo indipendente dalla mente a partire dalle mie esperienze soggettive, ma non riesco a minare la credenza di un mondo materiale quale causa di quella componente. Questa è un'assunzione implicita nell'immagine causale e nel principio della molteplicità delle cause che presiede a tale concezione (su Cartesio cfr. D. MACARTHUR, "McDowell, Scepticism, and the 'Veil of perception'", *Australasian Journal of Philosophy*, 81 (2003), pp. 175-90, qui p. 186; su Hume cfr. D. MACARTHUR, "Naturalism and Skepticism", in (a cura di) M. DE CARO, D. MACARTHUR, *Naturalism in Question*, Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 106-24, in particolare pp. 108-15).

indipendenti, cioè intrinseche, dell'oggetto, per la concezione humeana, gli oggetti immediati di percezione sono proprietà dipendenti dal soggetto (l'oggetto come appare ai sensi).<sup>63</sup> Tale differenza potrebbe comportare un rifiuto della concezione di Hume, ma non per le ragioni avanzate da Martin. Il soggetto di esperienza humeano entra in contatto causale con il mondo – è parte della percezione veridica l'essere causata da un oggetto esterno – e, quindi, acquisisce delle informazioni sul mondo circostante, sugli oggetti come appaiono nella sua esperienza percettiva.

---

<sup>63</sup> Sembra essere questa la differenza fondamentale come risulta anche da CAMPBELL, *Reference*, cit., p. 116 e ss.



## CONCLUSIONE

Nel commentare le obiezioni di Berkeley alla teoria di Locke, John Searle afferma che “[q]uando Berkeley si rese conto di ciò non tornò al realismo ingenuo, come si sarebbe potuto sperare, riconoscendo che il passaggio dalla teoria della percezione del realismo ingenuo a quella dei dati sensoriali era stato un errore. Sostenne invece che le sole cose che esistono sono le menti e le idee. La realtà consiste interamente in dati sensoriali. Non ci sono entità quali gli oggetti materiali in aggiunta alle nostre esperienze attuali e possibili. Hume adottò una conclusione simile, anche se le diede una foggia più complessa.”

<sup>1</sup> Secondo Searle, sono due le posizioni alternative al realismo rappresentativo lockeano: l’idealismo berkeleiano e il realismo diretto o il realismo ingenuo.

Abbiamo visto che Hume respinge entrambe le posizioni. L’idealismo di Berkeley è falso perché “tutti i suoi argomenti, per quanto stesi con intenzione diversa, sono, in realtà puramente scettici” e “*non ammettono nessuna risposta e non producono alcuna convinzione*. Il loro unico effetto è quello di causare quello smarrimento momentaneo, quella confusione e mancanza di risolutezza, che sono il risultato dello scetticismo.”<sup>2</sup> Gli argomenti filosofici (argomenti dell’illusione, delle qualità secondarie e dell’allucinazione) dimostrano, invece, la falsità del realismo diretto.

La posizione di Hume che ho presentato è la seguente: Hume non crede che il realismo rappresentativo lockeano sia falso, ma solo che non possa essere verificato. Tale realismo ammette due tesi: l’oggetto immediato dei sensi è un oggetto interno e il mondo esterno è percepito mediante quegli stessi oggetti interni di cui esso è la causa. In questo senso, gli oggetti immediati dei sensi sono rappresentazioni del mondo esterno. Come si è detto, il realismo rappresentativo per Hume non è verificabile, e ciò sulla base di due questioni. In primo luogo, il soggetto non ha un accesso percettivo ad oggetti del mondo materiale in modo da

---

<sup>1</sup> SEARLE, *La mente*, cit., p. 239.

<sup>2</sup> E.12/116.

poterne dimostrare l'esistenza indipendentemente dalle sue esperienze immediate. In secondo luogo, Hume sostiene che la credenza in un'esistenza non percepita, ossia nell'esistenza di un oggetto a cui attribuiamo una persistenza nel tempo, non possa essere dimostrata razionalmente. Nella fattispecie, tale credenza non può fondarsi su quel principio causale che costituisce il fondamento delle questioni di fatto.

La prima questione ha a che fare con la dimostrazione dell'esistenza di proprietà intrinseche, ossia indipendenti, degli oggetti esterni che assumiamo essere la causa delle nostre percezioni. Le percezioni sono, secondo Hume, apparenze, ossia proprietà percepite degli oggetti ("gli oggetti esterni ci sono noti solo mediante quelle percezioni a cui danno luogo").<sup>3</sup> In questo senso, il mondo mentale presenta aspetti e proprietà del mondo. Le apparenze di cui siamo coscienti sono gli oggetti esterni come si presentano a noi nella nostra esperienza sensoriale. L'errore che Hume rimprovera a Locke non è però la concezione che gli oggetti immediati di percezioni siano oggetti interni di esperienza, ma l'aver pensato di poter dimostrare l'esistenza di qualità intrinseche degli oggetti del mondo materiale sulla base di tali apparenze sensibili. Questo è il nocciolo della dottrina del velo della percezione: gli oggetti interni presentano proprietà e aspetti degli oggetti esterni così come sono conosciuti dalla mente che ne fa esperienza, ma è impossibile dimostrare che l'oggetto possieda tali proprietà e tali aspetti indipendentemente dalle nostre apparenze. In questo senso, l'argomento di Hume non mina la questione dell'esistenza di un mondo materiale, ma la sua conoscibilità.

La seconda questione ha a che fare con l'identità delle nostre percezioni nel tempo, ossia con la credenza in un'esistenza continuata e distinta dalla mente. Tale questione può essere chiarita riprendendo un esempio già formulato nelle pagine precedenti. Immaginiamo di trovarci seduti sulla battigia e osservare il mare indorarsi dei raggi del sole. Immaginiamo di chiudere gli occhi e riaprirli. Vediamo nuovamente il mare indorato all'orizzonte. Come facciamo a sapere che quello che abbiamo ora di fronte è lo stesso mare che avevamo percepito prima di

---

<sup>3</sup> T.I.ii.6/67.

chiudere gli occhi? Su quali basi la mente *crede* che l'oggetto della nostra percezione attuale sia lo stesso che percepiamo prima? Secondo Hume, tale credenza sorge da un istinto naturale a supporre l'esistenza di un oggetto reale capace di armonizzare le nostre percezioni. Nella fattispecie, Hume crede che, sulla base di certe proprietà presenti in alcune percezioni – le qualità della coerenza e della costanza – noi crediamo a un'esistenza persistente nel tempo. In questo senso, si può affermare che l'immaginazione produce la credenza nell'esistenza di un oggetto persistente. Ancora una volta, Hume afferma che è possibile fornire una base dimostrativa alla credenza in un'esistenza esterna, perché gli unici oggetti di cui siamo coscienti sono le nostre percezioni.<sup>4</sup> Va notato che come questa seconda questione, a differenza della prima questione, possa realmente minare la credenza nell'esistenza di un mondo materiale. Si spiega in questo modo il dilemma humeano sulla percezione: la supposizione in un'esistenza persistente nel tempo è contraria agli argomenti razionali, mentre questi ultimi insidiano l'istinto naturale, proprio del realismo diretto, di credere che le nostre percezioni sono i nostri unici oggetti.<sup>5</sup> Ciò che va sottolineato è, a mio avviso, l'inclinazione di Hume a considerare il realismo rappresentativo una teoria preferibile al realismo diretto. Ad esempio, a proposito della supposizione in un'esistenza persistente, egli afferma che “[u]n apparire interrotto ai sensi non implica necessariamente un'interruzione di esistenza. Supporre l'esistenza continuata degli oggetti sensibili o percezioni non comporta contraddizioni. Possiamo quindi assecondare la nostra inclinazione verso quella supposizione. Quando l'esatta rassomiglianza delle nostre percezioni ci fa attribuire loro un'identità, possiamo rimuovere le interruzioni apparenti fingendo un'esistenza continuata, che può riempire gli intervalli, e preservare un'identità perfetta e completa delle nostre percezioni.”<sup>6</sup> La supposizione che fonda il realismo rappresentativo, da questo punto di vista, non può essere verificata, ma si adatta ai principi più naturali dell'immaginazione.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> Cfr. E.12.

<sup>6</sup> T.I.iv.2/207-8.

<sup>7</sup> Cfr. T.I.iv.4.

Nel dibattito recente sulla percezione, il realismo diretto è la posizione predominante. Hume crede che il realismo diretto difenda due idee: (i) il mondo è come appare; (ii) la percezione è una relazione diretta con oggetti mente-indipendenti. La teoria humeana intende confutare queste tesi sulla base di alcuni argomenti. L'argomento delle qualità secondarie dimostra che il mondo potrebbe apparire diverso da com'è in realtà; l'argomento della visione doppia e l'argomento dell'illusione dimostrano, inoltre, che la relazione percettiva cosciente riguarda oggetti mente-dipendenti. L'argomento dell'allucinazione dimostra, infine, che l'esperienza non può essere in relazione con qualcosa, eppure, e nondimeno presentare un oggetto.

Ho esaminato tre teorie del dibattito recente, ognuna delle quali contesta alle teorie dei dati sensoriali e, *a fortiori*, al realismo rappresentativo di Hume, un'errata concezione dell'oggetto di esperienza. L'intenzionalismo di Searle e Huemer sostiene in maniera convincente che l'argomento dell'illusione sia fallace. Ciononostante l'intenzionalismo non è in grado di confutare in maniera altrettanto stringente gli argomenti della visione doppia e l'argomento dell'allucinazione. Tale posizione, a mio avviso, contiene alcuni errori: fa un uso improprio del verbo "vedere", perché lo distingue da "sembrare essere" o da "apparire" e non riconosce la presenza di un oggetto nei fenomeni mentali come l'allucinazione. Entrambi gli aspetti sembrano funzionali all'esigenza di questa versione dell'intenzionalismo di preservare l'identità semantica tra oggetto intenzionale e oggetto esterno. L'esame dell'argomento dell'allucinazione compiuto dall'intenzionalismo da Searle evidenzia, ancor più che l'argomento della visione doppia, le difficoltà che incontra il realismo diretto. L'allucinazione è una relazione con alcunché di reale, sebbene il soggetto veda qualcosa (la sua è un'esperienza di oggetti). Eppure non sembra possibile descrivere tale fenomeno percettivo sostenendo, come fanno Searle e Huemer, che il soggetto non veda nulla. L'oggetto intenzionale, o oggetto di attenzione, non può essere solo un oggetto esterno. In questo senso, dobbiamo ammettere che ci siano alcuni oggetti intenzionali che non corrispondono a oggetti reali.

La seconda posizione è l'esternalismo di Tyler Burge. Burge attribuisce al realismo rappresentativo humeano una posizione individualista sul contenuto mentale. Segnatamente, Hume avrebbe sostenuto che le proprietà rappresentative e intenzionali dei contenuti sono indipendenti dalle relazioni con l'ambiente esterno circostante. È possibile esemplificare che cosa si intenda con "indipendenza", dicendo che l'esistenza di un contenuto è indipendente ontologicamente dall'esistenza dell'oggetto su cui esso apparentemente verte. Sebbene sia corretto affermare che, per l'individualismo, i contenuti mentali sono indipendenti metafisicamente dagli oggetti rappresentati, è falso che ciò comporti l'assenza di proprietà rappresentative o intenzionali. Il fenomeno dell'allucinazione è emblematico: il contenuto della mia esperienza di allucinazione è falso proprio perché non c'è alcun oggetto reale nel mondo circostante con cui esso è in relazione.

L'ultima posizione presa in esame è il realismo ingenuo o teoria disgiuntivista di Michael Martin. La teoria disgiuntivista raccoglie la sfida scettica di Hume e contrasta l'idea che l'oggetto di esperienza sia un oggetto interno. Nella fattispecie, Martin sostiene che l'oggetto di esperienza così inteso precluda un accesso percettivo diretto a oggetti mente-indipendenti. L'oggetto di esperienza humeano costituisce un velo o una barriera alle informazioni che il soggetto può ricevere dal mondo esterno. La soluzione di Martin è un disgiunto: l'esperienza di  $x$  è la percezione veridica di  $x$  oppure è l'allucinazione di  $x$ . Martin crede che l'unico elemento in comune sia di tipo qualitativo, sia cioè il loro aspetto fenomenico: dalla prospettiva interna, il soggetto non è in grado di distinguere se quello che sta percependo sia un caso veritiero o un caso di illusione dei sensi. Secondo Martin, il contenuto dell'esperienza veridica si distingue dall'allucinazione perché il primo ha come proprio costituente un oggetto mente-indipendente. Sebbene tale posizione appaia, tra i tipi di realismo diretto esaminati, la più coerente, essa sbaglia, a mio avviso, ad attribuire a Hume l'idea che gli oggetti interni non possano informare il soggetto di aspetti e proprietà del mondo esterno. La concezione di Hume è, infatti, una "concezione rappresentazionale dell'esperienza". Per la concezione rappresentazionale

dell'esperienza, il contenuto dell'esperienza è identico nei casi di allucinazione e di percezione veridica; l'unica differenza è la causa: nel primo caso non c'è nulla di reale che causi tale esperienza, mentre nel secondo caso l'oggetto esterno è la causa dell'esperienza veridica. Nei casi di percezione veridica, l'oggetto percepito è in relazione causale con il mondo – l'essere causato è infatti parte delle proprietà rappresentative del contenuto dell'esperienza veridica – sebbene il modo in cui tale oggetto appare nell'esperienza sia dipendente dal modo in cui il soggetto lo esperisce. In questo senso, il soggetto fa esperienza del mondo, acquisisce delle informazioni sul mondo, sebbene sotto forma di apparenze, ossia di oggetti mente-dipendenti. Come ha affermato John Yolton, Hume “*era interessato alla natura dell'oggetto com'è percepito. Gli oggetti ci appaiono, noi siamo coscienti di come appaiono. Tali apparenze hanno la forma delle apparenze sensibili dei colori, delle forme e dei suoni. Queste sensazioni, queste impressioni dei sensi si trasformano in idee. Essere cosciente di un certo oggetto, ad esempio di un albero, implica che dobbiamo avere dei contenuti sensoriali specifici. Nessuna percezione, nessuna consapevolezza dell'oggetto. In questo modo, le mie percezioni sono gli oggetti come ci appaiono.*”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> YOLTON, *Realism and Appearances*, cit., p. 110.

## BIBLIOGRAFIA

- AYERS M., *Locke. Volume I: Epistemology*, Routledge, London-New York 1991
- BERKELEY G., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in G. BERKELEY, *Opere filosofiche*, UTET, Torino 2007
- BENNETT, *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*, Clarendon Press, Oxford 1970
- BLACKBURN S., "Hume and Thick Connexions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 237-50
- BRICKE J., *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton University Press, Princeton 1980
- BROAD C. D., "Some Elementary Reflexion on Sense-Perception", *Philosophy* 27 (1952), pp. 3-17
- BURGE T., "Cartesian Error and the Objectivity of Perception", in P. PETTIT, J. MCDOWELL, *Subject, Thought, and Context* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 1986, pp. 117-36
- BURGE T., "Descartes on Anti-individualism", in T. BURGE, *Foundations of Mind. Philosophical Essays. Volume 2*, Clarendon Press, Oxford 2007, pp. 420-39
- BURGE T., "Individualism and Self-Knowledge", *Journal of Philosophy*, 85 (1988), pp. 649-63
- CAMPBELL J., *Reference and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2002

- CARTESIO, *I principi della filosofia*, in CARTESIO, *Opere filosofiche*, 4 voll., vol. 3, Laterza, Bari-Roma 2005<sup>4</sup>
- CARTESIO, *Meditazioni sulla filosofia prima*, in CARTESIO, *Opere filosofiche*, 4 voll., vol. 2, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>11</sup>
- COTTINGHAM J., *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford 1986
- COTTINGHAM J., “Intentionality or phenomenology? Descartes and the objects of thought”, in T. CRANE, S. PATTERSON, *History of the Mind-Body Problem* (ed. by), Routledge, London-New York, 2000, pp. 131-47
- CRANE T., *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Raffaello Cortina, Milano 2003
- CRANE T., “Intentionalism”, in B. P. McLAUGHLING, A. BECKERMANN, S. WALTER, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 474-93
- CRANE T., “Intentional Objects”, *Ratio*, 14 (2001), pp. 336-49
- CRANE T. “Is There a Perceptual Relation?”, in T. SZABÓ GENDLER-J. HAWTHORNE, *Perceptual Experience* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 126-46
- CRANE T., “The Singularity of Singular Thought”, *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume*, 85 (2011), pp. 21-43
- HARMAN G. , “The Intrinsic Quality of Experience”, *Philosophical Perspective*, 4 (1990), pp. 31-52.

- HUEMER M., *Skepticism and the Veil of Perception*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001
- HUME D., *Abstract of a Book lately published; entitled, A Treatise of Human Nature*, in D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, (ed. by) L. A. Selby-Bigge, P. H. Niddich, Clarendon Press, Oxford 1978<sup>2</sup>
- HUME D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, (ed. by) T. L. Beauchamp, Clarendon Press, Oxford 2000
- HUME D., *A Treatise of Human Nature*, (ed. by) L. A. Selby-Bigge, P. H. Niddich, Clarendon Press, Oxford 1978<sup>2</sup>
- FLAGE D., "Hume's Relative Ideas", *Hume Studies*, 7 (1981), pp. 55-74
- KAIL P. J. E., "Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism", *Hume Studies*, 29 (2003), pp. 43-61
- KAIL P. J. E., *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford University Press, New York 2007
- LEVINE J., "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983), pp. 354-61
- LEVINE J., "Qualia", *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement*, Macmillian, New York 1996, pp. 483-4
- LEWIS D., "Extrinsic Properties", *Philosophical Studies*, 44 (1983), pp. 197-200
- LIGHTNER D. T., "Hume on Conceivability and Inconceivability", *Hume Studies* 32 (1997), pp. 113-32

- LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2004
- LOWE E. J., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 2000
- LOWE E. J., "Indirect Perception and Sense Data", *The Philosophical Quarterly*, 31 (1981), pp. 330-42
- MACARTHUR D., "McDowell, Scepticism, and the 'Veil of perception'", *Australasian Journal of Philosophy*, 81 (2003), pp. 175-90
- MACARTHUR D., "Naturalism and Skepticism", in M. DE CARO, D. MACARTHUR, *Naturalism in Question* (ed. by), Harvard University Press, Cambridge 2004, pp. 106-24
- MALEBRANCHE N., *La ricerca della verità*, Laterza, Roma-Bari 2007
- MARTIN M. G. F., "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind-body problem", in T. CRANE, S. PATTERSON, *History of the Mind-Body Problem* (ed. by), Routledge, London-New York 2000, pp. 195-231
- MARTIN M. G. F., "On Being Alienated", in T. SZABÓ GENDLER, J. HAWTHORNE, *Perceptual Experience* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 354-410
- M. MONTAGUE, "The Content of Perceptual Experience", in B. P. MCLAUGHLIN, A. BECKERMANN, S. WALTER, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* (ed. by), Clarendon Press, Oxford 2009, pp. 494-511
- NEWMAN L., "Ideas, Picture, and the Directness of Perception in Descartes and Locke", *Philosophy Compass*, 4 (2009), pp. 134-54

- O'SHEA J. R., "Hume's Reflective Return to the Vulgar", *British Journal for the History of Philosophy*, 4 (1996), pp. 285-315
- PEARS D., *Hume's System*, Oxford University Press, Oxford 1990
- PITSON A. E., "Hume on Primary and Secondary Qualities", *Hume Studies*, 8 (1982), pp. 125-38
- PUTNAM H., *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985
- ROBINSON H., *Perception*, Routledge, London – New York 1994
- RUSSELL B., *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010<sup>3</sup>
- RYLE G., *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007
- SCHNALL I., "Constancy, Coherence, and Causality", *Hume Studies*, 30 (2004), pp. 33-50
- SEARLE J., *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983
- SEARLE J., *Mind. A Brief Introduction* (2004), trad. it. *La mente*, Raffaello Cortina, Milano 2005
- SHOEMAKER S., "Qualities and Qualia: What's in the Mind?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), pp. 109-31

- SNOWDON P., “How to interpret ‘direct perception’”, in T. CRANE, *The Contents of Experience. Essays on Perception* (ed. by), Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 48-79
- STRAWSON G., “Epistemology, Semantics, Ontology, and David Hume” in G. STRAWSON, *Real Materialism and other essays*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 439-54
- STRAWSON G., “David Hume: Object and Power”, in G. STRAWSON, *Real Materialism and other essays*, Clarendon Press, Oxford 2008, pp. 415-38
- STRAWSON G., *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon Press, Oxford 1989
- STROUD B., *Hume*, Routledge, London-New York 1977
- VALBERG J. J., *The Puzzle of Experience*, Clarendon Press, Oxford 1992
- VAN WOUDEBERG R., “Conceivability and modal knowledge”, *Metaphilosophy*, 37 (2006), pp. 210-21
- WALDOW A., “Hume’s Belief in Other Minds”, *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (2009), pp. 119-32
- WRIGHT J. P., *The Sceptical Realism of David Hume*, Manchester University Press, Manchester 1983
- YOLTON J. W., *Perception and Reality: A History from Descartes to Kant*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996

YOLTON J. W., *Realism and Appearances. An Essay in Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

ZABEEH F., *Hume Precursor of Modern Empiricism. An analysis of his opinions on Meaning, Metaphysics, Logic and Mathematics*, Nijhoff, The Hague 1973<sup>2</sup>