

Luca Barlassina

# Questioni di dettaglio

*Una critica non-concettualista alla filosofia della  
percezione di McDowell*

**YELLOW BLUE ORANGE**  
**BLACK RED GREEN**  
**PURPLE YELLOW RED**  
**ORANGE GREEN BLACK**  
**BLUE RED PURPLE**  
**GREEN BLUE ORANGE**



# Il dodecaedro



Collana diretta  
da Giovanni Piana e Paolo Spinicci



Luca Barlassina

# Questioni di dettaglio

*Una critica non-concettualista alla filosofia della  
percezione di McDowell*



## *Indice*

Ringraziamenti .....	9
Introduzione .....	11
Capitolo I Percezione e concetti.....	15
1. L'intenzionalità degli stati mentali .....	15
2. Atti linguistici e stati mentali. La teoria classica .....	16
2.1. Atteggiamento psicologico e forza illocutiva.....	17
2.2. Contenuto intenzionale e contenuto proposizionale.....	19
3. Il problema del contenuto non-concettuale .....	33
3.1. Atteggiamenti proposizionali e contenuti concettuali .....	33
3.2. La percezione ha contenuto concettuale? .....	35
Capitolo 2 Riportando la mente nel mondo (o, forse, il mondo nella mente).....	41
1. Tre soluzioni facili per tre problemi difficili.....	41
1.1. Il progetto filosofico di McDowell.....	41
1.2. Un'elegante e dotta confusione .....	46
1.3. "Sistema la stanza e butta via le cianfrusaglie!" .....	48
2. Percezioni e credenze. La teoria dell'esperienza di McDowell .....	49
2.1. Le credenze come stati con contenuto concettuale.....	49
2.2. Il contenuto concettuale della percezione .....	55
3. L'esperienza percettiva come fonte di giustificazione razionale .....	63
3.1. L'empirismo e i suoi critici.....	63
3.2. Il ruolo razionale dell'esperienza .....	66
3.3. Il punto cieco dell'epistemologia moderna .....	69
Capitolo 3 La finezza di grana dell'esperienza.....	71
1. L'argomento della finezza di grana .....	72
1.2. Evans e la finezza di grana dell'esperienza.....	73
1.3. La struttura dell'argomento.....	74
2. Espressioni dimostrativo-percettive e capacità di riconoscimento.....	75
2.1. La replica di McDowell .....	75
2.2. Espressioni dimostrativo-percettive e concetti dimostrativo-percettivi.....	76
3. La difesa di Peacocke dell'argomento della finezza di grana .....	79
4. Esperire e riconoscere. Una critica al concettualismo.....	80
4.1. Il controesempio di Kelly.....	80
4.2. Repliche e controrepliche.....	81
Capitolo 4 Cani, fanciulli e altri bruti .....	83
1. L'argomento degli animali.....	83
1.1. Animali razionali .....	83
1.2. Esperienza percettiva e suscettibilità percettiva .....	84
1.3. L'argomento della cecità.....	87
1.4. Argomento degli animali e spiegazione intenzionale.....	93
2. L'argomento della circolarità dell'acquisizione.....	95
2.1. Il concettualismo è contraddittorio?.....	96
2.2. La botte piena e la moglie ubriaca .....	97
2.3. Accuse e difese .....	99
Capitolo 5 Psicologia ed epistemologia.....	103
1. Un bilancio in attivo?.....	103
1.1. Questioni di psicologia .....	103
1.2. La riscossa degli epistemologi .....	105
1.3. Una gatta da pelare.....	107
2. Concettualismo e coerentismo .....	109
2.1. Qualche perplessità generale.....	109

2.2. Se lo fai, va male; se non lo fai, va male lo stesso .....	110
Nota bibliografica.....	120



## *Ringraziamenti*

Clotilde Calabi e Paolo Spinicci hanno seguito con attenzione ed interesse il lungo processo che è culminato nella stesura di questo lavoro. Non solo sono debitore nei loro confronti per la miriade di suggerimenti, critiche e spunti che mi hanno fornito in questo periodo; a questo devo senz'altro aggiungere un ringraziamento speciale per la fiducia che mi hanno accordato e per la disponibilità dimostrata nei miei confronti. Mi auguro che questo lavoro li ripaghi, almeno in parte, del tempo speso a darmi retta.

Giorgio Fontana mi ha concesso il piacere di innumerevoli discussioni. Molte idee contenute in questo libro non avrebbero mai visto la luce se non fosse stato per il suo contributo. Probabilmente, Giorgio, da buon concettualista, avrà non poche riserve su quanto da me sostenuto. Come sempre, lo inviterò a bere un caffè, aspettandolo col sorriso sulla bocca e il coltello fra i denti.

Fabio Del Prete e Sandro Zucchi hanno tollerato bonariamente le mie continue incursioni nel loro studio, hanno cercato di insegnarmi ad argomentare con chiarezza e mi hanno fornito indicazioni preziose per orientarmi all'interno della filosofia del linguaggio. Li ringrazio con affetto.

Diverse persone sono state così gentili da ascoltare le mie asinerie filosofiche, suggerendo miglioramenti e aiutandomi a capire meglio quanto io stesso andavo pensando. Tra loro, devo perlomeno menzionare Davide Bordini, Paolo Casalegno, Nicolò Cesana, Andrea Guardo e Jacopo Tarantino.

Marco Bertoncini, Gigi Campi, Andrea Giananti ed Enrico Rini hanno condiviso con me le lunghe giornate di studio trascorse nella cripta di del dipartimento di filosofia. La loro intelligenza e la loro simpatia sono state per me due compagne fondamentali in tutto questo tempo.

Anna Ichino si è dovuta sorbire la lettura integrale del mio lavoro. Con una pazienza meravigliosa ha sottoposto al vaglio quanto andavo scrivendo, aiutandomi a migliorarne lo stile e indicandomi i punti deboli delle mie idee. Inoltre, ha cercato di vincere la mia diffidenza verso tutto ciò che è stato scritto prima del 1980 e ha provato a convincermi ad essere meno taccagno nell'uso del congiuntivo; in questo, probabilmente, ha trionfato la mia cocciutaggine; per tutto il resto, invece, il suo acume e la sua dolcezza sono stati così fondamentali che il minimo che posso fare è dedicarle questo libro.



## Introduzione

Trovarsi in uno stato intenzionale significa trovarsi in uno stato mentale il cui contenuto rappresenta il mondo come fatto in un certo modo. Una delle idee classiche presenti all'interno della filosofia analitica della mente è quella secondo cui gli stati intenzionali che possono venire attribuiti ad un soggetto dipendono dalle risorse concettuali del soggetto in questione. Alla base di questa idea troviamo una concezione della natura degli stati intenzionali, e in particolare del loro contenuto, che ha finito con l'assumere un valore paradigmatico, ossia l'idea che gli stati intenzionali siano atteggiamenti proposizionali: modi psicologici di intrattenere un certo contenuto proposizionale, il quale rappresenta che le cose stanno così e così.

Dire che uno stato mentale è un atteggiamento proposizionale significa dire che è uno stato il cui contenuto può essere specificato attraverso un enunciato introdotto dal "che". Ad esempio, per dire che Gianni ha un atteggiamento cognitivo, che normalmente chiamiamo "credenza", verso il contenuto proposizionale *Il fratello di Luigi è alto*, diciamo che Gianni crede *che* il fratello di Luigi è alto. Il contenuto della credenza di Gianni è ciò che viene espresso dall'enunciato che segue il "che".

La capacità rappresentativa dei contenuti proposizionali viene solitamente spiegata facendo riferimento agli elementi che li costituiscono: i contenuti proposizionali sono composti da concetti, ed è proprio in virtù della combinazione appropriata dei concetti che riescono a rappresentare il mondo come fatto in un certo modo. Nell'esempio che abbiamo preso in considerazione, il contenuto della credenza di Gianni – ovvero il contenuto proposizionale *Il fratello di Luigi è alto* – è composto dai concetti *il fratello di Luigi* e *alto*, e riesce grazie a ciò a rappresentare il mondo come un mondo in cui il fratello di Luigi gode della proprietà di essere alto.

Ora, se gli stati intenzionali sono atteggiamenti proposizionali, e se la capacità rappresentativa del contenuto degli atteggiamenti proposizionali discende dal fatto che essi sono composti da concetti, è allora del tutto naturale concludere che l'insieme di stati intenzionali in cui un soggetto può trovarsi è funzione dei concetti di cui egli dispone. Non si capisce infatti come Gianni potrebbe credere che il fratello di Luigi è alto se non disponesse dei concetti *il fratello di Luigi* e *alto*. In tal caso, infatti, Gianni non sarebbe in grado di afferrare il senso della propria credenza. Ma è una contraddizione in termini dire che un soggetto ha una credenza di cui non comprende il senso. Pertanto, se Gianni crede che il fratello di Luigi è alto, Gianni possiede i concetti associati al contenuto di questa credenza.

Possiamo sintetizzare in questo modo quanto detto fin qui: a partire dalla concezione classica che concepisce gli stati intenzionali come atteggiamenti proposizionali, in filosofia analitica si è affermata l'idea che un soggetto può trovarsi in un certo stato intenzionale solo a patto di possedere i concetti che ne costituiscono il contenuto. Chiamiamo *concettualismo* la posizione filosofica che stabilisce l'esistenza di un tale vincolo sulla possibilità di trovarsi in un certo stato intenzionale.

Nonostante il concettualismo sia una conseguenza diretta di alcune delle assunzioni standard fatte dai filosofi analitici a proposito degli stati mentali, negli ultimi anni diversi filosofi della mente hanno espresso un'insoddisfazione crescente verso tale posizione. Un nutrito numero di filosofi – che non a caso vengono chiamati *non-concettualisti* – ha avanzato l'idea secondo la quale *non* per tutti gli stati intenzionali valga il vincolo concettuale che, presumibilmente, vale nel caso delle credenze. Il non-concettualismo si è diffuso in molteplici settori della filosofia della mente: dall'analisi delle emozioni a quella degli stati sub-personali, dall'etologia cognitiva agli studi sulla psicologia infantile. L'area in cui il non-concettualismo ha riscosso maggiori consensi è però la filosofia della percezione. A partire

dai lavori di Fred Dretske e di Gareth Evans, filosofi come Christopher Peacocke, Tim Crane e José L. Bermúdez hanno sostenuto che la percezione ha contenuto non-concettuale.

Il non-concettualismo in filosofia della percezione può assumere perlomeno due forme, una più forte e una più debole. In base a quella più forte, gli stati percettivi non possono essere affatto trattati come atteggiamenti proposizionali. Come abbiamo visto prima, un atteggiamento proposizionale è uno stato mentale il cui contenuto può essere specificato attraverso un enunciato introdotto dal “che”. Chi aderisce ad una versione forte di non-concettualismo sostiene che in molti casi, se non in tutti, la percezione ha un contenuto troppo fine, troppo dettagliato, per poter essere espresso in parole, e che quindi non esisterà alcun enunciato in grado di articolare verbalmente tale contenuto.

D'altra parte, il non-concettualista non è obbligato a percorrere questa strada. Chi aderisce ad una versione debole di non-concettualismo sostiene che gli stati percettivi assomigliano agli atteggiamenti proposizionali standard per il fatto che il loro contenuto può essere formulato linguisticamente, ma che si differenziano dagli atteggiamenti proposizionali nella misura in cui è possibile trovarsi in un certo stato percettivo pur non disponendo dei concetti associati alle espressioni linguistiche che figurano nell'enunciato che ne specifica il contenuto. Come dice Bermúdez: “the central idea behind the theory of nonconceptual mental content is that some mental states can represent the world even though the bearer of those mental states does not possess the concepts required to specify their content”<sup>1</sup>.

In entrambe le sue forme, il non-concettualismo si presenta come il tentativo di rigettare una delle tesi portanti della filosofia analitica della mente: l'idea che la capacità rappresentativa della mente sia indissolubilmente associata al ruolo giocato dai concetti nella nostra attività cognitiva.

Ad ogni rivoluzione che si rispetti si accompagna una levata di scudi da parte dei difensori dell'ortodossia, e nemmeno la filosofia si sottrae a questa regola. In questo caso, è John McDowell a svolgere il ruolo del reazionario. Nel suo celebre libro *Mente e mondo*, McDowell cerca di convincerci che la percezione *non può* avere contenuto non-concettuale, dando così vita ad un dibattito serrato con i non-concettualisti. L'oggetto del mio lavoro è proprio tale dibattito; illustrerò ora brevemente il senso e gli obiettivi della mia analisi.

In questo libro, cerco di assolvere contemporaneamente due compiti, uno espositivo e uno più marcatamente filosofico. Da un lato, il mio lavoro può essere impiegato come un'introduzione al dibattito in filosofia della percezione tra concettualisti e non-concettualisti. Chiunque abbia una certa familiarità con tale dibattito sa quanto esso sia complesso e stratificato. Questo lavoro ha anzitutto l'obiettivo di fornire una presentazione chiara ed esaustiva dell'oggetto del contendere, delle conseguenze filosofiche di tale dibattito e della dialettica di argomenti e controargomenti che lo hanno animato.

Dall'altro lato, questo libro non può essere letto come un'introduzione neutrale all'argomento, ma ha la forma di una *opinionated introduction*. Sebbene abbia cercato di essere il più imparziale possibile, è innegabile che il modo in cui presento il problema risente fortemente delle mie scelte teoriche. Anzi, a voler essere precisi, nell'economia di queste pagine il compito espositivo non è che un aspetto di un progetto filosoficamente più ambizioso: quello di sostenere una certa concezione del contenuto dell'esperienza percettiva.

Sarò esplicito: l'obiettivo principale di questo lavoro è quello di dimostrare che i non-concettualisti hanno ragione nel sostenere che la percezione ha contenuto non-concettuale. Per farlo, prenderò in esame la teoria concettualista più nota, quella di McDowell, e ne metterò in luce i numerosi punti deboli. Il mio attacco a McDowell farà largo uso di argomenti introdotti nella letteratura da alcuni filosofi non-concettualisti. La mia posizione, tuttavia, non coincide con nessuna di quelle che sono state avanzate dai non-concettualisti. Nonostante io condivida diversi aspetti di alcune delle principali forme di non-

---

<sup>1</sup> Bermúdez (2003c), p. 1.

concettualismo, nessuna di queste mi sembra immune da errori. Ciò non significa che io abbia una teoria migliore da proporre. Da questo punto di vista, il presente volume ha principalmente un compito negativo: cercare di dimostrare che il concettualismo è una teoria inaccettabile e che, quindi, una qualche forma di non-concettualismo deve essere vera. Tuttavia, nessuna delle forme di non-concettualismo che ho preso in esame mi sembra all'altezza del compito. Per questo motivo, sono convinto che ci sia ancora molto lavoro da fare per riuscire a sviluppare una teoria non-concettualista soddisfacente. Un simile lavoro richiederà il contributo non solo di filosofi, ma anche di psicologi, linguisti e neuroscienziati. Non so quindi che forma avrà la buona teoria del contenuto della percezione. Di certo, non sarà una teoria concettualista.



## Capitolo I Percezione e concetti

*Vecchia storiella: una volta un discepolo andò dal suo guru e disse “Guru, che cos’è la vita?”. Dopo aver a lungo riflettuto, il guru rispose: “Figlio mio, la vita è una fontana”. Il discepolo rimase sbalordito: “E’ il massimo che sai dire? E’ questo che chiami saggezza?”. “Molto bene” – disse il guru – “non ti scaldare. Può darsi che non sia come una fontana”.*

*Questa è la fine della storiella, ma non è la fine della storia. Il guru si accorse che tenere questa linea significava perdere clienti, e i guru devono pur mangiare. Così la volta che un altro discepolo gli chiese: “Guru, che cos’è la vita?” la sua risposta fu: “Figlio mio, non posso dirtelo”. “Perché non puoi?” volle sapere il discepolo. “Perché”, disse il guru, “la questione ‘Che cos’è avere una vita?’ è logicamente anteriore”. “Perbacco” – disse il discepolo – “questo è davvero interessante”, e firmò la sua iscrizione al secondo semestre.*

(J. Fodor, *Concetti*)

### 1. L’intenzionalità degli stati mentali

Una delle caratteristiche fondamentali della mente umana è quella di metterci in relazione con la realtà che ci circonda. I filosofi chiamano *intenzionalità* questa capacità della mente di dirigersi verso il mondo<sup>1</sup>. Se Michele crede che in giardino ci sono dieci rose rosse, Michele si trova in uno stato mentale intenzionale, in quanto si trova in uno stato mentale che *rappresenta* il mondo come fatto in un certo modo – come un mondo in cui ci sono dieci rose rosse nel giardino.

L’analisi canonica degli stati intenzionali prevede la scomposizione di uno stato mentale in *atteggiamento psicologico* e *contenuto intenzionale*<sup>2</sup>. Nelle sue linee generali, l’idea è semplice: quando Michele crede che ci sono dieci rose rosse nel giardino, c’è qualcosa che Michele sta credendo – cioè che *ci sono dieci rose rosse nel giardino* – e questo qualcosa è il contenuto intenzionale del suo stato mentale; d’altra parte, Michele avrebbe potuto nutrire un diverso atteggiamento psicologico verso il medesimo contenuto, ad esempio avrebbe potuto *desiderare* che nel giardino ci fossero dieci rose rosse; oppure avrebbe potuto avere il medesimo atteggiamento psicologico verso un contenuto diverso, ad esempio avrebbe potuto credere che *ci sono dieci rose bianche nel giardino*. Uno stato mentale M1 è identico ad uno stato mentale M2 se e solo se i due stati sono costituiti dal medesimo atteggiamento psicologico verso il medesimo contenuto intenzionale<sup>3</sup>. Così credere che la Juventus tornerà

<sup>1</sup> Cfr. Searle (1998), p. 89: “«Intenzionalità» (...) è il termine generale per tutte le varie forme per mezzo delle quali la mente può dirigersi (...) agli oggetti e agli stati di cose del mondo”.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, Paternoster (2002), pp. 75-76.

<sup>3</sup> Alcuni filosofi sostengono che per dare le condizioni di identità di uno stato mentale non è sufficiente fare riferimento alla coppia atteggiamento/contenuto, ma si deve anche prendere in considerazione l’aspetto qualitativo degli stati mentali. Da parte

in Serie A è diverso dal desiderare che la Juventus tornerà in Serie A ed è diverso dal credere che la Juventus è la squadra italiana che ha vinto più scudetti.

In base al *tipo* di atteggiamento psicologico è possibile ripartire gli stati intenzionali in due grandi classi. Da un lato abbiamo gli stati mentali che, per usare la terminologia di John Searle, hanno “direzione di adattamento mente-a-mondo”<sup>4</sup>. Se, ad esempio, io credo che nel giardino ci sono dieci rose rosse, il mio stato mentale dovrà “adattarsi” al mondo: la mia credenza sarà vera se e solo se il mondo è fatto proprio nel modo in cui essa lo rappresenta – cioè se e solo se ci sono dieci rose rosse nel giardino. D’altra parte, se io desidero che nel giardino ci siano dieci rose rosse, non mi sto impegnando a sostenere che le cose siano come io le rappresento: è vero che mi sto rappresentando il mondo in un certo modo – lo sto immaginando come avente dieci rose rosse nel giardino – ma non sto dicendo che questa rappresentazione è conforme alla realtà (sto dicendo come vorrei che il mondo fosse, non come il mondo è). Da questo punto di vista, il desiderio è l’esempio paradigmatico degli stati mentali con “direzione di adattamento mondo-a-mente”: “in questi casi è, per così dire, un difetto del mondo se lui fallisce nel confrontarsi con il (...) desiderio”<sup>5</sup>.

Un altro modo per sintetizzare la differenza tra credenze e desideri è dire che le prime, ma non i secondi, sono responsabili nei confronti del mondo<sup>6</sup>: le credenze hanno “condizioni di correttezza”<sup>7</sup> – esse sono corrette se e solo se il mondo sta esattamente nel modo in cui esse lo rappresentano essere. Per usare un’espressione un po’ enfatica di Tim Crane, le credenze, ma non i desideri, “mirano alla verità”<sup>8</sup>.

## 2. Atti linguistici e stati mentali. La teoria classica

Possiamo chiarire la struttura degli stati intenzionali attraverso un paragone con gli atti linguistici. La strategia di spiegare la natura degli stati mentali servendosi degli strumenti della filosofia del linguaggio è una mossa classica della filosofia analitica. Michael Dummett, uno dei maggiori esponenti di questa tradizione filosofica, sostiene, infatti, che “quel che distingue la filosofia analitica (...) da altre scuole è il convincimento che (...) una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio. (...) L’accettazione di questo assioma si [traduce] nell’identificazione della filosofia del pensiero con la filosofia del linguaggio”<sup>9</sup>. Questo tipo di analisi linguistica degli stati intenzionali mette capo ad una teoria degli stati mentali che ha finito con l’assumere in filosofia un valore paradigmatico. La chiamerò *teoria classica degli stati mentali*.

Negli ultimi anni, un nutrito numero di filosofi ha espresso un notevole malcontento verso la teoria classica degli stati mentali. Per riuscire a capire il senso delle critiche che le sono state rivolte, è però prima necessario illustrare i punti fondamentali di questa concezione degli stati mentali. Questa sezione è dedicata a tale compito. Il modo in cui illustrerò questa

---

mia, ho delle serie perplessità circa il fatto che i *qualia* vadano inseriti nella specificazione delle condizioni di identità di uno stato mentale. Anzitutto, infatti, non c’è accordo nella comunità filosofica a proposito dell’esistenza dei *qualia*. Inoltre, anche ammesso che esistano, non è chiaro come caratterizzare gli aspetti qualitativi degli stati mentali. Ad esempio, quando percepiamo il rosso, il *quale* del rosso sarebbe la *roschezza* del rosso oppure l’effetto che si prova nel percepire il rosso? Infine, i *qualia* sembrerebbero possedere la caratteristica della privatezza: un *quale* è mio, e solo mio. Ma allora, se inserissimo i *qualia* tra gli elementi che stabiliscono l’identità di uno stato mentale, dovremmo concludere che gli stati mentali sono soggettivi per definizione e che, quindi, due soggetti non possono trovarsi nello stesso stato mentale. Questo, ovviamente, vanificherebbe il progetto stesso di individuare le caratteristiche di uno stato mentale che fanno sì che tale stato sia esemplificato da due diversi soggetti cognitivi. Ad ogni modo, a parte queste mie riserve generali sulla fecondità teorica della nozione di *quale*, il dibattito sul contenuto concettuale della percezione è un dibattito concernente esclusivamente l’intenzionalità degli stati mentali. Pertanto, qualsiasi cosa pensiate dei *qualia*, possiamo tranquillamente metterli da canto e concentrarci sulla coppia atteggiamento/contenuto.

<sup>4</sup> Searle (1983), p. 18.

<sup>5</sup> Searle (1983), p. 18.

<sup>6</sup> Cfr. Searle (1983), p. 18 e McDowell (1996), pp. XI-XII.

<sup>7</sup> Cfr. Peacocke (1992).

<sup>8</sup> Crane (2001), p. 221.

<sup>9</sup> Dummett (1993), pp. 14 e 144.



teoria non è l'unico possibile, e potrebbe darsi il caso che qualcuno non si trovi particolarmente a suo agio con le formulazioni che proporrò. Nella mia esposizione, farò riferimento in particolare a Searle per quanto riguarda la nozione di atteggiamento psicologico, e alle posizioni di Frege e Wittgenstein per quanto riguarda la nozione di contenuto intenzionale. In tutto ciò, non si deve vedere alcun profondo significato filosofico. Molto semplicemente, le idee di questi autori costituiscono un buon punto di partenza per introdurre alcuni concetti importanti. A volte, enuncerò delle posizioni che forse questi autori non avrebbero accettato. Ma anche questo è trascurabile. Quello che mi interessa, infatti, è presentare la teoria classica degli stati mentali in un modo che ci consenta, nel prosieguo del libro, di rendere chiare le critiche che le sono state rivolte. A chi attribuire una simile posizione è, quindi, per il momento, del tutto irrilevante. Solo nella prossima sezione, e poi, in maniera più dettagliata nel prossimo capitolo, affideremo ad un filosofo il compito di difendere la tesi classica dai suoi critici. Questo filosofo è John McDowell. Poiché io condivido buona parte delle critiche che sono state rivolte alla teoria classica, questo lavoro prenderà la forma di una critica alle posizioni di McDowell.

### 2.1. Atteggiamento psicologico e forza illocutiva

Comincerò prendendo in considerazione un lavoro che esprime bene alcuni dei punti salienti della teoria classica: il libro di Searle *Dell'Intenzionalità*<sup>10</sup> – nel quale egli sostiene che l'analisi degli stati intenzionali in *atteggiamento psicologico* e *contenuto intenzionale* sia un'estensione alla filosofia della mente di un metodo classico proprio della filosofia del linguaggio, metodo che prevede la scomposizione di un atto linguistico in *forza illocutiva* e *contenuto proposizionale*<sup>11</sup>.

Iniziamo dal rapporto tra forza illocutiva e atteggiamento psicologico. Si consideri l'enunciato "Gianni ha i capelli rossi". Questo enunciato può venire usato con diverse forze illocutive: ad esempio Michele può *asserire* "Gianni ha i capelli rossi" e in questo modo sostenere che Gianni ha i capelli rossi; oppure, anziché usare questo enunciato con forza assertoria, può usarlo, ad esempio, con forza interrogativa e *chiedere* se Gianni abbia i capelli rossi. Nel primo caso Michele usa l'enunciato "Gianni ha i capelli rossi" per descrivere in un certo modo il mondo, nel secondo per ricevere informazioni su come il mondo sia fatto.

In generale, "la forza [illocutiva] di un enunciato indica il modo o lo scopo in cui un enunciato viene proferito"<sup>12</sup>. E così come uno stesso enunciato può venire usato con diverse forze illocutive, allo stesso modo un identico contenuto intenzionale può venire pensato in modi psicologicamente diversi. Michele, ad esempio, può credere che ci siano dieci rose rosse nel giardino, oppure può desiderare, sperare, o temere che ci siano dieci rose rosse nel giardino. Ciò che egli crede, desidera, spera o teme è sempre la stessa cosa; ciò che cambia è l'atteggiamento psicologico che nutre verso il medesimo contenuto. Per il sostenitore della teoria classica, l'atteggiamento psicologico di uno stato mentale indica il modo in cui un certo soggetto si riferisce mentalmente ad un certo contenuto intenzionale<sup>13</sup>.

Il parallelo tra *forza illocutiva* e *atteggiamento psicologico* è in grado di illuminare anche la distinzione che avevamo ripreso da John Searle tra stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo e stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente. E' lo stesso Searle a suggerire che la distinzione in filosofia della mente tra questi due tipi di stati mentali è derivata dalla distinzione propria della filosofia del linguaggio tra atti linguistici con

---

<sup>10</sup> Searle (1983).

<sup>11</sup> Searle (1983), p. 16: "La distinzione tra contenuto proposizionale e forza illocutiva, una distinzione familiare all'interno della teoria degli atti linguistici, si trasporta agli stati Intenzionali. (...) Nella prima classe di casi, gli atti linguistici, c'è una distinzione ovvia tra il contenuto proposizionale (...) e la forza illocutiva con cui quel contenuto proposizionale viene presentato nell'atto linguistico. (...) Allo stesso modo nella seconda classe di casi, gli stati Intenzionali, c'è una distinzione tra il contenuto (...) e il modo psicologico".

<sup>12</sup> Penco (2004), p. 97.

<sup>13</sup> Cfr. Paternoster (2002), p. 75.

*direzione di adattamento parola-a-mondo* e atti linguistici con *direzione di adattamento mondo-a-parola*<sup>14</sup>. Senza entrare troppo nei dettagli, possiamo dire che gli atti linguistici con direzione di adattamento parola-a-mondo sono gli atti linguistici – come l’asserire, l’affermare, il descrivere – dotati di forza assertoria<sup>15</sup>, cioè gli atti linguistici attraverso i quali diciamo come stanno le cose nel mondo e ci prendiamo la responsabilità di quanto abbiamo detto; invece, nel caso degli atti linguistici con direzione di adattamento mondo-a-parola, come gli atti linguistici direttivi e commissivi<sup>16</sup>, questa responsabilità verso il mondo è assente: se, ad esempio, ti ordino di lasciare la stanza, e l’ordine viene disobbedito, non posso venire biasimato perché le cose non stanno nel modo in cui il mio atto linguistico le rappresenta; al contrario, se affermo che nel giardino ci sono dieci rose rosse, e le cose non stanno in questo modo, la mia affermazione è in difetto verso il mondo. Su questo punto Searle è esplicito:

Tra gli atti linguistici, i membri della classe degli assertivi devono confrontarsi (...) con un mondo che esiste indipendentemente, e nella misura in cui superano o meno il confronto li diciamo veri o falsi. I membri della classe dei direttivi invece non devono confrontarsi con una realtà (...), ma devono piuttosto procurare cambiamenti nel mondo. Potremmo intuitivamente dire che l’idea di direzione di adattamento è l’idea di responsabilità dell’adattarsi<sup>17</sup>.

Se questo è chiaro, il passaggio dagli atti linguistici agli stati mentali risulterà praticamente immediato: gli stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo saranno il corrispettivo, in filosofia della mente, di quello che gli atti linguistici con direzione di adattamento parola-a-mondo erano in filosofia del linguaggio; mentre gli stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente saranno la versione “mentalistica” degli atti linguistici con direzione di adattamento mondo-a-parola. Ad esempio, *asserire* che in giardino ci sono dieci rose rosse e *credere* che in giardino ci sono dieci rose rosse sono due eventi accomunati dal fatto che chi lo asserisce o lo crede si impegna alla verità di quanto afferma o crede; al contrario, se qualcuno mi *ordina* di uscire dalla sua stanza o *desidera* che io esca dalla sua stanza, quanto egli ordina o desidera non potrà essere considerato come vero o falso a seconda che io esca o meno dalla sua stanza.

Desiderare che le cose stiano in un certo modo può essere una motivazione che spinge il soggetto desiderante ad agire in maniera tale da trasformare il mondo al fine da veder soddisfatti i propri desideri, e per far ciò il soggetto dovrà rappresentarsi mentalmente lo stato di cose che vorrebbe veder realizzato. Desiderare che le cose stiano in un certo modo è quindi uno stato intenzionale in quanto il soggetto si rappresenta il mondo in un certo modo. Ma il modo in cui il soggetto si rappresenta il mondo nel desiderio non lo impegna al fatto che il mondo sia come egli se lo rappresenta. Invece, quando crediamo che le cose stiano in un certo modo, ci impegniamo al fatto che le cose stiano proprio nel modo in cui la nostra credenza le rappresenta essere, e se le cose non stanno in quel modo la nostra credenza verrà considerata come falsa o scorretta. Questo lo avevamo già detto in precedenza: le credenze – e, in generale, tutti gli stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo – hanno *condizioni di correttezza*, nel senso che rappresentano il mondo come fatto in un certo modo e saranno corrette se e solo se il mondo è fatto esattamente come esse lo rappresentano essere. Per la teoria classica, la differenza tra gli stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo e stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente non consta quindi nel fatto che i primi, ma non i secondi, rappresentano il mondo; al contrario, entrambi i tipi di stati mentali, in quanto stati intenzionali, rappresentano il mondo come fatto in un certo

---

<sup>14</sup> Cfr. Searle (1983), p. 17: “La distinzione tra differenti direzioni di adattamento, già familiare dalla teoria degli atti linguistici, si trasporta agli stati Intenzionali”.

<sup>15</sup> Cfr. Searle (1983), p. 17: “La classe degli assertivi ha direzione di adattamento parola-a-mondo”.

<sup>16</sup> Cfr. Searle (1983), p. 17: “Le classi dei commissivi e dei direttivi hanno direzione di adattamento mondo-a-parola”.

<sup>17</sup> Searle (1983), p. 17.

modo. La differenza tra stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo e stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente risiede piuttosto nel fatto che soltanto i primi, ma non i secondi, sono responsabili nei confronti del mondo circa la correttezza di quanto rappresentano.

## 2.2. *Contenuto intenzionale e contenuto proposizionale*

Resta a questo punto da chiarire cosa intendano i filosofi quando dicono che gli stati mentali sono dotati di un contenuto intenzionale che rappresenta il mondo come fatto in un certo modo. Anche in questo caso partiremo dalla filosofia del linguaggio per giungere alla filosofia della mente, e cercheremo così di rendere conto della nozione di contenuto intenzionale di uno stato mentale attraverso la nozione di contenuto proposizionale espresso da un enunciato. Il modo in cui spiegherò queste due nozioni risente fortemente dei lavori di Frege e di Wittgenstein. Non bisogna tuttavia vedere in queste pagine il tentativo di esporre fedelmente il punto di vista di questi due autori. Come ho già detto in precedenza, lo scopo di questa sezione è quello di presentare le linee generali della teoria classica degli stati mentali e non quello di ricostruire con piglio esegetico le posizioni dei diversi filosofi.

*2.2.1. La teoria referenziale.* Possiamo avvicinarci alla nozione di contenuto proposizionale attraverso queste parole di Robert Stalnaker: “The notion of propositional content begins with the idea that *what is said* in a speech act can be abstracted from two different aspects of the way it is said: first from the means used to express it, second from the force with which it is expressed”<sup>18</sup>. Potremmo spiegare in questo modo le parole di Stalnaker: il contenuto proposizionale è *ciò che viene detto* da un enunciato, e ciò che viene detto da un enunciato è indipendente sia dalla forza con la quale viene detto sia dal particolare enunciato mediante il quale viene detto. L’idea che il contenuto di un enunciato possa essere distinto dalla particolare forza con la quale l’enunciato viene impiegato è una cosa di cui abbiamo già a lungo parlato e sulla quale, quindi, non c’è bisogno di tornare. E’ invece importante soffermarsi sull’idea che il contenuto proposizionale espresso da un enunciato sia separabile dal particolare enunciato che esprime il contenuto in questione. Un semplice esempio potrà chiarificare questo punto. Si considerino i seguenti due enunciati, il primo dell’inglese e il secondo dell’italiano:

- 1) Mario’s car is red.
- 2) La macchina di Mario è rossa.

Chiunque conosca anche solo un minimo l’italiano e l’inglese dichiarerà senza esitazioni che gli enunciati 1) e 2) dicono la stessa cosa. Tuttavia, è evidente che gli enunciati 1) e 2) sono materialmente diversi. Questo ci porta alla conclusione che il contenuto proposizionale espresso da un enunciato – ciò che l’enunciato dice – non possa essere identificato con i mezzi linguistici con i quali l’enunciato esprime questo contenuto. Ma se la strategia di connettere contenuti proposizionali ed enunciati di una lingua particolare risulta essere una strategia fallimentare, in che modo sarà possibile rendere conto della nozione di contenuto proposizionale?

Una prima strategia che si potrebbe adottare per spiegare la nozione di contenuto proposizionale espresso da un enunciato consiste nel prendere in considerazione ciò a cui le parole si riferiscono. William Lycan presenta così questa opzione teorica – alla quale dà il nome di *teoria referenziale* – : “L’idea è che le espressioni linguistiche (...) *stanno per degli oggetti* (...). Secondo questa teoria, le parole sono come etichette; esse sono dei simboli che (...) denotano o si riferiscono a degli oggetti nel mondo (...)”<sup>19</sup>. Secondo la teoria

---

<sup>18</sup> Stalnaker (2003), p. 96.

<sup>19</sup> Lycan, (2000), p. 5.

referenziale, quindi, i termini del linguaggio altro non sono che etichette che denotano certi oggetti. In base a questo punto di vista, due termini hanno lo stesso significato se e solo se hanno il medesimo riferimento. Ora, poiché il significato di un enunciato – ciò che l'enunciato dice – dipende dalle parole che lo compongono, la teoria referenziale conclude che due enunciati esprimono lo stesso contenuto proposizionale se e solo se sono composti da parole dotate del medesimo riferimento, combinate assieme nello stesso modo.

La strategia appena esposta sembra promettente, in quanto è in grado di rendere conto del fatto che l'enunciato 1) "Mario's car is red" e l'enunciato 2) "La macchina di Mario è rossa" esprimono lo stesso contenuto. I due enunciati sono infatti ottenuti dalla combinazione di termini che, seppur appartenenti a lingue diverse, sono nondimeno dotati del medesimo riferimento: sia "Mario's car" che "La macchina di Mario" si riferiscono alla macchina di Mario, e "red" e "rossa" hanno come riferimento l'insieme di tutte le cose rosse. L'enunciato "Mario's car is red" e l'enunciato "La macchina di Mario è rossa" esprimerebbero quindi lo stesso contenuto proposizionale in quanto composti da termini dotati dello stesso riferimento, combinati assieme nello stesso modo.

2.2.2. *Frege e la nozione di senso*. Come ha tuttavia mostrato Gottlob Frege<sup>20</sup>, non è possibile ottenere una teoria soddisfacente del contenuto proposizionale se si prendono in considerazione unicamente i riferimenti dei termini che compongono gli enunciati. Si considerino, ad esempio, i due enunciati:

- 3) Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti.
- 4) Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti.<sup>21</sup>

L'enunciato 4) è ottenuto dall'enunciato 3) sostituendo in quest'ultimo la seconda occorrenza del termine "il presidente degli Stati Uniti" con il termine "il capo delle forze armate degli Stati Uniti". Poiché in base all'ordinamento istituzionale vigente negli Stati Uniti il presidente dello stato è anche il capo delle forze armate, il termine "il presidente degli Stati Uniti" si riferisce allo stesso individuo a cui si riferisce il termine "il capo delle forze armate degli Stati Uniti": entrambi i termini si riferiscono a George W. Bush. Poiché, come abbiamo già detto, 4) è ottenuto da 3) sostituendo un'occorrenza di "il presidente degli Stati Uniti" con "il capo delle forze armate degli Stati Uniti", il sostenitore della teoria referenziale dovrà concludere che l'enunciato 3) e l'enunciato 4) esprimono il medesimo contenuto proposizionale.

Tuttavia questa conclusione è difficilmente accettabile. L'enunciato 3) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti" è, infatti, un enunciato banalmente vero – un enunciato vero in virtù unicamente del principio di identità –, mentre l'enunciato 4) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti" è un enunciato dotato di autentico valore cognitivo. Chi, ad esempio, non sapesse come funziona l'ordinamento politico degli Stati Uniti otterrebbe da 4) un'informazione preziosa – l'informazione che negli Usa il presidente dello stato gode anche della carica di capo delle forze armate – mentre l'enunciato 3) potrebbe essere interessante, al limite, solo per qualche logico che si occupa del principio di identità.

A riprova del fatto che l'enunciato 3) e l'enunciato 4), nonostante siano indistinguibili dal punto di vista del riferimento, esprimono ciò nondimeno un diverso contenuto proposizionale, possiamo aggiungere questo: 3) e 4) non esprimono il medesimo contenuto proposizionale, in quanto un parlante competente e razionale che è in grado di comprendere

---

<sup>20</sup> Cfr. Frege (1892).

<sup>21</sup> Nonostante in italiano si dica "il tal dei tali è identico al tal dei tali", ho espresso 3) e 4) dicendo "il tal dei tali è identico a il tal dei tali". Questa scelta è dettata dalla volontà di mettere in evidenza che il predicato è "essere identico a" e il termine singolare è "il tal dei tali". Spero che il lettore sia solidale con me nel preferire la chiarezza all'eleganza stilistica.

ciò che i due enunciati dicono potrà reputare vero uno dei due enunciati e non esprimere il medesimo giudizio verso l'altro. Prendiamo ad esempio un parlante che conosca il significato delle espressioni “il presidente degli Stati Uniti”, “il capo delle forze armate degli Stati Uniti”, “essere identico a”, ma che non sappia che negli Stati Uniti il presidente ha anche la carica di capo delle forze armate. In base alle sue competenze linguistiche, egli comprenderà il contenuto proposizionale espresso dall'enunciato 3) “Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti”, e non potrà fare a meno di reputarlo vero – perché chiunque conosca il significato dell'espressione “essere identico a” sa che ogni cosa è identica a se stessa. Il nostro parlante comprenderà anche il contenuto proposizionale espresso dall'enunciato 4) “Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti”, tuttavia, poiché non è a conoscenza del fatto che negli Stati Uniti il presidente è anche il capo delle forze armate, potrebbe non reputare vero questo enunciato – ad esempio potrebbe intrattenere il contenuto espresso da 4) senza tuttavia esprimere alcun giudizio – oppure potrebbe addirittura reputarlo falso. Ora, se un parlante non reputasse vero, o addirittura reputasse falso, l'enunciato 3), dovremmo concludere che egli o non comprende l'enunciato o è un soggetto irrazionale; invece, un parlante che nutrisse atteggiamenti simili verso 4) non verrebbe bollato come parlante incompetente o irrazionale, al massimo potremmo dire di lui che non ha conoscenze sufficienti concernenti la vita politica statunitense.

Da quanto detto fin qui, si evince che un'analisi soddisfacente della nozione di contenuto proposizionale non possa fondarsi unicamente sulla nozione di riferimento. A voler essere più precisi, potremmo esprimerci così: una teoria secondo la quale l'unico contributo fornito dai termini del linguaggio al contenuto dell'enunciato in cui figurano è un contributo referenziale – una teoria secondo cui i termini non avrebbero altro ruolo se non quello di denotare oggetti – è una teoria che non è in grado di rendere conto del contenuto proposizionale espresso dagli enunciati.

Come ho detto in precedenza, queste critiche alla teoria referenziale possono essere fatte risalire al lavoro di Frege, il quale, per ovviare ai difetti di una concezione puramente referenziale del linguaggio, introdusse la nozione di *sense*: “viene (...) naturale concepire un segno come collegato oltre a quel che designa (...) anche a quello che io propongo di chiamare il senso del segno, nel quale è contenuto (...) il modo di darsi dell'oggetto”<sup>22</sup>. Espresa nei termini che abbiamo adottato fin qui, l'idea di Frege assume questa forma: se vogliamo catturare la nozione di contenuto proposizionale espresso da un enunciato dobbiamo concepire le espressioni linguistiche non come delle mere etichette che si appiccicano agli oggetti del mondo, ma come dei segni che, oltre che di un riferimento, sono dotati anche di un senso. Un modo per definire la nozione fregeana di senso è il seguente: il senso di un termine è un particolare modo di presentazione del suo riferimento. Possiamo illustrare questa idea tornando a prendere in considerazione i termini “il presidente degli Stati Uniti” e “il capo delle forze armate degli Stati Uniti”. Questi due termini hanno lo stesso riferimento, cioè George W. Bush, ma individuano il proprio riferimento in due maniere diverse: il termine “il presidente degli Stati Uniti” si riferisce a Bush presentandolo come il presidente degli Stati Uniti, mentre il termine “il capo delle forze armate degli Stati Uniti” illumina il proprio riferimento da un diverso punto di vista – individua Bush in base al fatto che Bush è l'unico individuo che gode della proprietà di essere il capo delle forze armate degli Stati Uniti.

Secondo Frege, la nozione di senso è in grado di rendere conto del diverso valore cognitivo di due enunciati ottenuti dalla combinazione di termini coreferenziali: il contenuto proposizionale di un enunciato non è, come voleva la teoria referenziale, semplicemente funzione del riferimento dei suoi componenti, bensì è funzione del senso dei termini che

---

<sup>22</sup> Frege (1892), p. 33.

compongono l'enunciato. In altre parole, per Frege il contenuto proposizionale di un enunciato è ottenuto dalla combinazione dei sensi dei termini che compongono l'enunciato, e perché l'enunciato A e l'enunciato B esprimano contenuti proposizionali diversi sarà quindi sufficiente che A sia identico a B tranne per il fatto che in A figura un termine dotato del senso *a* laddove in B, allo stesso posto, figura un termine dotato di senso diverso, poniamo *b*. In questo modo diviene possibile rendere conto della differenza di contenuto tra 3) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti" e 4) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti". Sebbene 4) differisca da 3) solo per il fatto che in esso figura un'occorrenza del termine "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" al posto di un'occorrenza del termine "il presidente degli Stati Uniti", e nonostante questi due termini siano dotati dello stesso riferimento, ciò nondimeno "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" e "il presidente degli Stati Uniti" esprimono due sensi diversi, e quindi contribuiscono a formare diversi contenuti proposizionali.

2.2.3. *Condizioni di verità e mondi possibili.* Nonostante le idee di Frege – in particolare, l'idea che la teoria referenziale sia insufficiente per rendere conto del contenuto espresso dagli enunciati e l'idea che il contenuto espresso da un enunciato sia funzione dei sensi che compongono l'enunciato – stiano alla base della teoria del contenuto proposizionale, bisogna comunque riconoscere che è impossibile rintracciare in Frege una caratterizzazione adeguata dell'idea di contenuto espresso da un enunciato. Va invece riconosciuto a Ludwig Wittgenstein il merito di aver elaborato, a partire dal lavoro di Frege, una concezione compiuta del contenuto proposizionale<sup>23</sup>. E' infatti solo con Wittgenstein che si fa strada l'idea che il contenuto proposizionale espresso da un enunciato vada identificato con le *condizioni di verità* dell'enunciato in questione. Da un punto di vista intuitivo, l'idea è molto semplice: il contenuto proposizionale espresso da un enunciato – ciò che un enunciato dice – altro non è che l'insieme delle circostanze nelle quali l'enunciato risulterebbe vero. Due enunciati esprimeranno quindi il medesimo contenuto proposizionale se e solo se saranno veri nelle stesse circostanze.

E' divenuta ormai una prassi consolidata quella di spiegare la nozione di condizioni di verità facendo riferimento alla nozione di *mondo possibile*. Nonostante l'idea di mondo possibile abbia un padre nobile, è possibile spiegare cosa si intenda con essa in modo molto semplice, senza scomodare Leibniz. Una delle capacità della nostra mente è quella di immaginare come le cose sarebbero potute andare, indipendentemente da come sono andate effettivamente. Questa sera sono qui a scrivere, ma se avessi accettato l'invito di un mio amico, sarei andato a teatro. Michele si è laureato in medicina, ma se avesse seguito i consigli di suo padre, forse ora sarebbe avvocato. Da questo punto di vista, il mondo *attuale* è solo uno degli infiniti mondi possibili, e il suo prestigio metafisico deriva dal fatto – non di poco conto – che solo lui, e non gli altri, si è attualizzato. Ma nulla ci vieta di pensare a mondi ipotetici in cui le cose stanno in modi differenti. Possiamo così immaginare un mondo in cui l'inventore della pila è Bruce Lee, un mondo in cui Mastella è l'allenatore del Milan, un mondo in cui tutto il potere politico è in mano ai bambini, e così via. D'altra parte, all'immaginazione c'è un limite. Ci sono mondi che non sono possibili, mondi che non possiamo concepire. Ad esempio, non esiste alcun mondo in cui la radice quadrata di 4 non sia 2, né mondi in cui io non sia me stesso. Esisteranno quindi alcuni enunciati che esprimono verità necessarie: enunciati che sono veri in tutti i mondi possibili – ad esempio " $2+2 = 4$ ". Esisteranno poi enunciati che saranno falsi in tutti i mondi possibili – come " $2+2 = 5$ " – e, cosa per noi più interessante, enunciati che saranno veri in alcuni mondi e falsi in altri. Ad esempio, "Roma è la capitale d'Italia" è un enunciato che sarà vero in qualche mondo, compreso quello attuale, e falso in altri – possiamo infatti perfettamente immaginare un

<sup>23</sup> Cfr Casalegno (1997), p. 37 e Dummett (1993), pp. 25-26.

mondo in cui, ad esempio, la capitale d'Italia è Firenze. Possiamo così riformulare in questo modo la nozione di contenuto proposizionale di un enunciato: il contenuto proposizionale espresso da un enunciato è l'insieme dei mondi possibili in cui l'enunciato è vero.

Vediamo adesso se questa nozione di contenuto proposizionale è in grado di catturare le nostre intuizioni su ciò che gli enunciati dicono. Ripartiamo da:

- 1) Mario's car is red
- 2) La macchina di Mario è rossa

Un parlante competente riconoscerà che 1) e 2) dicono la stessa cosa. In questo caso, la concezione del contenuto proposizionale come condizioni di verità è perfettamente conforme alle intuizioni dei parlanti: 1) e 2) saranno infatti veri negli stessi mondi possibili – in tutti e solo quei mondi in cui Mario esiste, in cui Mario possiede una macchina e in cui tale macchina è di colore rosso.

Vediamo adesso come si comporta la nostra nozione di contenuto proposizionale con quegli enunciati per i quali un'analisi puramente referenziale si era dimostrata inadeguata:

- 3) Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti
- 4) Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti

Abbiamo detto che 3) e 4) sono enunciati che dicono due cose diverse. Affinché la nozione di contenuto proposizionale intesa in termini di condizioni di verità risulti adeguata in questo caso, i due enunciati dovranno essere associati a diversi insiemi di mondi possibili. E' facile constatare che anche questa volta la teoria funziona. Affinché un insieme di mondi possibili sia diverso da un altro insieme di mondi è sufficiente che in un insieme sia contenuto un mondo che non è presente nell'altro. Si immagini ora un mondo in cui, per ragioni di ordine politico, si sia deciso di sottrarre al presidente degli Stati Uniti il titolo di capo delle forze armate. Relativamente a quel mondo, 3) risulterà vera, mentre 4) risulterà falsa, e quindi quel mondo farà parte dell'insieme di mondi che viene associato a 3), ma non di quello che viene associato a 4). Ai due enunciati vengono quindi associati insiemi diversi di mondi possibili, e ciò è quanto dire che i due enunciati esprimono diversi contenuti proposizionali.

Potrebbe forse non risultare del tutto chiaro in che senso la nozione di contenuto proposizionale come insieme di mondi possibili possa venir considerata una prosecuzione e un raffinamento della teoria fregeana. L'idea di Frege che abbiamo precedentemente esposto è la seguente: una teoria che prende in considerazione esclusivamente il riferimento dei termini che compongono gli enunciati non sarà in grado di rendere conto del contenuto espresso da certi enunciati; ad essa andrà sostituita una teoria più sofisticata, che consideri anche il senso dei termini, ossia il particolare modo in cui essi presentano il proprio riferimento. Secondo Frege, la nozione di senso è in grado di porre rimedio ai problemi cui andava incontro la teoria referenziale: il contenuto proposizionale espresso da un enunciato si ottiene composizionalmente a partire dai sensi dei termini che compongono l'enunciato stesso, e sarà quindi sufficiente che due enunciati differiscano al più nel fatto che uno è ottenuto dall'altro sostituendo in esso un termine con un altro termine dotato di diverso senso, perché i due enunciati esprimano diversi contenuti proposizionali.

Si può notare la continuità che lega la proposta di Frege all'analisi del contenuto in termini di mondi possibili se si tiene presente che anche per quest'ultima il contenuto proposizionale espresso da un enunciato è funzione dei sensi dei termini componenti. L'unica differenza è che i teorici dei mondi possibili preferiscono sostituire la nozione fregeana di senso, che ai loro occhi è irrimediabilmente vaga, con la nozione di *intensione*<sup>24</sup>. Così, anziché dire, come

---

<sup>24</sup> Cfr. Lycan (2000), pp. 188-192.

Frege, che un termine è dotato di un senso e di un riferimento, parlano dell'intensione e del riferimento (o estensione) del termine. L'intensione di un termine è una funzione da mondi possibili a individui. Più precisamente, l'intensione di un termine  $T$  è la funzione che associa ad ogni mondo possibile  $m$  il riferimento di  $T$  in  $m$ . Ad esempio, l'intensione di "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" è la funzione che associa ad ogni mondo l'individuo che in quel mondo è il capo delle forze armate degli Stati Uniti. E così, come per Frege il contenuto proposizionale espresso da un enunciato era funzione dei sensi dei termini componenti, per il teorico dei mondi possibili il contenuto proposizionale sarà funzione delle intensioni dei termini componenti: due enunciati esprimono il medesimo contenuto proposizionale se e solo se sono composti da termini dotati della stessa intensione.

Possiamo chiarire questo punto ritornando al nostro abusato esempio concernente il presidente degli Stati Uniti. Abbiamo detto che la teoria dei mondi possibili è in grado di catturare il fatto che 3) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il presidente degli Stati Uniti" e 4) "Il presidente degli Stati Uniti è identico a il capo delle forze armate degli Stati Uniti" esprimono contenuti proposizionali diversi. Tale teoria associa, infatti, diversi insiemi di mondi possibili ai due enunciati. Ora, il fatto che a 3) e 4) vengano associati insiemi diversi di mondi possibili dipende interamente dal fatto che il termine "il presidente degli Stati Uniti" e il termine "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" sono dotati di diverse intensioni. L'intensione di "il presidente degli Stati Uniti" è la funzione che associa ad ogni mondo chi in quel mondo è il presidente degli Stati Uniti, mentre l'intensione di "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" è la funzione che associa ad ogni mondo chi in quel mondo è il capo delle forze armate degli Stati Uniti. Si consideri ora un mondo  $n$  tale per cui l'intensione di "il presidente degli Stati Uniti" associa Al Gore a  $n$ , mentre l'intensione di "il capo delle forze armate degli Stati Uniti" associa Michael Jordan a  $n$ . Nel mondo  $n$ , 3) risulterà così vero, perché Al Gore è identico ad Al Gore, mentre 4) sarà falso, perché Al Gore non è identico a Michael Jordan. Il valore di verità di 3) e 4) in  $n$  dipende quindi dall'intensione dei termini che compongono i due enunciati. Potremmo generalizzare dicendo che per qualsiasi mondo  $m$  il valore di verità di 3) e di 4) dipenderà dalle intensioni dei termini che compongono l'enunciato. Ma il contenuto proposizionale di un enunciato è identico all'insieme dei mondi in cui l'enunciato è vero. Quindi il contenuto proposizionale di un enunciato dipende dalle intensioni dei suoi termini componenti.

E' forse opportuno riassumere il lungo percorso che abbiamo compiuto nelle ultime pagine. Siamo partiti dall'idea di Stalnaker secondo la quale il contenuto proposizionale di un enunciato va separato sia dalla forza con la quale viene impiegato l'enunciato, sia dai mezzi linguistici con i quali viene espresso. Ci siamo poi chiesti che cosa fosse il contenuto proposizionale. A questa domanda abbiamo prima provato a rispondere attraverso la teoria referenziale, ma abbiamo poi accolto il suggerimento di Frege secondo il quale prendere in considerazione unicamente il riferimento dei termini che compongono gli enunciati è una strategia che non è in grado di rendere conto del contenuto proposizionale da essi espresso. Abbiamo così adottato il punto di vista fregeano, per il quale un termine non è una mera etichetta che denota oggetti, ma è un segno che oltre che di un riferimento è dotato anche di un senso. Abbiamo poi definito la nozione di senso come *modo di presentazione del riferimento* e abbiamo visto che essa è in grado di rendere conto della differenza di valore cognitivo tra due enunciati indistinguibili dal punto di vista del riferimento: è sufficiente sostituire in un enunciato un termine con un altro termine dotato di senso diverso perché l'enunciato così ottenuto differisca dall'enunciato di partenza quanto a contenuto proposizionale. A questo punto, dato che la teoria di Frege non specificava in modo sufficientemente esplicito la nozione di contenuto proposizionale di un enunciato, abbiamo seguito una strada tradizionale che fa incontrare il lavoro di Frege con quello di Wittgenstein, e arriva così a definire la nozione di contenuto proposizionale in questo modo: il contenuto proposizionale espresso da un enunciato sono le circostanze in cui l'enunciato risulterebbe



vero. Abbiamo poi sviluppato l'idea che il contenuto proposizionale andasse identificato con le sue condizioni di verità attraverso il ricorso alla nozione di mondo possibile. Siamo così giunti alla tesi secondo la quale il contenuto proposizionale di un enunciato è l'insieme dei mondi possibili in cui l'enunciato è vero. Abbiamo infine visto che la teoria dei mondi possibili non solo è in grado di catturare le intuizioni dei parlanti circa il contenuto espresso dagli enunciati, ma è anche in perfetta linea di continuità con la proposta fregeana. In particolare, la riformulazione della nozione fregeana di senso nella nozione di intensione riesce a rendere conto in maniera chiara di una delle intuizioni fondamentali di Frege: il contenuto proposizionale espresso da un enunciato è funzione del senso (delle intensioni) dei termini che compongono l'enunciato.

2.2.4. *Condizioni di verità e rappresentazione.* Come dice Lycan, “La teoria vero-condizionale prende il significato [il contenuto proposizionale espresso da un enunciato] come una *rappresentazione* (...). Il teorico vero-condizionale cerca (...) di chiedersi quale stato di cose possibile, o reale, un enunciato (...) rappresenta”<sup>25</sup>. L'obiettivo di questo paragrafo sarà appunto quello di chiarire la relazione tra la nozione di contenuto proposizionale come condizioni di verità dell'enunciato e la nozione di rappresentazione.

Nelle pagine precedenti abbiamo visto che è possibile elaborare in modo elegante la nozione di condizioni di verità di un enunciato facendo ricorso alla nozione di mondo possibile: le condizioni di verità di un enunciato sono l'insieme delle circostanze in cui l'enunciato risulterebbe vero, e questo può venire pensato come l'insieme di tutti i mondi in cui si realizzano tali circostanze. Ad esempio, l'enunciato “Il presidente degli Stati Uniti ha i capelli rossi” sarà vero in tutte e solo le circostanze in cui l'individuo che gode della carica di presidente degli Stati Uniti appartiene all'insieme delle persone con i capelli rossi, e ciò può essere tradotto dicendo che le condizioni di verità dell'enunciato in questione sono costituite dall'insieme di mondi possibili in cui chi in quel mondo è il presidente degli Stati Uniti, appartiene all'insieme di chi, in quel mondo, ha i capelli rossi.

Quando si pensa ad un mondo possibile, c'è un fraintendimento al quale è facile andare incontro. Poiché il mondo reale è un insieme enorme di stati di cose, si potrebbe essere indotti a pensare che, allo stesso modo, un mondo possibile sia costituito da una totalità complessa di stati di cose, con l'unica differenza che tali stati di cose non sono attuali ma solo possibili. Se così fosse, concepire un mondo possibile sarebbe praticamente impossibile, perché ci obbligherebbe a immaginare tutte le circostanze che compongono quel mondo. Ma, come dice Saul Kripke in un passo famoso:

Mi sembra che questo non sia il modo giusto di pensare ai mondi possibili; un mondo possibile non è un paese lontano in cui ci imbattiamo o che vediamo attraverso un telescopio. (...). Un mondo possibile è *dato dalle condizioni descrittive che ad esso associamo*. Che cosa intendiamo dicendo: «In qualche altro mondo possibile io non avrei tenuto oggi questa lezione»? Semplicemente immaginiamo la *situazione* in cui io avrei deciso di non tenere questa lezione o avrei deciso di tenerla in qualche altro giorno. Ovviamente non immaginiamo tutto ciò che è vero o falso, ma solo quello che è pertinente al fatto che io tenga la lezione. (...) Non possiamo veramente immaginarcelo se non in parte: ecco dunque un «mondo possibile»<sup>26</sup>.

Quando quindi facciamo riferimento ai mondi possibili per illustrare la nozione di condizioni di verità non stiamo dicendo che per esplicitare il contenuto proposizionale di un enunciato si debba passare in rassegna un insieme di mondi completi, perché la cosa sarebbe impossibile; più semplicemente, facciamo riferimento alle circostanze che sono rilevanti per la verità dell'enunciato che stiamo prendendo in considerazione. Il fatto che si parli di circostanze *al plurale* che renderebbero vero un enunciato non ha quindi tanto a che fare con il fatto che, ad

---

<sup>25</sup> Lycan (2000), p. 170.

<sup>26</sup> Kripke (1980), p. 46.

esempio, l'enunciato "Il presidente degli Stati Uniti ha i capelli rossi" sarà vero in due mondi che differiscono in tutto ad eccezione del fatto che in entrambi i mondi il medesimo individuo, poniamo Gino, dotato della medesima capigliatura, sia il presidente degli Stati Uniti. Piuttosto, ciò che ci fa parlare di circostanze *al plurale* che renderebbero vero un enunciato è che si possono dare diverse *circostanze rilevanti* in grado di rendere vero l'enunciato. Ad esempio, si possono concepire tanto un mondo in cui Gino è il presidente degli Stati Uniti, e in cui Gino ha una lunga chioma fulva, quanto un mondo in cui è Michele, con i capelli rossi corti e un po' radi sulla nuca, ad essere il presidente degli Stati Uniti: in entrambi i mondi sarà vero l'enunciato "Il presidente degli Stati Uniti ha i capelli rossi", nonostante lo stato di cose che rende vero questo enunciato non sia nei due mondi lo stesso.

In termini generali, il fatto che un enunciato sia connesso ad un *insieme di mondi possibili* nei quali è vero non ha principalmente a che vedere con il variare in questi mondi possibili delle circostanze *irrilevanti* per il suo valore di verità, bensì dipende in prima istanza dal fatto che, di solito, un enunciato non ha un contenuto così dettagliato da individuare un'unica circostanza che lo renderebbe vero. Per usare un esempio celebre di Fred Dretske:

Suppose a cup has coffee in it, and we want to communicate this piece of information. If I simply *tell* you, «The cup has coffee in it» this signal carries (...) no more specific information (...) about the cup (or the coffee) than that there is some coffee in the cup. You are not told *how much* coffee there is in the cup, *how large* the cup is, *how dark* the coffee is, what the shape and orientation of the cup are, and so on<sup>27</sup>.

E questo significa che le condizioni di verità che costituiscono il contenuto proposizionale dell'enunciato "C'è del caffè nella tazzina" saranno un vasto insieme di circostanze: l'enunciato, ad esempio, sarà vero sia che la tazzina sia rossa, sia che sia gialla; sia che il caffè sia lungo sia che sia ristretto; sia che il caffè sia zuccherato sia che sia amaro, e così via. Ciò che conta ai fini della verità dell'enunciato è solamente che in tutte queste circostanze ci sia del caffè nella tazzina.

Se è chiaro in che senso il contenuto proposizionale di un enunciato è identico alle sue condizioni di verità – all'insieme di circostanze, o di mondi, in cui l'enunciato risulterà vero – dovrebbe risultare immediatamente chiaro in che senso un enunciato *rappresenta* come stanno le cose: un enunciato rappresenta come dovrebbero stare le cose affinché esso risulti vero. Poiché non è l'enunciato in sé, bensì il suo contenuto proposizionale, a rappresentare come stanno le cose, potremmo esprimerci così: dire che il contenuto proposizionale di un enunciato è l'insieme dei mondi possibili in cui l'enunciato è vero significa dire che il *contenuto proposizionale* di un enunciato *rappresenta* l'insieme delle circostanze nelle quali l'enunciato risulterebbe vero.

Come abbiamo visto nel paragrafo 2.1, non sono solo gli atti linguistici con direzione di adattamento parola-a-mondo ad esprimere un contenuto proposizionale. Al contrario, ciò che accomuna, ad esempio, l'asserire l'enunciato "La macchina di Michele è rossa" e l'impiegare il medesimo enunciato con forza interrogativa è che il contenuto proposizionale espresso dai due enunciati è il medesimo. Ora non solo siamo in grado di definire cosa voglia dire che i due atti linguistici condividono il medesimo contenuto proposizionale, ma siamo anche nelle condizioni di esplicitare in maniera migliore la differenza tra atti linguistici con direzione di adattamento parola-a-mondo e atti linguistici con direzione di adattamento mondo-a-parola. Sia nel caso degli atti linguistici con direzione di adattamento parola-a-mondo, che nel caso degli atti linguistici con direzione di adattamento mondo-a-parola, l'atto linguistico sarà dotato di un certo contenuto proposizionale, ossia rappresenterà le proprie condizioni di verità. La differenza fondamentale tra i due casi consiste nel fatto che solo chi proferisce un atto linguistico con direzione di adattamento parola-a-mondo sarà responsabile verso il mondo di quanto ha detto: *asserire* un certo enunciato E dotato del contenuto proposizionale

---

<sup>27</sup> Dretske (1981), p. 137.

$p$ , in cui  $p$  è un insieme di mondi possibili, significa impegnarsi al fatto che il mondo reale  $m$  faccia parte dell'insieme di mondi possibili  $p$ . In altri termini, quando qualcuno asserisce un certo enunciato  $E$  si sta impegnando al fatto che il mondo reale sia uno dei mondi in cui  $E$  è vero. Supponiamo, ad esempio, che Gianni asserisca l'enunciato "La macchina di Mario è rossa". Come sappiamo, il contenuto proposizionale espresso da questo enunciato è costituito dall'insieme dei mondi possibili in cui tale enunciato risulta vero. Ciò a cui Gianni si impegna quando proferisce con forza assertoria questo enunciato è che il mondo attuale – il mondo reale – faccia parte dell'insieme di mondi possibili che rendono vero l'enunciato "La macchina di Mario è rossa". Infatti, se il mondo reale fa parte dell'insieme di mondi associato al contenuto proposizionale di tale enunciato, ciò significa che il mondo reale è un mondo in cui la macchina di Mario è rossa, e quindi Gianni ha descritto correttamente come stanno le cose. Al contrario, nel caso in cui Gianni chieda se la macchina di Mario è rossa, non possiamo biasimarlo se il mondo reale non appartiene all'insieme di mondi in cui la macchina di Mario è rossa, perché Gianni non intendeva dire che le cose nel mondo reale stavano così come il contenuto proposizionale del suo atto linguistico le raffigurava.

In conclusione, qualsiasi sia la forza con la quale viene proferito un certo enunciato  $E$ , il contenuto proposizionale di  $E$  coinciderà con i mondi possibili in cui  $E$  è vero; tuttavia, solo chi proferisce  $E$  con *forza assertoria* si sta impegnando al fatto che il mondo reale faccia parte dell'insieme di mondi possibili in cui  $E$  è vero – solo chi proferisce un enunciato con forza assertoria si sta impegnando al fatto che le cose nel mondo stanno come il suo enunciato le *rappresenta* essere.

2.2.5. Contenuti intenzionali e atteggiamenti proposizionali. Ora che disponiamo della nozione di contenuto proposizionale possiamo finalmente illustrare la nozione di contenuto intenzionale che figura nella teoria classica degli stati mentali. Quale è la relazione tra contenuti proposizionali e contenuti intenzionali? La risposta canonica è la seguente: "the contents expressed in speech acts (...) are the same kinds of things as the contents of mental states"<sup>28</sup>. Secondo la teoria classica, i contenuti degli stati mentali altro non sono che contenuti proposizionali, e gli stati mentali sono, quindi, atteggiamenti proposizionali – atteggiamenti psicologici diretti verso contenuti proposizionali. Chi adotta tale punto di vista, analizza in questo modo il trovarsi di un soggetto in un certo stato mentale: se  $S$  si trova nello stato mentale  $M$ , ciò significa che  $S \text{ } \emptyset \text{ } p$ , dove " $\emptyset$ " è una variabile per atteggiamenti psicologici, e " $p$ " una variabile per contenuti proposizionali. In altri termini, trovarsi, da parte di un soggetto  $S$ , in un certo stato mentale, è identico al fatto che  $S$  nutre un certo atteggiamento psicologico verso un certo contenuto proposizionale. Ne risulterà, quindi, che due soggetti si trovano nello stesso stato mentale se e solo se entrambi nutrono il medesimo atteggiamento psicologico verso il medesimo contenuto proposizionale. Ad esempio, se Gianni crede che la macchina di Mario è rossa e Michele crede che la macchina di Mario è rossa, allora Gianni e Michele sono nel medesimo stato mentale.

Come si evince da quest'ultimo esempio, all'interno della teoria classica le attribuzioni di atteggiamenti proposizionali ad un soggetto avvengono mediante enunciati della forma: " $S$  *verbo psicologico* che  $E$ ", dove al posto di " $S$ " andrà sostituito un particolare soggetto, al posto di "*verbo psicologico*" un particolare verbo di atteggiamento psicologico (crede, desidera, immagina), e al posto di " $E$ " un particolare enunciato. Attraverso queste attribuzioni stiamo dicendo che un certo soggetto ha un certo atteggiamento psicologico verso il contenuto proposizionale espresso da un certo enunciato  $E$ .

Prendiamo adesso in considerazione due attribuzioni di atteggiamenti proposizionali. Ad esempio:

---

<sup>28</sup> Stalnaker (2003), p. 96.

Gianni crede che in giardino ci sono dieci rose rosse.  
Michele desidera che in giardino ci sono dieci rose rosse.<sup>29</sup>

Entrambi gli enunciati hanno la forma: *X verbo psicologico* che *E*, dove *E* in entrambi i casi è l'enunciato: "In giardino ci sono dieci rose rosse". Questo significa che, in base alla nostra attribuzione, Gianni e Michele stanno pensando allo stesso contenuto intenzionale. Quale? Ovviamente, al contenuto proposizionale espresso dall'enunciato "In giardino ci sono dieci rose rosse" – ovvero, l'insieme dei mondi possibili in cui in giardino ci sono dieci rose rosse: il contenuto proposizionale degli stati mentali di Gianni e Michele rappresenta l'insieme delle circostanze in cui *E* risulterebbe vero. Ciò che differenzia le due attribuzioni è – a parte, ovviamente, il soggetto a cui viene attribuito lo stato mentale – il verbo psicologico che figura nelle due attribuzioni. E questo significa che ciò che differenzia lo stato mentale di Gianni da quello di Michele è, in questo caso, l'atteggiamento psicologico che i due nutrono verso il medesimo contenuto proposizionale: Gianni si trova in una relazione di credenza con il contenuto espresso da *E*, mentre Michele si trova in una relazione di desiderio con il contenuto espresso da *E*. Come dice Tim Crane, "ciò che distingue il modo intenzionale della credenza è un certo tipo di impegno alla verità (...). La relazione della credenza con la verità è la chiave della sua natura"<sup>30</sup>. Così come chi proferisce *E* con *forza assertoria* si impegna al fatto che il mondo reale faccia parte dell'insieme di mondi possibili in cui *E* è vero, allo stesso modo chi crede nel contenuto proposizionale espresso da *E* si impegna al fatto che il mondo reale faccia parte dell'insieme di mondi possibili in cui *E* è vero. Quando quindi si dice che la credenza è il tipo paradigmatico di stato mentale con direzione di adattamento mente-a-mondo, si intende che chi crede che *E* si trova in uno stato con *condizioni di correttezza* che dipendono da come è fatto il mondo reale: credere che *E* sarà corretto se e solo se il mondo reale fa parte dell'insieme di mondi in cui *E* è vero. Come sappiamo, ciò non varrà per gli stati mentali con direzioni di adattamento mondo-a-mente, come ad esempio i desideri. Chi desidera che *E* vorrebbe che il mondo reale facesse parte dell'insieme di mondi associato a *E*, ma non sta impegnandosi al fatto che le cose stiano in questo modo. In termini generali, qualsiasi sia l'atteggiamento psicologico con il quale si pensa al contenuto proposizionale *p* espresso dall'enunciato *E*, il contenuto proposizionale *p* coinciderà con i mondi possibili in cui *E* è vero; tuttavia, solo chi pensa a *p* con un atteggiamento psicologico che mette capo ad uno stato mentale con direzione di adattamento mente-a-mondo si sta impegnando al fatto che il mondo reale faccia parte dell'insieme di mondi possibili in cui *E* è vero.

2.2.6. *Sensi e concetti*. L'idea secondo la quale i contenuti degli stati mentali sono contenuti proposizionali mette capo ad un principio centrale della teoria classica: il *principio del vincolo concettuale*. Secondo questo principio, l'insieme di stati mentali che è possibile attribuire ad un soggetto è determinato dai concetti che il soggetto possiede<sup>31</sup>. Per riuscire a capire il significato di questo principio, dobbiamo prendere nuovamente in considerazione la nozione fregeana di senso. Frege sosteneva che il contenuto proposizionale espresso da un enunciato fosse funzione del senso dei suoi termini componenti. Questo comporta che il contenuto proposizionale espresso da un enunciato potrà essere compreso solo da chi è in grado di afferrare il senso dei suoi termini componenti. Supponiamo, ad esempio, che io dica "Quell'uomo è un epistemologo". Uno studente italiano di filosofia capirà senz'altro il contenuto proposizionale espresso dal mio enunciato, in quanto sarà in grado di afferrare i

---

<sup>29</sup> E' facile notare che l'enunciato 2) non è grammaticale. In esso, infatti, figura il verbo essere al modo indicativo, laddove dovrebbe figurare al modo congiuntivo. Ho tuttavia utilizzato "sono" anziché "siano" per evidenziare che l'enunciato che segue la "that clause" è il medesimo sia in 1) che in 2). Da questo punto di vista, la differenza di modo è irrilevante.

<sup>30</sup> Crane (2001), p. 153.

<sup>31</sup> Cfr. Bermudez (1998), Id. (2003 c) e Crane (1992).

sensi associati ai termini che ho impiegato. Supponiamo, al contrario, che io dica la stessa cosa a mia nonna, la quale di filosofia non sa un bel niente. Mia nonna, non sapendo cosa vuol dire “epistemologo”, non riuscirà ad afferrare il contenuto proposizionale del mio enunciato, in quanto tale contenuto proposizionale è composto, tra le altre cose, dal senso del termine “epistemologo”. Mettendo assieme l’idea che i contenuti proposizionali sono composti da sensi e l’idea secondo cui i contenuti degli stati mentali sono contenuti proposizionali, otteniamo il seguente principio: l’insieme di stati mentali che è possibile attribuire ad un soggetto è determinato dai sensi che il soggetto è in grado di afferrare. Tuttavia, il principio del vincolo concettuale dice una cosa leggermente diversa, cioè: l’insieme di stati mentali che è possibile attribuire ad un soggetto è determinato dai concetti che il soggetto possiede. Perché qui si parla di concetti e non di sensi? Questa domanda prevede una risposta in due passi.

Anzitutto, è entrata in voga negli ultimi anni la consuetudine di impiegare la parola “concetto” al posto della parola “senso”. Poiché Frege impiegava la parola “concetto” per indicare il riferimento dei predicati, la scelta di usare la parola “concetto” al posto della parola “senso” non sembra molto opportuna. Ad ogni modo, se le cose stessero semplicemente così, questa faccenda potrebbe venire tranquillamente archiviata come un episodio infelice di riformulazione linguistica. Tuttavia, il passaggio dalla nozione di senso a quella di concetto porta con sé delle importanti conseguenze filosofiche. E’ qui che entra in gioco il secondo passo della nostra risposta.

Come sappiamo, la nozione di senso fu introdotta da Frege per porre rimedio ai limiti di una teoria puramente referenziale del linguaggio. Se il contributo apportato dalle espressioni linguistiche agli enunciati in cui figurano fosse solo quello di indicare oggetti, non si potrebbe rendere conto della differenza di valore cognitivo di due enunciati indistinguibili dal punto di vista del riferimento. Così, da mere etichette per oggetti, le espressioni linguistiche diventavano, grazie al lavoro di Frege, segni dotati di un senso. Descritta in questo modo, la mossa di Frege non appare particolarmente originale. E’ infatti sufficiente sfogliare un manuale di storia della filosofia per imbattersi in una marea di filosofi che sostengono che i segni linguistici sono associati a dei vissuti di coscienza che, per così dire, vivificano ciò che altrimenti rimarrebbe lettera morta. Ma una simile reazione verso la teoria di Frege sarebbe clamorosamente sbagliata. Se, infatti, c’è un punto sul quale Frege non si stanca mai di tornare, è proprio questo: il senso delle espressioni linguistiche non va in nessun modo confuso con le rappresentazioni mentali di un soggetto, che per loro natura sono essenzialmente private e soggettive. Così scrive Frege in una lettera del 1914:

Se il senso di un termine fosse qualcosa di soggettivo, allora il senso dell’enunciato in cui compare il termine, e quindi il pensiero, sarebbe anch’esso qualcosa di soggettivo, e il pensiero che un uomo connette a questo enunciato sarebbe differente dal pensiero che viene connesso ad esso da un altro uomo. (...). Per queste ragioni io credo che il senso di un termine non sia qualcosa di soggettivo, non sia qualcosa che appartiene alla psicologia<sup>32</sup>.

L’idea di Frege non è difficile da spiegare. Lo scopo principale per cui impieghiamo il linguaggio è quello di comunicare i nostri pensieri – i quali sono ottenuti dalla combinazione dei sensi. Ma allora, se i sensi fossero qualcosa di irriducibilmente soggettivo, questo vorrebbe dire che nessuna comunicazione sarebbe mai possibile. E, a detta di Frege, il variegato mondo delle rappresentazioni mentali è dotato proprio di questa infausta caratteristica: è privato, e quindi non può essere condiviso intersoggettivamente. Il livello del senso non può quindi appartenere al mondo dei vissuti di coscienza. Alla posizione che riduceva i sensi a vissuti psichici, Frege oppone questa concezione alternativa: i sensi sono oggetti platonici, entità astratte, eterne e immutabili, collocate in una sorta di mondo delle

---

<sup>32</sup> Frege (1979), p. 80. Traduzione mia.

idee, che la mente è in grado di afferrare e, per così dire, di riportare sulla terra. Così si esprime, in proposito, Dummett:

Frege conviene che afferrare un pensiero sia un atto mentale; ma è un atto mediante il quale la mente afferra qualcosa di *esterno* ad essa, nel senso che esiste indipendentemente dall'essere afferrato (...) da qualsiasi soggetto. La ragione addotta è che i pensieri sono oggettivi, mentre le rappresentazioni non sono tali. (...). Stando alle sue dottrine, i pensieri e i loro sensi costituenti formano un "terzo regno" di entità atemporali e immutabili, la cui esistenza non dipende dall'essere afferrati o espressi<sup>33</sup>.

A molti la metafisica fregeana del "terzo regno" parve un prezzo troppo alto da pagare in cambio dell'uscita dalle secche dello psicologismo. A partire dalle *Ricerche Filosofiche* di Wittgenstein, si fece così strada una proposta decisamente meno impegnativa. Secondo questo nuovo punto di vista, la metafisica dei sensi sarebbe la diretta conseguenza dell'interrogarsi circa la natura metafisica dei concetti. Se mi chiedo *cosa sia* un concetto, e se, al tempo stesso, non sono disposto a considerarlo né un oggetto fisico, né un oggetto psicologico, allora non mi resterà che considerarlo un oggetto astratto collocato in un mondo delle idee di stampo platonico. Ma se al posto di pormi, come faceva Frege, la domanda "cos'è un concetto?", mi ponessi la domanda "cosa significa per un soggetto *possedere* un concetto?", bloccherei sul nascere la tentazione metafisica di ipostatizzare i sensi nel mondo delle idee. La sostituzione della parola "senso" con la parola "concetto", anziché essere una mera riformulazione verbale, va vista come un modo per sottolineare il nuovo approccio al problema: mentre la teoria dei sensi si configurava come una teoria sulla loro *natura ontologica*, la teoria dei concetti si presenta come una teoria sul *possesso* dei concetti.

Può non essere facile capire in che modo una teoria del possesso dei concetti possa evitare i problemi metafisici a cui andava incontro la teoria fregeana; al massimo, si potrebbe obiettare, essa si limita a rinviarli. Infatti, sosterrà il critico, anche se si trovasse una risposta alla domanda "cosa significa per un soggetto possedere un concetto?", resterebbe comunque irrisolta la questione concernente la natura metafisica dei concetti. Ma una simile critica si basa su un fraintendimento. La teoria del possesso dei concetti si fonda, infatti, sull'idea che la *natura* di un concetto si risolva nelle sue condizioni di possesso: tutto ciò che c'è da dire sulla natura di un concetto è quali siano le abilità che un soggetto deve essere in grado di esibire affinché gli si possa attribuire il possesso di quel concetto. La nuova proposta non va quindi considerata come il mero tentativo di aggirare la domanda sulla natura dei concetti mediante il ricorso alla domanda sulle loro condizioni di possesso, bensì come il tentativo di far collapsare la prima domanda sulla seconda. La teoria del possesso dei concetti stringe in unico nodo il problema delle condizioni di possesso dei concetti e quello della loro natura metafisica: ciò che fa di un concetto proprio quel concetto, e non un altro, è il fatto che un soggetto dovrà soddisfare certe condizioni affinché si possa attribuirgli il possesso di quel concetto.

Come già detto, la teoria del possesso dei concetti può essere fatta risalire a Wittgenstein. Tuttavia, il modo in cui ora la presenterò probabilmente non gli sarebbe andato a genio. D'altra parte, poiché quello che qui mi interessa è presentare le idee fondamentali della teoria classica degli stati mentali, la distanza dall'originaria formulazione di Wittgenstein risulta essere un problema del tutto trascurabile. Potremmo metterla giù così: un soggetto S possiede il concetto *c* se e solo se S crede nei *contenuti proposizionali canonici* Y associati al concetto *c*. Proviamo a spiegare la faccenda. Un qualsiasi concetto *c* mette capo all'insieme P dei contenuti proposizionali che non potrebbero venire pensati se non si disponesse del concetto *c*. Ad esempio, se un soggetto non disponesse del concetto *mucca*, non potrebbe pensare che le mucche sono animali. Ovviamente, l'insieme P\* dei contenuti proposizionali associato al concetto *mucca* è pressoché infinito. Infatti, si può pensare che le mucche sono animali, che

---

<sup>33</sup> Dummett (1993), pp. 33-34.

le mucche sono fatte di zucchero, che il cane di Anna in montagna ha visto una mucca, e così via. All'interno dell'insieme  $P^*$  dei contenuti proposizionali associati al concetto *mucca* troviamo l'insieme  $Y^*$  dei *contenuti proposizionali canonici* associati a tale concetto. Qualcuno dei contenuti proposizionali che abbiamo appena introdotto appartiene all'insieme  $Y^*$ ? Poiché, per ragioni che diventeranno chiare tra breve, un contenuto proposizionale, per essere canonico, deve anzitutto essere vero, cominciamo col cancellare *Le mucche sono fatte di zucchero* dalla lista dei possibili appartenenti a  $Y^*$ . *Le mucche sono animali* e *Il cane di Anna in montagna ha visto una mucca* sono due contenuti proposizionali veri. Apparterranno entrambi a  $Y^*$ ? Come dice il bicondizionale che definisce la forma che devono assumere le specificazioni delle condizioni di possesso dei concetti, i contenuti proposizionali canonici  $Y$  per un concetto  $c$  sono quei contenuti proposizionali associati al concetto  $c$  ai quali il soggetto deve credere affinché gli si possa attribuire il possesso del concetto  $c$ . Tornando al concetto *mucca*, chiediamoci: negheremmo ad un soggetto  $S$  il possesso del concetto *mucca*, nel caso in cui  $S$  non credesse che il cane di Anna in montagna ha visto una mucca? La risposta è senz'altro negativa: il fatto che un soggetto non creda a *Il cane di Anna in montagna ha visto una mucca* non sembra un indizio sufficiente a farci concludere che tale soggetto non sia in possesso del concetto *mucca*. Prendiamo adesso in considerazione il contenuto proposizionale *Le mucche sono animali*. Questo contenuto appartiene a  $Y^*$ ? Direi proprio di sì. Se un soggetto non credesse che le mucche sono animali, diremmo che egli delle mucche non sa un bel niente e che, quindi, non possiede il concetto *mucca*. E' per questo motivo che i contenuti proposizionali canonici devono essere veri: essi devono esprimere delle conoscenze rilevanti sulle mucche, e una condizione necessaria per la conoscenza è la verità. Ovviamente, non è facile stabilire, per qualsiasi concetto  $c$ , quali sono i contenuti proposizionali canonici  $Y$  in grado di stabilire se un soggetto possiede tale concetto. Nel caso del concetto *mucca*, un soggetto probabilmente dovrà credere che le mucche sono mammiferi, che le mucche sono animali molto grossi, che le mucche si accoppiano con i tori, che dalle mucche si ricava il latte e la carne. A queste credenze di carattere semantico se ne dovranno poi aggiungere altre che esprimono le competenze referenziali del soggetto. Ad esempio, un soggetto dovrà credere che c'è una mucca di fronte a lui quando, in effetti, c'è una mucca di fronte a lui.

Voglio adesso passare a prendere in considerazione un aspetto che, per i nostri scopi, è più importante. Sto parlando dell'idea che, per ogni concetto  $c$ , esiste un insieme  $P$ , potenzialmente infinito, di contenuti proposizionali che non potrebbero venire pensati da un soggetto se il soggetto non disponesse del concetto  $c$ . Quando un concetto  $c$  deve essere posseduto da un soggetto affinché il soggetto possa pensare il contenuto proposizionale  $p$ , diciamo che  $c$  è un *concetto canonico* per  $p$ . In che modo è possibile individuare quali sono, per un qualsiasi contenuto  $p$ , i *concetti canonici* per  $p$ ? Per rispondere a questa domanda dobbiamo ritornare a quanto abbiamo detto in precedenza sugli atteggiamenti proposizionali. Come ricorderete, le attribuzioni di atteggiamenti proposizionali avvengono mediante enunciati della forma “*S verbo psicologico* che *E*”. Ad esempio, dicendo: “Michele crede che il presidente degli Stati Uniti è alto”, attribuiamo a Michele la credenza nel contenuto proposizionale espresso dall'enunciato “Il presidente degli Stati Uniti è alto”. Quali concetti dovranno essere posseduti da Michele affinché egli possa credere che il presidente degli Stati Uniti è alto? La risposta è semplice: Michele dovrà padroneggiare i concetti associati ai termini che costituiscono l'enunciato “Il presidente degli Stati Uniti è alto”, ossia il concetto *il presidente degli Stati Uniti* e il concetto *alto*. Infatti, se Michele non disponesse di questi due concetti, non sarebbe in grado di comprendere il contenuto proposizionale espresso dall'enunciato “Il presidente degli Stati Uniti è alto”, e poiché tale contenuto proposizionale è esattamente il contenuto intenzionale della credenza di Michele, ciò significherebbe che Michele non sarebbe in grado di avere una credenza con questo contenuto. Generalizzando, possiamo dire che per un qualsiasi contenuto proposizionale  $p$  esprimibile attraverso

l'enunciato E, i *concetti canonici* per *p* saranno i concetti associati ai termini che compongono E.

Finalmente, siamo in grado di spiegare il *principio del vincolo concettuale*. Dire che l'insieme degli stati mentali che è possibile attribuire ad un soggetto è determinato dai concetti che il soggetto possiede significa dire che è possibile attribuire ad un soggetto S uno stato mentale con contenuto *p* soltanto se S dispone dei *concetti canonici* per *p*. Equivalentemente, il *principio del vincolo concettuale* è formulabile anche in questo modo: possiamo attribuire ad un soggetto S lo stato mentale esprimibile mediante l'enunciato "S verbo psicologico che E" solo se S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

2.2.7. *Contenuti proposizionali, concetti e linguaggio*. Nel paragrafo precedente, abbiamo introdotto un principio centrale della teoria classica: il *principio del vincolo concettuale*. Secondo questo principio, l'insieme degli stati mentali che è possibile attribuire ad un soggetto è determinato dai concetti posseduti dal soggetto. Abbiamo poi esplicitato in questo modo il significato di tale principio: è possibile attribuire ad un soggetto S uno stato mentale dotato di un certo contenuto proposizionale solo se S possiede i concetti canonici per quel contenuto. Infine, abbiamo concluso dicendo che quest'ultima formulazione del principio è equivalente a quest'altra: possiamo attribuire ad un soggetto S lo stato mentale esprimibile mediante l'enunciato "S verbo psicologico che E" solo se S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E. La presunta equivalenza di queste due formulazioni si basa sul fatto che avevamo definito i concetti canonici per un certo contenuto proposizionale come i concetti associati ai termini che compongono l'enunciato E che esprime il contenuto in questione. A sua volta, questa definizione poggia sull'idea che i contenuti proposizionali siano i contenuti tipicamente espressi dagli enunciati.

E' tuttavia possibile mostrare che questo ragionamento è meno stringente di quanto non appaia a prima vista. Il punto problematico risiede nella definizione di contenuto proposizionale. Dire che gli enunciati esprimono contenuti proposizionali implica che, per ogni enunciato dotato di significato, questo enunciato esprimerà un contenuto proposizionale; ma non implica che per ogni contenuto proposizionale esisterà un enunciato in grado di esprimerlo. Si potrebbe, infatti, supporre l'esistenza di contenuti proposizionali non esprimibili linguisticamente. Anche in questo caso varrà il principio che un soggetto non può intrattenere un simile contenuto proposizionale a meno che non possieda i concetti canonici per esso. Tali concetti, a loro volta, non saranno esprimibili linguisticamente. Se tali concetti avessero, infatti, un'espressione linguistica, non si riuscirebbe a capire per quale motivo il contenuto proposizionale che da essi dipende non sia anch'esso rappresentabile linguisticamente. Ma se può darsi il caso che un contenuto proposizionale e i concetti canonici ad esso associati non siano esprimibili linguisticamente, allora il principio del vincolo concettuale non potrà venire espresso dicendo che un soggetto S può intrattenere un certo contenuto proposizionale solo se S possiede i concetti associati ai termini che compongono l'espressione linguistica del contenuto. Tale riformulazione, infatti, presuppone che per ogni contenuto proposizionale esista un enunciato in grado di esprimerlo.

Tuttavia, si comprende facilmente il motivo per cui è possibile esprimere il principio del vincolo concettuale in termini di enunciati, se si tiene presente che i sostenitori della teoria classica sottoscrivono anche questo principio:

*principio della priorità del linguaggio sui concetti*: non può esistere alcun concetto *c* al quale non è associata una certa espressione linguistica T. Possedere un concetto significa



saper impiegare in modo corretto l'espressione linguistica a cui è associato il concetto in questione<sup>34</sup>.

José L. Bermúdez commenta così questo principio della teoria classica, alla quale, si badi bene, egli non aderisce:

[This] principle is a requirement on concepts that a creature can possess. It holds that the range of concepts that a creature can possess is a direct function of its degree of language mastery. There is, of course, a spectrum of different ways of understanding the assumed connection between mastery of concepts and mastery of a language. (...) The following thesis does, however, seem to be common to all the views of this spectrum: (...) conceptual abilities are constitutively linked with linguistic abilities in such a way that conceptual abilities cannot be possessed by non-linguistic creatures<sup>35</sup>.

Per la teoria classica, quindi, l'idea che possano esistere dei concetti sganciati dal linguaggio è un'idea che va senz'altro rigettata. Da questo punto di vista, possedere un concetto è una abilità che non può trovare la sua origine se non nell'aver imparato a padroneggiare in maniera appropriata una certa espressione linguistica. E poiché i contenuti proposizionali sono funzione dei loro concetti "componenti", cadrà così anche l'ipotesi che possa esistere un contenuto proposizionale non esprimibile linguisticamente. In base alla teoria classica, dunque, per ogni contenuto proposizionale *p*, esiste un enunciato *E* che è in grado di esprimere *p*. Da questo, si può concludere che le due formulazioni che avevamo fornito del *principio del vincolo concettuale* sono effettivamente equivalenti.

### 3. Il problema del contenuto non-concettuale

Come ho detto molte pagine fa, negli ultimi anni la teoria classica degli stati mentali ha attirato su di sé un numero considerevole di critiche. In questo libro ho intenzione di concentrarmi sui rilievi critici che sono stati rivolti, in particolare, alla concezione del contenuto intenzionale che da essa emerge. Secondo i suoi detrattori, la teoria classica degli stati mentali non sarebbe in grado di rendere conto del contenuto intenzionale degli stati percettivi. Questa sezione è dedicata ad introdurre proprio questo problema, che è poi il problema che ci terrà impegnati fino alla fine.

Nel paragrafo 3.1, riepilogo i punti salienti della teoria classica e mostro come essa metta capo all'idea secondo cui gli stati mentali sono dotati di contenuto concettuale. Nel paragrafo 3.2, introduco il dibattito che oppone concettualisti e non-concettualisti in filosofia della percezione.

#### 3.1. Atteggiamenti proposizionali e contenuti concettuali

Nelle pagine precedenti abbiamo illustrato i vari aspetti di quella che abbiamo chiamato *teoria classica degli stati mentali*. È possibile riepilogare in questo modo i punti salienti di questa teoria:

(I) **Stati mentali.** Gli *stati mentali intenzionali* sono atteggiamenti psicologici verso contenuti intenzionali. Uno stato mentale *M1* è identico ad uno stato mentale *M2* se e solo se i due stati sono costituiti dal medesimo atteggiamento psicologico verso il medesimo contenuto intenzionale.

(II) **Attribuzioni di stati mentali.** Le attribuzioni di stati mentali ai soggetti vengono fatte mediante enunciati della forma "S verbo psicologico che E", dove al posto di "S" andrà

---

<sup>34</sup> Cfr. Bermúdez (1998), p. 42.

<sup>35</sup> Bermúdez (1998), p. 42.

sostituito un particolare soggetto, al posto di “verbo psicologico” un particolare verbo di atteggiamento psicologico, e al posto di “E” un particolare enunciato.

(III) **Contenuti proposizionali.** Quando diciamo che “S verbo psicologico che E”, stiamo dicendo che S nutre un certo atteggiamento psicologico verso il contenuto proposizionale *p* espresso dall’enunciato E. Il *contenuto proposizionale p* di un enunciato E è l’insieme dei mondi possibili in cui l’enunciato E è vero. I contenuti intenzionali degli stati mentali sono, quindi, contenuti proposizionali e gli stati mentali intenzionali saranno, allora, atteggiamenti proposizionali – atteggiamenti psicologici verso contenuti proposizionali. Quando diciamo che S verbo psicologico che E, stiamo dicendo che S si trova in uno stato mentale che rappresenta l’insieme di mondi possibili in cui E è vero.

(IV) **Condizioni di correttezza.** In base al tipo di atteggiamento psicologico è possibile ripartire gli stati mentali intenzionali in due classi: gli stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo e gli stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente. Quando l’atteggiamento psicologico con cui S pensa al contenuto espresso da E è un atteggiamento psicologico che mette capo ad uno stato mentale con direzione di adattamento mente-a-mondo, S si trova in uno stato mentale con *condizioni di correttezza* che dipendono da come è fatto il mondo reale: lo stato mentale sarà corretto se e solo se il mondo reale appartiene all’insieme di mondi possibili in cui E è vero. Gli stati mentali con direzioni di adattamento mente-a-mondo sono responsabili nei confronti del mondo.

(V) **Principio del vincolo concettuale.** E’ possibile attribuire ad un soggetto S uno stato mentale con contenuto *p* soltanto se S dispone dei *concetti canonici* per *p*. (E’ possibile attribuire ad un soggetto S il contenuto mentale esprimibile mediante l’enunciato “S verbo psicologico che E” solo se S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.).

(VI) **principio della priorità del linguaggio sui concetti:** non può esistere alcun concetto *c* al quale non è associata una certa espressione linguistica T. Possedere un concetto significa saper impiegare in modo corretto l’espressione linguistica a cui è associato il concetto in questione.

E’ possibile sintetizzare la concezione del contenuto intenzionale che emerge dalla teoria classica, dicendo che, per questa teoria, gli stati mentali hanno *contenuto concettuale*:

(CM) *tesi del contenuto concettuale degli stati mentali:* per qualsiasi stato mentale M e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in M, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di M, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E<sup>36</sup>.

Dire, quindi, che gli stati mentali hanno contenuto concettuale significa dire che gli stati mentali hanno contenuti proposizionali esprimibili mediante enunciati, e che un soggetto, per potersi trovare in un certo stato mentale dotato di un certo contenuto proposizionale *p*, dovrà disporre dei concetti canonici per *p*.

Non dovrebbe essere difficile capire il motivo per il quale la *tesi del contenuto concettuale degli stati mentali* rappresenta un modo efficace per sintetizzare la concezione del contenuto

---

<sup>36</sup> La formulazione che ho fornito della teoria del contenuto concettuale si discosta leggermente sia da quella rinvenibile in Crane (1992) e in Bermúdez (1998) e in Id. (2003 c), sia da quella rinvenibile in Kelly (2003). Ad ogni modo, dal punto di vista “sostanziale” essa è perfettamente in linea con queste formulazioni alternative. Inoltre, essa cattura bene anche quanto sostenuto da Peacocke (1992) e Id. (2001 b). Come vedremo nel capitolo 3, mi sembra che la mia formulazione abbia anche il pregio di riuscire a rendere esplicite le riflessioni di Evans sulla finezza di grana contenute in Evans (1982).

intenzionale che emerge dalla teoria classica degli stati mentali. Secondo il punto (III), gli stati mentali sono atteggiamenti proposizionali. Per questa teoria, quindi, i contenuti intenzionali degli stati mentali sono contenuti proposizionali. Il punto (V) ci dice che non è possibile attribuire ad un soggetto S uno stato mentale con contenuto proposizionale  $p$  a meno che S non possieda i concetti canonici per  $p$ . Il punto (VI) ci dice che non possono esistere concetti indipendenti dalla loro espressione linguistica, e quindi che non possono esistere contenuti proposizionali che non siano esprimibili attraverso enunciati. Mettendo assieme tutto questo otteniamo che:

C1) *condizione della concettualizzabilità*: per qualsiasi stato mentale M, esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di M.

C2) *condizione del vincolo concettuale*: per qualsiasi stato mentale M, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in M, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di M.

Ma C1) e C2) sono esattamente le clausole che figurano nella *tesi del contenuto concettuale degli stati mentali*. Quest'ultima, quindi, è una conseguenza diretta dei principi fondamentali della teoria classica degli stati mentali.

### 3.2. La percezione ha contenuto concettuale?

3.2.1. *Dal punto di vista del soggetto*. Come dice il suo stesso nome, la teoria classica degli stati mentali ha l'ambizione di essere valida per qualsiasi tipo di stato mentale. Di certo, gli stati percettivi sono stati mentali. Quindi, la teoria classica dovrebbe valere anche per essi. Come sappiamo, il punto di partenza di questa teoria è l'analisi degli stati mentali in termini di atteggiamento psicologico e contenuto intenzionale. Da questo punto di vista, la teoria si adatta bene agli stati percettivi: trovarsi in uno stato percettivo è, infatti, avere un certo atteggiamento psicologico verso un certo contenuto intenzionale. Il contenuto della percezione è quello che vediamo/sentiamo/..., mentre l'atteggiamento psicologico che la caratterizza sarà, a seconda dei casi, il vedere, il sentire... – in generale, il percepire qualcosa.

Anche la distinzione tra stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo e stati mentali con direzione di adattamento mondo-a-mente è funzionale alla caratterizzazione degli stati percettivi. La percezione, proprio come la credenza, è uno stato mentale con direzione di adattamento mente-a-mondo. Percepire che le cose stanno in un certo modo significa trovarsi in uno stato con *condizioni di correttezza*. Lo stato è corretto se e solo se le cose nel mondo stanno proprio nel modo in cui il contenuto della percezione le rappresenta essere. Ad esempio, se percepisco di fronte a me un triangolo blu, ma in realtà di fronte a me c'è un triangolo rosso, allora la mia percezione è scorretta. Alcuni filosofi preferiscono impiegare la parola "percezione" solo per i casi di esperienza veridica, e impiegare l'espressione "apparenza" o "esperienza" per i casi in cui quello che ho di fronte agli occhi potrebbe non corrispondere alla realtà. Tuttavia, poiché il tema dell'inganno percettivo è del tutto marginale rispetto al discorso che farò, userò la parola "percezione" senza assumere che "percepire che x" implichi "che x". Impiegherò, quindi, le espressioni "percezioni", "esperienze", "esperienze percettive", "apparenze", e così via, in maniera intercambiabile.

Per il momento, la teoria classica degli stati mentali si è comportata egregiamente: gli stati percettivi sono atteggiamenti psicologici verso contenuti intenzionali e uno stato percettivo è corretto se e solo se il suo contenuto intenzionale rappresenta il mondo in maniera adeguata. Chiediamoci, adesso: i contenuti degli stati percettivi sono contenuti proposizionali? Dipende. Se tutto ciò che c'è da dire attorno ai contenuti proposizionali è che un contenuto proposizionale è un insieme di alternative possibili, allora potremmo anche accettare di definire i contenuti intenzionali degli stati percettivi come contenuti proposizionali, seppure

di un tipo un po' particolare. Per capire in cosa consista questa particolarità dobbiamo fare riferimento ad un aspetto fondamentale della percezione: la sua natura soggettiva. Una delle caratteristiche salienti della percezione è quella di presentare il mondo da un punto di vista particolare – dal punto di vista del soggetto percipiente. Una volta tanto, l'espressione "punto di vista" va intesa in modo letterale: il contenuto della percezione dipende dalla particolare collocazione del soggetto che percepisce. In un primo senso, la cosa è addirittura banale: *quello che* un soggetto vede dipende da dove il soggetto è collocato e dalla direzione verso la quale volge il suo sguardo. Se mi trovo di fronte alla torre di Pisa e guardo di fronte a me, vedrò la torre di Pisa. Se mi trovo di fronte alla torre di Pisa e guardo in alto, vedrò il cielo. Se mi trovo di fronte al duomo di Milano e guardo di fronte a me, vedrò il duomo di Milano.

Per rendere conto del contenuto della percezione non è tuttavia sufficiente prendere in considerazione solamente l'oggetto della percezione. Bisogna anche fare riferimento al particolare *modo* in cui l'oggetto viene dato nell'esperienza percettiva<sup>37</sup>. Supponiamo, ad esempio, che Michele e Gianni stiano guardando lo stesso oggetto, poniamo la torre di Pisa, da posizioni diverse. Gianni si trova a pochi metri dalla torre, mentre Michele la sta guardando da un aereo che sorvola Pisa. Nonostante Gianni e Michele stiano guardando lo stesso oggetto, i loro contenuti percettivi saranno diversi: Gianni vedrà la torre in modo preciso, cogliendone i particolari, mentre Michele avrà una percezione decisamente più sfumata e confusa. Quando diciamo che il contenuto della percezione dipende dalla collocazione del soggetto, intendiamo quindi dire che *quello che* un soggetto percepisce e il *modo* in cui lo percepisce sono legati al punto di vista del soggetto. Possiamo servirci delle parole di Paolo Spinicci per sintetizzare quanto detto fin qui sulla nozione di punto di vista: "ogni percezione è (...) necessariamente percezione di qualcosa in un contesto determinato, ed un contesto si definisce anche in virtù della relazione che esso stringe con il luogo che la soggettività occupa. (...). [Ogni percezione esprime] un rapporto fenomenologicamente evidente tra il soggetto percipiente e l'oggetto della percezione"<sup>38</sup>.

Il rapporto che lega il contenuto di una percezione al soggetto percipiente non si riduce al fatto che, nella percezione, il mondo viene presentato al soggetto da un particolare punto di vista. A questo va aggiunto che ogni volta che un soggetto percepisce uno scorcio di mondo, il soggetto ricava anche informazioni concernenti il proprio posto nel mondo. Come dice il celebre psicologo J.J. Gibson, "The doctrine that vision (...) obtains "external" information only, is simply false. Vision obtains information about both the environment and the self"<sup>39</sup>. Il contenuto della percezione non si riduce quindi alla presentazione di una certa configurazione del mondo, ma parla, per così dire, anche del rapporto che il soggetto intrattiene con essa. Ad esempio, quando un soggetto percepisce la torre di Pisa di fronte a sé, percepisce anche se stesso come collocato di fronte alla torre di Pisa. E' questo aspetto del contenuto della percezione che rende gli stati percettivi rilevanti per l'azione: "we find that information about the ambient is inextricably combined with self-specifying information, without which the former would be of little use (...). Perception is directly salient to action in virtue of the self-specifying information that is co-perceived with information about the environment."<sup>40</sup> Il fatto che attraverso la percezione vengano ricavate indicazioni per agire nell'ambiente dipende dal fatto che, ogni qualvolta percepiamo l'ambiente, percepiamo anche la relazione che ci lega all'ambiente percepito. Percepire la torre di Pisa di fronte a sé significa percepire, allo stesso tempo, la propria posizione rispetto alla torre di Pisa. E' grazie a questo legame tra soggetto percipiente e scena esperita che la percezione fornisce al soggetto informazioni riguardanti la possibilità del soggetto di agire nello spazio in cui si trova.

---

<sup>37</sup> Cfr., ad es., Peacocke (2001 b), pp. 3-4.

<sup>38</sup> Spinicci (2005), p. 71.

<sup>39</sup> Gibson (1979), p. 183.

<sup>40</sup> Bermúdez (1998), pp. 114, 117.

La percezione è, quindi, “soggettiva” in un duplice senso: da un lato, il contenuto della percezione dipende dalla collocazione spaziale del soggetto; dall’altro, quando un soggetto ha una certa esperienza percettiva, il contenuto della sua percezione non si limita a rappresentare il mondo, ma rappresenta anche il posto che il soggetto occupa nel mondo. Se vogliamo sostenere che il contenuto intenzionale della percezione è un contenuto proposizionale, dobbiamo allora introdurre qualche modifica nella caratterizzazione a mondi possibili della nozione di contenuto proposizionale. Come dice David Lewis, “we might (...) take the content of visual experience as a set of alternative possibilities. A modification is desirable, however (...). We should take these visual alternatives not as possible worlds but as possible individuals-situated-in-worlds”.<sup>41</sup> L’idea di Lewis è ingegnosa: se vogliamo cogliere l’aspetto in prima persona della percezione, dobbiamo avanzare l’ipotesi che il contenuto della percezione non sia dato da un insieme di mondi possibili *tout court*, ma dall’insieme di mondi possibili in cui il soggetto percipiente è collocato nella stessa posizione in cui il contenuto della percezione lo rappresenta essere collocato, di fronte alla stessa scena che il contenuto della percezione rappresenta.

3.2.2. *Il contenuto non-concettuale della percezione.* Nel paragrafo precedente, ci siamo chiesti se la percezione abbia contenuto proposizionale. A questa domanda abbiamo risposto che se la nozione di contenuto proposizionale si riducesse a quella di mondo possibile, allora, modificando leggermente la caratterizzazione dei mondi possibili, sarebbe possibile sostenere che gli stati percettivi sono dotati di contenuto proposizionale. Tuttavia, per la teoria classica degli stati mentali, la nozione di contenuto proposizionale non si riduce affatto alla nozione di mondo possibile. Piuttosto, la tesi centrale che affiora dalla teoria classica è che i contenuti proposizionali sono contenuti concettuali. Se la percezione avesse contenuto proposizionale, dovrebbe quindi essere valida la seguente tesi:

**(CP) tesi del contenuto concettuale della percezione:** per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

A partire dai lavori di Dretske e Evans<sup>42</sup>, autori come Crane, Peacocke e Bermúdez<sup>43</sup> hanno sostenuto che (CP) vada rifiutata e, con essa, vada rigettata la teoria classica del contenuto mentale. Poiché le critiche che sono state rivolte a (CP) hanno raramente a che fare con l’informazione concernente il soggetto percipiente veicolata dai contenuti percettivi<sup>44</sup>, per semplificare la mia esposizione affronterò il tema del contenuto degli stati percettivi concentrandomi quasi esclusivamente sul tema dell’informazione che la percezione fornisce circa il mondo. Data questa scelta, nel caso in cui si rivelasse utile fare riferimento alla nozione di mondo possibile per chiarificare alcuni aspetti del contenuto della percezione, impiegherò questa nozione trascurando le modifiche che Lewis aveva introdotto per catturare la dimensione “auto-ascrittiva” del contenuto percettivo.

Il sostenitore della tesi secondo la quale la percezione ha contenuto concettuale ha dalla sua un argomento intuitivamente convincente. Quando un soggetto percepisce il mondo, il mondo viene presentato al soggetto in un *modo* particolare. Ora, come potrebbe darsi il caso che il contenuto della percezione rappresenti ad un soggetto il mondo come fatto in un certo modo se il soggetto non fosse in possesso dei *concetti* che lo rendono in grado di apprezzare questo

---

<sup>41</sup> Lewis (1980), p. 275.

<sup>42</sup> Dretske (1981), Id. (2000); Evans (1982).

<sup>43</sup> Crane (1992), Id. (2003); Peacocke (1986), Id. (1989), Id. (1992); Bermúdez (1998), Id. (2003 b).

<sup>44</sup> Un’eccezione significativa è rappresentata da Bermúdez (1998).

modo di presentazione? Un semplice esempio potrà chiarire questo punto<sup>45</sup>. Supponiamo che un bambino e uno scienziato vengano collocati di fronte ad un tubo catodico. Supponiamo, inoltre, che, a differenza dello scienziato, il bambino sia sprovvisto del concetto *tubo catodico* (la cosa è decisamente plausibile). Il contenuto della percezione dei due soggetti sarà differente: nonostante lo scienziato e il bambino siano collocati nello stesso punto, con le medesime condizioni di illuminazioni, di fronte al tubo catodico, lo scienziato vedrà il tubo catodico *come* un tubo catodico, mentre il contenuto della percezione del bambino non conterrà questa informazione. In effetti, sembra difficile immaginare che un soggetto possa vedere qualcosa *come* una *F* se non possiede il concetto *F*. Il sostenitore della teoria classica sosterrà dunque che la gamma dei contenuti percettivi che è attribuibile ad un soggetto è funzione dei concetti di cui il soggetto dispone. Poiché secondo la teoria classica non può esistere un concetto a cui non è associata un'espressione linguistica, il teorico classico concluderà che la gamma dei contenuti percettivi che è attribuibile ad un soggetto è funzione delle capacità linguistiche del soggetto. Non credo ci sia bisogno di spiegare nuovamente il motivo per cui tutto ciò ci riporta alla tesi del contenuto concettuale della percezione: (CP) per qualsiasi stato percettivo *P* e per qualsiasi soggetto *S*, se *S* si trova in *P*, allora esiste un enunciato *E* che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di *P*, e *S* possiede i concetti associati ai termini *T* che compongono *E*.

Credo che si debba rispondere in questo modo al ragionamento avanzato dal sostenitore della tesi del contenuto concettuale della percezione. Da un lato, si può senz'altro accettare che esistano alcuni contenuti percettivi che non possono essere intrattenuti a meno che non si possiedano i concetti rilevanti. Il caso del bambino e dello scienziato che guardano il tubo catodico rappresenta bene un caso del genere. D'altra parte, in una simile situazione la percezione del bambino e quella dello scienziato avranno di certo qualcosa in comune. Chi sostiene (CP) pensa che la somiglianza tra i due contenuti percettivi debba essere esplicitata facendo riferimento ai concetti condivisi dai due soggetti e, quindi, dalle capacità linguistiche possedute da entrambi. Tuttavia, l'idea di ricondurre il contenuto della percezione ai concetti di cui dispone un soggetto va incontro ad una serie di obiezioni molto potenti. Possiamo riassumere nel modo seguente alcune delle critiche più rilevanti dirette all'indirizzo di (CP):

(a) *argomento della finezza di grana*<sup>46</sup>. Chi aderisce alla teoria classica degli stati mentali sostiene che un contenuto proposizionale è per definizione un contenuto esprimibile attraverso un enunciato. Se la percezione avesse contenuto proposizionale, dovrebbe quindi valere il seguente principio: per qualsiasi stato percettivo *P*, esiste un enunciato *E* che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di *P*. Un altro modo per dire la stessa cosa è che i concetti messi a capo dal linguaggio sono perfettamente in grado di catturare il contenuto della percezione. L'argomento della finezza di grana avanzato dai critici di (CP) si basa sull'idea che, in realtà, il contenuto della percezione ha un livello di dettaglio – una finezza di grana, appunto – che non può essere in alcun modo catturato mediante concetti. Si consideri, ad esempio, il numero di sfumature di colore che l'occhio umano è in grado di discriminare. Possiamo dire che per ciascuna di queste sfumature esista un concetto di colore corrispondente? Molti filosofi danno una risposta negativa a questa domanda e, in questo modo, concludono che (CP) è falsa: esistono contenuti percettivi che non possono venire espressi attraverso il linguaggio.

(b) *argomento degli animali e degli infanti*. Ammettiamo, anche solo per amor di discussione, che per ogni contenuto percettivo esista un enunciato *E* in grado di esprimere tale contenuto, o, equivalentemente, che i concetti messi a capo dal linguaggio siano

<sup>45</sup> L'esempio è di Crane (1992).

<sup>46</sup> Questo argomento trova la sua formulazione classica in Evans (1982).

perfettamente in grado di catturare il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva. Tuttavia, questo non è sufficiente per la tesi del contenuto concettuale della percezione. (CP) ci dice anche che un qualsiasi soggetto S potrà godere del contenuto percettivo esprimibile attraverso l'enunciato E solo se S possiede i concetti canonici per quel contenuto – i concetti associati ai termini che compongono E. Se mettiamo assieme questa condizione con il principio della teoria classica secondo il quale solo le creature dotate di linguaggio possono avere concetti, otteniamo una conclusione sbalorditiva: gli animali sprovvisti di linguaggio non hanno contenuti percettivi. Questo significa che (CP) mette capo alla conclusione che la maggior parte degli animali non-umani (per alcuni, *tutti* gli animali non-umani) e, allo stesso modo, gli esseri umani nei primi anni della loro vita non godono di esperienze percettive. In base alla tesi del contenuto concettuale della percezione, solo gli esseri umani che hanno appreso un linguaggio sarebbero quindi in grado di percepire il mondo. Molti filosofi sostengono che questa idea sia falsa, se non addirittura assurda. Per costoro, (CP) va dunque rifiutata.

(c) *argomento della circolarità dell'acquisizione dei concetti* <sup>47</sup>. Supponiamo che le riflessioni contenute nel punto precedente non vi abbiano convinto. In fondo, l'idea che senza linguaggio non si possa avere contenuti percettivi è un'idea che vi affascina. Proviamo, allora, a fare il seguente ragionamento. Per il sostenitore della teoria classica, i concetti non sono innati, ma sono qualcosa che si giunge a possedere attraverso l'apprendimento del linguaggio. Ad esempio, il concetto *rosso* viene acquisito mediante l'apprendimento della regola d'uso della parola "rosso". Di certo, condizione necessaria affinché un soggetto impari ad usare il termine "rosso" è che il soggetto venga esposto a delle esperienze opportune – esperienze del colore rosso. Tuttavia, secondo (CP) un soggetto non può avere un'esperienza percettiva del colore rosso, a meno che non sia già in possesso del concetto *rosso*. Ma, allora, il teorico del contenuto concettuale della percezione non è in grado di fornire una spiegazione non-circolare dell'apprendimento del concetto *rosso*: per apprendere il concetto *rosso* bisogna avere delle esperienze opportune – bisogna esperire questo colore –, ma tali esperienze presuppongono che il soggetto possieda già il concetto *rosso*. (CP) rende quindi del tutto misterioso in che modo sia possibile spiegare l'acquisizione di certi concetti fondamentali. Per questa ragione, alcuni filosofi sostengono che essa vada abbandonata.

3.2.3 *Concettualisti e non-concettualisti*. L'argomento della finezza di grana, l'argomento degli animali e degli infanti, e l'argomento della circolarità sono probabilmente i tre argomenti più importanti che sono stati diretti contro la tesi del contenuto concettuale della percezione. Abbiamo visto che questi argomenti sono stati formulati da filosofi come Evans, Peacocke e Bermúdez. Chi, come loro, rifiuta l'idea che la percezione sia dotata di contenuto concettuale, viene definito *non-concettualista*, in quanto sostiene, viceversa, che la percezione abbia un contenuto *non-concettuale*. A dire il vero, ciò che accomuna i non-concettualisti si limita, in molti casi, al fatto di rifiutare (CP). Quando poi si tratta di formulare una teoria del contenuto non-concettuale vera e propria, le posizioni di questi filosofi iniziano a distanziarsi le une dalle altre. Pertanto, quando userò, senza specificarla ulteriormente, l'espressione "contenuto non-concettuale" essa non significherà molto di più che "tipo di contenuto che non rispetta le condizioni sul contenuto imposte da (CP)". Da questo punto di vista, il non-concettualismo sarà una sorta di tesi in negativo: esso non ci dirà come è fatto il contenuto della percezione, bensì si limiterà a dirci come *non* è fatto. Definiamo, invece, *concettualista* chi accetta (CP), ossia chi sostiene la *tesi del contenuto concettuale della percezione*: per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S

---

<sup>47</sup> L'argomento lo si deve a Bermúdez (1998) che riprende alcune idee contenute in Peacocke (1992).

si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Negli ultimi vent'anni, il dibattito tra concettualisti e non-concettualisti ha occupato un posto di primo piano all'interno della filosofia della mente. La cosa non deve stupire, se si tiene presente l'importanza filosofica di un simile problema. Anzitutto, stabilire se la percezione abbia o non abbia contenuto concettuale riveste un interesse enorme per chiunque sia coinvolto nel progetto filosofico di fornire una caratterizzazione adeguata degli stati mentali intenzionali e del loro contenuto. Inoltre, poiché tale progetto è strettamente connesso al lavoro degli scienziati cognitivi, la questione del contenuto non-concettuale della percezione è rilevante anche per chi si interessa di psicologia. A ciò va poi aggiunto che un simile dibattito porta con sé delle conseguenze di enorme importanza circa il modo stesso in cui i filosofi analitici hanno concepito l'analisi degli stati mentali. Come sappiamo, infatti, il concettualismo è una conseguenza diretta della *teoria classica degli stati mentali*; pertanto, rigettare la tesi del contenuto concettuale della percezione significa sfidare al tempo stesso una tradizione nobile e consolidata. Come se tutto ciò non fosse già di per sé sufficiente a spiegare l'interesse generato dal dibattito tra concettualisti e non-concettualisti, dobbiamo poi tenere presente che tale dibattito è strettamente connesso ad altri settori della filosofia analitica, dalla filosofia del linguaggio alla teoria della conoscenza. Infatti, quando ci chiediamo quale sia il rapporto tra esperienza, concetti e linguaggio, stiamo con ciò stesso sollevando questioni di questo tipo: in che modo l'apprendimento linguistico si lega alla percezione? Come può l'esperienza percettiva giustificare le nostre credenze? Nel prosieguo di questo lavoro, avremo modo di vedere in che modo il dibattito sul contenuto della percezione sia connesso a questi altri problemi. Ora, invece, mi preme sottolineare un altro elemento che ha contribuito in modo massiccio alla fortuna del dibattito tra concettualisti e non-concettualisti.

*Mente e mondo* di McDowell è stato considerato da alcuni l'opera filosofica più importante degli anni novanta. Al di là del giudizio che si può avere sul valore filosofico di questo libro, bisogna senz'altro riconoscere che esso è stato uno dei testi più discussi e commentati degli ultimi anni. E' proprio al lavoro di McDowell che va attribuita una parte considerevole del successo ottenuto dal dibattito sul contenuto della percezione. In questo libro, infatti, McDowell si cimenta in una difesa del concettualismo, cercando di convincerci che la percezione *deve* avere contenuto concettuale e che, quindi, gli argomenti avanzati dai non-concettualisti sono scorretti. Anzi, a ben vedere, il concettualismo, perlomeno nella sua forma odierna, si identifica con quanto sostenuto da McDowell in *Mente e mondo*. Criticare le tesi sul contenuto della percezione che emergono da questo libro vorrà perciò dire criticare il concettualismo stesso. L'obiettivo di queste pagine è proprio quello di mostrare la falsità del concettualismo attraverso una critica serrata delle idee di McDowell. Nel prossimo capitolo, presento le tesi principali che affiorano da *Mente e mondo* a proposito del contenuto della percezione. Nei capitoli restanti, cercherò di farvi vedere che queste tesi devono essere rigettate.



## Capitolo 2 *Riportando la mente nel mondo (o, forse, il mondo nella mente)*

*Come faccio a sapere che questo colore è rosso?  
– Una risposta potrebbe essere questa: «Ho imparato l'italiano».*

(L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, § 381)

Nel capitolo precedente, ho introdotto la teoria classica degli stati mentali, concentrandomi in particolar modo sulla concezione del contenuto degli stati percettivi che emerge da essa. Per chi aderisce alla teoria classica degli stati mentali, gli stati percettivi sono dotati di contenuto concettuale. Abbiamo visto che questa idea può essere formulata così: per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Questo capitolo è dedicato alla presentazione della versione più celebre di concettualismo in filosofia della percezione, quella che emerge dai lavori di John McDowell, in particolare dal suo libro *Mente e mondo*<sup>1</sup>. Il capitolo è diviso in tre paragrafi. Nel primo, illustro il progetto filosofico globale che affiora dalle pagine di *Mente e mondo*, sottolineando al tempo stesso alcune difficoltà che si incontrano nella lettura di questo libro. Nel secondo paragrafo, espongo la teoria della percezione di McDowell, e cerco di far vedere come essa si adatti perfettamente alla caratterizzazione della nozione di contenuto concettuale emersa nel primo capitolo. Infine, nel terzo paragrafo, presento l'argomento più celebre che McDowell ha portato a sostegno della propria concezione dell'esperienza percettiva.

### *1. Tre soluzioni facili per tre problemi difficili*

A dispetto del numero relativamente ridotto di pagine, *Mente e mondo* di John McDowell è certamente un libro che richiede al lettore uno sforzo notevole. Sono almeno tre i motivi che rendono tanto impegnativa la sua lettura. Il primo è la vastità del progetto filosofico contenuto in *Mente e mondo*. Il secondo è il numero consistente di riferimenti filosofici attraverso i quali McDowell sviluppa il proprio progetto. Il terzo è lo stile di scrittura di McDowell.

#### *1.1. Il progetto filosofico di McDowell*

*1.1.1. Ragione e natura.* Per McDowell, la concezione della natura che si è fatta strada a partire dalla rivoluzione scientifica moderna avrebbe finito con l'espellere la ragione dal mondo naturale. L'ambizioso obiettivo contenuto in *Mente e mondo* è quello di sviluppare una concezione alternativa della natura, all'interno della quale la ragione possa occupare il posto che le spetta. La proposta di McDowell potrebbe risultare *prima facie* incomprensibile: in che senso la scienza moderna non riserverebbe un posto nel mondo per la ragione? Non è forse vero il contrario, ossia che, proprio grazie alla rivoluzione scientifica, il mondo naturale è diventato razionalmente intelligibile?

Per comprendere il senso della posizione di McDowell, dobbiamo prendere in considerazione la nozione di "intelligibilità razionale". Secondo McDowell, comprendere un

---

<sup>1</sup> *Mente e mondo* raccoglie le *John Locke Lectures* tenute da McDowell nel 1991. La prima edizione inglese del libro risale al 1994, con in appendice una serie di poscritti alle lezioni. Ad essa fa seguito una seconda edizione del 1996, nella quale figura anche un'importante introduzione al testo. L'edizione italiana a cui faccio riferimento – quella uscita nel 1999 per i tipi di Einaudi, con traduzione di Carlo Nizzo – corrisponde alla seconda edizione inglese.

fenomeno alla luce della ragione significa collocarlo in quello che Wilfrid Sellars chiamava “lo spazio logico delle ragioni” – “lo spazio del giustificare e dell’essere in grado di giustificare ciò che si dice”<sup>2</sup>. Chiediamoci, adesso: questo tipo di intelligibilità normativa è presente nella scienza moderna? La risposta di McDowell è negativa: “la struttura dello spazio logico delle ragioni [è] *sui generis* rispetto alla struttura dello spazio logico in cui la descrizione scientifico-naturale colloca gli oggetti”<sup>3</sup>. In altri termini, per McDowell bisogna tenere accuratamente distinta la spiegazione scientifica dei fenomeni naturali dall’intelligibilità razionale propria dello spazio logico delle ragioni. Infatti, continua McDowell, mentre all’interno dello spazio logico delle ragioni vigono esclusivamente dei rapporti di carattere normativo – come il giustificare, il rendere corretto, e così via – , lo spazio logico della descrizione scientifica si configura come il *regno della legge*: in esso non c’è posto per relazioni normative, in quanto l’obiettivo della spiegazione scientifica è unicamente quello di individuare leggi in grado di esprimere correlazioni regolari tra fenomeni.

Secondo McDowell, uno dei meriti della scienza moderna fu proprio quello di aver saputo “distinguere la comprensione scientifico-naturale dal genere di comprensione che si ottiene situando ciò che viene compreso nello spazio logico delle ragioni”<sup>4</sup>. Sfortunatamente, prosegue McDowell, questa importante conquista fu accompagnata da un errore capitale: l’aver identificato la natura con il regno della legge. Finalmente, siamo in grado di capire il motivo per il quale McDowell attribuisce alla scienza moderna la colpa di aver espunto la ragione dal mondo naturale. Il ragionamento di McDowell ha questa forma: lo spazio delle ragioni va distinto dal regno della legge; la scienza moderna riconosce giustamente questa distinzione tra ragione e legge; tuttavia, la scienza moderna identifica la natura con il regno della legge; pertanto, poiché il regno della legge è definito in opposizione allo spazio delle ragioni, la natura verrà considerata estranea allo spazio delle ragioni.

*1.1.2. Mente e mondo.* Secondo McDowell, la separazione tra ragione e natura che si fa avanti con la rivoluzione scientifica sarebbe all’origine “di alcune preoccupazioni caratteristiche della filosofia moderna (...) che riguardano la relazione tra la mente e il mondo”<sup>5</sup> – da cui il titolo del suo libro. La forma generale di queste preoccupazioni è la seguente: *come è possibile* che la mente sia in contatto con il mondo? Per spiegare per quale motivo il divorzio tra ragione e natura si riverbererebbe in una frattura corrispondente tra mente e mondo, possiamo partire da queste parole di McDowell:

I concetti di credere, desiderare e così via, sono comprensibili solo all’interno della cornice fornita dallo spazio delle ragioni. (...) [Pertanto] possiamo aspettarci che le implicazioni (...) del contrasto (...) tra natura e spazio delle ragioni si rispecchieranno in implicazioni che riguardano (...) tutta la vita mentale intellettuale. (...). Gran parte della moderna filosofia della mente concepisce se stessa come se avesse l’obbligo (...) di reintegrare il soggetto pensante in un mondo naturale dal quale ha finito per essere alieno<sup>6</sup>.

Possiamo illustrare in questo modo l’idea di McDowell: le capacità mentali degli esseri umani sono intelligibili solo nel contesto dello spazio delle ragioni; tuttavia, secondo la scienza moderna, lo spazio delle ragioni è estraneo al mondo naturale; quindi, chi accetta la concezione della natura propria della scienza moderna, sarà costretto a concludere che la mente è collocata al di fuori della natura.

---

<sup>2</sup> Sellars (1956).

<sup>3</sup> McDowell (1996), p. XX.

<sup>4</sup> McDowell (1996), p. XXIII.

<sup>5</sup> McDowell (1996), p. XI.

<sup>6</sup> McDowell (2004).

Secondo McDowell, questa presunta frattura tra il soggetto pensante e il mondo naturale dominerebbe segretamente tutta la filosofia moderna: “E’ vero che la filosofia moderna è pervasa da problemi apparenti (...). Ma penso che sia utile vedere questi problemi (...) come espressioni (...) di una preoccupazione più profonda – l’affacciarsi della sensazione minacciosa che (...) la mente [sia] priva di contatto con la [realtà]”<sup>7</sup>. Agli occhi di McDowell l’intero sviluppo della filosofia moderna si presenta come un’oscillazione interminabile tra due tentativi insoddisfacenti di gettare un ponte tra mente e mondo: un “crudo naturalismo” che cerca di ridurre lo spazio delle ragioni al regno della legge e un “platonismo sfrenato”<sup>8</sup> che, nel tentativo di salvaguardare il carattere *sui generis* dello spazio delle ragioni, finisce col concepire la mente come una sostanza distinta dalla natura e, al contempo, magicamente in relazione con essa. Da questo punto di vista, “la riflessione sull’esperienza percettiva (...) serve nel libro solo come esempio per un intero tipo”<sup>9</sup>: problemi analoghi sorgeranno, secondo McDowell, ogniqualvolta la filosofia avrà a che fare con il problema della relazione tra la mente e il mondo naturale, e in tutti questi casi si ripresenterà la sgradevole alternativa tra il riduzionismo del crudo naturalismo e il “soprannaturalismo”<sup>10</sup> del platonismo sfrenato. In altri termini, per McDowell i vari problemi della filosofia della mente, come il problema mente-corpo<sup>11</sup>, il problema della spiegazione delle azioni intenzionali<sup>12</sup>, il problema della conoscenza del mondo esterno<sup>13</sup>, il problema dell’intenzionalità degli stati mentali<sup>14</sup>, e così via, sono semplicemente variazioni sul medesimo tema: forme diverse in cui la filosofia, di fronte alla minaccia che la mente sia completamente separata dal mondo, finisce con l’avvilupparsi attorno a un dilemma aporetico i cui due corni sono il platonismo da un lato e il riduzionismo dall’altro.

*1.1.3. “La scoperta che mette a riposo la filosofia”.* McDowell sintetizza così il suo obiettivo filosofico: “Io mi propongo di spiegare com’è che ci si sente obbligati ad affrontare alcuni problemi filosofici ben noti, e voglio che la spiegazione permetta di smascherare questa sensazione come illusoria”<sup>15</sup>. McDowell riprende da Wittgenstein una concezione terapeutica della filosofia: fare filosofia significa essere in grado di diagnosticare le patologie della riflessione filosofica, proponendo al tempo stesso una cura in grado di sanarle. La diagnosi di McDowell la conosciamo già: i filosofi si arrovellano attorno a certi problemi filosofici, dividendosi ogni volta tra naturalisti e platonisti, perché sono preoccupati dall’eventualità che la mente possa non essere in contatto con il mondo. In fondo, conosciamo anche la cura: poiché il pericolo della separazione della mente dal mondo discende, per McDowell, dalla frattura tra ragione e natura dovuta alla rivoluzione scientifica, se fossimo in grado di ricucire quest’ultimo strappo, avremmo con ciò stesso guarito la filosofia dalla sua malattia moderna. McDowell lo dice chiaramente: se riuscissimo a “riconciliare ragione e natura (...) avremmo compiuto «la scoperta che mette a riposo la filosofia»”<sup>16</sup>.

Possiamo avvicinarci alla soluzione di McDowell precisando cosa accomuna e cosa distingue il crudo naturalismo e il platonismo sfrenato. Secondo McDowell, il platonismo sfrenato ha il merito di riconoscere il carattere *sui generis* dello spazio delle ragioni, ossia il fatto che la razionalità normativa non possa essere tradotta nei termini di una descrizione empirica. Di contro, poiché accetta l’idea che la natura coincida con il regno della legge, il

<sup>7</sup> McDowell (1996), p. XIV.

<sup>8</sup> Cfr. McDowell (1996), p. 83.

<sup>9</sup> McDowell (1996), p. XXIV.

<sup>10</sup> Cfr. McDowell (1996), p. 84.

<sup>11</sup> Cfr. McDowell (2004).

<sup>12</sup> Cfr. McDowell (1996), pp. 95-98.

<sup>13</sup> Cfr. McDowell (2004).

<sup>14</sup> Cfr. (1996), pp. XI-XIV.

<sup>15</sup> McDowell (1996), p. XI.

<sup>16</sup> McDowell (1996), p. 92.

platonismo moderno finisce inevitabilmente col dare vita ad una concezione dualistica della natura umana, in base alla quale la mente, non appartenendo al regno della legge, sarebbe collocata al di fuori della natura e, contemporaneamente, in rapporto causale con essa. Come dice McDowell:

E' facile che (...) ci sembri di essere obbligati a un platonismo sfrenato. Può sembrare che si debba concepire lo spazio delle ragioni come una struttura autonoma (...) perché rifiutiamo di naturalizzare le esigenze della ragione. Ma la mente umana deve essere in grado (...) di agganciarsi a questa struttura (...). Così sembra che noi concepiamo gli esseri umani come in parte nella natura e in parte fuori di essa<sup>17</sup>.

Il potere di attrazione esercitato dal crudo naturalismo dipende in larga parte dal fatto che, in una simile concezione, non c'è spazio alcuno per il soprannaturalismo metafisico del platonismo sfrenato. Il crudo naturalista sostiene, infatti, che i fenomeni mentali sono dei fenomeni interamente naturali, e in questo modo sembra avanzare una proposta convincente di riconciliazione della mente con il mondo. Tuttavia, secondo McDowell, il crudo naturalismo riesce a conseguire questo obiettivo solo a patto di rinunciare alla preziosa consapevolezza di una differenza di genere tra spazio delle ragioni e regno della legge. Il crudo naturalismo, infatti, condivide con il platonismo sfrenato l'idea che la natura coincida con il regno della legge. Pertanto, volendo rimanere fedele a questa idea, ma non accettando che la mente sia estranea alla natura, dovrà impegnarsi a cercare di "ricostruire la struttura dello spazio delle ragioni a partire da materiali concettuali che (...) appartengono ad una descrizione scientifico-naturale della natura (...). Nella versione più semplice, l'obiettivo è quello di *ridurre* la struttura dello spazio delle ragioni a qualcosa che sia (...) naturale"<sup>18</sup>.

Secondo McDowell, quindi, il platonismo sfrenato e il crudo naturalismo avrebbero ciascuno un vantaggio e uno svantaggio rispetto all'altro. Il platonismo sfrenato riconosce il carattere *sui generis* dello spazio delle ragioni rispetto al regno della legge, ma questo lo spinge verso una concezione soprannaturale della mente. Di contro, il crudo naturalismo riconosce che la mente appartiene al mondo naturale, ma per farlo è costretto a sacrificare la differenza tra normatività razionale e descrizione empirica. A detta di McDowell, è possibile tenere fermi gli aspetti positivi presenti nel platonismo e nel crudo naturalismo, liberandosi al tempo stesso dei problemi che affliggono queste due concezioni, se ci si rende conto che sia l'una che l'altra posizione riposano sull'accettazione indiscussa di una tesi falsa: l'idea diffusa dalla scienza moderna, secondo la quale la natura coinciderebbe con il regno delle legge.

*1.1.4. Il naturalismo della seconda natura.* Messa di fronte all'idea che l'unico modo per risolvere le ansie filosofiche concernenti il rapporto tra la mente e il mondo è quello di mettere mano alla concezione della natura che emerge dalla rivoluzione scientifica, si è tentati di rispondere a McDowell in questo modo: tanto peggio per la filosofia. L'investigazione della natura propria della scienza moderna costituisce, infatti, una delle più grandi conquiste della conoscenza umana, ed è sul serio difficile accettare di buon grado di dovervi rinunciare al solo scopo di placare le ansie dei filosofi.

Una simile reazione è tuttavia eccessiva. E' lo stesso McDowell ad assicurarci che il suo non è "un invito a ritornare a una forma di superstizione prescientifica, un folle tentativo nostalgico di rendere nuovamente magico il mondo naturale"<sup>19</sup>. La proposta avanzata da McDowell di rifiutare l'identificazione della natura con il regno della legge non va interpretata come un invito ad abbandonare l'indagine scientifica del mondo naturale, ma va

---

<sup>17</sup> McDowell (1996), p. 83.

<sup>18</sup> McDowell (1996), p. 79.

<sup>19</sup> McDowell (1996), p. 78.

letta come la tesi, ben più modesta, secondo la quale il mondo naturale non si esaurirebbe nella descrizione che le scienze empiriche danno di esso.

Ma che cosa nella natura non sarebbe catturabile mediante la spiegazione scientifica, spingendoci così a dover accettare l'idea che la natura non si esaurisca nel regno della legge? Nonostante sia difficile trovare negli scritti di McDowell una risposta precisa a questa domanda, possiamo avanzare questa interpretazione: secondo McDowell, è la *natura umana* che richiede, per poter essere compresa, una concezione della natura che non si riduca a quella di regno della legge:

Dobbiamo riappropriarci dell'idea aristotelica che un normale essere umano adulto è un *animale razionale*, ma senza abbandonare l'idea kantiana dell'operare libero della razionalità (...). L'idea kantiana si riflette nell'opposizione tra l'organizzazione dello spazio delle ragioni e la struttura del regno della legge. Il naturalismo moderno non si ricorda della *seconda natura*; se tentiamo di conservare l'idea kantiana dell'autonomia della ragione nell'ambito di questo naturalismo, separiamo la nostra razionalità dal nostro essere animale, che è ciò che ci permette di far parte della natura. Ne risulta la tentazione di abbandonare l'idea kantiana e naturalizzare la nostra razionalità al modo del crudo naturalismo. (...) Per me questo significa abbandonare un intero ambito della filosofia. (...) Dobbiamo considerarci come animali il cui essere naturale è permeato dalla razionalità<sup>20</sup>.

Il “naturalismo della seconda natura”<sup>21</sup> – o “naturalismo liberale”<sup>22</sup> – avanzato da McDowell si presenta come una combinazione originale di temi kantiani e aristotelici. McDowell riprende da Kant, attraverso la mediazione di Sellars, l'idea che lo spazio delle ragioni sia autonomo rispetto al regno della legge. Da Aristotele, l'idea che gli esseri umani sono animali razionali. La nozione di *seconda natura* è l'elemento attraverso il quale McDowell riesce a fondere assieme queste due prospettive.

Per McDowell, gli esseri umani nascono *in potenza* razionali, e *attualizzano* questa capacità nel corso del loro sviluppo. Come dice McDowell: entrare a far parte dello spazio delle ragioni è “il nostro modo di attuarci come animali”<sup>23</sup>. Non bisogna però pensare che McDowell intenda lo sviluppo delle capacità razionali come un mero processo di maturazione biologica. Se fosse così, infatti, si potrebbe descrivere l'essenza razionale degli esseri umani attraverso il vocabolario delle scienze empiriche. Piuttosto, a detta di McDowell, l'attualizzazione della nostra natura razionale dipende non solo dalle “potenzialità con cui siamo nati, ma anche (...) dalla nostra educazione, dalla nostra *Bildung*”<sup>24</sup>. E' solo attraverso un'educazione appropriata che gli esseri umani vengono iniziati allo spazio delle ragioni. Da questo punto di vista, “la nostra natura [la natura umana] è prevalentemente una seconda natura”, e andrà descritta come “il modo in cui la nostra vita riceve una forma dalla ragione”<sup>25</sup>. In altri termini, il passaggio dalla prima alla seconda natura che si realizza attraverso l'educazione va visto come il processo attraverso il quale la propria natura biologica viene modellata da una ragione libera e autonoma rispetto al regno della legge.

D'altra parte, questo non vuol dire che lo sviluppo della seconda natura sia “un dono misterioso esterno alla natura”<sup>26</sup>. Per McDowell, infatti, “il modo in cui la nostra vita riceve una forma dalla ragione è naturale”<sup>27</sup>: “la nostra *Bildung* realizza alcune delle potenzialità con cui siamo nati; non dobbiamo supporre che introduca una componente non animale nella nostra costituzione”<sup>28</sup>. In altri termini, nonostante venire iniziati allo spazio delle ragioni

---

<sup>20</sup> McDowell (1996), p. 92.

<sup>21</sup> Cfr. McDowell (1996).

<sup>22</sup> Cfr. McDowell (2004). McDowell usa anche l'espressione “naturalismo attenuato” per indicare la propria versione di naturalismo. Cfr. McDowell (1996), p. 95.

<sup>23</sup> McDowell (1996), p. 84.

<sup>24</sup> McDowell (1996), p. 94.

<sup>25</sup> McDowell (1996), p. 94.

<sup>26</sup> McDowell (1996), p. 94.

<sup>27</sup> McDowell (1996), p. 94.

<sup>28</sup> McDowell (1996), p. 94.

significchi acquisire una seconda natura non riducibile al regno della legge, la razionalità umana è comunque qualcosa di naturale, in quanto la *Bildung* “è un elemento della normale maturazione del nostro genere animale”<sup>29</sup>. Come dice McDowell:

per considerare naturali gli atti di esercizio [della ragione], non abbiamo bisogno di integrare [lo spazio delle ragioni] (...) nella struttura del regno della legge; dobbiamo evidenziare il loro ruolo nell’individuare i modelli costitutivi di un *modo di vivere*. (...) E il nostro modo di vivere è il nostro modo di attuarci come animali. Possiamo riformulare questo pensiero dicendo: un atto di esercizio della spontaneità [razionale] appartiene al nostro modo di attuarci come animali<sup>30</sup>.

Il passaggio dalla prima alla seconda natura che si consegue mediante un’educazione appropriata non va quindi visto come un processo che svincolerebbe gli esseri umani dal mondo naturale. Infatti, lo spazio della seconda natura è, per McDowell, limitato nel suo sviluppo dalle costrizioni imposte dalla prima natura. Piuttosto, ciò che per McDowell differenzia un modo di vita puramente animale dalla forma di vita di un animale razionale è che, per il primo, “vivere non è nient’altro che reagire ad una sequenza di bisogni biologici”<sup>31</sup>, mentre per chi è entrato nello spazio delle ragioni la vita è “fondamentalmente libera”<sup>32</sup>, nel senso che giunge “a inglobare non solo (...) lo sfruttamento di opportunità, configurate come tali dagli imperativi biologici immediati, ma anche l’esercizio della spontaneità, il decidere cosa pensare e cosa fare”<sup>33</sup>. Poiché il naturalismo della seconda natura “ci permette di (...) spiegare senza difficoltà (...) che questi esercizi di libertà sono elementi della nostra vita (...), e dunque naturali”<sup>34</sup>, è possibile descrivere il tentativo del naturalismo liberale di ricomporre la frattura tra ragione e natura come il tentativo di mostrare in che modo “la libertà (...) si concilia con il mondo naturale”<sup>35</sup>.

### 1.2. Un’elegante e dotta confusione

Nelle pagine precedenti, abbiamo illustrato la struttura generale del progetto filosofico intrapreso da McDowell in *Mente e mondo*. Per quanto si possa essere critici nei confronti delle tesi sostenute in quest’opera, è sul serio difficile non dare ragione a Crispin Wright quando parla di *Mente e mondo* come di “a very impressive book. There is no doubting the importance to contemporary (...) philosophy of the direction of its main endeavor, and the philosophical power and charisma of its author leap out from almost every page”<sup>36</sup>.

D’altro canto, è lo stesso Wright a rimproverare a McDowell una notevole mancanza di chiarezza. Come ho detto in precedenza, credo che siano almeno tre i fattori che contribuiscono a rendere particolarmente faticosa la lettura di *Mente e mondo*. Il primo lo abbiamo appena visto: *Mente e mondo* è un libro filosoficamente molto ambizioso e sofisticato, e ciò può in parte rendere conto delle difficoltà che si incontrano nel leggerlo. A questo va poi aggiunto – e passiamo così al secondo fattore – che McDowell ha la malaugurata idea di presentare le proprie tesi attraverso un confronto continuo con una miriade di altre posizioni filosofiche, senza tuttavia preoccuparsi di spiegarle in maniera dettagliata. Cerchiamo di vedere rapidamente quali sono i riferimenti filosofici principali di McDowell.

Un posto privilegiato in *Mente e mondo* sembra quello occupato da Kant. Non a caso, McDowell ci dice che uno dei suoi scopi principali “è suggerire che Kant deve continuare ad occupare un posto centrale nella (...) discussione del modo in cui il pensiero ha a che fare con

---

<sup>29</sup> McDowell (1996), p. 94.

<sup>30</sup> McDowell (1996), p. 84.

<sup>31</sup> McDowell (1996), p. 127.

<sup>32</sup> McDowell (1996), p. 128.

<sup>33</sup> McDowell (1996), p. 125.

<sup>34</sup> McDowell (1996), p. 125.

<sup>35</sup> McDowell (1996), p. XXV.

<sup>36</sup> Wright (2002), p. 157.

la realtà”<sup>37</sup>. Come scriverà in un testo di poco successivo a *Mente e mondo*, McDowell condivide l’idea di Sellars “that there is no better way for us to approach an understanding of intentionality than by working toward understanding Kant”<sup>38</sup>. Tuttavia, quello che McDowell ha in mente non è esattamente Kant, ma è piuttosto l’interpretazione che di Kant viene fornita da Peter Strawson in *The Bounds of Sense*<sup>39</sup>. A questo punto emerge il problema, sottolineato dallo stesso McDowell, che probabilmente “il Kant di Strawson non [è] davvero Kant”<sup>40</sup>. McDowell però ci rassicura dicendoci che “il Kant di Strawson giunge più vicino a ciò che Kant voleva ottenere”<sup>41</sup>.

La faccenda si complica quando giungiamo a scoprire che, agli occhi di McDowell, il Kant di Strawson ha un aspetto sorprendentemente hegeliano. La cosa non è solo certificata dalle seguenti affermazioni di McDowell: “mi piacerebbe pensare a [*Mente e mondo*] come ad uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia* [di Hegel]”<sup>42</sup>; “il Kant di Strawson è più Hegel che Kant”<sup>43</sup>, ma è anche un tema su cui McDowell torna spesso per marcare la propria distanza da Sellars<sup>44</sup>. Più che Kant, quindi, è forse Hegel a costituire il cuore segreto di *Mente e mondo*.

Il rapporto con Hegel dà l’opportunità a McDowell per introdurre una nuova valanga di riferimenti. Giusto per dare un’idea: da Hegel, McDowell passa al suo collega neo-hegeliano Robert Brandom; da Brandom, al maestro di Brandom Richard Rorty, la cui opera “è centrale per il modo in cui definisco la mia [di McDowell] posizione”<sup>45</sup>; Rorty e le sue tendenze post-analitiche<sup>46</sup> guidano poi McDowell, da un lato, verso un certo modo di intendere l’idea di Wittgenstein di una filosofia “terapeutica”, dall’altro ad un avvicinamento verso l’ermeneutica di H.G. Gadamer<sup>47</sup>. Se a tutto questo aggiungiamo che McDowell si cimenta pure in un commento di Marx<sup>48</sup>, e che la nozione di seconda natura ci viene spiegata attraverso l’*Etica* di Aristotele, abbiamo del materiale sufficiente per scrivere una strampalata enciclopedia filosofica.

Non ho accennato a questa girandola di riferimenti con lo scopo di spiegarli. Piuttosto, ho fornito una rapida panoramica dell’orizzonte filosofico di McDowell col solo obiettivo di rendervi partecipi dell’ecclettica confusione filosofica che emerge dalle pagine di *Mente e mondo*. Insomma, come se i temi affrontati in *Mente e mondo* non fossero già di per sé molto complessi, McDowell è riuscito a renderli ancora meno perspicui grazie ad un impiego massiccio, quanto generico e incontrollato, di rimandi filosofici.

A tutto ciò va aggiunto – e questo è il terzo fattore – che lo stile di scrittura di McDowell, carico di metafore e di frasi ad effetto, è molto distante dalla lucidità ordinata che ci si aspetterebbe di trovare nelle pagine redatte da un filosofo analitico. Su questo punto, Crispin Wright emette una condanna senz’appello:

The text (...) displays (...) a flowing, confident, forcefully idiosyncratic style (...). This is the main trouble. If analytical philosophy demands self-consciousness about (...) terms of art, formality, and explicitness in the setting out of arguments (...), then this is not a work of analytical philosophy. (...) The fear must be that the book will encourage too many of the

---

<sup>37</sup> McDowell (1996), p. 4.

<sup>38</sup> McDowell (1998 c), p. 432.

<sup>39</sup> Cfr. McDowell (1996), p. VIII.

<sup>40</sup> McDowell (1996), p. VIII.

<sup>41</sup> McDowell (1996), p. VIII.

<sup>42</sup> McDowell (1996), p. IX.

<sup>43</sup> McDowell (1996), p. 121, nota 1.

<sup>44</sup> Cfr. ad esempio, la prima lezione di McDowell (1998 c), in particolare la sezione V.

<sup>45</sup> McDowell (1996), p. X.

<sup>46</sup> Cfr. Rorty (1979).

<sup>47</sup> Cfr. McDowell (1996), lezione VI.

<sup>48</sup> Cfr. McDowell (1996), pp. 127-129.

susceptible to swim out of their depth in seas of rhetorical metaphysics. (...). McDowell is a strong swimmer, but his stroke is not to be imitated<sup>49</sup>.

Forse le parole di Wright sono eccessive. Tuttavia, le sue preoccupazioni hanno un fondamento. In effetti, è sul serio difficile trovare in *Mente e mondo* definizioni, argomenti in forma esplicita, e tutti gli altri elementi stilistici che rendono urbana e scientifica la filosofia analitica. Al contrario, McDowell si esibisce di continuo in virtuosismi retorici che, sebbene dotati di un indubbio fascino, rendono molto difficile stabilire con precisione quali siano le tesi da lui sostenute.

### 1.3. “Sistema la stanza e butta via le cianfrusaglie!”

Nelle pagine precedenti, abbiamo rilevato una serie di difficoltà che si incontrano nella lettura di *Mente e mondo*. In questo paragrafo, illustrerò la strategia che impiegherò per risolverle.

La prima difficoltà concerneva la vastità del progetto filosofico di McDowell. La soluzione che adatterò rispetto a questo punto è la seguente: cercherò di prendere in considerazione il tema del contenuto delle esperienze percettive svincolandolo il più possibile dal contesto filosofico in cui McDowell lo colloca. Questa potrebbe apparire un’operazione filosofica di dubbia legittimità, in quanto si espone al rischio di snaturare le idee di McDowell. Credo, tuttavia, che le cose non stiano in questo modo. Anzitutto, la maggior parte dei critici di McDowell ha analizzato la sua teoria del contenuto concettuale della percezione prescindendo dagli altri temi che emergono in *Mente e mondo*. Peacocke, ad esempio, ha espresso un apprezzamento per molte delle idee contenute in *Mente e mondo*, avanzando nondimeno delle riserve sulla posizione di McDowell relativa alla percezione<sup>50</sup>. In altri termini, non solo è possibile discutere della tesi del contenuto concettuale della percezione senza prendere in considerazione il progetto globale di McDowell, ma è anche possibile criticare la prima senza con ciò impegnarsi a rigettare il naturalismo della seconda natura. Inoltre, quando ho detto che cercherò di prendere in esame la teoria della percezione di McDowell separandola dagli altri temi affrontati in *Mente e mondo*, non intendevo che fosse possibile realizzare una distinzione netta e definitiva tra l’una e gli altri. Piuttosto, considererò la prima in modo *relativamente* indipendente, nel senso che la mia analisi risentirà comunque del clima filosofico generale di *Mente e mondo*, in particolare del progetto epistemologico che illustrerò nella terza sezione di questo capitolo.

Adatterò una soluzione analoga anche per far fronte alla seconda difficoltà, che, come ricorderete, è costituita dal numero mostruoso di rimandi filosofici che attraversano *Mente e mondo*. Presenterò le idee di McDowell sulla percezione separandole il più possibile dalle idee di altri filosofi. Inoltre, nel caso in cui il riferimento a qualche altro pensatore si rivelasse indispensabile, dovrete tener presente che ciò di cui parlerò non saranno le idee di un certo filosofo, ma il modo in cui McDowell le impiega. Ad esempio, mi troverò costretto a prendere in considerazione alcune idee di Kant. Trascurerò del tutto il problema dell’autentica paternità di queste idee: quello che illustrerò è il Kant di McDowell.

Infine, per quanto riguarda il problema dello stile di scrittura di McDowell, adatterò una soluzione ancor più radicale delle precedenti. Infatti, mentre nei primi due casi mi limiterò a trascurare degli aspetti per accentrare l’attenzione su altri, in questo caso dovrò invece *forzare* il testo di McDowell in direzione di un’interpretazione accettabile. Come dice sempre il nostro Wright: “any professional who sets him to work through [*Mind and World*] will rapidly conclude that [...] there will be need for *constructive exegesis* (...) to a degree which one normally associates only with the study of the writers of the past”<sup>51</sup>. Ciò che, probabilmente, mi separa da Wright è che, a differenza di quest’ultimo, sono convinto che

---

<sup>49</sup> Wright (2002), p. 158.

<sup>50</sup> Cfr. Peacocke (1998).

<sup>51</sup> Wright (2002), p. 157.



questo lavoro di “esegesi” – ma sarebbe forse meglio dire di “chiarificazione” – possa portare a risultati interessanti. A mio parere, infatti, *Mente e mondo*, nonostante le sue pecche stilistiche, è un libro che non può essere bollato come “metafisica deteriore”. Un attento lavoro di analisi può essere in grado di mostrare che in esso McDowell avanza delle tesi precise e le argomenta in modo interessante. Questo, d’altra parte, non significa che tali tesi siano vere e che i suoi argomenti siano fondati. Buona parte del mio lavoro è appunto dedicata a mettere in discussione i ragionamenti di McDowell.

Nel resto di questo capitolo presenterò dapprima le tesi di McDowell sul contenuto della percezione, e in seguito l’argomento fondamentale che egli porta a sostegno di queste tesi.

## 2. Percezioni e credenze. La teoria dell’esperienza di McDowell

McDowell sostiene che la percezione ha contenuto concettuale e, più in generale, aderisce alla teoria classica degli stati mentali. Uno degli obiettivi di questo paragrafo è proprio quello di mostrare che le idee di McDowell possono venire espresse in un modo che rende evidente il loro rapporto con teoria classica.

Il paragrafo è diviso in due sezioni. Nella prima, introduco la concezione delle credenze che emerge da *Mente e mondo*. Nella seconda, espongo la teoria dell’esperienza percettiva avanzata da McDowell. Poiché quest’ultima non è comprensibile senza la prima, sono spiacente di comunicarvi che sarete costretti a leggere entrambe le sezioni.

Una nota terminologica: McDowell usa nei suoi scritti le nozioni di credenza, giudizio e pensiero in modo pressoché equivalente. Pertanto, non dovrete stupirvi se desumerò delle conclusioni concernenti le credenze a partire da passi di McDowell in cui figurano espressioni come “pensiero”, “giudizio”, “pensare a”, “giudicare che”, e così via.

### 2.1. Le credenze come stati con contenuto concettuale

Per la teoria classica degli stati mentali, le credenze sono atteggiamenti proposizionali dotati di contenuto concettuale, con direzione di adattamento mente-a-mondo. Vediamo se anche per McDowell le cose stanno in questo modo.

2.1.1. *Ciò che si crede e ciò che accade.* Nonostante McDowell non impieghi l’espressione “stati mentali con direzione di adattamento mente-a-mondo”, è molto facile constatare che anche per lui le credenze sono stati mentali di questo tipo. In *Mente e mondo* troviamo infatti scritto che:

la credenza o il giudizio che le cose stanno così e così – la credenza o il giudizio il cui *contenuto* è che le cose stanno così e così – deve essere un atteggiamento (...) che viene adottato *correttamente* o *scorrettamente*, a seconda che le cose stiano effettivamente così e così oppure no. (...) Il pensare che ha per scopo il giudizio o la fissazione della credenza risponde al mondo – allo stato delle cose – della propria esecuzione corretta o scorretta<sup>52</sup>.

Da queste parole si evince con chiarezza che, secondo McDowell, le credenze sono responsabili nei confronti del mondo, nel senso che hanno *condizioni di correttezza* che dipendono da come è fatto il mondo. Poiché questa idea di responsabilità verso il mondo è il nucleo centrale della nozione di stato mentale con direzione di adattamento mente-a-mondo, possiamo tranquillamente sostenere che, per McDowell, le credenze sono stati mentali di questo tipo.

Il passo che abbiamo citato ci autorizza, inoltre, a trarre la conseguenza che per McDowell la correttezza o meno di una credenza dipende dal rapporto tra il *contenuto* della credenza e il mondo. Questo ci porta a chiederci se anche per McDowell i contenuti intenzionali delle

---

<sup>52</sup> McDowell (1996), p. XII.

credenze siano contenuti proposizionali – se, in altri termini, anche per McDowell le credenze siano atteggiamenti proposizionali.

Per illustrare questo punto, nel capitolo precedente avevamo impiegato la nozione di mondo possibile: se Michele crede che Gianni è povero, allora il contenuto proposizionale della sua credenza sarà costituito dall'insieme dei mondi possibili in cui Gianni è povero. Questo ci aveva consentito di esplicitare la nozione di condizioni di correttezza: se S crede che E, allora la credenza di S sarà corretta se e solo se il mondo reale appartiene all'insieme dei mondi possibili in cui E è vero. Nel caso in questione, la credenza di Michele sarà corretta se e solo se Gianni è povero nel mondo reale. In *Mente e mondo* non troviamo traccia alcuna di una simile illustrazione della nozione di contenuto intenzionale delle credenze in termini di mondi possibili. Dobbiamo allora concludere che per McDowell le credenze non hanno contenuto proposizionale? A questa domanda credo che si debba rispondere in maniera negativa. Cerchiamo di vedere il perché.

Avevamo visto che un contenuto proposizionale non può essere ridotto né al particolare enunciato che lo esprime, né al riferimento dei termini che compongono tale enunciato. Seguendo una linea classica che mette assieme il lavoro di Frege con quello di Wittgenstein, eravamo giunti alla conclusione che il contenuto proposizionale espresso da un certo enunciato va piuttosto identificato con le *condizioni di verità* di tale enunciato. In termini generali, per qualsiasi enunciato E, il contenuto proposizionale di E sarà costituito dall'insieme di circostanze che rendono vero E. Da questo punto di vista, impiegare l'apparato dei mondi possibili non aggiunge nulla alla teoria vero-condizionale del contenuto proposizionale, ma costituisce semplicemente un modo per presentarla in termini più espliciti. Il fatto che McDowell non faccia riferimento alla nozione di mondo possibile non è quindi di per sé un elemento sufficiente per farci concludere che egli non condivida una concezione vero-condizionale del contenuto proposizionale. Una simile conclusione sarebbe giustificata solo nel caso si potesse dimostrare che McDowell rifiuta la tesi di Wittgenstein secondo la quale “comprendere una proposizione significa sapere come deve essere fatto il mondo affinché essa sia vera”<sup>53</sup>. Ma la vicinanza di McDowell a Wittgenstein emerge con forza da passi di questo tipo:

Non c'è nessuna soluzione di continuità ontologica tra il tipo di cose che si possono (...) pensare e il tipo di cose che possono accadere. Quando un pensiero è vero, ciò che si pensa è ciò che accade. Cosicché, poiché il mondo è tutto ciò che accade (come [Wittgenstein] ebbe a scrivere tempo addietro), non c'è nessuna soluzione di continuità tra il pensiero (...) e il mondo. Naturalmente il pensiero può distanziarsi dal mondo essendo falso, ma non c'è nessuna distanza dal mondo implicita nell'idea stessa di pensiero. Ma dire che non c'è soluzione di continuità tra il pensiero (...) e il mondo è solo mascherare un truismo con un linguaggio ampolloso. Tutto quel che si vuol dire è che si può pensare, per esempio, *che la primavera è iniziata*, e che questa medesima cosa (...) può accadere (...). [E questo è] un invito a intendere la nozione del genere di cose che si possono pensare nei termini di una *comprensione* (...) del genere di cose che possono accadere<sup>54</sup>.

Queste parole di McDowell sono inequivocabili: ciò che si pensa – il contenuto intenzionale dei nostri pensieri, delle nostre credenze – rappresenta il mondo come fatto in un certo modo. Quando la credenza che stiamo intrattenendo è vera, ciò che si crede è ciò che accade. La verità di una credenza dipende perciò da come è fatto il mondo. Anche per McDowell, quindi, le credenze hanno contenuto proposizionale, nel senso che il contenuto delle credenze sarà identico alle loro condizioni di verità. Da questo punto di vista, il mancato appello alla nozione di mondo possibile è poco più che un dettaglio trascurabile. Possiamo così concludere che, per McDowell, le credenze sono atteggiamenti proposizionali con direzione di adattamento mente-a-mondo.

---

<sup>53</sup> Wittgenstein (1922), proposizione 4.024.

<sup>54</sup> McDowell (1996), pp. 28, 29.

2.1.2. *Concetti e linguaggio.* Verifichiamo adesso se possiamo attribuire a McDowell la tesi che il contenuto intenzionale delle credenze è concettuale. Per la teoria classica degli stati mentali, dire che le credenze hanno contenuto concettuale significa dire quanto segue:

**(CB) tesi del contenuto concettuale delle credenze:** per qualsiasi credenza B e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in B, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di B, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Come sappiamo, una tesi di questo tipo discende dall'accettazione di due principi: *il principio del vincolo concettuale* e *il principio della priorità del linguaggio sui concetti*. Chi ritiene validi questi due principi, abbraccerà anche (CB). Vediamo, dunque, cosa dice McDowell circa questi due principi.

Il *principio della priorità del linguaggio sui concetti* afferma che non può esistere alcun concetto *c* al quale non è associata una certa espressione linguistica T. Dal punto di vista filosofico, questo principio è perfettamente in linea con le idee di Dummett sul rapporto tra linguaggio e pensiero. A tal proposito, McDowell si esprime in questo modo:

Dummett ha sostenuto che il principio fondamentale della filosofia analitica è che le questioni filosofiche sul pensiero devono essere affrontate attraverso il linguaggio. In queste lezioni, mi sono occupato del pensiero (...) e (...) ho raramente preso in considerazione il linguaggio. Così può sembrare che mi sia arruolato fra gli avversari della filosofia analitica nel senso di Dummett. Ma un'impressione simile sarebbe molto superficiale. Ho seguito Kant nell'assunto che il pensiero sia un esercizio (...) di capacità concettuali. (...). Ho sostenuto (...) un'identificazione tra spazio dei concetti e spazio delle ragioni. (...). Ora, pone difficoltà, anche di sola comprensione, supporre che una creatura possa abitare dalla nascita lo spazio delle ragioni. Gli esseri umani non lo fanno: nascono come semplici animali, e si trasformano in esseri pensanti (...) nel corso della loro maturazione. Questa trasformazione rischia di apparire misteriosa. Ma possiamo comprenderla facilmente se nella nostra concezione della *Bildung* (...) diamo il posto adeguato all'*apprendimento del linguaggio*<sup>55</sup>.

In queste righe, McDowell enuncia un aspetto centrale della sua concezione dei concetti: l'*anti-innatismo*. A suo parere, gli esseri umani non nascono già in possesso di capacità concettuali, ma le acquisiscono nel corso della loro maturazione. Avevamo già visto che, per McDowell, la maturazione degli esseri umani non può essere considerata un semplice processo di sviluppo biologico, ma va intesa come il passaggio da una prima natura meramente animale ad una seconda natura razionale. In particolare, questa transizione verso lo spazio delle ragioni deve essere spiegata facendo riferimento alla *Bildung* – ad un'educazione appropriata che sappia modellare la natura umana secondo i dettami della ragione. Ora sappiamo anche qual è l'elemento della *Bildung* che consente l'entrata nello spazio delle ragioni: il linguaggio. Per uscire dal gergo di McDowell, potremmo esprimerci così: in *Mente e mondo* si affaccia l'idea che le capacità concettuali non sono capacità innate, ma sono capacità che vengono acquisite mediante l'apprendimento del linguaggio. Per McDowell, essere entrati in possesso di un concetto coincide con l'aver imparato a padroneggiare la regola d'uso che governa l'impiego di una certa espressione linguistica. Possiamo allora concludere che McDowell accetta il *principio della priorità del linguaggio sui concetti*: poiché i concetti non sono innati, ma vengono appresi imparando una lingua, non potrà esistere nessun concetto al quale non è associata una certa espressione linguistica.

---

<sup>55</sup> McDowell (1996), p. 136.

Questo porta con sé delle conseguenze importanti, che sono sparse un po' qua e un po' là nelle pagine di *Mente e mondo*. La prima è che le creature non-linguistiche non dispongono di capacità concettuali. Poiché McDowell sostiene che solo gli esseri umani possiedono un linguaggio, a suo parere tutti gli animali non-umani sono esseri sprovvisti di concetti<sup>56</sup>.

La seconda conseguenza ha a che fare con il cosiddetto *olismo degli stati intenzionali*<sup>57</sup>. Mentre è possibile concepire una vita mentale che consiste di un'unica sensazione, sembra al contrario molto difficile immaginare un soggetto che abbia un unico atteggiamento proposizionale. Ad esempio, avere una credenza sembra implicare il fatto di averne molte altre. La ragione alla base di ciò è che, come dice Crane, "the content of any one intentional state depends, to some extent, on the contents of the others"<sup>58</sup>. Supponiamo che Gianni creda che c'è un topo in camera da letto. Per poter avere questa credenza, Gianni dovrà avere molte altre credenze circa i topi e le camere da letto. Ad esempio, dovrà credere che i topi sono animali, che sono mammiferi, che hanno un certo aspetto; e dovrà credere che le camere da letto sono stanze delle case; stanze in cui non si cucina, ma si dorme, e così via. Infatti, se Gianni non credesse tutte queste (e altre) cose, dovremmo concludere che Gianni non ha la benché minima idea di cosa sia un topo o una camera da letto, e quindi non potremmo attribuirgli una credenza concernente i topi e le camere da letto. A loro volta, queste altre credenze sui topi e le camere da letto implicheranno il possesso di ulteriori credenze. Ad esempio, affinché Gianni possa credere che le camere da letto sono luoghi in cui si dorme, dovrà avere molte credenze concernenti il dormire, e queste ultime implicheranno altre credenze ancora.

Possiamo avanzare l'ipotesi che la ragione profonda dell'olismo degli atteggiamenti proposizionali vada ricercata nella natura delle condizioni di possesso dei concetti canonici per i contenuti di questi atteggiamenti. Affinché Gianni possa credere che c'è un topo in camera da letto, Gianni dovrà possedere i concetti *topo* e *camera da letto*. Come ricorderete, la teoria del possesso dei concetti stabilisce che un soggetto possiede un certo concetto solo se è in grado di avere credenze con certi contenuti canonici. Nel caso del concetto *topo*, dovremmo almeno richiedere che un soggetto sia in grado di credere che un topo è un mammifero, che sappia avere la credenza *questo è un topo* quando ne vede uno, e così via. Inoltre, per avere queste credenze canoniche, bisognerà possedere altri concetti – perché, ad esempio, non si può credere che i topi sono mammiferi se non si dispone del concetto *mammifero* –, in modo tale che anche i concetti finiranno col costituire una struttura olistica. Al fondo dell'olismo degli atteggiamenti proposizionali sembra così emergere un olismo dei concetti. Questo è un punto su cui McDowell insiste a più riprese:

Non potremmo in nessun modo riconoscere come concettuali [delle] capacità (...) prescindendo dalla loro integrazione in una rete razionalmente organizzata (...). Questo è ciò in cui consiste un repertorio di concetti (...). Questa integrazione serve a qualificare (...) i giudizi (...) come possibili elementi di una concezione del mondo(...). La facoltà della spontaneità reca con sé un obbligo costante di riflettere sulle credenziali dei collegamenti, presunti razionali, [tra i concetti]. Assicurarsi che i nostri concetti (...) superino l'ispezione è per l'intelletto un lavoro continuo e arduo<sup>59</sup>.

Ma cosa c'entra l'olismo dei concetti (e degli stati intenzionali) con l'apprendimento del linguaggio? Come sappiamo, per McDowell non esistono concetti indipendenti dalla loro espressione linguistica: possedere un concetto significa saper padroneggiare in modo appropriato una certa espressione linguistica. Il punto è che saper padroneggiare una certa espressione significa aver appreso la regola che ne governa l'uso, e le regole d'uso di ciascuna espressione sono connesse in modo essenziale alle regole d'uso di molte altre

<sup>56</sup> Discuto di questo problema nel capitolo 4.

<sup>57</sup> Cfr., ad. es., Crane (1992), pp. 144-149.

<sup>58</sup> Crane (1992), p. 145.

<sup>59</sup> McDowell (1996), pp. 31, 42-43.

espressioni. L'apprendimento del linguaggio non va concepito come un processo un-passo-alla-volta, nel quale ciascuna regola viene appresa indipendentemente dalle altre, ma va piuttosto inteso come un processo nel quale si apprendono dei giochi costituiti dall'intreccio di più regole. Ad esempio, non sarà possibile apprendere la regola d'uso della parola "rosso" senza apprendere al tempo stesso le regole associate all'uso di altri termini di colore, di espressioni indicali, di parole concernenti oggetti e superfici. Pertanto, se entrare in possesso di un concetto significa aver appreso la regola d'uso di una certa espressione, e se le regole d'uso hanno un carattere sistematico, possiamo capire per quale motivo, secondo McDowell, i concetti presentano una struttura olistica: "Quando viene iniziato a un linguaggio, l'essere umano viene introdotto in qualcosa che già incorpora connessioni presuntivamente razionali tra concetti, presuntivamente costitutivi della configurazione dello spazio delle ragioni."<sup>60</sup> In altri termini, il fatto che i concetti costituiscano una rete complessa e fittamente intrecciata può essere spiegato facendo riferimento alla trama di collegamenti sistematici della quale è intessuta la lingua.

2.1.3. *L'esercizio delle capacità concettuali.* Per ultimare il controllo dell'adesione di McDowell a (CB), ci resta solo da verificare l'accettazione di McDowell del *principio del vincolo concettuale*, il quale afferma che è possibile attribuire ad un soggetto S uno stato mentale con contenuto *p* solo se S dispone dei *concetti canonici* per *p*. Poiché qui siamo interessati solo alle credenze, prenderemo in considerazione la seguente esemplificazione del principio: è possibile attribuire ad un soggetto S la credenza esprimibile attraverso l'enunciato "S crede che E" solo se S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Si può dimostrare l'adesione di McDowell al *principio del vincolo concettuale* (sulle credenze) facendo riferimento a queste parole contenute in *Having the World in View*, un articolo che, tra le altre cose, rappresenta un tentativo di messa a punto di alcune delle idee centrali contenute in *Mente e mondo*:

The conceptual capacities are essentially exercisable in judging. It is true (...) that judging is not the only mode of actualization of conceptual capacities (...). But even so, judging can be singled out as the *paradigmatic* mode of actualization of conceptual capacities. (...) Consider, say, judging that there is a *red cube* in front of one. There is a conceptual capacity that would be exercised both in making that judgment and in judging that there is a *red pyramid* in front of one, and another conceptual capacity that would be exercised both in judging that there is a red cube in front of one and in judging that there is a *blue cube* in front of one. In judging that there is a *red cube* in front of one, one would be exercising these two capacities together. What does 'together' mean here? Not just that one would be exercising the two capacities in a single act of judgment; that would not distinguish judging that there is a *red cube* in front of one from judging, say, that there is a *red pyramid and a blue cube* in front of one. In a judgment that there is a *red cube* in front of one, the two conceptual capacities (...) would have to be exercised with a specific mode of togetherness (...) that is a counterpart to (...) the semantical togetherness of the words 'red' and 'cube' in the verbal expression of the judgment 'There is a red cube in front of me'. Here we see the point of the idea that (...) conceptual episodes are to be understood on analogy with linguistic acts<sup>61</sup>.

Come avete appena avuto modo di leggere, le credenze sono stati mentali in cui vengono messe in atto le capacità concettuali di un soggetto. McDowell parla di capacità concettuali per rimarcare la distanza che lo separa dalla tendenza filosofica ad ipostatizzare i concetti nel mondo delle idee. Infatti, sebbene per McDowell "il sinonimo appropriato per «concettuale» è «appartenente al regno del senso fregeano»"<sup>62</sup>, d'altra parte egli condivide con i teorici del

<sup>60</sup> McDowell (1996), p. 136.

<sup>61</sup> McDowell (1998 c), pp. 433-434, 438-439.

<sup>62</sup> McDowell (1996), p. 114.

possessione dei concetti l'idea che la natura dei concetti si riduca alle loro condizioni di possesso. Da questo punto di vista, McDowell si mantiene fedele alla proposta di Evans in base alla quale:

There must be a sense in which thoughts are structured. The thought that John is happy has something in common with the thought that Harry is happy (...). I (...) prefer to explain the sense in which thoughts are structured, not in terms of their being composed of several distinct *elements*, but in terms of their being a complex of the exercise of several distinct conceptual *abilities*. Thus someone who thinks that John is happy and that Harry is happy exercises on two occasions the conceptual abilities which we call "possessing the concept of happiness"<sup>63</sup>.

Facendo proprio il punto di vista di Evans, McDowell identifica le condizioni di possesso di un concetto con la capacità di intrattenere certe credenze canoniche e, di converso, individua nel possesso di determinati concetti canonici la condizione necessaria per poter credere in certi contenuti proposizionali: poiché credere che le cose stanno così e così significa esercitare alcune abilità concettuali, non sarà possibile intrattenere una simile credenza a meno di non possedere tali concetti. Nell'esempio di McDowell, non si potrà credere che c'è un cubo rosso di fronte a sé, se non si possiedono, tra le altre cose, i concetti *rosso* e *cubo*. Ma questo è quanto affermato dal *principio del vincolo concettuale* (sulle credenze): un soggetto può nutrire la credenza espressa da un enunciato E solo se possiede i concetti associati ai termini T che compongono E. E' quindi evidente che McDowell accetta anche questo principio.

Inoltre, la forma che McDowell assegna al *principio del vincolo concettuale* (sulle credenze) rende ulteriormente evidente il rapporto tra pensiero e linguaggio enunciato nel *principio della priorità del linguaggio sui concetti*. Mentre Evans si limita a dire che un soggetto non potrà credere, ad esempio, che il gatto di Maria è grasso se non dispone dei concetti *il gatto di Maria* e *grasso*, McDowell aggiunge che per avere una simile credenza sarà anche necessario saper combinare in maniera opportuna questi due concetti. Supponiamo che Gianni creda che il gatto di Maria è magro e che quello di Antonio è grasso. In questo caso Gianni starebbe impiegando tanto il concetto *il gatto di Maria* quanto il concetto *grasso*. Tuttavia, Gianni non starebbe credendo che il gatto di Maria è grasso. Ciò che individua quest'ultima credenza non è quindi solamente l'impiego dei concetti *il gatto di Maria* e *grasso*, ma è anche il fatto che nella credenza *Il gatto di Maria è grasso* questi due concetti vengono combinati assieme in una maniera che è la controparte logica dell'unità semantica dei termini "Il gatto di Maria" e "grasso" nell'enunciato "Il gatto di Maria è grasso". Come dice McDowell, "conceptual episodes are to be understood on analogy with linguistic acts", e questo ci porta a concludere che il *principio del vincolo concettuale* (sulle credenze) e il *principio della priorità del linguaggio sui concetti* costituiscono due facce della stessa medaglia: il concettualismo di McDowell si configura come una tesi complessiva sul rapporto tra pensiero e linguaggio.

Rimane adesso da spiegare per quale motivo McDowell ritiene che le credenze siano il tipo di stato concettuale per eccellenza. Nella precedente citazione tratta da *Having the World in View* abbiamo infatti trovato scritto che le credenze, nonostante non siano l'unico tipo di stato mentale dotato di contenuto concettuale, costituiscono nondimeno "the *paradigmatic* mode of actualization of conceptual capacities"<sup>64</sup>. Per riuscire a capire il motivo per il quale McDowell attribuisce questo ruolo centrale alle credenze, dobbiamo prendere in considerazione il legame che egli istituisce tra ragione e libertà.

McDowell riprende da Kant, attraverso la mediazione di Sellars, l'idea che la nozione di libertà vada compresa nei termini della "reattività alle ragioni"<sup>65</sup>. In altri termini, dire che un

---

<sup>63</sup> Evans (1982), pp. 100-101.

<sup>64</sup> Vedi sopra, nota n. 51.

<sup>65</sup> McDowell (1996), p. XXIV.

soggetto è libero significa dire che le sue azioni sono guidate dalla normatività razionale. Questo lo avevamo visto molte pagine fa, quando avevamo detto che il naturalismo liberale di McDowell può essere concepito come un tentativo di mostrare in che modo “la libertà (...) si concilia con il mondo naturale”<sup>66</sup>. Mentre la vita di un mero animale si presenta come una serie di risposte ai propri bisogni biologici, la vita di un essere umano razionale è libera, in quanto è suscettibile alle esigenze della ragione: gli esseri umani, in quanto animali razionali, sono liberi perché la legge fondamentale a cui obbediscono è quella che la spontaneità della ragione dà a se stessa. Non a caso, nelle opere di McDowell troviamo scritto che: “the logical space of reason (...) corresponds to [the Kantian] image of the (...) realm of freedom”<sup>67</sup>. Lo spazio delle ragioni coincide con il regno della libertà perché in esso vigono esclusivamente delle relazioni di carattere normativo. Come dice Sellars, lo spazio delle ragioni è lo spazio in cui ci impegniamo a giustificare razionalmente quanto diciamo e facciamo.

Poiché per McDowell lo spazio delle ragioni “is the logical space in which we place episodes or states when we describe them in terms of the actualization of conceptual capacities”<sup>68</sup>, possiamo finalmente capire perché le credenze sono il tipo paradigmatico di stato con contenuto concettuale. Se un soggetto crede che le cose stanno così e così, il soggetto in questione si sta impegnando attivamente e responsabilmente verso il contenuto di quanto crede: avere una credenza “is something for which we are, in principle, responsible – something we freely do, as opposed to something that merely happens in our lives”<sup>69</sup>. Avere una credenza non significa solamente trovarsi in uno stato con direzione di adattamento mente-a-mondo, uno stato per il quale siamo responsabili nei confronti del mondo, ma significa anche avere *un tipo particolare* di responsabilità: credere che le cose stanno in un certo modo non è qualcosa che meramente accade ad un soggetto, ma è il risultato di uno sforzo teso a prendere il controllo attivo della forma del proprio pensiero e di sottoporla a continuo riesame critico. Come dice McDowell, “freedom (...) is essentially a matter of responsiveness to reasons. (...). Freedom, exemplified in responsible act of judging, is essentially a matter of being answerable to criticism in the light of rationally relevant consideration”<sup>70</sup>. In definitiva, le credenze sono lo stato concettuale paradigmatico, in quanto in esse le capacità concettuali esibiscono l’identità di libertà e reattività alle ragioni che costituisce l’essenza della spontaneità dell’intelletto.

## 2.2. Il contenuto concettuale della percezione

Passiamo adesso a prendere in esame la teoria della percezione di McDowell. Secondo la teoria classica degli stati mentali, tutti gli stati mentali intenzionali sono dotati di contenuto concettuale. Pertanto, poiché gli stati percettivi sono stati mentali intenzionali, dovrà valere la seguente tesi:

**(CP) tesi del contenuto concettuale della percezione:** per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Mentre (CB) rappresentava l’esemplificazione della tesi del contenuto concettuale degli stati mentali nel caso delle credenze, (CP) è l’esemplificazione di tale tesi nel caso della percezione. Per dimostrare l’adesione di McDowell a (CP), farò vedere che, a suo dire, i

<sup>66</sup> McDowell (1996), p. XXV.

<sup>67</sup> McDowell (1998 c), pp. 433-434.

<sup>68</sup> McDowell (1998 c), p. 433.

<sup>69</sup> McDowell (1998 c), p. 434.

<sup>70</sup> McDowell (1998 c), p. 434.

vincoli che il concettualismo impone al contenuto delle credenze valgono anche per il contenuto degli stati percettivi.

2.2.1. *Sensibilità e intelletto*. McDowell presenta in questo modo la propria concezione della natura della percezione: “[vogliamo] concepire l’esperienza [percettiva] di un soggetto come una serie di impressioni, interferenze del mondo su un essere dotato di capacità sensorie”<sup>71</sup>. In fondo, questo è un modo complicato per dire una cosa semplice: le esperienze percettive sono le impressioni sensibili occasionate in un soggetto dagli impatti dell’ambiente sul suo sistema sensoriale.

L’idea non è di certo nuova. In particolare, sembrerebbe di stare qui assistendo ad una riedizione delle concezioni empiristiche della percezione. E’ lo stesso McDowell a suggerire una simile lettura, quando ci dice che: “la rinuncia all’empirismo (...) che concepisce l’esperienza in termini di impressioni (...) non (...) è una posizione (...) davvero soddisfacente”<sup>72</sup>. D’altra parte, secondo l’empirismo, la percezione ha un contenuto non-concettuale, perché in una simile prospettiva i sensi si limiterebbero a consegnare alla mente un Dato sensibile non interpretato dal quale l’intelletto riuscirebbe poi a distillare dei concetti. Ma secondo McDowell, questa immagine dell’esperienza percettiva è completamente sbagliata: “quando godiamo di un’esperienza, le capacità concettuali sono già utilizzate *nella* ricettività, non esercitate *su* materiali della ricettività che si suppongono antecedenti”<sup>73</sup>. In altri termini, per McDowell la percezione non è la ricezione di una mera impressione sensibile, ma un evento nel quale non è possibile separare il contributo dell’intelletto da quello della sensibilità: “ciò che Kant chiama ‘intuizione’ – immissione esperienziale – dobbiamo concepirlo non come la pura acquisizione di un Dato extraconcettuale, ma come un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale”<sup>74</sup>.

Il fatto che McDowell rifiuti la concezione empiristica della percezione in favore di una concezione kantiana del rapporto tra concetti e sensibilità è comunque ancora troppo vago per farci capire cosa egli intenda quando ci dice che la percezione ha contenuto concettuale. Al fine di chiarire la sua posizione, sarà utile prendere in esame il rapporto istituito da McDowell tra credenze e percezioni.

Per illustrare la concezione da lui sostenuta proposito del contenuto delle credenze, avevamo fatto riferimento a questo esempio: un soggetto, per credere *C’è un cubo rosso di fronte a me*, dovrà disporre dei concetti *rosso* e *cubo*, e dovrà saperli combinare assieme in una maniera che è la controparte logica dell’unità semantica delle parole “rosso” e “cubo” nell’enunciato “C’è un cubo rosso di fronte a me”. Attraverso lo stesso esempio, possiamo chiarire anche la teoria della percezione di McDowell:

If one judges, say, that there is a red cube in front of one, one makes a joint exercise of a multiplicity of conceptual capacities (...). If the judgment is to be that there is a red cube in front of one, the (...) capacities (...) have to be exercised with a togetherness that is a counterpart to the “logical” togetherness of ‘red’ and ‘cube’ in the linguistic expression of the judgment (...). This conception of the judgment [is] the basis for a parallel conception of the way in which perceptual experiences “contain” claims (...). An ostensible seeing that there is a red cube in front of one would be an actualization of the *same* conceptual capacities that would be exercised in judging that there is a red cube in front of one, with the *same* togetherness. This captures the fact that such an ostensible seeing would “contain” a claim whose content would be the same as that of the

---

<sup>71</sup> McDowell (1996), p. XV.

<sup>72</sup> McDowell (1996), p. XVII.

<sup>73</sup> McDowell (1996), p. 11.

<sup>74</sup> McDowell (1996), p. 10.



corresponding judgment. As actualizations of conceptual capacities with the appropriate togetherness the judgment and the ostensible seeing would be alike<sup>75</sup>.

Questo passo ci consente di mostrare che l'idea di McDowell secondo la quale la percezione ha contenuto concettuale coincide perfettamente con quanto espresso da (CP).

Anzitutto, per McDowell, le esperienze percettive e le credenze hanno il medesimo tipo di contenuto. In entrambi i casi abbiamo a che fare con un contenuto proposizionale, cioè con un contenuto esprimibile attraverso un enunciato. Ad esempio, se vedo che c'è un cane grasso, la mia percezione avrà lo stesso contenuto della credenza *C'è un cane grasso*, ovvero il contenuto proposizionale espresso dall'enunciato "C'è un cane grasso". Pertanto, avremo che per McDowell varrà:

(C1) *condizione della concettualizzabilità*: per qualsiasi stato percettivo P esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

Inoltre, dal passo di McDowell che abbiamo citato poco sopra possiamo ricavare che percepire che E significherà – proprio come quando si crede che E – mettere all'opera in un certo modo determinate capacità concettuali: percepire che E significa combinare assieme le capacità concettuali associate ai termini T che compongono l'enunciato E in una maniera che è la controparte dell'unità semantica dei termini T nell'enunciato E. Ad esempio, percepire che c'è un cane grasso vorrà dire impiegare il concetto *cane* e il concetto *grasso* combinandoli nello stesso modo in cui la parola "cane" e la parola "grasso" stanno assieme nell'enunciato "C'è un cane grasso". Condizione necessaria affinché un soggetto possa percepire che c'è un cane grasso è il possesso da parte del soggetto dei concetti associati alle espressioni "cane" e "grasso". In termini generali, per McDowell varrà che:

(C2) *condizione del vincolo concettuale*: per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

Non è difficile rendersi conto che (C1) e (C2) non sono altro che le due condizioni sugli stati percettivi espresse da (CP). Pertanto, possiamo concludere che McDowell accetta la versione della tesi del contenuto concettuale che avevamo esposto nel capitolo precedente:

(CP) *tesi del contenuto concettuale della percezione*: per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

2.2.2. *La passività dell'esperienza*. Per McDowell, ogni percezione ha la forma di una constatazione. E' questo quello che egli intende quando dice che le percezioni contengono delle asserzioni sull'ambiente percepito: la percezione ci "parla" di come è fatto il mondo nello stesso modo in cui le credenze ci "dicono" come stanno le cose. Da questo punto di vista, il contenuto delle credenze e il contenuto delle percezioni sono identici. Come scrive McDowell:

la mia tesi è che le esperienze stesse sono già dotate di un contenuto concettuale. Questo (...) ci permette di dire che nell'esperienza si possono cogliere le cose quali esse sono. (...). In una

---

<sup>75</sup> McDowell (1998 c), p. 451.

particolare esperienza in cui non si è tratti in inganno, ciò che si coglie è *che le cose stanno così e così*. *Che le cose stanno così e così* è il contenuto dell'esperienza, e può essere anche il contenuto di un giudizio: diventa il contenuto di un giudizio se il soggetto decide di assumere l'esperienza al suo valore nominale<sup>76</sup>.

Questo passo, in fondo, non ci dice nulla di nuovo, in quanto si limita a ribadire un punto che sappiamo già: le credenze e le percezioni hanno entrambe contenuto proposizionale. La cosa interessante è che McDowell sfrutta questa identità di contenuto per rendere conto di un fatto ovvio quanto difficile da spiegare, ossia il fatto che noi spesso crediamo, per così dire, ai nostri occhi. Ad esempio, se esco per comprare il giornale e vedo che l'edicola è chiusa, avrò buone ragioni per credere che l'edicola è chiusa. Le percezioni sembrano quindi in molti casi in grado di fornire delle ragioni per le nostre credenze. L'identità di contenuto tra percezione e credenza suggerita da McDowell riesce a spiegare in modo semplice la transizione dalle percezioni alle credenze. Infatti, se la percezione ha contenuto proposizionale, basterà credere nel contenuto della percezione per passare da una percezione alla credenza empirica corrispondente. Questo è un aspetto centrale della posizione di McDowell. Ne parleremo dettagliatamente nel prossimo paragrafo. Prima di farlo, però, voglio dire ancora qualche cosa sul rapporto tra il contenuto delle credenze e il contenuto della percezione.

Sostenere, come sembra fare McDowell, che le percezioni e le credenze hanno lo stesso tipo di contenuto significa avanzare una tesi di dubbia credibilità. In fondo, ci deve pur essere qualcosa che distingue le percezioni dalle credenze. Nessuno di noi infatti ha mai confuso una percezione con una credenza, e dubito fortemente che la cosa potrà mai succedere. Anche McDowell, quindi, se vuole mantenere la propria posizione nell'ambito della ragionevolezza, deve riconoscere le evidenti differenze che separano il contenuto della percezione dal contenuto delle credenze.

Una prima differenza individuata da McDowell concerne il diverso modo in cui le capacità concettuali vengono attualizzate nella credenza e nella percezione. Come sappiamo, le credenze rappresentano per lui il tipo paradigmatico di stato con contenuto concettuale, in quanto nella credenza le capacità concettuali vengono esercitate liberamente. Come abbiamo già detto, questo significa che credere che le cose stiano in un certo modo significa, per McDowell, impegnarsi in un controllo attivo delle credenziali razionali del proprio pensiero. Credere è un'attività che ci cala nello spazio delle ragioni, lo spazio in cui ci impegniamo a soppesare gli argomenti pro o contro una certa tesi. Di converso, percepire che le cose stanno in un certo modo non è una cosa della quale siamo responsabili, ma semplicemente qualcosa che ci accade:

quando godiamo di un'esperienza, le capacità concettuali sono già utilizzate nella ricettività, non esercitate su materiali della ricettività che si suppongono antecedenti. E con ciò non voglio dire che vengano esercitate su qualcos'altro. Suona del tutto stonato, in questo caso, parlare di *esercizio* delle capacità concettuali. Farebbe pensare ad un'attività, laddove l'esperienza è passiva. Nell'esperienza ci si ritrova gravati di un contenuto. Le proprie capacità concettuali sono già state messe in gioco (...) prima che si abbia una qualunque scelta in materia<sup>77</sup>.

Possiamo spiegare in questo modo l'idea di McDowell: mentre ciò che crediamo dipende interamente da noi, dalle ragioni che siamo in grado di addurre per le nostre credenze, non è invece in nostro potere scegliere cosa vedere. Certo, possiamo decidere se puntare lo sguardo in questa o in quella direzione; al limite possiamo scegliere di non vedere, chiudendo gli occhi. Ma una volta che guardiamo in una certa direzione, non abbiamo più alcun potere su ciò che vediamo. La percezione imprime un contenuto nella nostra mente e ad esso non possiamo opporre alcuna resistenza. E' questo quello che intende McDowell quando parla della passività dell'esperienza: "in the judgment, there would be a free responsible exercise of

---

<sup>76</sup> McDowell (1996), pp. 26-27.

<sup>77</sup> McDowell (1996), p. 11.

the conceptual capacities; in the (...) seeing, they would be involuntarily drawn into operation”<sup>78</sup>. In sintesi, ciò che differenzierà una credenza da una percezione con il medesimo contenuto proposizionale è, anzitutto, che mentre il contenuto concettuale della prima dipende dall’esercizio attivo delle capacità concettuali di un soggetto, nella percezione le medesime capacità concettuali verranno messe in azione senza che il soggetto possa esercitare alcun controllo sul loro impiego.

L’idea che l’esperienza percettiva sia uno stato caratterizzato da un impiego passivo delle capacità concettuali potrebbe sembrare un’idea internamente contraddittoria. Quando abbiamo parlato del rapporto tra concetti e libertà, abbiamo visto che per McDowell il contesto appropriato in cui collocare i concetti è lo spazio delle ragioni, inteso come il contesto in cui il soggetto assume il controllo attivo della forma del proprio pensiero. Ma se le capacità concettuali definiscono il regno della libertà, come è possibile allora parlare di un’attualizzazione passiva di queste capacità? Sembra, insomma, che affinché l’esperienza percettiva possa essere dotata di contenuto concettuale, le capacità concettuali messe all’opera in essa debbano soddisfare due esigenze contraddittorie: da un lato devono appartenere alla spontaneità della ragione, altrimenti non potrebbero essere riconoscibili come concettuali, dall’altro devono essere attualizzate passivamente, perché il contenuto della percezione è antecedente ad ogni scelta. E’ lo stesso McDowell a rimarcare questa difficoltà, proponendo al contempo una soluzione del problema:

Dato che l’esperienza è passiva, il coinvolgimento di capacità concettuali nell’esperienza non offre di per sé un buono scenario all’idea di una facoltà della spontaneità. (...) Può sembrare che, sottolineando la passività dell’esperienza, io stia (...) limitandomi a negare che la spontaneità si estenda incontrastata fino al contenuto dell’esperienza, anche se sostengo che le capacità concettuali agiscono nell’esperienza. Ma non è così. (...) Non saremmo in grado di supporre che le capacità in gioco nell’esperienza siano concettuali se esse si manifestassero solo nell’esperienza (...). Esse non sarebbero affatto riconoscibili come concettuali se non potessero essere esercitate anche nel pensiero attivo (...).

Come requisito minimo, deve essere possibile *decidere* se giudicare o no che le cose stiano come la propria esperienza le rappresenta essere. Il modo in cui l’esperienza le rappresenta essere. Il modo in cui l’esperienza rappresenta le cose non è sotto il nostro controllo, ma tocca a noi accettare l’esperienza o respingerla. Inoltre, anche se consideriamo solo i giudizi che registrano l’esperienza (...), dobbiamo riconoscere che la capacità di usare quei concetti in quei giudizi non (...) può darsi indipendentemente dalla capacità di usare gli stessi concetti fuori da quel contesto<sup>79</sup>.

In queste righe, McDowell porta due argomenti a sostegno dell’idea che nonostante l’esperienza percettiva sia passiva, le capacità che la rendono possibile sono genuinamente concettuali, cioè appartengono alla spontaneità della ragione. Il primo argomento suona così: sebbene non sia in nostro potere scegliere cosa percepire, possiamo comunque decidere se assentire o meno alla testimonianza dei nostri sensi. Pertanto, il contenuto della percezione è soggetto anch’esso alle decisioni che vengono prese all’interno dello spazio delle ragioni. Supponiamo, ad esempio, che un soggetto venga messo per la prima volta di fronte all’illusione di Müller-Lyer. Il soggetto non potrà fare a meno di vedere una linea più lunga dell’altra e, assumendo il contenuto della propria esperienza al suo valore nominale, crederà che una linea sia più lunga dell’altra. Se questi venisse poi a sapere che le due linee sono in realtà della stessa lunghezza, potrà allora mettere in dubbio la veridicità del contenuto della sua percezione, anche se l’esperienza percettiva rimarrà comunque immutata. Questo è un caso in cui risulta evidente che nonostante l’esperienza sia passiva è possibile rifiutarne il

---

<sup>78</sup> McDowell (1998 c), p. 458.

<sup>79</sup> McDowell (1996), pp. 11-12.

verdetto alla luce delle relazioni razionali che collegano il suo contenuto agli altri contenuti concettuali di cui si dispone.

Il secondo argomento avanzato da McDowell a sostegno dell'idea che i concetti impiegati nell'esperienza appartengano alla spontaneità è che le capacità concettuali che vengono impiegate nell'esperienza non sono indipendenti dal fatto di venire usate in contesti non percettivi. Supponiamo che un soggetto veda una macchia rossa. In questa esperienza figura il concetto *rosso*. L'idea di McDowell è che anche il possesso di un concetto così semplice non possa essere considerato indipendente dal sapere intrattenere delle credenze canoniche, le quali rinviano alla complessa rete concettuale che costituisce lo spazio delle ragioni: "La capacità di produrre termini di colore "corretti" in risposta a input del sistema visivo non mostra il possesso dei concetti rilevanti, se il soggetto non ha alcuna comprensione (...) di sfondo (...) [che] include, per esempio, il concetto di superficie visibile di un oggetto e il concetto di condizioni appropriate"<sup>80</sup>.

In sintesi, il fatto che le capacità coinvolte nell'esperienza siano riconoscibili come concettuali nonostante l'esperienza sia passiva dipende dal fatto che "chi le possiede è sensibile alle relazioni razionali che collegano i contenuti (...) d'esperienza con altri contenuti giudicabili"<sup>81</sup>, e ciò a sua volta dipende dal fatto che "le capacità concettuali poste passivamente in gioco nell'esperienza appartengono a una rete di capacità volte al pensiero attivo, una rete che governa razionalmente le reazioni agli impatti del mondo"<sup>82</sup>.

Questo è un punto molto importante e molto difficile, sul quale tornerò nel prossimo paragrafo e poi nel capitolo 5. Per il momento, mi interessa che si chiarisca questo: l'idea che l'esperienza percettiva sia un tipo passivo di stato con contenuto concettuale non deve farci pensare ad una frattura tra lo spazio delle ragioni e la percezione. Una concezione canonica dell'empirismo, che per McDowell va dall'empirismo classico fino a Quine, immagina che l'esperienza sensibile sia collocata al di fuori del regno concettuale. Per questa concezione, le nostre credenze sarebbero confinate all'interno di una circonferenza – lo spazio delle ragioni – la cui espansione è limitata dalla pressione esercitata al suo esterno dalla sensibilità. Invece, a detta di McDowell:

non dobbiamo immaginare un confine esterno che circonda la sfera del concettuale, con una realtà al di là di questa delimitazione che influisce verso l'interno del sistema. (...) Io sto cercando (...) di cancellare dalla nostra immagine il confine esterno. Le impressioni sui nostri sensi (...) sono già dotate di contenuto concettuale: (...) quelle impressioni non si trovano al di là di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale<sup>83</sup>.

Questa idea di McDowell ha una forte motivazione epistemologica, che esporrò nel prossimo paragrafo. Prima, però, mi preme dire ancora una cosa sulla differenza che separa le esperienze dalle credenze, e questo ci consentirà anche di capire un po' meglio l'idea di McDowell secondo la quale le esperienze non vanno concepite al di fuori della sfera dei concetti.

2.2.3. *Having the world in view*. Nelle pagine precedenti, abbiamo visto che McDowell individua un'analogia e una differenza tra il contenuto delle credenze e quello degli stati percettivi. La somiglianza tra percezioni e credenze consiste nel fatto che entrambe sono dotate di contenuto proposizionale: percepire che le cose stanno in un certo modo significa attualizzare certe capacità concettuali, la cui combinazione produrrà la rappresentazione che le cose stanno così e così. La differenza è che mentre nelle credenze le capacità concettuali

---

<sup>80</sup> McDowell (1996), p. 13.

<sup>81</sup> McDowell (1996), p. 12.

<sup>82</sup> McDowell (1996), p. 13.

<sup>83</sup> McDowell (1996), p. 36.

vengono esercitate liberamente, nella percezione vengono messe all'opera indipendentemente dal controllo razionale del soggetto percipiente.

Tuttavia, il diverso modo in cui entrano in gioco le capacità concettuali non sembra né l'unico né il più importante elemento di differenza tra le percezioni e le credenze. Piuttosto, ciò che ci consente di distinguere in modo infallibile i contenuti percettivi da quelli delle credenze è anzitutto il ruolo rivestito nei primi, ma non nei secondi, dalla sensibilità. Potremmo esprimerci così: ciò che differenzia una credenza da una percezione con il medesimo contenuto proposizionale è il fatto che quest'ultima ha anche un contenuto sensibile. Cerchiamo adesso di capire in che modo McDowell immagina la relazione tra contenuto proposizionale e sensibilità.

Incominciamo con un semplice esempio: qual è la differenza tra il *credere* che sul tavolo c'è una tazzina di caffè e il *vedere* che sul tavolo c'è una tazzina di caffè? Una risposta potrebbe essere la seguente: credere che sul tavolo c'è una tazzina di caffè e vedere che sul tavolo c'è una tazzina di caffè sono due stati indistinguibili dal punto di vista del loro contenuto proposizionale, che in entrambi i casi è il contenuto esprimibile attraverso l'enunciato "Sul tavolo c'è una tazzina di caffè". Ciò che invece differenzia questi due stati è il fatto che il contenuto della percezione non sarà esaurito da questo contenuto proposizionale. Infatti, non si potrà vedere che c'è una tazzina di caffè sul tavolo, senza vedere al tempo stesso il colore e le dimensioni del tavolo, la forma della tazzina, la quantità di caffè in essa contenuta, e così via. In base alla prospettiva che stiamo descrivendo, ciò che differenzia il percepire che c'è una tazzina sul tavolo dal credere che c'è una tazzina sul tavolo è il fatto che questi due stati hanno lo stesso contenuto proposizionale, ma che la percezione ha anche un contenuto sensibile che trasmette informazioni aggiuntive.

Nonostante McDowell non discuta in maniera esplicita una simile analisi dei rapporti tra sensibilità e cognizione, ho i miei seri dubbi che egli la accetterebbe. Tale analisi, infatti, definisce la nozione di contenuto sensibile a partire dalla nozione di contenuto proposizionale: il contenuto sensibile di una percezione è tutta l'informazione eccedente rispetto a quella trasmessa dal suo contenuto proposizionale. Quindi, poiché il contenuto proposizionale della percezione che c'è una tazzina di caffè sul tavolo viene fatto coincidere con il contenuto proposizionale espresso dall'enunciato "Sul tavolo c'è una tazzina di caffè", se ne concluderà che il contributo fornito dalla sensibilità consiste nel veicolare dell'informazione aggiuntiva rispetto a quella trasmessa dal contenuto proposizionale in questione. Ma questa separazione tra contenuto sensibile e contenuto proposizionale dipenderà dalla scelta di aver identificato il contenuto proposizionale della percezione che c'è una tazzina di caffè sul tavolo con il contenuto espresso dall'enunciato "Sul tavolo c'è una tazzina di caffè". Contro questa idea, penso che McDowell direbbe quanto segue: sebbene per semplicità noi descriviamo questo stato percettivo dicendo che un soggetto vede che sul tavolo c'è una tazzina di caffè, a voler essere precisi dovremmo impiegare un enunciato molto più complesso che descrive tutti i dettagli dell'esperienza percettiva del soggetto. In altri termini, per McDowell non bisogna immaginare che la percezione sia composta da un contenuto proposizionale e da un contenuto sensibile, ma va invece vista come uno stato con contenuto interamente proposizionale.

La distanza che separa McDowell dalla posizione che abbiamo appena descritto, e il ruolo che secondo lui la sensibilità occupa nella percezione, emergono con evidenza da questo passo di *Having the World in View*:

What I have arrived (...) is a conception of a kind or representation of an object that fits a standard Kantian characterization of intuitions: immediate sensible representations of objects. (...). 'Immediate' (...) does not mean 'not involving the understanding'; the intuitions (...) are not operations of sheer receptivity. (...). An ostensible seeing is an actualization of conceptual capacities with a specific logical togetherness. What makes it an ostensible seeing, as opposed for instance to a judgment, is that this actualization of conceptual capacities is a *conceptual shaping*

*of sensory consciousness*. If an ostensible seeing is a seeing, then the conceptual shaping of visual consciousness that constitutes it, (...) constitute an intuition: an immediate *presentness* of an object to sense. A seeing that ... is a seeing *of an object*<sup>84</sup>.

Per McDowell, quindi, il ruolo svolto dalla sensibilità nel differenziare il percepire che *p* dal credere che *p* non è quello di fornire delle informazioni aggiuntive rispetto a quelle veicolate dal contenuto proposizionale *p*. Come sappiamo, per McDowell *tutta* l'informazione trasmessa da uno stato mentale sarà funzione dei concetti messi all'opera in quello stato: la sensibilità, da sola, non trasmette alcun contenuto intenzionale. Da questo punto di vista, McDowell sembra molto vicino ad una concezione kantiana dell'esperienza, secondo la quale l'esperienza sensibile, in assenza dei concetti, si ridurrebbe ad una molteplicità caotica di sensazioni prive di alcun contenuto oggettivo. Come dice Spinicci: "Per Kant, l'attività sintetica dell'intelletto coincide con la riconduzione dell'esperienza sensibile ad un significato obiettivo: solo perché sono connesse dalle forme categoriali del giudizio le sensazioni ci parlano di oggetti"<sup>85</sup>. Allo stesso modo, anche per McDowell le sensazioni, in assenza della funzione unificatrice dell'intelletto, sono condannate alla cecità<sup>86</sup>: "dire che un'esperienza non è cieca equivale a dire che è intelligibile per il suo soggetto in quanto pretende di essere la consapevolezza di una (...) realtà oggettiva. [E ciò] può darsi solo per un soggetto che abbia (...) capacità concettuali"<sup>87</sup>.

L'idea kantiana che il ruolo dell'intelletto nella percezione è quello di dare "unity to the various representation in an ostensible seeing"<sup>88</sup>, ci consente anche di chiarire la differenza tracciata da McDowell tra credenze e percezioni. Quando un soggetto crede che *E*, il soggetto esercita certe abilità concettuali, le quali, combinandosi, danno vita ad un certo contenuto proposizionale – chiamiamolo "*p*". Questo contenuto proposizionale *rappresenta* che le cose stanno in un certo modo: *p* sarà l'insieme dei mondi possibili in cui *E* è vero. Quando un soggetto percepisce che *E*, le capacità concettuali non entrano in gioco in maniera autonoma, ma si intrecciano con le impressioni sensibili: percepire che *E* significa dare una *forma proposizionale* alle impressioni sensibili. In altri termini, una percezione non è una semplice rappresentazione del mondo, ma è un incontro con il mondo stesso: la percezione *presenta* al soggetto una certa configurazione del mondo. Quando un soggetto percepisce che *E* e la percezione è veridica, il soggetto si trova faccia a faccia con uno stato di cose reale:

nell'esperienza si possono cogliere le cose quali esse sono. (...). In una particolare esperienza in cui non si è tratti in inganno, ciò che si coglie è *che le cose stanno così e così*. Ma *che le cose stanno così e così* è (...), se non si è tratti in inganno, un aspetto della configurazione del mondo: è lo stato delle cose. Così, l'idea di operazioni della ricettività concettualmente strutturate ci mette in condizioni di parlare dell'esperienza come *apertura* alla configurazione della realtà<sup>89</sup>.

Il concettualismo in filosofia della percezione propugnato da McDowell assume così la forma apparentemente contraddittoria di un *realismo diretto di marca idealista*. E' una forma di realismo diretto perché, contro il realismo indiretto e il fenomenismo, asserisce che nei casi di percezione veridica si percepisce direttamente la realtà oggettiva, e non qualche intermediario epistemico: per McDowell, si percepiscono oggetti del mondo, non oggetti mentali. D'altra parte, la posizione di McDowell ha una forte impronta idealista, perché la possibilità di entrare in contatto con il mondo è interamente determinata dallo spazio dei concetti: la percezione ha contenuto oggettivo solo perché ha forma proposizionale – è solo perché la coscienza sensibile viene unificata dall'attività dell'intelletto che le impressioni sensibili possono convertirsi in contenuti intenzionali.

---

<sup>84</sup> McDowell (1998 c), p. 460.

<sup>85</sup> Spinicci (2000), pp. 139-140.

<sup>86</sup> Tornerò su questo punto nel capitolo 4.

<sup>87</sup> McDowell (1996), pp. 57-58.

<sup>88</sup> McDowell (1998 c), p. 461.

<sup>89</sup> McDowell (1996), p. 27.

Possiamo combinare assieme il realismo e l'idealismo di McDowell se teniamo presente che per McDowell è la realtà stessa ad essere interna al regno concettuale. La posizione metafisica di McDowell si presenta insomma come una sorta di *idealismo assoluto*: “la realtà (...) non deve essere raffigurata come al di fuori di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale”<sup>90</sup>. Il fatto che l'esperienza percettiva ci porti in contatto con la realtà pur essendo interamente concettuale si spiega quindi con l'idea di McDowell che sia il mondo stesso ad essere collocato nello spazio dei concetti. Come ama dire McDowell, “è centrale per l'Idealismo Assoluto respingere l'idea che il regno concettuale abbia un confine esterno (...). Questo esprime l'immagine (...) del concettuale senza confini: non c'è niente al di fuori di esso”<sup>91</sup>.

### 3. *L'esperienza percettiva come fonte di giustificazione razionale*

Come abbiamo appena visto, McDowell sostiene che la percezione ha contenuto concettuale. Questo significa che McDowell sottoscrive la seguente tesi:

**(CP) tesi del contenuto concettuale della percezione:** per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Come sappiamo, (CP) è un'esemplificazione della teoria classica degli stati mentali. Pertanto, l'accettazione di (CP) da parte di McDowell testimonia la sua adesione al paradigma classico della filosofia analitica della mente.

D'altra parte, il fatto che la tesi del contenuto concettuale della percezione appartenga una tradizione nobile non è di per sé un motivo sufficiente per sottoscriverla. Se McDowell vuole convincerci della bontà del concettualismo, deve fornire delle ragioni. Questo paragrafo è appunto dedicato all'illustrazione dell'argomento più celebre sviluppato da McDowell a sostegno di (CP).

#### 3.1. *L'empirismo e i suoi critici*

3.1.1. *La minaccia scettica.* Dato che (CP) è una tesi concernente il contenuto degli stati percettivi, ci si potrebbe aspettare che McDowell sia giunto a tale conclusione a partire da un'analisi del contenuto delle percezioni. Tuttavia, tale aspettativa è destinata a rimanere delusa. In *Mente e mondo*, McDowell testimonia un disinteresse pressoché totale nei confronti della psicologia dei contenuti percettivi: non solo non si impegna in una descrizione della fenomenologia dell'esperienza, ma trascura anche i dati provenienti dalla psicologia della percezione.

Ma se (CP) non discende da considerazioni di ordine psicologico, in che modo McDowell è arrivato a stabilire che la percezione ha contenuto concettuale? Secondo McDowell, il concettualismo in filosofia della percezione è una risposta ad una precisa *esigenza epistemologica*, quella di riuscire a garantire che la mente sia in contatto con il mondo.

Una delle assunzioni di sfondo del nostro modo ordinario di ragionare è quella secondo cui il nostro pensiero è in grado di rappresentare come stanno le cose. In altri termini, noi siamo spontaneamente anti-scettici, nel senso che abbiamo la forte intuizione che quando non ci sbagliamo nel credere che le cose stanno così e così, allora le cose stanno *effettivamente* così e così.

---

<sup>90</sup> McDowell (1996), p. 27.

<sup>91</sup> McDowell (1996), p. 47.

Se da un lato McDowell riconosce la validità di questa intuizione pre-teorica, dall'altro è perfettamente consapevole che uno dei problemi della filosofia moderna è quello di riuscire a giustificare razionalmente questa forma intuitiva di realismo: a partire da Cartesio, la minaccia dello scetticismo continua a turbare i sonni dei filosofi. Secondo McDowell, l'unica strada per mettere a riposo lo scetticismo passa attraverso il riconoscimento del carattere concettuale della percezione.

*3.1.2. L'intenzionalità del pensiero.* A detta di McDowell, l'unico modo per rendere conto dell'intenzionalità delle credenze è consentire al mondo di poter emettere un verdetto sulla loro veridicità:

Per dare un senso all'idea di direzionalità verso il mondo di uno stato (...) mentale, dobbiamo inserire lo stato (...) in un contesto normativo. La credenza (...) che le cose stanno così e così deve essere un atteggiamento che viene adottato *correttamente o scorrettamente*, a seconda che le cose stiano effettivamente così e così oppure no (...). Questa relazione tra mente e mondo è dunque normativa in questo senso: il pensare che ha per scopo (...) la credenza risponde al mondo della propria esecuzione<sup>92</sup>.

L'idea di McDowell è molto semplice: affinché una credenza possa essere uno stato intenzionale con direzione di adattamento mente-a-mondo, il mondo deve essere in grado di emettere un verdetto relativo a ciò che la credenza rappresenta. Se le nostre credenze pretendono di dirigersi verso il mondo, devono rispondere a quest'ultimo della propria correttezza.

In particolare, nel caso delle credenze d'esperienza – le credenze che sono responsabili “nei confronti dello stato delle cose nella misura in cui lo stato delle cose è empiricamente accessibile”<sup>93</sup> – sarà l'esperienza percettiva stessa a dover emettere un verdetto: “come possiamo comprendere l'idea che il nostro pensiero è responsabile nei confronti del mondo empirico se non mediante l'idea che il nostro pensiero è responsabile nei confronti dell'esperienza?”<sup>94</sup>.

La posizione epistemologica di McDowell si delinea così come una forma di empirismo: l'unico modo per rendere intelligibile l'idea che le credenze sono dirette verso il mondo è quello di sostenere che l'esperienza deve istituire un tribunale che emette dei verdetti sulle pretese rappresentazionali dei nostri atti di pensiero<sup>95</sup>. Senza rapporto con le esperienze il pensiero “minaccia di degenerare nelle mosse di un gioco che si esaurisce in se stesso”<sup>96</sup>, spalancando così le porte alla minaccia scettica.

Prima di proseguire, è necessario chiarire un punto di fondamentale importanza. Quando McDowell ci dice che l'intenzionalità delle credenze dipende dal rapporto che queste hanno con l'esperienza, ha in mente un tipo ben preciso di rapporto: le esperienze devono stare in una *relazione razionale* con gli atti di esercizio del pensiero. Questo significa che l'immagine del tribunale dell'esperienza va concepita in un modo particolare: la percezione deve fornire delle giustificazioni razionali per le nostre credenze, e non può limitarsi a offrire delle discolpe<sup>97</sup>.

*3.1.3. Le soluzioni classiche: Mito del Dato e coerentismo.* Come abbiamo visto poco fa, McDowell descrive la propria posizione come una forma di empirismo. Tuttavia, questo non

---

<sup>92</sup> McDowell (1996), pp. XI-XII.

<sup>93</sup> McDowell (1996), p. XII.

<sup>94</sup> McDowell (1996), p. XII.

<sup>95</sup> McDowell (1996), p. XII: “Questo è ciò che intendo per *empirismo minimale*: l'idea che l'esperienza deve costituire un tribunale, che medi il modo in cui il nostro pensiero è responsabile nei confronti dello stato delle cose, come non può non essere se deve essere concepibile in quanto pensiero”.

<sup>96</sup> McDowell (1996), p. 6.

<sup>97</sup> Cfr. McDowell (1996), p. 8.



significa che egli sottoscriva interamente la concezione epistemologica che affiora dall'empirismo classico. A suo dire, infatti, sebbene a quest'ultima vada riconosciuto il merito di aver compreso che la possibilità dell'intenzionalità del pensiero dipende dalla relazione che quest'ultimo ha nei confronti del tribunale dell'esperienza, d'altra parte la concezione dell'esperienza propria dell'empirismo classico "fa sembrare impossibile che l'esperienza possa essere un tribunale"<sup>98</sup>.

Per McDowell, gli empiristi concepirebbero lo spazio delle ragioni come uno spazio la cui espansione è limitata dalle pressioni che le impressioni sensibili, intese come Dati non-concettuali esterni allo spazio delle ragioni, esercitano sui suoi confini. Per gli empiristi, questo dualismo di schema concettuale e Dato non-concettuale dovrebbe fornire il giusto quadro in cui inserire l'idea che l'esperienza esercita un controllo sulla formazione delle credenze: "l'idea, che si presume rassicurante, è che le giustificazioni empiriche hanno una fondazione ultima nelle interferenze cui il regno concettuale è sottoposto dall'esterno"<sup>99</sup>.

Una simile prospettiva si basa sull'idea che un elemento non-concettuale possa esercitare un ruolo nei processi di giustificazione razionale. Tuttavia, secondo McDowell, un'impressione non-concettuale non può assolvere tale compito: le relazioni di giustificazione vigono solo tra elementi appartenenti allo spazio delle ragioni, pertanto "non possiamo nemmeno illuderci di capire come l'indicazione di un (...) Dato possa giustificare (...) un giudizio"<sup>100</sup>. McDowell ne conclude che l'empirismo moderno non è in grado di mostrare in che modo l'esperienza percettiva possa fornire una giustificazione razionale per le nostre credenze.

Non è difficile rendersi conto che questa critica di McDowell all'epistemologia empirista è una combinazione dell'attacco mosso da Sellars al *Mito del Dato*<sup>101</sup> e della critica di Davidson al *dualismo di schema e contenuto*<sup>102</sup>. McDowell attribuisce a questi due filosofi il merito di aver definitivamente dimostrato che lo spazio delle giustificazioni non può estendersi al di fuori dello spazio delle ragioni.

Ma secondo McDowell, Sellars e Davidson hanno tratto dalla bancarotta dell'empirismo delle conseguenze teoriche sbagliate. In particolare, McDowell si accanisce contro la proposta epistemologica di Davidson, presentandola in una luce particolarmente negativa. In un celebre passo, Davidson dice che se abbandoniamo il dualismo di schema e contenuto, "non saprei dire se rimanga qualcosa di specifico da poter chiamare empirismo"<sup>103</sup>. McDowell legge questa frase di Davidson come un invito a rinunciare all'idea familiare secondo cui l'esperienza deve fornire un banco di prova per le nostre credenze. Il problema è che Davidson non sarebbe in grado di produrre un'alternativa epistemologica credibile:

Davidson [vuole] mostrare che *dobbiamo* rinunciare all'empirismo. Il guaio è che non mostra come *possiamo* farlo. Non fa nulla per rendere ragione della plausibilità della concezione empirista, secondo la quale possiamo dare un senso alla direzionalità verso il mondo del pensiero empirico solo se lo concepiamo come responsabile della sua correttezza nei confronti del mondo empirico, e possiamo comprendere la responsabilità nei confronti del mondo empirico solo in quanto mediata dalla responsabilità nei confronti del tribunale dell'esperienza<sup>104</sup>.

In base alla lettura datane da McDowell, la posizione epistemologica di Davidson si presenterebbe come una forma particolarmente radicale di coerentismo, secondo cui le credenze non sarebbero giustificate dal rapporto che hanno con l'esperienza, ma unicamente dalla relazione che stringono le une con le altre. Non sono in grado di stabilire se la lettura di Davidson fornita da McDowell sia corretta, anche se ci sono alcuni passi che sembrerebbero

---

<sup>98</sup> McDowell (1996), p. XVII.

<sup>99</sup> McDowell (1996), p. 6.

<sup>100</sup> McDowell (1996), p. 7.

<sup>101</sup> Sellars (1956).

<sup>102</sup> Davidson (1974), (1983).

<sup>103</sup> Davidson (1974), p. 271.

<sup>104</sup> McDowell (1996), p. XVIII.

suffragare una simile interpretazione. Ad esempio, in *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, Davidson scrive:

Ciò che distingue una teoria coerentista è semplicemente l'affermazione che niente può valere come ragione per (...) una credenza se non un'altra credenza. Chi sostiene tale teoria rifiuta come inintelligibile la richiesta di un fondamento o di una fonte di giustificazione d'altro genere. (...) [In particolare] la relazione tra una sensazione e una credenza non può essere logica, poiché le sensazioni non sono (...) atteggiamenti proposizionali. (...) Si tratta di una relazione causale. Le sensazioni causano certe credenze, e in questo senso costituiscono la base (...) di quelle credenze. Ma la spiegazione causale di una credenza non ci dice come o perché la credenza sia giustificata<sup>105</sup>.

A partire da affermazioni di questo tipo, McDowell arriva a stabilire quali siano i due elementi caratteristici dell'epistemologia coerentista di Davidson: il primo è l'idea che solo una credenza può giustificare un'altra credenza; il secondo è che le esperienze possono instaurare con le credenze soltanto relazioni causali.

Tuttavia, secondo McDowell, rinunciare all'idea che l'esperienza stia in *relazioni razionali* con la credenza significa cadere nelle braccia dello scettico. Secondo McDowell, infatti, una volta che abbandoniamo l'idea che la percezione possa giustificare i nostri pensieri non abbiamo più garanzia alcuna che le nostre credenze siano dirette verso il mondo. Da questo punto di vista, l'idea di Davidson secondo cui "c'è una presunzione a favore della verità di una credenza che è coerente con una quantità significativa di credenze"<sup>106</sup> è un'idea troppo debole. E ciò è quanto dire che, per McDowell, il test di coerenza tra credenze non offre una garanzia sufficiente per ritenere che esse siano genuinamente dirette verso il mondo. Per quale motivo, infatti, dovremmo pensare che un insieme coerente di credenze sia *ipso facto* intenzionale? Ancora una volta, McDowell ribadisce che solo il rapporto con l'esperienza può garantire il contatto del pensiero con il mondo. Ma questo rapporto tra esperienze e credenze deve essere razionale. Davidson ha cura di sostenere che tale rapporto può essere solo causale. In questo modo, rende impossibile dar conto della direzionalità del pensiero verso il mondo.

### 3.2. Il ruolo razionale dell'esperienza

3.2.1. *Oscillazioni dell'epistemologia moderna.* Possiamo riassumere così lo scenario epistemologico delineato da McDowell. L'empirismo classico ha avuto il merito di riconoscere che l'intenzionalità del pensiero ha come condizione necessaria il controllo esercitato dall'esperienza sull'attività concettuale. Secondo McDowell, questo controllo deve essere razionale: l'esperienza deve poter giustificare le nostre credenze. Ma come hanno mostrato Sellars e Davidson, l'empirismo non ci consente di capire come l'esperienza possa stare in una relazione di giustificazione razionale con le credenze. Infatti, solo un contenuto concettuale può giustificare un altro contenuto concettuale. L'empirismo classico, concependo l'esperienza percettiva come la mera ricezione di un Dato non-concettuale, rende impossibile istituire una relazione normativa tra esperienza e giudizio. Sellars e Davidson ne concludono che si debba rinunciare all'immagine del tribunale dell'esperienza, e sostituiscono ad essa una concezione coerentista della giustificazione: le credenze sono giustificate se e solo se costituiscono un insieme coerente.

Per McDowell, tuttavia, il coerentismo non riesce a sventare la minaccia scettica. Gli empiristi erano ricorsi all'idea del Dato per scongiurare la possibilità che l'attività concettuale si riduca ad una serie di operazioni svincolate dal mondo. La critica che Sellars e Davidson muovono al Mito del Dato si accompagna ad una sottovalutazione del problema cui gli empiristi cercavano di porre rimedio. In altri termini, secondo McDowell l'epistemologia

---

<sup>105</sup> Davidson (1983), pp. 180, 183.

<sup>106</sup> Davidson (1983), p. 177.

post-empirista di Sellars e Davidson non farebbe nulla per alleviare la preoccupazione che la mente non sia in contatto con il mondo. In particolare, secondo McDowell, Davidson si sentirebbe addirittura a suo agio all'interno di un quadro in cui lo spazio delle ragioni è considerato razionalmente indipendente dalla sfera dell'esperienza:

Davidson rifugge al Mito del Dato in misura tale da negare all'esperienza qualsiasi ruolo giustificatorio, e l'esito coerentista è una versione della concezione della spontaneità come assenza di attrito. (...). La visione di Davidson presenta il nostro pensiero empirico senza alcuna relazione con vincoli razionali esterni, ma solo con influenze causali. Questo fa nascere la preoccupazione di come questa visione possa armonizzarsi con il tipo di relazione con la realtà rappresentata dal contenuto empirico. (...) E Davidson non fa nulla per alleviare la preoccupazione. (...). La fuga verso il Dato (...) è una risposta naturale proprio al tipo di teoria coerentista (...) che Davidson sostiene. (...). La retorica coerentista suggerisce immagini di reclusione all'interno della sfera del pensiero, in opposizione al contatto con qualcosa di esterno a essa. Per chi trovi tale metafora (...) preoccupante, l'idea del Dato può dare l'impressione di ristabilire la relazione del pensiero con la realtà<sup>107</sup>.

Questo passaggio di McDowell è prezioso. In esso, infatti, non soltanto troviamo espressa con molta decisione la tesi secondo cui il coerentismo rischia di far degenerare l'attività concettuale in un gioco che non ha nulla a che fare con il mondo, ma troviamo anche scritto che, proprio per questo motivo, il coerentismo, anziché rappresentare un superamento definitivo del Mito del Dato, sembra invece rispingerci verso quest'ultimo. Il fatto che il coerentismo di Davidson non possa garantire l'intenzionalità delle credenze rende nuovamente attraente il ricorso all'apparato epistemologico dell'empirismo classico, che sembra poter garantire quel vincolo sul pensiero di cui il coerentismo pensa erroneamente di poter fare a meno. Così, il coerentismo, anziché mettere fuori gioco il Mito del Dato, offre delle motivazioni per adottarlo. L'epistemologia moderna si presenta così come un'"oscillazione interminabile"<sup>108</sup> tra coerentismo e Mito del Dato, senza che si riesca a trovare un solido punto d'approdo.

*3.2.2. La soluzione di McDowell.* E' all'interno di questo contesto epistemologico che il concettualismo rivela la propria fecondità teorica: secondo McDowell, sostenere che la percezione ha contenuto concettuale è infatti l'unico modo per scendere dall'altalena dell'epistemologia, per arrestare, cioè, la dialettica incessante tra Mito del Dato e coerentismo.

Cos'è che impedisce all'empirismo di formulare una concezione soddisfacente del tribunale dell'esperienza e, al tempo stesso, spinge i coerentisti a pensare che l'esperienza possa avere unicamente un ruolo causale all'interno della nostra vita cognitiva? Per McDowell, la risposta è semplice: entrambe le fazioni pensano che le esperienze percettive siano "la pura acquisizione di un Dato extraconcettuale"<sup>109</sup>. E' per questo motivo che non riescono a rendere conto di come sia possibile che l'esperienza stia in una relazione razionale con le credenze

Secondo McDowell, una volta che accettiamo l'idea che l'esperienza percettiva ha contenuto concettuale, i nostri problemi epistemologici svaniscono. Infatti, all'interno di una prospettiva concettualista, le esperienze percettive non saranno più collocate al di fuori dello spazio delle ragioni, ma faranno parte di quest'ultimo, e potranno quindi stare in relazioni razionali con le credenze. Davidson e Sellars hanno ragione quando dicono che delle mere impressioni sensibili non possono giustificare un bel niente. Quello che sbagliano è pensare che l'esperienza sia un insieme di Dati non-concettuali. Abbracciando il concettualismo

---

<sup>107</sup> McDowell (1996), pp. 15-16.

<sup>108</sup> McDowell (1996), p. 9.

<sup>109</sup> McDowell (1996), p. 10.

possiamo rendere giustizia all'intuizione degli empiristi secondo cui l'esperienza *deve* esercitare un controllo sui nostri atti di pensiero, senza con ciò cadere nel Mito del Dato da cui Sellars e Davidson ci mettono giustamente in guardia. McDowell si esprime in questo modo:

I contenuti concettuali più basilari sono già possesso delle impressioni stesse, influenze del mondo sulla nostra sensibilità. Questo fa spazio ad una nozione diversa di datità, che non può essere accusata di confondere giustificazione e discolpa. (...) Quando cerchiamo il fondamento di un giudizio empirico, l'ultimo passo (...) non ci porta fuori dallo spazio dei concetti<sup>110</sup>.

Di fronte alla proposta di McDowell, potrebbe legittimamente affacciarsi un dubbio. Se il fatto che le esperienze sono dotate di contenuto concettuale consente loro di stare in una relazione razionale con gli atti di pensiero, questo non le priva però, al tempo stesso, della capacità di fungere da *base* epistemologica? Detto altrimenti, inserire le esperienze percettive all'interno dello spazio delle ragioni non porta con sé l'idea di uno spazio concettuale in cui la spontaneità dell'intelletto è assoluta? Se così fosse, McDowell avrebbe semplicemente proposto un'altra versione di coerentismo, in cui comunque permane la minaccia scettica del girare a vuoto del pensiero.

Ma secondo McDowell, le cose non stanno in questo modo. Sebbene le esperienze percettive siano concettuali, e quindi collocate all'interno della sfera concettuale, nondimeno possono esercitare un controllo sui nostri atti di pensiero, in quanto, a differenza delle credenze, sono episodi passivi:

L'esperienza è passiva. Nell'esperienza ci troviamo gravati di un contenuto (...) prima che si abbia una qualunque scelta in materia (...). In effetti, è proprio perché l'esperienza è passiva, un caso di ricettività in atto, che la concezione dell'esperienza che sto suggerendo può soddisfare il desiderio di un limite alla libertà che è all'origine del Mito del Dato<sup>111</sup>.

In altri termini, ciò che consente alle esperienze di porre un vincolo alla libertà dell'elaborazione concettuale è il modo in cui i concetti vengono attualizzati nella percezione. Mentre credere che *p* è un episodio in cui il soggetto assume il controllo razionale del proprio pensiero, percepire che *p* è semplicemente qualcosa che accade: nella percezione, la configurazione del mondo si imprime sui nostri sensi, indipendentemente dalle nostre scelte in materia.

Di qui si giunge a ciò che McDowell ritiene essere un merito aggiuntivo del concettualismo. In quest'ultimo, la percezione non viene concepita come una mera rappresentazione del mondo, ma, per così dire, come un incontro con il mondo in carne e ossa. Come ama dire McDowell, la percezione è un'apertura alla configurazione della realtà. Questo significa che, grazie alla sua teoria della percezione, McDowell non solo riuscirebbe a garantire il contatto della mente con il mondo, ma consentirebbe anche di rendere conto dell'idea intuitiva che le nostre menti stiano in un rapporto *diretto* con il mondo stesso. In altri termini, non solo il concettualismo permette all'esperienza di ergersi a tribunale, ma concepisce l'esperienza in una maniera tale per cui è il *mondo* stesso ad emettere un verdetto sulle nostre credenze. Come dice McDowell:

In una particolare esperienza in cui non si è tratti in inganno, ciò che si coglie è *che le cose stanno così e così*. (...) Ma *che le cose stanno così e così* è anche, se non si è tratti in inganno, un aspetto della configurazione del mondo: è lo stato delle cose. Così l'idea di operazioni della ricettività concettualmente strutturate mette (...) la realtà stessa in grado di esercitare un'influenza razionale su ciò che un soggetto pensa<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> McDowell (1996), p. 10.

<sup>111</sup> McDowell (1996), p. 11.

<sup>112</sup> McDowell (1996), p. 27.

Agli occhi di McDowell, il concettualismo in filosofia della percezione darebbe così vita ad un vero e proprio trionfo epistemologico. Con una semplice mossa, McDowell sarebbe riuscito a esorcizzare la minaccia scettica, mettendo al tempo stesso a riposo la continua oscillazione tra coerentismo e Mito del Dato, e riuscendo anche a preservare il nucleo di verità contenuto in entrambe le posizioni. Inoltre, avrebbe ottenuto questo successo filosofico senza fare torto alle nostre ordinarie intuizioni: il fatto che il nostro pensiero è diretto verso il mondo dipende, in ultima analisi, dal fatto che il mondo esercita un'influenza diretta su ciò che crediamo. Questa influenza è razionale, in quanto le esperienze in cui ci apriamo al mondo sono concettuali, ma al tempo stesso non deve farci pensare ad una concezione della razionalità come libertà assoluta, in quanto l'esperienza percettiva, pur facendo parte dello spazio delle ragioni, è passiva.

### 3.3. *Il punto cieco dell'epistemologia moderna*

3.3.1. *Perdersi in un bicchier d'acqua.* Quanto detto nelle pagine precedenti potrebbe sembrare molto difficile, se non addirittura astruso. Abbiamo fatto un gran parlare di epistemologia, di relazioni di giustificazione, di minacce scettiche, e così via. Chi non è abituato a questo genere di discorsi, o forse chi non è assuefatto a tal punto ad un simile linguaggio tanto da ritenerlo sensato, potrebbe pensare che abbiamo speso molte parole per dire, in fondo, nulla. Può allora essere utile riformulare brevemente la faccenda in una maniera più intuitiva.

Secondo McDowell, affinché si possa attribuire un senso all'idea che ciò che pensiamo sia diretto verso il mondo, il nostro pensiero deve rispondere al mondo della propria correttezza. Se il mondo non fosse in grado di valutare la correttezza dei nostri pensieri, non potremmo mai sapere quando questi ultimi sono diretti verso lo stato delle cose. Ad esempio, quando intratteniamo una credenza osservativa come *Di fronte a me c'è una macchina rossa*, l'esperienza deve essere in grado di emettere un verdetto su quanto crediamo.

Tuttavia, gli epistemologi hanno sempre incontrato molte difficoltà nello spiegare in che modo l'esperienza possa giustificare razionalmente le nostre credenze. A detta di McDowell, ciò è dovuto al fatto che la filosofia moderna ha concepito l'esperienza in modo sbagliato. Se immaginiamo le esperienze percettive come una serie di impressioni non-concettuali, allora non potremo in nessun modo capire come sia possibile una relazione razionale tra esperienza e credenza. Infatti, una simile relazione normativa può sussistere solo tra due stati dotati di contenuto concettuale.

Ma se, come fa McDowell, sosteniamo che la percezione ha contenuto concettuale, il problema è risolto. In questo caso, le esperienze percettive possono giustificare le nostre credenze. Ad esempio, se credo che di fronte a me c'è una macchina rossa, potrò avanzare una giustificazione di questo tipo: credo che di fronte a me c'è una macchina rossa *perché* ho visto che di fronte a me c'è una macchina rossa. In questo caso, il "perché" non esprime una relazione causale, ma una relazione di giustificazione: sono giustificato ad avere una credenza con un certo contenuto perché ho avuto un'esperienza dotata del medesimo contenuto. Come dice McDowell:

Supponiamo di chiedere a un soggetto qualunque perché nutre una certa credenza osservativa, per esempio che un certo oggetto (...) è quadrato. Una risposta che non ci sorprenderebbe potrebbe essere: "Ma perché mi sembra proprio quadrato". Questo è un modo, pacificamente ammissibile, di dare una ragione per una credenza del genere<sup>113</sup>.

Espressa in soldoni, l'epistemologia di McDowell si rivela sorprendentemente semplice. Perché noi abbiamo certe credenze osservative? Banalmente, perché spesso noi crediamo ai nostri occhi, assumendo così al valore nominale il contenuto concettuale delle nostre esperienze percettive.

---

<sup>113</sup> McDowell (1996), p. 180.

3.3.2. *Chiudere il cerchio*. A questo punto, una domanda sembra sorgere spontanea: se la proposta di McDowell è contemporaneamente tanto semplice quanto efficace, per quale motivo nessuno l'ha sviluppata prima? Per quale ragione l'epistemologia moderna ha così a lungo oscillato tra le alternative sgradevoli del coerentismo e del Mito del Dato, quando esisteva una posizione tanto appetibile? McDowell ha una risposta pronta a tali domande:

Se concepiamo il naturale come il regno della legge (...), mettiamo in forse l'idea stessa che la spontaneità possa caratterizzare i processi della nostra sensibilità in quanto tale. (...). La sensibilità (...) è parte della (...) natura. Se questo significa che le sue operazioni sono quelle che sono in virtù della loro posizione nel regno della legge, può sembrare incoerente supporre che possano essere modellate dai concetti<sup>114</sup>.

Queste parole di McDowell ci riportano al punto da cui era partita la nostra analisi di *Mente e mondo*. Come ricorderete, avevamo detto che l'ambizioso obiettivo di *Mente e mondo* è quello di sviluppare una concezione della natura che faccia spazio alla ragione. Questo per McDowell è infatti il solo modo per riuscire a ricomporre la frattura tra mente e mondo naturale che la filosofia moderna ha cercato continuamente di colmare, senza però riuscirci. Il problema dell'intenzionalità delle credenze rappresenta appunto un esempio di questa separazione tra la mente e il mondo, e ci fa capire per quale motivo non possiamo riportare la mente in contatto con il mondo se prima non mettiamo mano alla concezione di natura che si affaccia con la rivoluzione scientifica.

Secondo McDowell, il concettualismo non è stato preso in considerazione come soluzione epistemologica in quanto è in contraddizione con il naturalismo della scienza moderna. Con la rivoluzione scientifica si affaccia infatti l'idea che il genere di intelligibilità propria dello spazio delle ragioni vada nettamente distinto dalla comprensione scientifica, e questa idea si accompagna alla concezione secondo cui la natura sarebbe esaurita dalla descrizione scientifica. Ora, l'esperienza percettiva è una "interazione naturale"<sup>115</sup> tra il soggetto percipiente e il mondo; pertanto, se concepiamo la natura come esterna allo spazio delle ragioni, finiremo col credere che nell'esperienza non possano esercitarsi capacità concettuali, in quanto queste appartengono allo spazio logico delle ragioni. E' per tale motivo che nessuno ha mai pensato al concettualismo come ad un'alternativa possibile: se la percezione è naturale, come di fatto è, e se la natura non può essere compresa in termini razionali, allora l'esperienza deve essere concepita come non-concettuale.

Tuttavia, una volta che accettiamo l'idea di McDowell secondo cui la distinzione tra spazio delle ragioni e spazio della descrizione scientifica *non* coincide con la distinzione tra ragione e natura – se accogliamo cioè l'idea che la natura, perlomeno la natura umana, non è esterna allo spazio delle ragioni – la tesi che gli stati percettivi siano concettuali diventa un'idea accettabile. Una volta che abbiamo accolto questa idea, possiamo passare a risolvere la tensione epistemologica che dava vita alla dialettica tra Mito del Dato e coerentismo. La percezione è concettuale, quindi può giustificare le nostre credenze. La minaccia scettica cessa di preoccuparci: il naturalismo della seconda natura riporta la mente a contatto col mondo.

---

<sup>114</sup> McDowell (1996), p. 77.

<sup>115</sup> McDowell (1996), p. XVI.

### Capitolo 3 *La finezza di grana dell'esperienza*

*Locke, nel secolo XVII, propose (e rifiutò) un idioma impossibile in cui ogni singola cosa, ogni pietra, ogni uccello e ogni ramo avesse un nome proprio; Funes aveva pensato, una volta, a un idioma di questo genere, ma l'aveva scartato parendogli troppo generico, troppo ambiguo. Egli ricordava, infatti, non solo ogni foglia di ogni albero di ogni montagna, ma anche ognuna delle volte che l'aveva percepita (...). Sospetto, tuttavia, che non fosse molto capace di pensare. Nel mondo sovraccarico di Funes non c'erano che dettagli.*

(J. L. Borges, *Funes, o della memoria*)

Nel capitolo precedente, ho mostrato l'adesione di McDowell alla teoria classica degli stati mentali, concentrandomi in particolar modo sulla concezione della percezione che emerge dalle pagine di *Mente e mondo*. Ho fatto vedere che McDowell sostiene la seguente tesi:

**(CP) tesi del contenuto concettuale della percezione:** per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Come ho detto nel primo capitolo, esistono numerosi filosofi – chiamati *non-concettualisti* – a detta dei quali il concettualismo di McDowell non sarebbe affatto in grado di rendere conto del contenuto delle esperienze percettive. In questo capitolo, prenderò in esame l'argomento forse più celebre che è stato indirizzato contro (CP), ossia il cosiddetto *argomento della finezza di grana*. Alla base di questo argomento troviamo l'idea che i concetti messi a capo dal linguaggio non riescono a catturare il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva e che, quindi, potrebbero darsi degli stati percettivi per i quali non esiste un enunciato in grado di esprimerne il contenuto.

Quello che intendo mostrare è che nonostante McDowell abbia le risorse per bloccare l'*argomento della finezza di grana*, la strategia che egli adotta per respingere l'attacco dei non-concettualisti lo costringe tuttavia a scoprirsi su un altro versante, consentendo così ai suoi critici di scagliare un attacco devastante nei confronti di (CP). In altri termini, nonostante l'*argomento della finezza di grana* non sia di per sé in grado di mettere KO il concettualismo,

può nondimeno essere impiegato come prima mossa di una strategia argomentativa in due passi, il cui secondo passo si rivela letale per McDowell.

## 1. L'argomento della finezza di grana

### 1.1. Falsificare la tesi del contenuto concettuale della percezione

La tesi del contenuto concettuale della percezione esprime due condizioni sugli stati percettivi:

(C1) *condizione della concettualizzabilità*: per qualsiasi stato percettivo P esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

(C2) *condizione del vincolo concettuale*: per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

La *condizione della concettualizzabilità* esprime una condizione sui contenuti percettivi; la *condizione del vincolo concettuale* esprime una condizione sul possesso di tali contenuti.

(C1) ci dice che non può esistere alcuno stato percettivo con un contenuto non esprimibile linguisticamente. Per quale motivo, allora, l'ho chiamata *condizione della concettualizzabilità*, se essa menziona enunciati e non concetti? La risposta la conosciamo già: il teorico classico aderisce al *principio della priorità del linguaggio sui concetti*, che afferma che non può esistere alcun concetto *c* al quale non è associata una qualche espressione corrispondente T. Inoltre, il teorico classico sostiene che i contenuti intenzionali sono contenuti proposizionali ottenuti dalla combinazione appropriata di concetti. Pertanto, poiché gli stati percettivi sono stati intenzionali, il loro contenuto sarà composto da concetti. Ma se i concetti sono esprimibili linguisticamente, allora, per ogni stato percettivo P, esisterà un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

La *condizione del vincolo concettuale* non esprime una condizione sui contenuti, ma sul possesso di tali contenuti da parte di un certo soggetto. In altri termini, mentre (C1) ci dice che per qualsiasi contenuto percettivo esiste un enunciato E in grado di esprimerlo, (C2) ci dice che un soggetto non potrà intrattenere quel contenuto se non possiede i concetti *c* associati ai termini T che costituiscono E. Un modo più semplice per esprimere la *condizione del vincolo concettuale* per la percezione è il seguente: un soggetto non può trovarsi in uno stato percettivo a meno che non disponga dei concetti canonici per il contenuto di quello stato.

Poiché (CP) è composta dalla condizione (C1) e dalla condizione (C2), per falsificare (CP) sarà sufficiente mostrare che almeno una tra (C1) e (C2) è falsa. Inoltre, poiché la condizione (C1) e la condizione (C2) contengono dei quantificatori universali, basterà, in entrambi i casi, individuare un *controesempio* per dimostrarne la falsità. In particolare, per dimostrare la falsità della *condizione della concettualizzabilità*, bisognerà individuare *almeno uno* stato percettivo il cui contenuto non può essere espresso linguisticamente. Invece, per dimostrare la falsità della *condizione del vincolo concettuale* sarà sufficiente individuare *almeno un* soggetto che si trova in qualche stato percettivo, ma che non dispone dei concetti canonici per quello stato. A questo va poi aggiunto che la falsità di (C1) implicherà la falsità di (C2), perché se il contenuto di un certo stato percettivo non può venire catturato da alcun enunciato, allora *a fortiori* un soggetto non potrà disporre dei concetti associati a quell'enunciato – per la ragione banale che un simile enunciato non esiste. Invece, la falsità di (C2) non implica la falsità di (C1), in quanto il fatto che un soggetto si trovi in uno stato percettivo senza disporre dei concetti canonici per il contenuto di quello stato non vuol dire che tali concetti non esistano. Potrebbero benissimo esistere, ma il soggetto ne è sprovvisto.



## 1.2. Evans e la finezza di grana dell'esperienza

L'obiettivo critico dell'argomento della finezza di grana è la *condizione della concettualizzabilità*. Detto altrimenti, l'argomento in questione cerca di dimostrare che può darsi il caso di uno stato percettivo P\* per il quale non esiste alcun enunciato E\* in grado di esprimerne il contenuto. Tra breve, esporrò l'argomento. Prima di farlo, però, voglio chiarire il punto fondamentale su cui esso fa perno.

All'origine dell'argomento della finezza di grana c'è una famosa domanda posta da Evans in *The Varieties of Reference*: “Ma davvero noi (...) abbiamo *tanti concetti* di colore *per quante* sono le sfumature di colore che siamo in grado di discriminare percettivamente?”<sup>1</sup>. Evans dà una risposta negativa a questa domanda, e in questo modo avanza l'idea che il numero dei concetti è più limitato rispetto a quello delle proprietà che riusciamo a discriminare percettivamente. Alla base di questa idea troviamo la tesi che i concetti hanno una grana troppo grossa per riuscire a catturare il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva. Prendiamo il caso dei colori. Quello che ha in mente Evans è che la suddivisione dello spettro cromatico realizzata dal nostro repertorio concettuale – ossia la divisione dello spettro visibile in regioni cromatiche corrispondenti ai diversi concetti di colore come *rosso*, *giallo*, *terra di Siena bruciato* – è più grossolana rispetto alle sfumature di colore che siamo in grado di discriminare percettivamente. Un soggetto, ad esempio, potrebbe vedere come diverse due sfumature di colore che, tuttavia, appartengono alla medesima partizione concettuale dello spettro visibile, oppure potrebbe vedere una sfumatura di colore che non appartiene con precisione né a una regione concettuale né ad un'altra. L'idea non si limita alla nostra capacità di vedere i colori. La stessa cosa vale per le forme che possiamo vedere, per le tessiture delle superfici che riusciamo a distinguere, per il timbro dei suoni che percepiamo come distinti, e così via. In generale, quindi, l'idea è che il contenuto dell'esperienza percettiva ha una finezza di grana che trascende quella dei concetti percettivi, i quali, quindi, non sono in grado di catturare il livello di dettaglio dell'esperienza.

E' importante tenere presente che Evans non accetta il *principio della priorità del linguaggio sui concetti*, ossia la tesi secondo la quale, per ogni concetto *c*, esisterà un termine *T* in grado di esprimerlo. Dalle pagine della sua opera più importante, sembra infatti affiorare l'idea che possano esistere abilità concettuali e contenuti proposizionali che non sono associati a certe espressioni linguistiche e a certi enunciati. In base a questo punto di vista, per dimostrare che i concetti non sono in grado di catturare il contenuto dell'esperienza percettiva, non sarà sufficiente mostrare che le espressioni linguistiche non sono in grado di assolvere questo compito. D'altra parte, il sostenitore della teoria classica accetta il *principio della priorità del linguaggio sui concetti*. Quindi, per poter confutare la *condizione della concettualizzabilità*, basterà far vedere che le risorse cui mette capo il linguaggio non hanno una sottigliezza tale per poter esprimere il livello di dettaglio dell'esperienza. Pertanto, anche un argomento più debole rispetto a quello originariamente pensato da Evans sarà in grado di mettere in seria crisi il concettualista. Presenterò così in questa forma l'*argomento della finezza di grana*:

1. Se i termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione, allora esisterà uno stato percettivo P\* il cui contenuto non potrà venire espresso attraverso un enunciato E\*.

---

<sup>1</sup> Evans (1992), p. 229. Traduzione mia. La domanda, a dire il vero, è, da un punto di vista letterale, leggermente diversa, infatti recita: “Ma davvero noi *comprendiamo l'idea* che abbiamo tanti concetti di colore per quante sono le sfumature di colore che siamo in grado di discriminare percettivamente?”. Sebbene l'omissione sia minima, dal punto del contenuto espresso la variazione è notevole. Ad ogni modo, poiché lo spirito con il quale è stato accolto questo suggerimento di Evans viene meglio catturato dalla versione rimaneggiata che ho proposto, continuerò su questa strada senza troppo preoccuparmi dell'aderenza alla versione originale.

2. I termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione.

∴ Esiste uno stato percettivo P\* il cui contenuto non può venire espresso attraverso un enunciato E\*

E' evidente che la conclusione di questo argomento rappresenta un controesempio alla *condizione della concettualizzabilità*, la quale afferma che per qualsiasi stato percettivo P esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P. Pertanto, poiché la falsità della *condizione della concettualizzabilità* implica la falsità della *tesi del contenuto concettuale della percezione*, se le premesse 1) e 2) dell'argomento fossero vere, si sarebbe con ciò dimostrato la falsità del concettualismo.

### 1.3. La struttura dell'argomento

L'argomento della finezza di grana è evidentemente un argomento in forma valida. Dobbiamo adesso vedere se è un argomento *fondato*, ossia se le sue premesse sono vere. Cominciamo dalla prima premessa, che ha la forma di un condizionale: essa ci dice che *se* i termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione, *allora* esisterà uno stato percettivo P\* il cui contenuto non potrà venire espresso attraverso un enunciato E\*. Questa premessa è senz'altro vera, in quanto, poiché gli enunciati del linguaggio sono composti da termini, non si vede come potrebbe esistere un enunciato in grado di catturare un certo contenuto percettivo quando i suoi termini componenti non sono in grado di farlo.

Il concettualista non potrà che accettare la veridicità della prima premessa. La cosa, ad ogni modo, non dovrebbe spaventarlo molto, in quanto il perno dell'argomento della finezza di grana è costituito dalla seconda premessa, la quale afferma che i termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione. Il concettualista potrebbe quindi cercare di bloccare l'argomento attraverso la confutazione della seconda premessa. Questa è proprio la strada intrapresa da McDowell, il quale afferma che le risorse messe a capo dal linguaggio sono perfettamente in grado di esprimere tutto il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva.

Prima di passare a prendere in esame la strategia difensiva di McDowell, voglio dire un'ultima cosa. Nell'argomento della finezza di grana figurano, combinati in vario modo, due *enunciati* :

(a) "I termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione"

(b) "Esiste uno stato percettivo P\* il cui contenuto non può venire espresso attraverso un enunciato E\*" <sup>2</sup>

Rispettivamente, (a) e (b) *implicano*, ma non sono equivalenti, a questi due enunciati:

(a\*) "I concetti non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione"

---

<sup>2</sup> Non è difficile accorgersi che la seconda premessa dell'argomento della finezza di grana è (a), che la conclusione dell'argomento è (b) e che la prima premessa è (a → b)

(b\*) “Esiste uno stato percettivo P\* il cui contenuto non può venire catturato dal contenuto proposizionale  $p^*$ ”

Questo significa che sono veri i due condizionali:  $(a \rightarrow a^*)$ ;  $(b \rightarrow b^*)$ ; ma che non valgono invece i condizionali inversi, cioè:  $(a^* \rightarrow a)$ ;  $(b^* \rightarrow b)$ . E che quindi varranno i due condizionali:  $(\sim a^* \rightarrow \sim a)$ ;  $(\sim b^* \rightarrow \sim b)$ ; ma che non varranno:  $(\sim a \rightarrow \sim a^*)$ ;  $(\sim b \rightarrow \sim b^*)$ . Infatti, sebbene dalla verità di “I termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione” discende la verità di “I concetti non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione”, dalla verità di quest’ultima non discende la verità della prima<sup>3</sup>. La ragione alla base di ciò è che, come ha mostrato Kripke, possono esistere dei termini ai quali non è associato alcun concetto, e che si riferiscono direttamente al proprio riferimento. Così, se in base al *principio della priorità del linguaggio sul pensiero*, sarà vero che  $(a \rightarrow a^*)$ , non sarà però vero che  $(\sim a \rightarrow \sim a^*)$ , in quanto il fatto che un’espressione linguistica sia in grado di esprimere il contenuto di un’esperienza percettiva potrebbe non accompagnarsi al fatto che tale contenuto è catturabile mediante un concetto. Pertanto, mentre il non-concettualista, per criticare il concettualismo, può limitarsi ad affermare che i termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione (questo, infatti, è quanto viene affermato nella seconda premessa), dal canto suo il concettualista non può limitarsi a individuare un’espressione linguistica in grado di assolvere questo compito, ma deve anche dimostrare che questa espressione mette capo ad un concetto. In altri termini, affinché la difesa contro l’argomento della finezza di grana non si riveli vacua, il concettualista non dovrà soltanto falsificare la seconda premessa dell’argomento, ma dovrà falsificarla in un modo particolare: non solo dovrà mostrarci che esistono espressioni del linguaggio in grado di catturare la finezza di grana del contenuto dell’espressione, ma dovrà anche convincerci che queste espressioni esprimono autentici concetti.

## 2. Espressioni dimostrativo-percettive e capacità di riconoscimento

### 2.1. La replica di McDowell

Per rispondere all’argomento della finezza di grana, in particolare per confutarne la seconda premessa, McDowell fa ricorso alle espressioni dimostrativo-percettive. Un’espressione dimostrativo-percettiva è un’espressione composta dalla combinazione di un’espressione dimostrativa come “questo” o “quella” e di un predicato che esprime concetti percettivi generali – un predicato come “forma”, “rosso”, “colore”, “sfumatura”. Saranno quindi espressioni dimostrativo-percettive, nel senso di McDowell, espressioni come “questo colore”, “questa forma”, “quel rosso”, “quella sfumatura”, e così via. L’idea di McDowell è che queste espressioni dimostrativo-percettive sono perfettamente in grado di catturare il livello di dettaglio dell’esperienza percettiva e che, quindi, a differenza di quanto viene affermato nell’argomento della finezza di grana, non è vero che le risorse espressive messe a capo dal linguaggio avrebbero una grana troppo grossa per poter individuare la struttura a grana fine del contenuto percettivo. McDowell si esprime così:

---

<sup>3</sup> Il lettore, che nell’argomento della finezza di grana ha visto che  $(a \rightarrow b)$ , potrà verificare da solo che il rapporto che lega  $(a)$  e  $(a^*)$  è il medesimo di quello che connette  $(b)$  a  $(b^*)$ . Pertanto, evito di prendere inutilmente in considerazione anche quest’ultimo, e mi concentro unicamente su  $(a)$  e  $(a^*)$ .

Quando Evans suggerisce che il nostro repertorio di concetti di colore è più grossolano della nostra abilità di discriminare le sfumature [...] sta pensando al tipo di capacità concettuali associate ad espressioni per colori come “rosso”, “verde” o “terra di Siena bruciato”. (...) Ma perché dovremmo accettare che la nostra capacità di abbracciare il colore col pensiero concettuale sia limitata (...) a questi concetti? E' possibile *acquire* il concetto *sfumatura di colore* (...). Perché non dire, di conseguenza, che siamo attrezzati ad abbracciare le sfumature di colore col nostro pensiero concettuale con la stessa esatta determinatezza con cui esse si presentano nell'esperienza visiva [...]? Alle prese con un tipo di esperienza che, si presume, trascende le nostre capacità concettuali, si può dare *espressione linguistica* ad un concetto che sia accurato quanto l'esperienza usando un'espressione come “quella sfumatura”, in cui il *dimostrativo* utilizza la presenza del campione<sup>4</sup>.

Iniziamo col prendere in considerazione due tesi che emergono dalle parole di McDowell. La prima è che McDowell accetta l'idea di Evans secondo cui le espressioni generali del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva. Ad esempio, il sistema percettivo degli esseri umani è in grado di discriminare un numero maggiore di sfumature di rosso rispetto al numero dei concetti di colore che possono venire espressi da predicati generali come “rosso”, “rosso rubino”, “rosso vermiglio”, e così via. A questa prima considerazione si affianca tuttavia la tesi secondo la quale il nostro repertorio concettuale non sarebbe limitato ai concetti associati a queste espressioni generali. La critica che McDowell rivolge ad Evans è quella di non aver affatto preso in considerazione il contributo concettuale che può essere fornito dalle espressioni che contengono dimostrativi: secondo McDowell, non c'è nessuna buona ragione per sostenere, come sembra fare Evans, che le espressioni dimostrativo-percettive non possano mettere capo ad abilità che sono tanto concettuali quanto quelle a cui dà vita l'impiego di espressioni generali. Così, un soggetto che dispone del concetto *sfumatura di colore*, o del concetto *forma*, è perfettamente in grado di catturare qualsiasi dettaglio esperienziale facendo ricorso ad espressioni come “questa sfumatura” o “quella forma”. In particolare, il dimostrativo presente nell'espressione dimostrativo-percettiva fa riferimento proprio al modo in cui percepiamo una certa qualità di un certo oggetto, e consente quindi ad una *proprietà percepita* di entrare a far parte dei nostri pensieri. Per McDowell, il nostro pensiero concettuale è, quindi, perfettamente in grado di aderire all'esperienza, qualsiasi sia il grado di dettaglio che essa presenta.

## 2.2. *Espressioni dimostrativo-percettive e concetti dimostrativo-percettivi*

Possiamo sintetizzare in questo modo quanto detto fin qui: l'argomento della finezza di grana fa perno sulla tesi che i termini del linguaggio non sono in grado di catturare il livello di dettaglio del contenuto della percezione. McDowell cerca di bloccare l'argomento confutandone la tesi portante: non è vero che le risorse messe a capo del linguaggio non sono in grado di esprimere la finezza di grana dell'esperienza percettiva, in quanto questo ruolo può essere svolto dalle espressioni dimostrativo-percettive. A detta di McDowell, l'errore di Evans sarebbe stato proprio quello di escludere le espressioni dimostrativo-percettive dal novero delle espressioni linguistiche in grado di esprimere concetti. Quest'ultimo punto è centrale. Infatti, come ricorderete, avevamo visto che il concettualista, per confutare in modo non vacuo la seconda premessa dell'argomento della finezza di grana, non può limitarsi a individuare delle espressioni in grado di catturare la finezza di grana del contenuto percettivo, ma deve anche convincerci che tali espressioni siano associate a certi concetti percettivi. Chiediamoci, allora: ha ragione McDowell, che sostiene che le espressioni dimostrativo-percettive mettono capo ad autentici concetti, oppure ha ragione Evans, il quale non è disposto ad inserire queste espressioni tra i termini dotati di contenuto concettuale?

---

<sup>4</sup> McDowell (1996), p. 60.

2.2.1. *Individui, proprietà e dimostrativi.* Contro l'idea che ad espressioni come "questa sfumatura di rosso", "quel colore", e così via, siano associati autentici concetti si potrebbe avanzare il seguente ragionamento. Uno dei motivi principali per cui si accetta senza riserve che espressioni generali come "rosso", "giallo", "terra di Siena" sono dotate di contenuto concettuale è, appunto, la loro generalità. In altri termini, il fatto che esista un concetto come *rosso* sembra comprovato dal fatto che il termine "rosso" si riferisce ad un universale, cioè ad una certa proprietà che può essere esemplificata da diversi individui. Questo non significa impegnarsi in una metafisica di stampo realistico, ma vuol dire, più modestamente, riconoscere il fatto banale che, ad esempio, può essere rosso tanto il mio accendino quanto la macchina di Mario. "Rosso" può quindi essere predicato veridicamente di più individui, ed è questo che intendiamo quando diciamo che il rosso è una proprietà e non una sostanza individuale. La controparte cognitiva di tutto ciò è data dal fatto che il ruolo occupato dai concetti nella vita mentale degli esseri umani è proprio quella di raggruppare sotto una certa etichetta gli aspetti del mondo tra loro simili. Se non esistessero i concetti, il nostro sistema cognitivo sarebbe gravato da un carico enorme, in quanto si troverebbe a doversi ogni volta confrontare con una miriade di dati particolari e irriducibilmente individuali. Grazie ai concetti, la mente beneficia di una semplificazione radicale, che le consente di realizzare compiti molto complessi, senza venir appesantita da una molteplicità di aspetti singolari.

Un'espressione come "questo rosso" contiene al suo interno quella dimensione di generalità che riteniamo essere una condizione necessaria perché possa esprimere un contenuto concettuale? Il fatto che l'espressione "questo rosso" contenga l'espressione dimostrativa "questo" potrebbe spingerci a dare una risposta negativa alla domanda che abbiamo appena formulato. I dimostrativi, infatti, sembrano essere dei congegni linguistici il cui unico scopo è quello di generare termini individuali. Ad esempio, se al termine generale "uomo" antepriamo il dimostrativo "questo", otteniamo l'espressione "questo uomo", che è a tutti gli effetti un termine singolare: "questo uomo" si riferisce ad un uomo in particolare. Si potrebbe pensare che la stessa cosa valga anche nel caso che stiamo prendendo in considerazione. Mentre "rosso" è un termine generale, "questo rosso" è un termine individuale, in quanto si riferisce proprio a questo rosso e a nessun altro.

Credo però che una simile conclusione si fondi su una confusione concettuale. Per rendersene conto, è sufficiente prendere in considerazione con più attenzione l'espressione "questo rosso". Se "questo rosso" fosse un'espressione individuale, dovrebbe darsi il caso che essa si riferisca ad un certo individuo. Tuttavia, ritenere che "questo rosso" si riferisca ad un individuo significa cadere vittima di un errore categoriale. Gli individui, infatti, sono le sostanze individuali che popolano il nostro mondo. Senza entrare troppo nei particolari, sono individui *cose* come un armadio, una mucca, una persona, un pezzo di ceramica. Nella lista degli individui non rientrano "cose" come i rossi, i tagli di capelli e i 75 kg. Queste ultime non sono nemmeno cose, ma proprietà delle cose. Quando si usa l'espressione "questo rosso" non lo si fa, quindi, per identificare un certo individuo, *il rosso*, perché un simile individuo proprio non esiste, bensì per fare riferimento alla proprietà *di* un certo individuo, ossia al colore di un certo oggetto.

E' forse proprio il fatto che l'espressione "questo rosso" faccia riferimento al rosso esemplificato da un certo individuo che si può incappare nell'errore di confonderla con un termine singolare. Possiamo dirimere la confusione se ci rendiamo conto che il dimostrativo "questo" in "questo rosso" non fa riferimento al rosso, ma all'individuo che gode di quella proprietà. La parafrasi corretta per "questo rosso" non è quindi "questo rosso individuale", ma "il rosso esemplificato da *questo* individuo". E il rosso esemplificato da questo individuo, per quanto possa essere particolare, non sarà particolare nel senso di essere un irripetibile. Una proprietà esemplificata è, per ragioni di natura logica, qualcosa che gode della proprietà di poter essere esemplificata anche da qualche altro individuo. "Questo rosso" mette quindi capo ad un concetto: al concetto *questo rosso*, che si riferisce a tutte quelle sfumature di rosso

che sono percettivamente indistinguibili dalla sfumatura di rosso esemplificata dall'oggetto che abbiamo di fronte quando diciamo "questo rosso".

2.2.2. *Capacità di riconoscimento.* Il fatto che le espressioni dimostrativo-percettive individuino delle proprietà generali non è tuttavia sufficiente a farci concludere che esse esprimano degli autentici concetti. Come abbiamo detto precedentemente, il ruolo cognitivo occupato dai concetti è quello di semplificare la vita mentale degli esseri umani, raggruppando sotto la stessa categoria generale le cose, o gli aspetti delle cose, tra loro simili. Affinché si possa dire che espressioni come "questo rosso", "questa sfumatura", "questo colore", impiegate da un soggetto in presenza di un oggetto che esibisce una certa proprietà, mettono capo ad un concetto, bisognerà quindi far vedere che queste espressioni sono associate alla capacità del soggetto di *riconoscere* quella proprietà quando essa dovesse nuovamente ripresentarsi nell'esperienza. In altri termini, per poter sostenere che l'impiego da parte di un soggetto di un'espressione dimostrativo-percettiva coincida con l'attualizzazione di una capacità concettuale, è necessario pretendere che la capacità del soggetto di fare riferimento, grazie all'espressione in questione, ad una certa proprietà delle cose sia una capacità che possa persistere oltre la durata dell'esperienza che presenta al soggetto questa proprietà. Ad esempio, se un soggetto fosse in grado di riferirsi ad un certo campione di colore con il dimostrativo-percettivo "quel colore", ma non fosse poi più in grado, una volta distolta l'attenzione dal campione originario, di intrattenere un pensiero in cui figura il contenuto di quel dimostrativo-percettivo, allora non potremmo accreditare il soggetto della capacità concettuale associata a questi dimostrativi: ciò che garantisce che l'impiego di questa espressione da parte del soggetto mette in atto una capacità concettuale genuina è il fatto che questa capacità possa venire esercitata dal soggetto anche nel futuro. E' lo stesso McDowell a sottolineare questo punto, quando ci dice che:

Non dobbiamo pensare che [la capacità di riferirsi ad una particolare sfumatura di colore mediante il concetto espresso dall'espressione "quella sfumatura"] possa esercitarsi solo quando l'esempio [che attiva questa capacità] sia disponibile per essere usato come campione nel dargli espressione linguistica. Questo getterebbe un dubbio sulla sua stessa riconoscibilità come capacità concettuale.(...) Possiamo assicurarci che ciò che stiamo considerando è davvero riconoscibile come capacità concettuale, se sottolineiamo che quella stessa capacità di abbracciare un colore con la mente può *in linea di principio* persistere oltre la durata dell'esperienza stessa. In presenza del campione originale, "quella sfumatura" può dare espressione ad un concetto di sfumatura; ciò che ci assicura che si tratta di un concetto è che la capacità associata possa persistere nel futuro, anche soltanto per breve tempo (...). Ciò che è qui in gioco è una *capacità di riconoscimento* che si instaura con l'esperienza. (...) Il contenuto concettuale di tale capacità di riconoscimento (...) può trovare ancora espressione linguistica se il corso dell'esperienza è favorevole; vale a dire, se l'esperienza ci mette ancora una volta di fronte ad un campione appropriato"<sup>5</sup>.

In sintesi, affinché si possa dire che un soggetto che impiega un'espressione dimostrativo-percettiva come "quel rosso" sta esercitando una capacità concettuale, il soggetto dovrà essere in grado di esibire una *capacità di riconoscimento* che ha una dimensione intrinsecamente temporale: in un futuro, per quanto prossimo rispetto all'incontro percettivo col campione originario, il soggetto dovrà dimostrare di saper riconoscere, nel caso appropriato, un campione di colore come un campione di quel colore che aveva visto in precedenza. E come dice McDowell, sembra che non ci sia nessuna ragione che ci costringa ad escludere a priori che un soggetto possa disporre di una simile capacità di riconoscimento. Pertanto, possiamo concludere che le espressioni dimostrativo-percettive sono in grado, almeno in linea di principio, di esprimere un contenuto concettuale.

---

<sup>5</sup> McDowell (1996), pp. 61-62.

### 3. La difesa di Peacocke dell'argomento della finezza di grana

Peacocke<sup>6</sup> ha abbozzato un argomento per confutare l'idea di McDowell secondo la quale i concetti espressi dalle espressioni dimostrativo-percettive sarebbero in grado di catturare il livello di dettaglio dell'esperienza percettiva. Supponiamo che un soggetto venga messo di fronte ad un campione di rosso scarlato. Senza dubbio, il soggetto potrà riferirsi al colore che percepisce sia con l'espressione "quella sfumatura", che con l'espressione "quel rosso", che con l'espressione "quello scarlato". Inoltre è altrettanto fuori di discussione, prosegue Peacocke, che queste tre espressioni mettano capo a tre diversi contenuti concettuali. Tuttavia, secondo Peacocke, è "del tutto non plausibile che solamente uno di questi [contenuti concettuali], e non gli altri, figurino nel contenuto rappresentativo di un'esperienza di rosso"<sup>7</sup>. Peacocke ne conclude che mentre i concetti generali sono troppo grossolani per catturare il contenuto dell'esperienza, di converso i concetti dimostrativo-percettivi sono *troppo sottili* per farlo: ad una medesima esperienza percettiva di un soggetto corrispondono più contenuti concettuali, e questo significa che non c'è un unico concetto che aderisce esattamente all'esperienza. Peacocke propone allora di distinguere il livello di contenuto proprio di questi concetti da quello del contenuto dell'esperienza che li rende tutti quanti disponibili.

Non sono il solo a non riuscire esattamente a capire quale sia il punto di questo argomento di Peacocke (ammesso che quello che ho proposto sia effettivamente l'argomento che Peacocke aveva in mente), ad ogni modo non mi sembra che l'argomento sia particolarmente efficace. Anzitutto, come notano sia Brewer che Kelly<sup>8</sup>, l'argomento sembra non centrare il bersaglio. Infatti, per quanto sia indiscutibile che i concetti *quel rosso*, *quello scarlato*, *quella sfumatura* si possano tutti quanti applicare al medesimo campione di rosso scarlato, questo non significa tuttavia che un soggetto che gode di una certa esperienza cromatica causata dal quel campione di colore concettualizzi l'esperienza in tutti e tre i modi contemporaneamente. Il concettualista dirà che è solo il *concetto più specifico* tra tutti quelli posseduti dal soggetto a catturare il contenuto della sua percezione.

A questo Peacocke potrebbe replicare, come in effetti ha fatto<sup>9</sup>, che se è davvero *solo* il concetto più specifico di cui dispone un soggetto quello che cattura il contenuto della sua esperienza, allora, se due soggetti dotati di sistemi percettivi propriamente funzionanti venissero posti di fronte, nelle stesse condizioni di illuminazione e nel medesimo contesto ambientale, alla stessa sfumatura di rosso scarlato, nel caso in cui uno dei due soggetti disponesse del concetto *quello scarlato* mentre l'altro disponesse solo del concetto *quel rosso*, dovremmo concludere che i due soggetti vedrebbero la sfumatura di rosso scarlato in modo letteralmente diverso. Peacocke sostiene che questo sia semplicemente inaccettabile. Piuttosto, dice, c'è un'unica sfumatura, che entrambi vedono nello stesso modo, ma che concettualizzano in modo diverso.

Devo dire che, da un punto di vista intuitivo la tesi di Peacocke è di certo ben più attraente di quella dei concettualisti. In fondo, è sul serio difficile credere che, in un simile caso, i due soggetti differirebbero quanto a contenuto della percezione. Il problema è che Peacocke non fornisce alcun argomento per giustificare questa intuizione. Il concettualista, dal canto suo, potrebbe pur sempre dire che non c'è nulla di inaccettabile nel sostenere che i due soggetti vedono la sfumatura in modo diverso, in quanto il contenuto dell'esperienza percettiva dipende dalle capacità concettuali di cui dispone un soggetto percipiente. Ma messo così, il dibattito si esaurirebbe in uno sterile confronto tra intuizioni diverse.

Al concettualista resta però pur sempre la possibilità di dire che il secondo esempio proposto da Peacocke si basa su un errore evidente. Entrambi i soggetti, infatti, dispongono di

---

<sup>6</sup> Peacocke (1998).

<sup>7</sup> Peacocke (1998).

<sup>8</sup> Cfr. Brewer (1999) e Kelly (2003).

<sup>9</sup> Cfr. Peacocke (1998), (2001 b).

un concetto comune e tra l'altro questo è proprio il concetto più specifico posseduto da entrambi – cioè il concetto *quella sfumatura*. Ma, allora, entrambe le obiezioni di Peacocke vengono a cadere: non solo esiste un concetto che cattura esattamente il contenuto dell'esperienza, ma questo concetto è anche ciò che fa sì che i due soggetti abbiano due percezioni con lo stesso contenuto rappresentativo – e con ciò il concettualista avrà salvato la sua posizione tenendo fermo al tempo stesso il dato che intuitivamente tutti reputiamo essere il più plausibile.

L'argomento di Peacocke, perlomeno per come lo capisco, non mi sembra quindi in grado di costringere il concettualista a rinunciare all'idea che i concetti espressi dalle espressioni dimostrativo-percettive sono in grado di catturare la finezza di grana del contenuto dell'esperienza. D'altra parte, non sono a conoscenza di nessun altro argomento proposto dai non-concettualisti per confutare questa idea di McDowell. Ma se McDowell ha ragione, allora l'argomento della finezza di grana non è in grado di confutare la *condizione della concettualizzabilità*. Stando così le cose, sembra che dobbiamo accettare l'idea secondo cui, per qualsiasi stato percettivo P, esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

#### 4. *Esperire e riconoscere. Una critica al concettualismo*

Il fatto che l'argomento della finezza di grana non sia in grado di confutare la *condizione della concettualizzabilità* non significa che le riflessioni che abbiamo fin qui condotto sul livello di dettaglio dei contenuti percettivi siano del tutto inutili al fine di falsificare il concettualismo. Come ricorderete, oltre che dalla *condizione della concettualizzabilità*, la tesi del contenuto concettuale della percezione è composta anche dalla *condizione del vincolo concettuale*, ossia dalla seguente affermazione:

(C2) per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

In questo paragrafo, riprenderò alcune riflessioni contenute in Kelly (2001 b), con l'obiettivo di dimostrare che è possibile confutare (C2), e quindi (CP), ricorrendo ad alcuni temi che sono emersi nella discussione sulla finezza di grana dell'esperienza.

##### 4.1. *Il controesempio di Kelly*

Per confutare (C2) è sufficiente trovare *un* soggetto S che si trova in *un* certo stato percettivo P\* senza tuttavia disporre dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E\* in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P\*. La situazione dovrà essere composta dai seguenti elementi. Anzitutto, un soggetto deve venire esposto ad uno scenario visivo dotato di una grana troppo fine per poter essere catturata da concetti generali. Come ricorderete, McDowell accetta l'idea di Evans, secondo la quale le sfumature di colore non possono essere abbracciate da concetti generali come *rosso*, *giallo* e così via. Pertanto, supporremo che un soggetto venga esposto ad una o più sfumature di colore dotata della finezza di grana opportuna. McDowell ci dice anche che le sfumature di colore possono venir catturate da espressioni dimostrativo-percettive come “quel colore”, “questa sfumatura” e così via. Per i nostri scopi, impiegheremo l'espressione generica “quella sfumatura” (è evidente che sarebbe andata bene anche un'espressione dimostrativo-percettiva differente). Infine, McDowell sostiene che affinché un soggetto possa venire accreditato del possesso del concetto associato all'espressione “questa sfumatura”, il soggetto deve essere in grado di esibire una capacità di riconoscimento: se l'esperienza dovesse ripresentare al soggetto la



stessa sfumatura di colore, il soggetto dovrebbe essere in grado di applicare anche ad essa l'espressione "questa sfumatura"

A partire dagli elementi che emergono nella risposta fornita da McDowell all'*argomento della finezza di grana*, Sean Kelly ha costruito un simile controesempio. L'argomento di Kelly è il seguente. Supponiamo che uno sperimentatore presenti contemporaneamente ad un soggetto due sfumature di verde, una a sinistra e l'altra a destra di uno schermo. Al soggetto viene chiesto se questi due campioni di colore sono differenti l'uno dall'altro. Supponiamo che il soggetto risponda, correttamente, che i due campioni non sono esemplificazioni della medesima proprietà cromatica. Ad esempio, il soggetto potrebbe dire che "quella sfumatura a sinistra" è di colore diverso rispetto a "quella sfumatura a destra". A questo punto, non ci potrebbe essere alcun dubbio circa il fatto che il soggetto abbia percepito come distinte queste sfumature – cioè che abbia percepito ciascuna sfumatura e, confrontando l'una con l'altra, abbia concluso che non sono identiche. Il soggetto, quindi, è perfettamente in grado di percepire la sfumatura di sinistra e la sfumatura di destra, così come la differenza cromatica che le separa.

Supponiamo adesso che allo stesso soggetto venga presentato un secondo compito. Lo sperimentatore sceglie, all'insaputa del soggetto, uno di questi campioni di colore, poniamo la sfumatura di sinistra, e lo presenta dieci volte in fila al soggetto in questione. Ora, non solo è perfettamente immaginabile, ma anche estremamente probabile da un punto di vista empirico, che il soggetto non sia in grado di re-identificare in maniera consistente questa sfumatura come la sfumatura di sinistra. Ad esempio, alla domanda, postagli dieci volte, "Questa è la sfumatura di sinistra o quella di destra?", il soggetto potrebbe rispondere cinque volte "Quella di sinistra" e cinque volte "Quella di destra". Se le cose andassero in questo modo, credo che nessuno di noi potrebbe ragionevolmente sostenere che il soggetto dispone della capacità di riconoscimento associato all'espressione "Quella sfumatura a sinistra". Ma questa capacità di riconoscimento è, per McDowell, condizione necessaria affinché si possa attribuire ad un soggetto il possesso del concetto espresso dal dimostrativo-percettivo "quella sfumatura".

Nel caso proposto da Kelly abbiamo quindi che: un soggetto si dimostra in grado di percepire due sfumature di colore; lo stesso soggetto dimostra di non possedere i concetti associati alle espressioni in grado di esprimere questo contenuto percettivo. Pertanto, abbiamo un caso in cui un soggetto S si trova in uno stato P\* senza però disporre dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E\* in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P\*. Ma (C2) stabiliva che per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P. Il caso avanzato di Kelly rappresenta quindi un controesempio a (C2). Il concettualismo è stato confutato.

#### 4.2. *Repliche e controrepliche*

Ci sono alcuni modi in cui un concettualista potrebbe rispondere a questo argomento. Anzitutto, il concettualista potrebbe negare che il soggetto, non disponendo dei concetti rilevanti, sia in grado, quando gli vengono mostrate le due sfumature la prima volta, di distinguerle percettivamente. Tuttavia, questa, più che una risposta, è una petizione di principio. Il concettualista, infatti, per difendere la sua tesi che il possesso di un concetto è necessario per percepire la proprietà catturata da quel concetto, sta facendo uso proprio di questa tesi, in quanto ci sta dicendo che il soggetto, poiché manca dei concetti rilevanti, non può essere in grado di percepire come distinte le due sfumature. Ma se questa strada è preclusa al concettualista, allora non riesco a immaginare nessun altro modo in cui egli potrebbe sostenere che, quando le sfumature vengono mostrate al soggetto la prima volta, il soggetto non le percepisca come distinte.

Forse, il concettualista potrebbe dire che il problema non risiede nel primo compito che viene presentato al soggetto, ma nelle relazione che lega il primo al secondo compito di discriminazione percettiva. Nel primo caso, infatti, al soggetto viene chiesto di notare una differenza tra due sfumature, nel secondo di riconoscere una particolare sfumatura di colore. In altri termini, il concettualista potrebbe dire che le esperienze a cui viene esposto il soggetto hanno contenuti radicalmente diversi. Nel primo caso, ci sono *due sfumature*, e ciò che il soggetto percepisce non è il colore di ciascuna, ma la *differenza* tra le due; invece, nel secondo caso, gli viene chiesto di riconoscere *una certa sfumatura*, ma il fatto che non sia in grado di farlo non dimostra che egli non possieda il concetto *quella differenza di colore*.

A questa risposta si potrebbe replicare in due modi: o modificando la prima parte del test o modificando la seconda, in modo da renderle perfettamente combacianti. Seguirò qui la prima soluzione. Supponiamo, questa volta, che un soggetto venga posto di fronte ad una sfumatura di verde, in condizioni di illuminazione appropriate. Il soggetto guarda questa sfumatura e, a meno di non voler sostenere una teoria incomprensibile, riesce anche a *vederla*. Poco dopo, al soggetto viene presentata la stessa sfumatura dieci volte in fila. Anche questa volta possiamo immaginare che, per una serie di motivi, il soggetto non sia in grado di riconoscere in maniera consistente la sfumatura che gli viene presentata come *quella sfumatura* che aveva visto in precedenza.

Se la cosa vi sembra poco plausibile, possiamo modificare leggermente questa seconda parte del compito a cui viene sottoposto il soggetto e immaginare, ad esempio, che il soggetto, dopo aver visto la sfumatura la prima volta, venga messo di fronte ad uno schermo che gli presenta una alla volta, in sequenza casuale, due sfumature diverse di verde, tra cui, ovviamente, la sfumatura che aveva visto in precedenza (ad esempio, verde2-verde1-verde1-verde2-verde1-verde2-verde2-verde2...).

E' decisamente probabile che, in un caso simile, il soggetto non sia affatto in grado di re-identificare in maniera consistente la sfumatura che aveva visto in precedenza. E questo significa che il soggetto è stato in grado di avere una certa esperienza percettiva, pur non disponendo dei concetti in grado di catturarne il contenuto. Ancora una volta, dobbiamo concludere che (C2) è falsa. Non è vero che per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P. Dalla falsità di (C2), possiamo dunque concludere la falsità di (CP). Il concettualismo non sembra affatto in grado di fornire una concezione soddisfacente del contenuto della percezione.

## Capitolo 4 Cani, fanciulli e altri bruti

*Né un neonato di sette giorni né una chiocciola sono creature razionali. Se il neonato sopravvive abbastanza, probabilmente diventerà razionale, ma non si può dire lo stesso della chiocciola. Se vogliamo, possiamo dire che il neonato è una creatura razionale fin dall'inizio perché se sopravvive probabilmente diventerà razionale, o perché appartiene ad una specie che ne ha la capacità. Comunque la si voglia mettere, quando si tratta di razionalità, la differenza tra il neonato e la chiocciola, da un lato, e un normale essere umano adulto, dall'altro, rimane.*

(D. Davidson, *Animali razionali*)

Nel capitolo precedente, a partire dall'*argomento della finezza di grana*, sono giunto a dimostrare che il concettualismo non è in grado di rendere conto della fenomenologia dell'esperienza di un normale soggetto adulto razionale. In questo capitolo, prenderò invece in considerazione una batteria di argomenti che si concentra sui bambini e sugli animali, che per McDowell sono creature accomunate dal fatto di non possedere concetti.

Nel primo paragrafo, prenderò in esame il cosiddetto *argomento degli animali*, che accusa il concettualismo di negare un fatto ovvio, ossia che gli animali godano di esperienze percettive. Farò vedere che nonostante la posizione di McDowell sia meno assurda di quanto non appaia inizialmente, è nondimeno una posizione sbagliata. Nel secondo paragrafo, esporrò l'*argomento della circolarità dell'acquisizione*, che i non-concettualisti hanno avanzato per mostrare che McDowell non sarebbe in grado di fornire una spiegazione non-circolare dello sviluppo concettuale individuale. Sebbene McDowell ce la metta proprio tutta per cercare di respingere l'argomento in questione, farò vedere che non è in grado di far cadere l'accusa di circolarità che pende sul concettualismo.

### 1. L'argomento degli animali

#### 1.1. Animali razionali

Come sappiamo, McDowell sostiene il *principio della priorità del linguaggio sui concetti*, secondo il quale non può esistere alcun concetto a cui non è associata una certa espressione linguistica. Questo principio, combinandosi con la tesi che i concetti non sono innati, mette

capo all'idea che le capacità concettuali vengano acquisite attraverso l'apprendimento linguistico. McDowell ne conclude che le creature non-linguistiche non possiedono *alcuna* abilità concettuale. Poiché, a suo dire, gli unici animali dotati di linguaggio sono gli esseri umani, l'idea di McDowell è che tutti gli animali non-umani sono "creature senza capacità concettuali"<sup>1</sup>.

Tenendo presente il modo esigente in cui McDowell interpreta la nozione di concetto, la conclusione che gli animali non-umani siano sprovvisti di concetti non è né sorprendente, né implausibile. In fondo, se si accetta l'idea di McDowell che i concetti siano "elementi di una facoltà della spontaneità (...) collegati razionalmente in un sistema globale (...) aperto alla riflessione sulle sue proprie credenziali razionali"<sup>2</sup>, è sul serio difficile immaginare che gli animali non-umani dispongano di concetti. In altri termini, se possedere dei concetti significa essere calati in uno spazio normativo in cui ci si impegna costantemente nella disamina della fondatezza delle connessioni tra le proprie credenze, allora possiamo sostenere che gli unici animali a disporre di concetti, gli unici animali che abitano lo spazio delle ragioni, sono gli esseri umani. Come dice McDowell: "dobbiamo considerarci come animali il cui essere naturale è permeato dalla razionalità"<sup>3</sup>. In una parola, dobbiamo considerarci come *animali razionali*.

Cerchiamo adesso di vedere quali sono le conseguenze di questa idea quando la si combina con la tesi del contenuto concettuale della percezione. Un modo sbrigativo ed efficace per esprimere il concettualismo di McDowell in filosofia della percezione è il seguente: gli stati percettivi che possiamo attribuire ad un soggetto sono funzione dei concetti di cui dispone il soggetto in questione. Ad esempio, se un soggetto non dispone del concetto *bicicletta*, non potremo attribuirgli una percezione con il contenuto *Di fronte a me c'è una bicicletta rossa*. Ma per McDowell gli animali non-umani non possiedono alcun concetto. Di conseguenza, non sarà possibile attribuire loro alcuno stato percettivo.

Qualcuno potrebbe pensare che questa sia una forzatura o un fraintendimento della proposta di McDowell. In fondo, si potrebbe dire, McDowell non può sostenere una tesi così assurda come quella che solo gli esseri umani sono in grado di avere esperienze percettive. Invece, questa è *esattamente* la posizione di McDowell, come si evince dalle seguenti parole:

L'esperienza esterna che pretende di rivelare che le cose stanno così e così (...) è uno stato (...) che coinvolge le operazioni delle capacità concettuali che verrebbero utilizzate nel giudicare che le cose stanno così e così. Quindi l'esperienza esterna può essere attribuita solo ad una creatura capace di impegnarsi in un siffatto pensiero attivo. Dunque (...) sono obbligato a negare ad alcune creature [tutte le creature non razionali] l'esperienza esterna delle caratteristiche del loro ambiente<sup>4</sup>

D'altra parte, è possibile ridimensionare l'apparente insensatezza della concezione dell'esperienza animale sostenuta da McDowell, esponendo in maniera esplicita il cosiddetto *argomento degli animali* e la replica di McDowell a tale argomento.

## 1.2. Esperienza percettiva e suscettibilità percettiva

Dalle considerazioni che abbiamo svolto precedentemente possiamo trarre con facilità l'*argomento degli animali*, che è uno degli argomenti classici che i non-concettualisti hanno formulato contro McDowell<sup>5</sup>:

---

<sup>1</sup> McDowell (1996), p. 123.

<sup>2</sup> McDowell (1996), p. 50.

<sup>3</sup> McDowell (1996), p. 92.

<sup>4</sup> McDowell (1996), p. 53.

<sup>5</sup> Cfr. Bermúdez (1998); Peacocke (2001 a); Wright (2002).

### *argomento degli animali*

1. Se il concettualismo è vero, allora gli animali non-umani non hanno esperienze percettive.
  2. Gli animali non-umani hanno esperienze percettive.
- ∴ Il concettualismo è falso.

L'*argomento degli animali* ha una struttura molto semplice, e fa perno sulla seconda premessa. Come abbiamo appena visto, infatti, è lo stesso McDowell a sottoscrivere la veridicità della prima premessa. In questo argomento il destino del concettualismo dipende quindi dalla risposta che si dà alla seguente domanda: gli animali non-umani hanno esperienze percettive?

A tutta prima, sembrerebbe che a questa domanda si debba senz'altro dare risposta affermativa. Supponiamo, ad esempio, che un essere umano adulto e un cane vengano posti di fronte ad un albero. Il cane, a differenza dell'essere umano, non possedendo il concetto *albero*, non vedrà *che c'è* un albero di fronte a sé, nel senso che non identificherà l'oggetto di fronte ai suoi occhi come un albero. Tuttavia, questo non sembra affatto implicare che il cane, in una simile situazione, non godrà di alcuna esperienza percettiva. Al contrario, appare del tutto legittimo ritenere che anche il cane vedrà il mondo come fatto in un certo modo: di fronte ai suoi occhi si delinea una certa configurazione dell'ambiente, che egli sfrutterà quando dovrà agire per soddisfare i propri bisogni.

Il fatto che gli animali non-umani siano sprovvisti di concetti non sembra quindi una ragione in grado di farci concludere che non possano avere esperienze percettive. Anzi, sembrerebbe proprio che una delle cose che condividiamo con gli animali non-linguistici dotati di un sistema sensoriale funzionalmente analogo al nostro sia un livello base della percezione. Quando lanciamo una pallina al nostro cane, il cane *vede* dove va la pallina, la segue con lo *sguardo*, *vede* dove siamo, e ci riporta la pallina. Quando portiamo il nostro cane a fare un giro, il cane non va a sbattere contro i muri o contro le macchine parcheggiate per strada: proprio come noi, il nostro cane evita gli ostacoli, sale e scende dai marciapiedi senza inciampare, e si gira in direzione delle fonti di rumore. Questi e altri innumerevoli comportamenti degli animali non-umani sembrano testimoniare al di là di ogni ragionevole dubbio che, sebbene non identica, la nostra percezione del mondo sia davvero molto simile alla loro.

Di fronte a tutto ciò, McDowell sembrerebbe spacciato: gli animali non-umani hanno esperienze percettive, pertanto il concettualismo da lui sostenuto è falso. Ma McDowell è un tipo intelligente, e ha una risposta pronta a queste considerazioni:

Sarebbe scandaloso negare che [gli animali non-umani] siano *percettivamente sensibili* alle caratteristiche del loro ambiente: non sono solo gli esseri che pensano attivamente in modo autocritico a essere percettivamente sensibili alle caratteristiche del loro ambiente (...) [Uno degli argomenti sviluppati] per sostenere che il contenuto delle nostre esperienze percettive è non concettuale (...) è il fatto di condividere la percezione con creature che mancano di capacità concettuali. (...) Questo argomento non può creare difficoltà alla mia concezione (...), né può spingerci a sostituirla con la concezione (...) in cui la spontaneità che distingue il nostro vissuto percettivo è addizionale rispetto (...) alla nostra sensibilità, che deve essere indipendente dalla spontaneità, perché è comune a noi e agli esseri più primitivi dotati di percezione. Ciò che condividiamo con gli animali senza linguaggio è la *suscettibilità percettiva* alle caratteristiche dell'ambiente. Possiamo dire che ci sono due specie di suscettibilità, una permeata dalla

spontaneità e l'altra indipendente da essa. (...) Il confronto tra noi e gli animali senza linguaggio non può obbligarci a separare la sensibilità dall'intelletto<sup>6</sup>.

In questo passo, McDowell riconosce che sarebbe totalmente privo di senso negare che gli animali siano *perceptivamente sensibili* all'ambiente e che uno degli elementi che accomuna gli animali agli esseri umani sia proprio questa capacità di reagire agli stimoli esterni. Quello che separa McDowell dai non-concettualisti è che mentre per questi ultimi "ciò che condividiamo con gli animali senza linguaggio" è un livello basilare dell'esperienza percettiva, dotato di contenuto interamente non-concettuale, per McDowell la somiglianza tra uomini e animali va invece spiegata attraverso la nozione di *suscettibilità percettiva*. Questo è un punto molto difficile, che merita di essere spiegato dettagliatamente.

Il non-concettualista fa un ragionamento di questo tipo: gli animali non-umani sono sprovvisti di concetti; nondimeno, gli animali non-umani sono sensibili alle caratteristiche del proprio ambiente; pertanto, gli animali non-umani godono di esperienze percettive dotate di contenuto interamente non-concettuale. Il non-concettualista prosegue dicendo che ciò che differenzia la percezione interamente non-concettuale di un animale dalla percezione di un essere umano adulto è che in quest'ultima il contenuto non-concettuale della percezione è, per così dire, ricoperto di un rivestimento concettuale.

A questo McDowell risponde dicendo che è del tutto sbagliato immaginare l'esperienza percettiva di un essere umano adulto come dotata di un contenuto sensibile non-concettuale, comune all'uomo e agli animali, sul quale l'intelletto sovrappone poi una forma proposizionale: "non dobbiamo supporre che la ricettività porti un contributo separabile, anche solo concettualmente, nella sua cooperazione con la spontaneità"<sup>7</sup>. Il che vuol dire che non si deve pensare l'esperienza di un essere umano come l'applicazione di una rete di concetti a un contenuto sensibile non-concettuale.

L'obiezione di McDowell poggia sull'idea che un simile contenuto sensibile non-concettuale, comune agli uomini e agli animali, non possa affatto esistere:

Se le esperienze (...) sono intuizioni senza concetti, allora devono essere cieche. Ma [c'è chi attribuisce] alle esperienze un contenuto rappresentativo, anche indipendentemente da quella disponibilità in virtù della quale esse valgono come esperienze. Certo, il contenuto non è concettuale; ma ci si potrebbe domandare come questo basti a garantire la cecità delle esperienze. Non è forse vero – si potrebbe pensare – che ciò che è cieco deve essere totalmente privo di contenuto? Ma (...) se l'esperienza viene presentata come un input esterno rispetto alla spontaneità, allora è (...) un caso di frode nominale usare la parola 'contenuto'. (...). Quello che sostengo è che il fatto che (...) si abbia cura di attribuire un contenuto alle esperienze [non-concettuali] non le salva dall'essere intuizioni in un senso che ci permette loro di applicare il motto kantiano: sono senza concetti, dunque cieche. (...) Come dobbiamo intendere l'immagine della cecità? Dire che un'esperienza non è cieca equivale a dire che è intelligibile per il suo soggetto in quanto pretende di essere la consapevolezza di una caratteristica della realtà oggettiva (...)<sup>8</sup>.

Possiamo sintetizzare così il ragionamento di McDowell: è una contraddizione in termini parlare di esperienze percettive non-concettuali. Un'esperienza percettiva, per essere tale, deve avere un contenuto intenzionale – un contenuto che rappresenta il mondo come fatto in un certo modo. Tuttavia, gli stati mentali possono avere questa capacità rappresentativa solo grazie all'intervento dei concetti. Pertanto, un'esperienza percettiva con un contenuto sensibile interamente non-concettuale sarebbe cieca, nel senso che non rappresenterebbe la realtà oggettiva, e quindi non sarebbe affatto un'esperienza percettiva.

McDowell ne conclude che l'argomento degli animali si basa una premessa falsa: poiché gli animali sono sprovvisti di concetti, non possono godere di esperienze percettive. Tutto

---

<sup>6</sup> McDowell (1996), pp. 53, 74-75.

<sup>7</sup> McDowell (1996), p. 54.

<sup>8</sup> McDowell (1996), pp. 55, 57

quello che possiamo attribuire loro è una certa suscettibilità percettiva all'ambiente, una certa capacità di reagire agli stimoli esterni. Ma questa capacità non va confusa con il possesso di stati mentali intenzionali.

### 1.3. L'argomento della cecità

1.3.1. *Intenzionalità e intelletto.* Riassumiamo brevemente la faccenda. Il non-concettualista avanza l'*argomento degli animali*: il concettualismo è una teoria inaccettabile, in quanto ci costringe a negare un fatto ovvio, ossia il fatto che gli animali siano in grado di avere esperienze percettive. McDowell risponde in questo modo: è vero che gli animali non-umani e gli esseri umani adulti hanno qualcosa in comune dal punto di vista della sensibilità all'ambiente, ma questa somiglianza non va espressa in termini di esperienza percettiva. Ciò che accomuna animali ed esseri umani è una certa suscettibilità percettiva all'ambiente. Ma l'essere percettivamente sensibili all'ambiente non significa avere esperienze percettive non-concettuali. Infatti, parlare di esperienze non-concettuali è una contraddizione in termini: un'esperienza, per essere tale, deve essere diretta verso il mondo, e ciò è possibile solo grazie al contributo fornito dai concetti. Pertanto, la premessa fondamentale dell'*argomento degli animali* è falsa: non è vero che gli animali hanno esperienze percettive.

In questa risposta all'*argomento degli animali* sembra giocare un ruolo decisivo il kantismo di McDowell. Scrive Kant nei *Prolegomeni*:

I giudizi empirici, in quanto hanno una validità obbiettiva, sono *giudizi di esperienza*; ma quelli che son validi soltanto soggettivamente, io li chiamo semplici *giudizi di percezione*. Gli ultimi non hanno bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto del nesso logico delle percezioni in un soggetto pensante. Laddove i primi richiedono sempre, oltre la rappresentazione dell'intuizione sensitiva, ancora dei peculiari concetti originariamente generati nell'intelletto, i quali appunto fan sì che il giudizio d'esperienza sia oggettivamente valido<sup>9</sup>.

La distinzione tra suscettibilità percettiva ed esperienza percettiva avanzata da McDowell può venire interpretata come la controparte, al livello delle intuizioni sensibili, di quella che, al livello del giudizio, era la distinzione di Kant tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza. I giudizi di esperienza hanno un contenuto oggettivo in quanto, a differenza dei giudizi di percezione, sono il frutto dell'attività dell'intelletto. L'esperienza percettiva, al contrario della mera sensibilità all'ambiente, è oggettiva in quanto è il frutto della cooperazione inestricabile di sensibilità e intelletto. In altri termini, la distinzione tra esperienza percettiva e suscettibilità percettiva proposta da McDowell sembra riflettere l'idea di Kant secondo cui "al percepire soggettivo in cui la coscienza non si differenzia dal suo oggetto fa eco il percepire oggettivo in cui la consapevolezza dell'oggetto ci riconduce all'intelletto e alle sue operazioni"<sup>10</sup>.

D'altra parte, il fatto che McDowell riprenda il motto kantiano: "I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche" non basta certo a convincerci dell'idea che gli animali, in quanto sprovvisti di concetti, non possono avere esperienze percettive. Quando si fa filosofia, si richiedono argomenti, non citazioni. McDowell propone un argomento a sostegno della sua tesi – lo chiamerò *argomento della cecità*. L'argomento suona così:

Nell'esperienza esterna, un soggetto è gravato passivamente di contenuti concettuali che mettono in atto capacità integrate (...) in un repertorio concettuale che il soggetto impiega nella continua attività di aggiustamento della sua visione del mondo, così da metterla in grado di superare un esame delle sue credenziali razionali. E' questa integrazione che ci rende possibile concepire l'esperienza come *consapevolezza (...) di una realtà indipendente dall'esperienza*. (...) Le capacità concettuali rilevanti sono integrate con la spontaneità in generale, in un modo che

---

<sup>9</sup> Kant (1783), p. 105.

<sup>10</sup> Spinicci (2000), pp. 27-28.

permette al soggetto di comprendere le esperienze (...) come scorci (...) del mondo. Grazie al modo in cui le capacità concettuali poste in atto in un'esperienza sono collegate razionalmente all'intera rete, il soggetto comprende ciò che quell'esperienza coglie come parte di una realtà più ampia (...). L'oggetto dell'esperienza è compreso come integrato in una realtà più ampia, in un modo che rispecchia quello in cui i concetti pertinenti sono integrati nel repertorio della spontaneità (...). Non possiamo ricavare un mondo (...) a partire dagli oggetti specifici (...). E' questa integrazione che rende possibile per un soggetto comprendere un'esperienza esterna come *consapevolezza di qualcosa di obiettivo*, qualcosa di indipendente dall'esperienza stessa. L'oggetto di un'esperienza (...) è compreso come parte di un intero mondo pensabile<sup>11</sup>.

Non è di certo facile capire cosa intenda McDowell. Credo che si possano dare perlomeno due letture del suo ragionamento, una forte e una debole. Potremmo schematizzarle così:

#### *Argomento della cecità - Lettura debole*

1. Dire che un soggetto S gode di un'esperienza percettiva significa dire che S si trova in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva.
  2. Affinché un soggetto S possa trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali.
  3. Gli animali non possiedono capacità concettuali.
- ∴ Gli animali non possono godere di esperienze percettive.

#### *Argomento della cecità - Lettura forte*

1. Dire che un soggetto S gode di un'esperienza percettiva significa dire che S è *consapevole* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva.
  2. Affinché un soggetto S possa essere *consapevole* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali
  3. Gli animali non possiedono capacità concettuali.
- ∴ Gli animali non possono godere di esperienze percettive.

1.3.2. *La versione debole dell'argomento.* Credo che l'argomento non sia convincente, qualunque sia la lettura che ne si dà. Cominciamo col prendere in esame la lettura debole dell'*argomento della cecità*. La terza premessa asserisce che gli animali non possiedono capacità concettuali. Dato il modo esigente in cui McDowell impiega la nozione di concetto, questa premessa è decisamente plausibile. Inoltre, anche i non-concettualisti aderiscono all'idea che gli animali non-umani siano sprovvisti di concetti. Anzi, questa sembra una delle pochissime idee condivise da McDowell e dai suoi critici. Pertanto, revocare in dubbio la terza premessa ci esporrebbe al rischio di sottrarre quel poco terreno di accordo che rende sensato il dibattito tra concettualisti e non-concettualisti. Di conseguenza, possiamo dare per buona la terza premessa.

La prima premessa ha la forma di una definizione. Essa ci dice che il significato di "esperienza percettiva" è: "stato mentale che presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva". E' un po' difficile afferrare il senso del *definiens*, poiché in esso figurano delle espressioni care a McDowell come "presentazione intuitiva" e "scorcio della realtà"; tuttavia, una volta chiarito il significato di queste espressioni, si può senz'altro concedere a McDowell la veridicità di questa prima premessa. Infatti, al di là del modo un po' astruso in cui è stata formulata, la definizione di "esperienza percettiva" fornita da McDowell è del tutto conforme alle nostre intuizioni.

---

<sup>11</sup> McDowell (1996), pp. 33-34., 36.



Di certo, un'esperienza percettiva è uno stato mentale intenzionale con direzione di adattamento mente-a-mondo: godere di un'esperienza percettiva significa trovarsi in uno stato che rappresenta che le cose stanno in un certo modo, e che, di solito, fornisce informazioni veridiche sulla configurazione della realtà. In altri termini, un'esperienza percettiva non è una mera modificazione della nostra sensibilità, ma è uno stato con un contenuto oggettivo, in quanto rappresenta che il mondo è fatto così e così. E' questo quello che intende McDowell quando definisce l'esperienza percettiva come uno stato mentale che presenta uno scorcio della realtà oggettiva. Da questo punto di vista, parlare di "scorcio della realtà" non è che un modo per sottolineare che un'esperienza percettiva non rappresenta la totalità degli stati di cose, ma solo una piccola parte della realtà oggettiva.

Infine, a differenza delle credenze, la percezione ci porta, per così dire, in diretto contatto con il mondo. Percepire che le cose stanno così e così significa aprirsi alla configurazione della realtà. Come sappiamo, per McDowell le percezioni sono presentazioni, e non mere rappresentazioni, del mondo, poiché in esse interviene la sensibilità. Pertanto, quando McDowell ci dice che le esperienze percettive sono "stati mentali che presentano in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva", si sta conformando ad una concezione estremamente plausibile della natura della percezione: la percezione è uno stato mentale intenzionale che ci porta faccia a faccia con il mondo.

Se la prima e la terza premessa mi sembrano condivisibili, credo che, invece, la seconda premessa sia estremamente problematica. Essa recita: "affinché un soggetto S possa trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali". Messa così, la seconda premessa sembra essere una petizione di principio che si limita a riformulare il punto centrale del concettualismo di McDowell: niente concetti, niente percezioni. Ovviamente, poiché l'*argomento della cecità* serve a McDowell come motivazione indipendente per difendere il concettualismo dall'attacco dei suoi critici, McDowell deve fornire delle ragioni per farci accettare questa premessa, perché altrimenti l'*argomento della cecità* sarebbe scandalosamente circolare. McDowell avanza un ragionamento per convincerci della fondatezza di questa premessa. Io credo che il ragionamento in questione non sia convincente. Pertanto, credo che la seconda premessa sia difficilmente accettabile e che, quindi, l'*argomento della cecità*, perlomeno nella versione debole, non sia in grado di persuaderci del fatto che gli animali non-umani non possano godere di esperienze percettive.

Il ragionamento che McDowell porta a sostegno della seconda premessa suona così: supponiamo che il sistema sensoriale di un soggetto completamente sprovvisto di concetti venga modificato dall'impatto esercitato dall'ambiente sui suoi recettori; tale soggetto sarà percettivamente sensibile all'ambiente, ma questa suscettibilità percettiva non potrà essere considerata come l'apertura ad uno scorcio della realtà oggettiva – non potrà essere considerata un'esperienza percettiva. Infatti, la possibilità che le singole percezioni diano vita ad una trama unitaria dipende interamente dalla sintesi operata dall'intelletto. Come dice McDowell: "Grazie al modo in cui le capacità concettuali poste in atto in un'esperienza sono collegate razionalmente all'intera rete, il soggetto comprende ciò che quell'esperienza coglie come parte di una realtà più ampia".

In termini più semplici, McDowell ha in mente questo: affinché gli impatti del mondo sulla nostra sensibilità possano essere considerati delle esperienze percettive, queste modificazioni sensibili devono avere una connessione interna che consenta loro di presentare il mondo come una struttura stabile e ordinata; tuttavia, le esperienze sensibili, in assenza dei concetti, si riducono ad essere una serie di impressioni slegate le une dalle altre, e non sono quindi in grado di costruire una trama unitaria dotata di senso; pertanto, possedere dei concetti è una condizione necessaria per potersi trovare in uno stato mentale che presenta uno scorcio della realtà oggettiva: è solo grazie alle connessioni tra i concetti che le impressioni sensibili possono dare vita ad una sintesi percettiva intenzionale.

Mi sembra che il ragionamento di McDowell a sostegno della seconda premessa della versione debole dell'*argomento della cecità* ci riconduca nell'alveo di una concezione kantiana dell'esperienza. Infatti, il punto fondamentale di questo ragionamento è l'idea che la sensibilità non abbia una sua autonoma legalità, ma che la riceva dalla forma che l'intelletto le conferisce. In altri termini, al fondo dell'argomento di McDowell affiora la vecchia idea, che accomuna Kant agli empiristi, secondo cui le impressioni sensibili si ridurrebbero ad una molteplicità caotica di dati atomici e soggettivi. Da questo punto di vista, ciò che separa Kant, e con lui McDowell, dall'empirismo è la tesi in base alla quale l'esperienza percettiva di un essere razionale si presenta dotata di contenuto oggettivo poiché essa non si riduce alla mera sensibilità, ma è il frutto della cooperazione della sensibilità e dell'intelletto: grazie alla sintesi concettuale, le impressioni sensibili acquistano una dimensione intenzionale.

Questo è un punto su cui tanto si è scritto e su cui tanto si continua a scrivere. Di certo, non ho qui lo spazio, né tanto meno le competenze, per affrontare un'analisi accurata di una questione tanto complessa. Mi limito, pertanto, ad avanzare alcuni dubbi sulla legittimità di una simile concezione dell'esperienza sensibile.

Anzitutto, per quale motivo dovremmo concepire le impressioni sensibili come un pulviscolo caotico e disordinato? Nessuno di noi ha mai avuto esperienze di questo tipo. Al contrario, la nostra esperienza percettiva ha sempre la forma di un decorso strutturato in cui ciascuna percezione si connette alla precedente dando vita ad una trama ordinata. Pertanto, sembrerebbe che ad una immagine dell'esperienza che concepisce le impressioni come una molteplicità di sensazioni atomiche vada sostituita una concezione che vede nell'esperienza percettiva un processo temporale in cui le sensazioni sono rimpiazzate da fenomeni percettivamente stabili e costanti.

A questo McDowell risponderebbe che è senz'altro vero che la nostra percezione ha una struttura coerente ed unitaria, ma che ciò dipende dalla sintesi operata dall'intelletto. Tuttavia, McDowell non sembra fornire delle ragioni a sostegno dell'idea che la percezione non possa avere una sua legalità interna. In fondo, egli si limita a presupporre che le impressioni sensibili siano fatte in un certo modo, e una volta assunto ciò, si impegna a cercare un elemento in grado di unificarle, trovandolo nell'intelletto. Ma contro ciò si può far presente che la forma delle nostre percezioni sembra largamente indipendente dalle nostre abilità concettuali. Si consideri, ad esempio, un soggetto sprovvisto di competenze musicali al quale viene fatta ascoltare una melodia. Il soggetto in questione non dispone del concetto di nota, di tono, di timbro, di melodia, e così via. Nondimeno, sarà in grado di percepire il susseguirsi delle note come un flusso sonoro ordinato, in cui ciascun elemento si integra con quello precedente dando vita ad una sintesi coerente. E ciò è quanto dire che in molti casi la costanza e la continuità dei fenomeni percettivi non dipendono dalla sintesi concettuale, ma sono semplicemente il modo in cui gli oggetti si presentano alla nostra sensibilità.

Possiamo allora sintetizzare così quanto abbiamo detto sulla lettura debole dell'*argomento della cecità*. L'argomento ha tre premesse. La prima e la terza sembrano accettabili. La seconda, che asserisce che condizione necessaria per trovarsi in uno stato percettivo intenzionale è disporre di concetti, si fonda su una concezione quanto meno dubbia dell'esperienza percettiva, la concezione secondo cui l'esperienza sensibile è il frutto del lavoro di sintesi operato dall'intelletto sulla molteplicità della sensibilità. Questa concezione immagina le impressioni sensibili come un insieme non strutturato di dati, che solo grazie all'intervento dei concetti giunge ad ottenere una forma stabile. Tuttavia, non solo McDowell non ci fornisce alcuna motivazione a sostegno di questa immagine, ma è anche possibile mostrare come, in molti casi, l'unitarietà di senso del decorso percettivo sia del tutto autonoma rispetto alle operazioni dell'intelletto. Pertanto, possiamo concludere che la seconda premessa, se non falsa, è perlomeno assai dubbia, e questo significa che la versione debole dell'*argomento della cecità* non è in grado di convincerci del fatto che gli animali non-umani non godono di esperienze percettive.

1.3.3. *La versione forte dell'argomento.* Passiamo adesso a prendere in considerazione la lettura forte dell'*argomento della cecità*, per vedere se in questo caso l'argomento sia più convincente. La terza premessa dell'argomento è identica alla terza premessa della lettura debole dell'argomento. Poiché la avevamo data per buona nel caso precedente, la daremo per buona anche questa volta.

La seconda premessa della lettura forte è invece differente dalla seconda premessa della lettura debole. Mentre quest'ultima, chiamiamola 2a), asseriva che: "affinché un soggetto S possa trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali", la seconda premessa della lettura forte, chiamiamola 2b), asserisce che: "affinché un soggetto S possa essere *consapevole* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali". Ciò che differenzia le due premesse è che mentre 2a) stabiliva che il possedere dei concetti sia condizione necessaria per potersi trovare in uno stato mentale che presenta uno scorcio di mondo, 2b) stabilisce che il possesso dei concetti è condizione necessaria per *essere consapevoli* di trovarsi in quello stato. Possiamo rifiutare 2b), così come avevamo rifiutato 2a)? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare più nel dettaglio il significato di 2b).

La principale difficoltà che si incontra nell'interpretazione del significato della premessa 2b) concerne il senso da attribuire all'espressione "essere consapevole". Come mostrerò tra breve, credo che si debba parafrasare in questo modo la premessa 2b): "affinché un soggetto S possa essere *autocosciente* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali". Se interpretiamo la nozione di consapevolezza attraverso la nozione di autocoscienza, credo che dobbiamo accettare la veridicità della seconda premessa. Con "autocoscienza" si intende infatti non la mera *coscienza fenomenica* – ossia "la condizione per cui *si prova* qualcosa nell'avere certe esperienze"<sup>12</sup> – ma quella che Ned Block<sup>13</sup> ha chiamato *coscienza d'accesso*, ovvero "quella condizione (...) di consapevolezza che rende trasparenti a noi stessi i nostri stati mentali"<sup>14</sup>.

In altri termini, quando McDowell ci dice che "affinché un soggetto S possa essere *consapevole* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva, S deve possedere capacità concettuali", non ci sta dicendo che S proverà qualcosa nel trovarsi in un tale stato solo a patto di possedere certi concetti, bensì ci sta dicendo che il possesso di capacità concettuali è condizione necessaria per poter essere autocoscienti di trovarsi in un simile stato mentale: solo i soggetti dotati di concetti possono svolgere operazioni intramentali come quella di conoscere in quale stato mentale si trovano.

Si badi bene, l'analisi delle funzioni cognitive impiegate nei processi autocoscienti è un tema di difficile soluzione. D'altra parte, è ragionevole sostenere che trovarsi in un simile stato comporti l'attivazione di capacità molto sofisticate e che, quindi, richieda l'intervento di concetti. Ad esempio, si potrebbe analizzare l'essere autocoscienti di trovarsi in uno stato mentale come l'avere una credenza di secondo grado – una credenza che non è diretta verso il mondo, ma verso un altro stato mentale. Nel nostro caso, l'essere consapevoli di trovarsi in uno stato che presenta uno scorcio del mondo significherebbe credere di trovarsi in uno stato del genere. Le credenze sono stati che richiedono il possesso di concetti. Pertanto, se la coscienza di accesso è una forma di credenza di secondo ordine, la capacità di essere autocoscienti non può essere attribuita a creature sprovviste di concetti. Inoltre, anche se l'autocoscienza non fosse una forma di credenza, potremmo comunque essere d'accordo con

---

<sup>12</sup> Paternoster (2002), p. 170.

<sup>13</sup> Cfr. Block (1994).

<sup>14</sup> Paternoster (2002), p. 170.

McDowell nel ritenere che essa è uno stato cognitivamente troppo sofisticato per poter essere concessa a soggetti che non dispongono di capacità concettuali. In conclusione, anche se non possiamo essere completamente certi di ciò, possiamo comunque ritenere accettabile la premessa 2b), secondo la quale per essere consapevoli di trovarsi in un certo stato mentale bisogna disporre di concetti.

La seconda e la terza premessa della lettura forte dell'*argomento della cecità* sono quindi plausibili. Tuttavia, l'argomento non mi sembra convincente neanche in questo caso. Il problema, questa volta, risiede nella prima premessa. Così come la prima premessa della lettura debole dell'argomento, chiamiamola 1a), aveva forma di definizione, lo stesso vale anche per la prima premessa della versione forte, chiamiamola 1b). 1a) era plausibile, in quanto definiva la nozione di esperienza percettiva nei termini di uno stato mentale che ci mette in contatto con la realtà. 1b) ci dice invece che godere di un'esperienza percettiva significa essere *consapevoli* di trovarsi in uno stato mentale che presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva. Finalmente, posso dimostrare che la precedente interpretazione della nozione di consapevolezza in termini di autocoscienza era corretta. Scrive infatti McDowell:

L'autoconsapevolezza e la consapevolezza del mondo sono interdipendenti. E si possono trovare spunti in questo senso in Kant. (...). Possiamo presentare in questo modo parte della tesi kantiana (...): il mondo oggettivo è presente solo ad un soggetto autocosciente, un soggetto che può ascrivere esperienze a se stesso. (...). Le creature senza capacità concettuali non hanno né autocoscienza né esperienza della realtà oggettiva – dato che le due cose procedono insieme<sup>15</sup>.

Questa citazione di McDowell non è importante solo perché ci autorizza ad impiegare la nozione di autocoscienza per rendere conto della nozione di consapevolezza, ma anche perché, come si evince dalle ultime due righe, mostra in maniera evidente il legame istituito da McDowell tra esperienza percettiva ed autocoscienza. Per McDowell, un'esperienza percettiva non è uno stato mentale in cui è possibile trovarsi in maniera inconsapevole e che, talvolta, può diventare oggetto della nostra capacità introspettiva. Piuttosto, godere di un'esperienza percettiva significa avere esperienza della realtà oggettiva e *al tempo stesso* essere autocoscienti di essere in quello stato. E' per questo che ho formulato così la prima premessa della lettura forte dell'*argomento della cecità*: “dire che un soggetto S gode di un'esperienza percettiva significa dire che S è *consapevole* di trovarsi in uno stato mentale che gli presenta in modo intuitivo uno scorcio della realtà oggettiva”.

Chiediamoci, adesso: possiamo accettare che le esperienze percettive siano stati mentali complessi, composti da uno stato che presenta in modo intuitivo uno scorcio del mondo, chiamiamolo P, e da uno stato di livello superiore, chiamiamolo A, che rappresenta il fatto di trovarsi in P? In altri termini, è davvero plausibile dire che un soggetto S gode di un'esperienza percettiva se e solo se S si trova in uno stato A che verte sullo stato P?

Francamente, mi sembra che una simile definizione di “esperienza percettiva” non colga nel segno. Se dovessi dire cos'è un'esperienza percettiva, non direi che essa è lo stato composto da A e P, ma è semplicemente P. Infatti, non c'è nessuna buona ragione per sostenere che ogni percezione sia un fenomeno autocosciente. Al contrario, la maggior parte della nostra vita percettiva è costituita da episodi, per così dire, di *routine*. Ad esempio, quando guidiamo la nostra auto, sovente pensiamo a qualcos'altro, ma nondimeno percepiamo la strada. Sono rare le percezioni in cui siamo consapevoli di stare percependo, e questi sembrano gli episodi percettivi in cui la nostra attenzione è particolarmente impegnata nel cercare di catturare un qualche aspetto delle cose. Mi sembra quindi che si possa tranquillamente concludere che la versione forte dell'*argomento della cecità* si basa su una premessa falsa.

---

<sup>15</sup> McDowell (1996), pp. 109, 123.

D'altra parte, non è detto che la prima premessa della versione forte vada per forza letta nel modo che abbiamo appena proposto. Forse quando McDowell parla della relazione tra autocoscienza e percezione ha in mente, più semplicemente, che un soggetto non può trovarsi in P, se non è in grado, in linea di principio, di trovarsi nello stato A. Poiché gli stati autocoscienti sono probabilmente appannaggio delle creature dotate di concetti, questo porterebbe come conclusione che le creature sprovviste di concetti non possono godere di esperienze percettive. Tuttavia, non ho trovato tra le pagine di *Mente e mondo* alcuna argomentazione a sostegno dell'idea che le esperienze percettive possano darsi solo ad un soggetto in grado di avere stati autocoscienti. Il massimo che si può trovare è la solita adesione di principio al kantismo, per il quale:

per accedere al terreno dell'oggettività (...) è necessario che i dati sensibili siano pensati dalla soggettività che deve porsi come una funzione logica (...) capace di discernere l'io che esperisce da ciò che è obiettivamente percepito. (...) Kant si richiama al (...) concetto di appercezione. L'appercezione è consapevolezza: l'io non vive nelle sensazioni che prova, ma è l'identica coscienza che ad esse si rapporta. (...) Perché (...) la sensazione possa assumere le forme dell'oggettività è necessario che l'appercezione assuma la forma di un pensiero (...) che leghi le sensazioni"<sup>16</sup>.

Un'altra volta ancora, al fondo della concezione dell'esperienza avanzata da McDowell emerge la figura di Kant. Se prima i concetti erano necessari per garantire il fatto che le esperienze non fossero cieche, questa volta l'intelletto si presenta indossando gli ambiti sontuosi dell'appercezione. Ma in entrambi i casi il presupposto è lo stesso: le sensazioni sono una molteplicità soggettiva che può parlare del mondo solo grazie all'intervento dell'intelletto. Tuttavia, anche questa volta questa concezione della sensibilità è presupposta e non motivata. Certo, una volta che assumiamo che le impressioni sensibili non siano altro che riverberi soggettivi del mondo, non possiamo che rivolgerci alla sfera concettuale per consentire loro di avere un portato oggettivo. Ma il punto è che non si vede per quale ragione dovremmo accettare un simile presupposto sulla sensibilità. McDowell non motiva questa scelta, e io non trovo buone ragioni per doverla accettare. Pertanto, comunque la si voglia intendere, la prima premessa della lettura forte dell'*argomento della cecità* non sembra fondata. L'argomento non è quindi in grado di convincerci del fatto che gli animali non-umani non sono in grado di avere delle esperienze percettive.

#### 1.4. Argomento degli animali e spiegazione intenzionale

Siamo ora nella posizione per trarre un bilancio dell'*argomento degli animali*. L'argomento è stato avanzato dai non-concettualisti contro McDowell. Esso suona così:

1. Se il concettualismo è vero, allora gli animali non-umani non hanno esperienze percettive.

2. Gli animali non-umani hanno esperienze percettive.

∴ Il concettualismo è falso.

L'argomento è *prima facie* fondato: la prima premessa è senz'altro vera – è lo stesso McDowell a dircelo; la seconda è estremamente plausibile. McDowell cerca di confutare la seconda premessa, servendosi di quello che ho chiamato *argomento della cecità*. Questa sua replica, tuttavia, non è convincente. Pertanto, McDowell non è in grado di bloccare l'*argomento degli animali*.

Prima di concludere che l'*argomento degli animali* è in grado di confutare il concettualismo, voglio rispondere ad una possibile obiezione contro la strategia argomentativa che ho sviluppato nelle pagine precedenti. Qualcuno potrebbe dire che, in realtà, l'*argomento degli animali* si è concluso con un nulla di fatto. Se da un lato McDowell non è riuscito a convincerci che gli animali non hanno esperienze percettive, dall'altro il non-

---

<sup>16</sup> Spinicci (2000), pp. 29-30.

concettualista non è riuscito a convincerci del contrario. E ciò significherebbe che il valore di verità della seconda premessa è rimasto indeterminato, e per questa ragione non si può dire se l'*argomento degli animali* sia in grado, o meno, di confutare il concettualismo.

Chi sostiene una simile idea ha in mente quanto segue: il non-concettualista, per convincerci del fatto che gli animali hanno esperienze percettive, si è limitato a far riferimento ad una serie di *comportamenti* animali che ci fanno supporre che gli animali godano di stati percettivi. Ma il fatto che gli animali si comportino *come se* avessero certi stati mentali non è una buona ragione per concludere che li abbiano. Io ritengo, invece, che l'analisi del comportamento animale sia un'*ottima* ragione a sostegno di una simile conclusione. Per capirlo, è sufficiente prendere in considerazione la struttura della spiegazione intenzionale.

Supponiamo che Michele, sdraiato sul suo divano, ad un certo punto si alzi, si diriga verso la cucina, prenda una birra dal frigo e la beva. Dal punto di vista psicologico, è possibile spiegare il comportamento di Michele in due modi decisamente diversi. Da un lato, si può spiegare questo comportamento facendo riferimento alle proprietà del cervello di Michele. Questo tipo di spiegazione ha la forma classica della riduzione di un fenomeno da un livello superiore ad uno inferiore. Allo stato attuale delle nostre conoscenze scientifiche, non siamo in grado di fornire una descrizione dettagliata di cosa accada nel cervello di Michele quando egli agisce in un certo modo. Tuttavia, almeno in linea di principio, sembra del tutto legittimo aspettarsi che un giorno sarà possibile individuare con precisione i correlati neurofisiologici dei comportamenti umani.

Ad ogni modo, una simile spiegazione, sebbene sia della massima importanza dal punto di vista naturalistico, non riesce a catturare un elemento importante del comportamento di Michele: le ragioni che lo hanno spinto ad agire in quel modo. E' per questo motivo che alla spiegazione riduzionista si affianca un secondo tipo di spiegazione psicologica: la spiegazione intenzionale. Fornire una spiegazione intenzionale di un comportamento significa rendere intelligibile quel comportamento dal punto di vista della razionalità. Una simile spiegazione passa attraverso l'attribuzione di appropriati stati mentali al soggetto di cui stiamo cercando di spiegare il comportamento. Nel nostro esempio, una spiegazione intenzionale appropriata potrebbe avere la seguente forma: Michele *desiderava* bere una birra, *credeva* che nel frigo in cucina ce ne fosse una, pertanto ha *deciso* di recarsi in cucina, e avendo *visto* nel frigo una birra, l'ha presa e l'ha bevuta. Ovviamente, la spiegazione potrebbe essere *di fatto* diversa da questa. Come tutte le spiegazioni, infatti, anche le spiegazioni intenzionali possono essere migliorate e raffinate. Ma il punto è un altro: indipendentemente dalla forma particolare di ciascuna spiegazione intenzionale, sembra che l'attribuzione di stati mentali appropriati sia l'unico modo per rendere trasparenti i comportamenti delle persone che ci circondano.

A questo punto, possiamo tornare all'obiezione precedente, che chiedeva se fosse legittimo inferire l'esistenza di certi stati mentali a partire da certi comportamenti. La risposta è la seguente: se vogliamo rendere intelligibili gli altrui comportamenti, siamo obbligati ad interpretare le azioni in maniera intenzionale. L'inferenza dai comportamenti agli stati mentali funge da condizione di possibilità della nostra vita sociale e, a meno di non voler rinunciare a questo aspetto essenziale delle nostre vite, dobbiamo accettare la validità di un simile processo interpretativo.

La centralità rivestita, dal punto di vista evolutivo, dalla capacità di riconoscere il senso delle azioni altrui è testimoniata dal fatto che la capacità di attribuire stati mentali esplicativi è una capacità in larga misura innata: come spesso viene detto, la spiegazione intenzionale è una *folk psychology*, nel senso che non è il frutto di una particolare educazione scientifica, ma è il modo naturale e ordinario attraverso il quale leggiamo i comportamenti dei nostri simili. Anche volendo, non potremmo abbandonare l'atteggiamento intenzionale. L'algoritmo

dell'evoluzione ha instillato in noi questa capacità, ed essa costituisce una delle forme basilari del nostro accesso cognitivo al mondo.

Lo scettico, a questo punto, potrebbe sparare l'ultima cartuccia: "D'accordo, la spiegazione intenzionale ci consente di passare dai comportamenti agli stati mentali, ma questo vale solo per i nostri simili. Estendere la spiegazione intenzionale agli animali rappresenta, invece, un'indebita antropomorfizzazione del mondo animale, una sorta di mossa ingenua e primitiva che la rivoluzione scientifica ci ha insegnato a mettere da canto". A questo credo che si possa rispondere solo così: è innegabile che la spiegazione intenzionale, quando si dirige verso gli animali, abbia un tratto antropomorfizzante. Tuttavia, non è detto che ciò sia una cosa negativa.

Anzitutto, la spiegazione intenzionale ha dei limiti, anche se non ben definiti. Nessuno si sognerebbe di spiegare il "comportamento" dei batteri attribuendo ad essi degli stati mentali; forse la cosa è scorretta anche nel caso dei calamari; tuttavia, il fatto che negli animali di ordine superiore, come i cani o le scimmie, si possa leggere una forma, seppure rudimentale, di capacità intenzionale, è una cosa che ci colpisce come immediatamente evidente. Inoltre, con un po' di allenamento, possiamo imparare ad attribuire a questi animali degli stati mentali opportuni, evitando di attribuire loro stati mentali troppo complessi. La percezione, ad esempio, sembra uno stato mentale che possiamo tranquillamente attribuire ai cani e alle scimmie. Anzi, se non lo facessimo, il comportamento di questi ultimi ci risulterebbe del tutto opaco.

In conclusione, se vogliamo avere una comprensione intenzionale del comportamento animale, *dobbiamo* attribuire loro certi stati mentali, pur essendo consapevoli di poter cadere nell'errore di attribuire loro qualcosa di troppo. Il fatto è che la spiegazione intenzionale non va letta come rilevante in prima persona, ma come meccanismo utile all'interprete. Se attribuiamo stati mentali agli animali, è perché vogliamo prevedere e chiarificare il loro comportamento, e io non credo che sia sensato abbandonare tale attività. D'altra parte, a chi continuasse a rimproverarmi che questa è una proiezione del nostro punto di vista sul punto di vista di qualcun altro, non potrei che dire quanto segue: non ho che questo punto di vista, pertanto, se voglio tentare una spiegazione, non posso che farlo a partire da esso. Ho trovato un conforto alla mia posizione nella parole di Daniel Dennett, secondo cui:

Se volete conoscere la profonda e oggettiva *verità* circa i contenuti delle menti animali, allora o siete curiosi sull'effettiva architettura dei loro cervelli, o volete solamente conoscere la caratterizzazione da atteggiamento intenzionale più predittiva dell'animale, incluse le sue idealizzazioni. Se pensate che ci sia un'ulteriore e più profondo genere di fatti circa la mente animale, allora l'atteggiamento intenzionale non vi aiuterà a trovarlo, ma nient'altro lo farà, perché se questa è la vostra curiosità, non state più facendo scienza cognitiva su animali selvaggi, state solo perdendo tempo<sup>17</sup>.

Se siete d'accordo con me sul fatto che la spiegazione intenzionale si adatta bene tanto agli uomini quanto agli animali, ne converrete che l'attribuzione di stati percettivi agli animali è un ingrediente indispensabile per l'interpretazione intenzionale del comportamento animale. Quindi, non avrete nulla da obiettare circa la veridicità della seconda premessa dell'*argomento degli animali*. Gli animali hanno esperienze percettive. Il concettualismo è falso.

## 2. *L'argomento della circolarità dell'acquisizione*

Secondo McDowell, uno dei tratti che accomuna gli animali e gli esseri umani è il fatto di nascere sprovvisti di concetti. Tuttavia, mentre gli animali non-umani sono destinati a non affrancarsi mai dalla loro condizione di creature non-concettuali, i piccoli della specie umana,

---

<sup>17</sup> Dennett (1989), p. 97.

nel corso della propria maturazione, entrano a far parte dello spazio delle ragioni. In termini più semplici, gli esseri umani, pur nascendo senza abilità concettuali, le acquisiscono crescendo.

E' importante ricordare che, a detta di McDowell, l'acquisizione dei concetti non va interpretata come un mero processo di maturazione biologica; piuttosto, la transizione che gli esseri umani compiono da uno stadio di mera animalità al rango di animali razionali va spiegata facendo riferimento ad un'educazione appropriata, grazie alla quale i fanciulli vengono introdotti nel consorzio degli adulti. Secondo McDowell, in questo processo di formazione gioca un ruolo particolarmente importante l'addestramento linguistico: è attraverso l'apprendimento della lingua che gli esseri umani entrano all'interno dello spazio delle ragioni. Ad esempio, essere entrati in possesso del concetto *rosso* significherebbe aver appreso la regola che governa l'impiego del termine "rosso".

A detta dei non-concettualisti, la concezione dell'esperienza percettiva sostenuta da McDowell non offre un buono scenario nel quale descrivere il passaggio dallo stadio pre-concettuale a quello concettuale. E ciò è quanto dire che il concettualismo di McDowell avrebbe una forma internamente contraddittoria: da un lato, due delle sue tesi portanti sono l'anti-innatismo circa i concetti e l'idea che le capacità concettuali vengano apprese attraverso il linguaggio; dall'altro, la concezione dell'esperienza percettiva avanzata da McDowell rende impossibile spiegare l'apprendimento del linguaggio e, conseguentemente, l'acquisizione di capacità concettuali.

Questa obiezione è stata formulata da Bermúdez, il quale riprende ed estende alcune riflessioni contenute in Peacocke (1992). L'argomento di Bermúdez è noto come *argomento della circolarità dell'acquisizione*. L'argomento può assumere due forme: *ontogenetica*, secondo la quale il concettualismo non sarebbe in grado di rendere conto del processo di sviluppo individuale delle capacità concettuali, e *filogenetica*, che invece porta la sua attenzione sull'inadeguatezza del concettualismo a fornire una storia evolutiva della cognizione. Dato che le due versioni dell'argomento hanno esattamente la stessa struttura, e danno vita allo stesso tipo di problemi, io mi limiterò a prendere in considerazione la versione *ontogenetica*, trascurando del tutto l'obiezione in base alla quale McDowell non sarebbe in grado di spiegare l'emergenza dei concetti all'interno dell'evoluzione umana.

E' opportuno sottolineare che esporrò l'*argomento della circolarità* in un modo che si discosta dalla formulazione originale di Bermúdez, in quanto darò un peso maggiore al ruolo del linguaggio e, in particolare, a certe tesi di Wittgenstein sull'apprendimento linguistico. D'altra parte, credo che Bermúdez riconosca che la mia versione, sebbene differente nella lettera, è simpatetica alla sua dal punto di vista dello spirito. Entrambi infatti sosteniamo che la questione della circolarità è uno dei problemi più imbarazzanti che il concettualista si trova costretto ad affrontare e che, a conti fatti, non può risolvere.

### 2.1. Il concettualismo è contraddittorio?

Come ho detto precedentemente, ho intenzione di concentrarmi principalmente sulla versione ontogenetica dell'*argomento della circolarità dell'acquisizione*. Per comprendere il senso di questo argomento, dobbiamo richiamare alla mente alcune idee di McDowell.

La tesi cardine del concettualismo di McDowell è quella secondo cui un soggetto può avere un'esperienza dotata di un certo contenuto solo a patto di possedere i concetti che figurano nella specificazione di quel contenuto. Ad esempio, un soggetto non potrà vedere un oggetto rosso se non dispone del concetto *rosso*. D'altra parte, secondo McDowell i concetti non sono innati, ma vengono acquisiti attraverso l'apprendimento linguistico. Ad esempio, possedere il concetto *rosso* significa aver appreso la semantica di "rosso". Secondo il non-concettualista, queste idee di McDowell non possono stare assieme. L'*argomento della circolarità dell'acquisizione* serve appunto per mostrare l'interna contraddittorietà del concettualismo.



Al cuore di questo argomento troviamo la seguente domanda: è possibile apprendere la regola che governa l'uso della parola "rosso" indipendentemente dal fatto di avere esperienze percettive nel cui contenuto figurino oggetti rossi?

Credo che a questa domanda si debba dare risposta negativa. Infatti, nonostante l'apprendimento linguistico sia un processo estremamente difficile da spiegare, una delle condizioni necessarie per imparare una lingua naturale sembra essere quella di venir esposti a delle esperienze opportune. Perlomeno, questo è il caso della parole, come i termini di colore, che si riferiscono a proprietà del mondo che conosciamo grazie alla percezione. In che modo un soggetto potrebbe avere appreso la regola d'uso del termine "rosso", se non fosse mai stato esposto a campioni di colore appropriati? Conoscere il significato dell'espressione "rosso" significa, tra le altre cose, saper applicare questa parola nelle occasioni opportune, e per imparare a fare ciò bisogna essere stati sottoposti ad un addestramento che passa attraverso un'educazione linguistica in cui gioca un ruolo fondamentale l'esperienza percettiva.

Ma se le cose stanno in questo modo, allora la teoria della percezione di McDowell non è in grado di fornire un resoconto *non-circolare* dell'apprendimento dei concetti osservativi. Infatti, se per apprendere un concetto osservativo bisogna imparare la regola che governa l'uso dell'espressione corrispondente, se per apprendere tale regola bisogna avere delle esperienze opportune, e se per avere queste esperienze bisogna *già* possedere il concetto in questione, allora il concettualista non può fornire una spiegazione adeguata dell'acquisizione dei concetti osservativi. Ad esempio, nel caso del concetto *rosso* il concettualismo darà vita a questa triade contraddittoria:

1) Il concetto *rosso* non è innato, ma viene appreso attraverso un'educazione linguistica appropriata: possedere il concetto *rosso* significa aver appreso la regola d'uso del termine "rosso";

2) Condizione necessaria per apprendere la regola d'uso del termine "rosso" è avere esperienze percettive di oggetti rossi;

3) Per avere esperienze percettive di oggetti rossi, bisogna possedere il concetto *rosso*.

E' evidente che 1), 2) e 3) non possono stare assieme. Se 1) e 2) sono vere, 3) deve essere falsa. Se 2) e 3) sono vere, 1) deve essere falsa. Se 1) e 3) sono vere, 2) deve essere falsa. McDowell, per rendere coerente la sua posizione, deve quindi rinunciare ad *almeno una* di queste tesi. A quale di queste è disposto a rinunciare?

## 2.2. La botte piena e la moglie ubriaca

In maniera abbastanza sorprendente, McDowell sembra non voler rinunciare a nessuna delle tre tesi che danno vita alla circolarità. Che McDowell non voglia rinunciare a 3) è tutto sommato scontato. 3) infatti, che asserisce che "per avere esperienze percettive di oggetti rossi, bisogna possedere il concetto *rosso*", è un'esemplificazione della teoria del contenuto concettuale della percezione.

Perché, invece, McDowell non vuole rinunciare a 1) o a 2)? Credo che per rispondere a questa domanda si debba tener presente la sua adesione a molte delle idee di Wittgenstein. Quest'ultimo è un autore a cui McDowell ha dedicato diversi articoli e la cui presenza è ben visibile in *Mente e mondo*. Il motivo per cui McDowell non vuole abbandonare 1) e 2) e che queste ultime sono diretta conseguenza della teoria dei concetti di Wittgenstein.

Una veneranda tradizione, che può essere fatta risalire fino a Platone, concepisce i concetti come delle entità astratte ed immutabili, collocate in un mondo distinto sia da quello fisico sia da quello psicologico. Il più autorevole esponente contemporaneo di una simile posizione è senz'altro Frege. Come abbiamo visto nel primo capitolo, Frege ritiene che i concetti siano degli oggetti ideali collocati in un "terzo regno", che la mente può afferrare, ma non può costituire: i concetti, infatti, pre-esistono alla nostra attività psicologica.

Ad una tale posizione di stampo realistico, Wittgenstein contrappone una teoria in base alla quale "i concetti non sono entità già date, ma regole operative che si attestano nella prassi e a cui, nella prassi, ci accordiamo, continuando un gioco cui siamo stati addestrati"<sup>18</sup>. Questa concezione alternativa ci consente di capire l'importanza rivestita per McDowell da 1) e 2).

Frege aveva collocato i concetti in un regno ideale per sottrarli alla privatezza propria dei vissuti di coscienza. Da questo punto di vista, il "terzo regno" doveva costituire un baluardo contro il rischio del soggettivismo. Anche Wittgenstein è attento a non ridurre i concetti ad entità psicologiche, ma non per questo crede che essi debbano essere ipostatizzati metafisicamente. Infatti, a suo dire, per garantire l'intersoggettività dei concetti è sufficiente ancorarli al linguaggio che, come dice Dummett, "è un fenomeno sociale, non il possesso privato del singolo individuo"<sup>19</sup>. Pertanto, poiché McDowell condivide questa idea di Wittgenstein, egli non è disposto a rinunciare alla tesi esemplificata da 1), ossia alla tesi secondo la quale i concetti vengono acquisiti tramite l'apprendimento del linguaggio.

L'idea di Wittgenstein di ancorare i concetti al linguaggio si accompagna ad un'altra idea per lui centrale: a differenza di quanto sostenuto da Frege, i concetti non sono entità immutabili che gli uomini si limiterebbero a scoprire, ma dipendono invece dalle pratiche che gli esseri umani mettono via via in atto lungo il corso della storia. Per Wittgenstein, abbandonare il realismo concettuale significa anzitutto riconoscere il carattere autenticamente operativo dei concetti, ossia il fatto che i concetti hanno come luogo di applicazione la concreta prassi umana, e non un platonico mondo delle idee. Da questo punto di vista, il celebre motto di Wittgenstein "Don't ask for the meaning, ask for the use" va letto come un invito a disporsi sul terreno degli esempi, e non su quello delle definizioni. Come dice ancora Spinicci, "il metodo degli esempi (...) è l'unico mezzo per venire a capo di un concetto. E se degli esempi abbiamo bisogno ciò accade perché la regola non può essere (...) disgiunta dalle forme concrete della sua applicazione"<sup>20</sup>.

Una volta accettata questa teoria dei concetti, sarà difficile negare che l'unica strada per l'apprendimento di un concetto passa attraverso una prassi di addestramento, nella quale si impara ad impiegare, secondo una regola appropriata, un oggetto che si dà in una maniera esemplare. Qui "esemplare" presenta una fortunata ambiguità semantica: da un lato ci riconduce alla nozione di esempio, dall'altro ci ricorda che, per poter dare vita ad un concetto, l'esempio deve essere assunto come paradigma.

Ma se le cose stanno in questo modo, allora si capisce per quale motivo McDowell non voglia rinunciare a 2): egli non vuole abbandonare l'idea di Wittgenstein per cui apprendere un concetto significa venire esposti a certe esperienze che hanno un valore paradigmatico nell'istituzione di un gioco linguistico. Per apprendere il concetto *rosso*, si dovrà dunque venire introdotti in un certo gioco linguistico in cui la funzione paradigmatica viene svolta da un qualche oggetto rosso.

Qui, tuttavia, ritorniamo al problema precedente: se McDowell attribuisce la capacità di avere esperienze visive del rosso solo a soggetti che già dispongono del concetto *rosso*, allora non si vede come sarà possibile che un soggetto venga introdotto al gioco linguistico che lo porterà a padroneggiare questo concetto. La teoria di McDowell sembra avvilupparsi in una circolarità senza soluzione.

---

<sup>18</sup> Spinicci (2002), p. 154.

<sup>19</sup> Dummett (1993), p. 147.

<sup>20</sup> Spinicci (2002), p. 155.

### 2.3. Accuse e difese

Possiamo sintetizzare così l'attacco che il non-concettualismo sferra ai danni di McDowell attraverso la versione ontogenetica dell'*argomento della circolarità dell'acquisizione*: il concettualismo non è in grado di fornire una spiegazione non-circolare dell'acquisizione dei concetti osservativi. Ma le spiegazioni circolari non sono spiegazioni. Pertanto, il concettualismo non è in grado di assolvere quello che Bermúdez (1998, p. 19) ha chiamato *vincolo dell'acquisizione*: se esiste una certa capacità cognitiva, allora deve esistere una spiegazione di come sia possibile per un individuo, nel corso normale del suo sviluppo, acquisire questa capacità cognitiva. Sembra che il concettualismo non sia in grado di soddisfare il *vincolo* per il caso dei concetti – perlomeno dei concetti osservativi.

McDowell non ha mai preso attentamente in considerazione la sfida proveniente dall'*argomento della circolarità dell'acquisizione*. Tuttavia, ha cercato di rispondere ad alcune critiche analoghe sviluppate da Peacocke. Pertanto, possiamo ipotizzare quale potrebbe essere la strategia difensiva di McDowell in questo caso.

*2.3.1. Con un piede in due scarpe si rischia di inciampare.* Per rispondere all'*argomento della circolarità*, McDowell potrebbe sostenere che non è compito della filosofia fornire una spiegazione adeguata dell'acquisizione dei concetti. Questo non vuol dire che McDowell non starebbe accettando quanto espresso dal *vincolo dell'acquisizione*; più semplicemente, pur non negando che debba esistere una qualche spiegazione dello sviluppo concettuale, ci starebbe dicendo che non è compito della filosofia avanzarla. In altri termini, sembrerebbe che McDowell possa sottrarsi all'*argomento della circolarità* istituendo una separazione di compiti tra filosofia e psicologia. E' la psicologia che deve spiegare il modo in cui vengono acquisite le capacità concettuali. La filosofia ha invece obiettivi diversi. Pertanto, il fatto che il concettualismo non sia in grado di fornire una spiegazione dell'acquisizione dei concetti non crea alcun problema al filosofo che aderisce a questa posizione.

Questa risposta di McDowell è ingannevole. Il concettualismo, infatti, destituendo di valore la nozione di contenuto non-concettuale, non solo dà vita ad una posizione filosofica di dubbia coerenza, ma rende anche impossibile avanzare una spiegazione psicologicamente adeguata dello sviluppo concettuale. La ragione di ciò è che la nozione di contenuto non-concettuale della percezione è uno degli ingredienti impiegati dalla psicologia cognitiva nella spiegazione dell'acquisizione dei concetti. Pertanto, rigettando la validità di questa nozione, si esclude a priori la possibilità di una spiegazione psicologica. In altri termini, il concettualismo non solo non è in grado di fornire una spiegazione dell'acquisizione dei concetti, ma è anche *incompatibile* con il progetto esplicativo intrapreso in proposito dalla psicologia cognitiva. Poiché è la psicologia l'unica disciplina in grado di spiegare lo sviluppo concettuale, il concettualismo di McDowell ci priva di qualunque possibilità di spiegazione del fenomeno in questione.

E' interessante notare che è lo stesso McDowell a riconoscere l'importanza rivestita dalla nozione di contenuto non-concettuale nell'economia della psicologia cognitiva. In altri termini, McDowell ammette che sottrarre alla psicologia la possibilità di impiegare la nozione di contenuto non-concettuale avrebbe come esito quello di impedire un'adeguata spiegazione dell'apprendimento dei concetti. Nel passo che segue, egli si esibisce in un raffinato esercizio di equilibrismo filosofico, che mira a tenere assieme il rifiuto di impiegare in filosofia la nozione di contenuto non-concettuale e la necessità dell'utilizzo di tale nozione all'interno della psicologia cognitiva:

Non sto dicendo che ci sia qualcosa di sbagliato in qualsiasi nozione di contenuto non concettuale. Sarebbe pericoloso negare, dalla poltrona del filosofo, la rispettabilità intellettuale di una disciplina quale la psicologia cognitiva, perlomeno finché essa resta nei suoi confini. Ed è difficile vedere come la psicologia cognitiva potrebbe cavarsela senza attribuire un contenuto (...) in

modo non vincolato dalle capacità concettuali – se esistono – delle creature che costituiscono il suo oggetto di studio. Ma andiamo in cerca di guai se rendiamo confusa la distinzione tra il ruolo teorico rispettabile che il contenuto non concettuale ha nella psicologia cognitiva, da un lato, e, dall'altro, la nozione di contenuto che ha a che fare con le capacità messe in atto nel pensiero attivo autocosciente”<sup>21</sup>.

Per comprendere il senso di questa replica, può essere utile riepilogare il botta e risposta tra McDowell e i suoi critici. Il non-concettualista, attraverso l'*argomento della circolarità dell'acquisizione*, accusa McDowell di aver dato vita ad una posizione filosofica che non è in grado di spiegare l'apprendimento dei concetti. McDowell replica dicendo che non spetta alla filosofia proporre una spiegazione di questo fenomeno: è la psicologia cognitiva che deve elaborare una spiegazione dello sviluppo concettuale. Per il non-concettualista, la risposta di McDowell è insufficiente, in quanto il concettualismo è in linea di principio incompatibile con una spiegazione psicologica dell'acquisizione dei concetti. Infatti, come riconosce lo stesso McDowell, il progetto esplicativo avanzato dalla psicologia cognitiva non può non fare uso della nozione di contenuto non-concettuale; pertanto, rifiutare la legittimità di tale nozione blocca sul nascere la possibilità di una spiegazione adeguata dello sviluppo concettuale. Messo con le spalle al muro, McDowell tenta una difesa disperata: è scorretto pensare che il concettualismo sia ostile a qualsiasi impiego della nozione di contenuto non-concettuale. Al contrario, nonostante il concettualista sostenga che questa nozione non abbia diritto di cittadinanza nel discorso filosofico, è tranquillamente disposto a riconoscerne la validità in campo psicologico. Quindi, non si può accusare il concettualista di rendere impossibile una spiegazione psicologicamente adeguata dell'acquisizione dei concetti.

Questa risposta di McDowell ha indubbiamente un certo potere d'attrazione. Credo tuttavia che vada rifiutata, in quanto, se ben analizzata, si rivela essere un gioco di prestigio filosofico. McDowell ha cura di presentare la sua posizione in un modo tale che essa possa venire illuminata attraverso un paragone di questo tipo: così come la nozione di elettrone è di capitale importanza in fisica, ma è del tutto fuori contesto in sociologia, la nozione di contenuto non-concettuale funziona perfettamente in ambito psicologico, ma è inadatta agli scopi del filosofo. Per questo motivo, possiamo accettare l'impiego della nozione di contenuto non-concettuale in psicologia, ma non possiamo fare altrettanto in filosofia.

Il problema è che la situazione in cui si trova McDowell non è paragonabile a quella di un sociologo che, legittimamente, dichiara di non trarre alcun profitto teorico dall'impiego della nozione di elettrone nel suo campo di studi. Piuttosto, se proprio dovessimo istituire un confronto, la posizione del concettualista è simile a quella di un sociologo che asserisse “Non ci sono cose come gli elettroni”. In un simile caso, il sociologo starebbe facendo un'asserzione sul mondo fisico, ponendosi in contrasto con la fisica. Allo stesso modo, McDowell non si sta limitando a dirci che la nozione di contenuto non-concettuale è fuori luogo in filosofia, bensì sta proponendo una teoria in base alla quale gli stati percettivi non possono avere contenuto non-concettuale, sviluppando così una proposta in aperta contraddizione con quanto sostenuto dagli scienziati cognitivi.

Chiediamoci adesso: è sensato sostenere che, da un punto di vista psicologico, gli stati percettivi hanno contenuto non-concettuale, ma che non godono di questa proprietà quando vengono presi in esame dalla filosofia? Ad una simile domanda non si può che dare risposta negativa. La filosofia infatti non è una scienza particolare con uno specifico ambito di fenomeni che le compete. Il filosofo della mente parla esattamente delle stesse cose di cui parla lo psicologo, poiché non esiste un regno di fenomeni psichici che si apre unicamente allo sguardo del filosofo. Pertanto, o McDowell accoglie l'idea che gli stati percettivi hanno contenuto non-concettuale, oppure rifiuta questa idea, ma non può ricercare una posizione di compromesso che tenga assieme entrambe le cose. Se lo facesse, starebbe avanzando una

---

<sup>21</sup> McDowell (1996), p. 59.

concezione mitologica della filosofia della mente, secondo cui questa disciplina parlerebbe di qualcosa di diverso rispetto a ciò di cui parla la psicologia scientifica.

Per una volta, non sto contestando l'idea di McDowell secondo cui gli stati percettivi hanno contenuto concettuale. Quello che mi lascia perplesso è l'idea che gli stati percettivi siano non-concettuali dal punto di vista psicologico, ma che si rivelino essere concettuali non appena esaminati dal filosofo. Questa posizione di McDowell non è altro che un *escamotage* attraverso il quale egli cerca di nascondere il fatto che il concettualismo non è in grado di fornire una teoria adeguata dello sviluppo concettuale. Ma questo stratagemma di McDowell viene pagato ad un prezzo molto alto: far risorgere l'idea secondo cui il filosofo potrebbe parlare di un mondo a cui solo la filosofia avrebbe accesso. E' singolare che proprio uno che si picca di essere kantiano sviluppi una posizione del genere. E' stato proprio Kant infatti a insegnarci a mettere da canto le pretese della metafisica dogmatica. Forse, McDowell è stato vittima di un colpo di sonno.

2.3.2. *Spiegazioni trasversali.* Attraverso l'argomento della circolarità dell'acquisizione il non-concettualista accusa McDowell di non essere in grado di fornire un resoconto non-circolare dello sviluppo concettuale. Abbiamo appena visto che McDowell non può difendersi da questo attacco facendo riferimento alla distinzione tra filosofia e psicologia. D'altra parte, per tentare di bloccare l'argomento della circolarità dell'acquisizione è possibile adottare una seconda strategia: sostenere che dello sviluppo concettuale si possono dare *solo* spiegazioni circolari. E ciò è quanto dire: il concettualismo non è in grado di fornire una spiegazione non-circolare dell'apprendimento dei concetti, ma perché dovremmo pretendere che una simile spiegazione debba essere non-circolare? McDowell si esprime in questo modo:

Perché dovremmo supporre che sia sempre possibile dare una spiegazione (...) in conformità con il requisito della non-circolarità? (...) Il punto in discussione, qui, è se sia possibile, in generale, dare una *spiegazione trasversale* dei concetti. (...) Il requisito di non-circolarità, in effetti, equivale all'insistere per una spiegazione trasversale.(...). [Ma] un punto di vista trasversale (...) è proprio la forma che la nostra rappresentazione non può assumere<sup>22</sup>.

Secondo McDowell, non tutte le spiegazioni possono avere forma non-circolare. Questo è proprio il caso della spiegazione dell'apprendimento dei concetti, in quanto pretendere di fornire una spiegazione non-circolare dello sviluppo concettuale significherebbe tentare di avanzare una *spiegazione trasversale* del nostro pensiero concettuale.

Per McDowell, una spiegazione trasversale è un tipo di spiegazione in cui si cerca di spiegare il pensiero collocandosi al di fuori del regno concettuale. Una simile spiegazione, immaginando lo spazio delle ragioni come uno spazio circondato da una regione non-concettuale, pretenderebbe di situarsi in quest'ultima per spiegare lo spazio delle ragioni dall'esterno. Ma per McDowell, un tale punto di vista è irraggiungibile, in quanto "nell'attività concettuale (...) qualunque comprensione (...) deve essere dall'interno del sistema: non si può pensare di descrivere gli adeguamenti del sistema (...) da un punto di vista trasversale"<sup>23</sup>. Poiché ogni spiegazione si muove all'interno dello spazio delle ragioni, la struttura di quest'ultimo verrà continuamente presupposta, escludendo in linea di principio la possibilità di descrivere il mondo pre-concettuale.

Secondo McDowell, la ricerca di una spiegazione non-circolare dello sviluppo concettuale nasce proprio dall'illusione di poter adottare un punto di vista trasversale. Infatti, a detta di McDowell, il non-concettualista starebbe cercando di descrivere la transizione di una creatura dall'esterno all'interno dello spazio delle ragioni. Ma un simile tentativo è destinato al fallimento, in quanto non è possibile concepire ciò che sta al di fuori del regno concettuale.

---

<sup>22</sup> McDowell (1996), pp. 183, 36-37.

<sup>23</sup> McDowell (1996), p. 36.

L'unica spiegazione possibile dello sviluppo concettuale è una spiegazione consapevolmente circolare, nella quale il possesso dei concetti è presupposto, come altrimenti non potrebbe essere.

Credo che il ragionamento di McDowell sia un *non sequitur*. McDowell ha perfettamente ragione nel sostenere che è possibile avanzare una spiegazione dello sviluppo concettuale solo *dall'interno* dello spazio delle ragioni. Ma perché questo dovrebbe comportare l'impossibilità di descrivere lo spazio pre-concettuale? L'errore di McDowell è quello di confondere il piano della spiegazione con quello del fenomeno spiegato. Il non-concettualista è perfettamente consapevole di muoversi all'interno dello spazio delle ragioni, ma non vede nessun motivo per pensare che il fenomeno che sta spiegando debba ereditare le proprietà del contesto esplicativo.

Ci sono casi in cui tutto ciò risulta immediatamente evidente. Ad esempio, siamo tutti consapevoli che la spiegazione della digestione è una spiegazione di tipo concettuale, ma nessuno si sognerebbe mai di dire che la digestione è un fenomeno concettuale. Tuttavia, quando si prende in considerazione un fenomeno filosoficamente sofisticato come il pensiero, si può finire col credere che proporre una spiegazione non-circolare significhi fingere di poter assumere un punto di vista non-concettuale. Ma questo è un modo sbagliato di concepire la faccenda.

Il fatto che nella spiegazione avanzata dal non-concettualista figuri la nozione di contenuto non-concettuale non deve farci pensare che il non-concettualista starebbe cercando di avanzare una spiegazione trasversale. Al contrario, il non-concettualista è perfettamente consapevole di starsi muovendo *all'interno* dello spazio delle ragioni. Ciò che lo separa da McDowell è il fatto di sostenere che lo spazio delle ragioni ha al suo *interno* le risorse concettuali per concepire ciò che sta al suo *esterno*. In altri termini, secondo il non-concettualista McDowell starebbe confondendo la concepibilità *dell'esterno* con la concepibilità *dall'esterno*. Mentre quest'ultima è impossibile, non sembrano esserci buone ragioni per sostenere che anche la prima sia priva di senso.

Una volta che ci siamo resi conto di questa distinzione, possiamo concedere a McDowell che tutte le nostre spiegazioni si muovono all'interno dello spazio delle ragioni, senza per questo accettare l'idea che da ciò derivi l'impossibilità di fare riferimento a qualcosa di non-concettuale. Al contrario, la nozione di contenuto non-concettuale è fondamentale per rispondere ad un'esigenza esplicativa che matura all'interno della sfera concettuale, cioè l'esigenza di spiegare il passaggio da uno stadio pre-concettuale a quello concettuale. E ciò è quanto dire che la richiesta di una spiegazione non-circolare non coincide con il tentativo di adottare un punto di vista trasversale, ma è invece il tentativo di rendere conto in maniera adeguata di un fenomeno che, all'interno dello spazio delle ragioni, sentiamo il bisogno di spiegare. Negare a priori la possibilità di una spiegazione non-circolare dell'acquisizione dei concetti significa quindi dare vita ad una posizione filosofica che rende impossibile spiegare in modo adeguato un fenomeno importante.

## Capitolo 5 *Psicologia ed epistemologia*

*Alice era terribilmente perplessa. Non c'era alcun dubbio che il Cappellaio parlasse la sua stessa lingua, eppure quel discorso non aveva per lei alcun senso. "Non ti capisco proprio" disse con tutta la gentilezza possibile. (...)*

*"Hai trovato la soluzione dell'indovinello, allora?" chiese il Cappellaio, rivolgendosi di nuovo ad Alice.*

*"No, ci rinuncio" rispose Alice. "Qual è?"*

*"Non ne ho la più pallida idea" disse il Cappellaio. "E nemmeno io" disse il Leprotto Marzolino.*

*Alice ebbe un sospiro di sconforto. "Dovreste imparare ad usare un po' meglio il vostro tempo" disse, "invece di sprecarlo con degli indovinelli senza soluzione".*

(L. Carroll *Alice nel paese delle meraviglie*)

### *1. Un bilancio in attivo?*

#### *1.1. Questioni di psicologia*

*1.1.1. Tre argomenti contro il concettualismo.* L'obiettivo di questo libro era mostrare che il concettualismo di McDowell non è in grado di fornire un resoconto adeguato del contenuto dell'esperienza percettiva. Voglio adesso riepilogare brevemente quanto detto nei capitoli precedenti, in modo da tracciare un primo bilancio.

Ho formulato in questo modo l'idea portante del concettualismo di McDowell:

**(CP) tesi del contenuto concettuale della percezione:** per qualsiasi stato percettivo P e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora esiste un enunciato E che è in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P, e S possiede i concetti associati ai termini T che compongono E.

Ho poi fatto vedere che (CP) esprime due condizioni sugli stati percettivi, una relativa al loro contenuto, l'altra concernente le condizioni che devono essere soddisfatte affinché un soggetto possa trovarsi in uno stato percettivo:

(C1) *condizione della concettualizzabilità*: per qualsiasi stato percettivo P esiste un enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P;

(C2) *condizione del vincolo concettuale*: per qualsiasi stato percettivo P, e per qualsiasi soggetto S, se S si trova in P, allora S dispone dei concetti associati ai termini T che compongono l'enunciato E in grado di esprimere il contenuto intenzionale di P.

Nonostante sia abbastanza intuitivo pensare che anche (C1) non sia del tutto priva di problemi, mi sono impegnato esclusivamente a cercare di mostrare la falsità di (C2). Ovviamente, poiché (CP) è composta da (C1) e da (C2), è sufficiente rigettare quest'ultima per confutare il concettualismo. Pertanto, se gli argomenti che ho proposto sono andati a segno, abbiamo buone ragioni per ritenere che il concettualismo di McDowell sia una teoria falsa.

Il primo argomento vincente che ho proposto ha a che fare con la finezza di grana dell'esperienza percettiva, ma non è il cosiddetto *argomento della finezza di grana*, poiché ho mostrato che McDowell ha le risorse per bloccare quest'ultimo. La strategia che ho utilizzato è invece quella adottata da Sean Kelly. La *condizione del vincolo concettuale* asserisce che se un soggetto S si trova in uno stato percettivo P, allora S dispone dei concetti richiesti per specificare il contenuto di P. Kelly fa vedere che un soggetto può trovarsi in uno stato P pur non disponendo dei concetti rilevanti. Ad esempio, un soggetto può vedere una certa sfumatura di colore, senza disporre dei concetti in grado di catturare tale proprietà esperibile, come i concetti *quel colore, quella sfumatura*, e così via.

E' opinione comune che gli animali non-umani siano sprovvisti di capacità concettuali. McDowell condivide questa tesi. Tuttavia, combinando l'idea che gli animali non-umani non abbiano concetti con quella secondo cui gli stati percettivi che possiamo attribuire ad un soggetto sono funzione dei concetti di cui dispone, otteniamo la conclusione sbalorditiva che le uniche creature in grado di avere esperienze percettive siano gli esseri umani. Attraverso l'analisi dell'*argomento degli animali*, ho mostrato che questa conclusione è inaccettabile e che, pertanto, il concettualismo deve essere abbandonato.

E' interessante notare che la posizione di McDowell non solo ci conduce a rifiutare agli animali la possibilità di avere esperienze percettive, ma priva anche i bambini di questa modalità di relazione con il mondo. Secondo McDowell, infatti, i bambini nascono sprovvisti di concetti, e li acquisiscono attraverso l'apprendimento linguistico; pertanto, prima dell'entrata nello spazio delle ragioni, non sono in grado di godere di esperienze percettive. Anche trascurando il fatto che l'idea che i bambini piccoli non abbiano stati percettivi è un'idea manifestamente assurda, McDowell ha comunque il problema di non riuscire a spiegare in maniera adeguata lo sviluppo concettuale individuale, come viene dimostrato dall'*argomento della circolarità dell'acquisizione*. Per McDowell, essere entrati in possesso di un concetto, ad esempio del concetto *rosso*, significa aver appreso la regola che governa l'uso del termine corrispondente, in questo il caso l'espressione "rosso". Ma per imparare la semantica di "rosso" bisogna essere stati esposti ad esperienze appropriate, cioè ad esperienze nel cui contenuto figura qualche oggetto rosso. D'altra parte, secondo McDowell, un soggetto può vedere il rosso solo se possiede il concetto *rosso*, e questo significa che la spiegazione dell'acquisizione del concetto *rosso* sarà circolare, in quanto presupporrà ciò che stiamo cercando di spiegare. Ma le spiegazioni circolari sono cattive spiegazioni. L'*argomento della circolarità dell'acquisizione* mostra, quindi, che il concettualismo non è in grado di rendere conto di un fenomeno importante come lo sviluppo concettuale.

1.1.2. *From a (psycho)logical point of view*. Cosa hanno in comune i tre argomenti che ho diretto contro il concettualismo, cioè l'argomento di Kelly, l'*argomento degli animali* e



*l'argomento della circolarità dell'acquisizione?* Anzitutto, sono tre degli argomenti più importanti che i non-concettualisti hanno indirizzato ai danni di McDowell. A dire il vero, l'argomento di Kelly non è un argomento classico, ma se teniamo presente che è un raffinamento dell'*argomento della finezza di grana*, possiamo tranquillamente annoverarlo tra gli argomenti canonici.

Un secondo tratto che accomuna questi argomenti è il fatto che tutti e tre sono rivolti contro un aspetto specifico del concettualismo, ossia la *condizione del vincolo concettuale*. E ciò significa che asserire, come fa McDowell, che gli stati percettivi in cui un soggetto si può trovare sono funzione dei concetti di cui dispone rende impossibile spiegare, al tempo stesso, la fenomenologia della percezione, il comportamento animale e lo sviluppo concettuale individuale<sup>1</sup>.

Quest'ultimo punto ci porta all'aspetto che mi preme evidenziare: gli argomenti che ho sviluppato sono tutti argomenti di carattere psicologico. L'argomento di Kelly riguarda la psicologia dei contenuti intenzionali: il contenuto della percezione è fenomenologicamente più ricco rispetto ai concetti di cui dispone un soggetto medio. L'*argomento degli animali* è spostato verso la psicologia della cognizione animale. Sostenere, come fa McDowell, che gli animali non godono di esperienze percettive significa precludersi la strada verso una spiegazione intenzionale dei loro comportamenti. Infine, l'*argomento della circolarità dell'acquisizione* è collocato nell'area della psicologia dello sviluppo, in quanto ci fa vedere come il concettualismo non sappia fornire una spiegazione adeguata dell'acquisizione dei concetti.

In altri termini, i tre argomenti che ho diretto contro McDowell sono accomunati dal fatto di cercare di mostrare che il concettualismo è una teoria della mente inadeguata. Una buona teoria della mente deve essere in grado di rendere conto dei diversi fenomeni mentali. Il concettualismo si rivela incapace di spiegare cose importanti come la fenomenologia del contenuto o lo sviluppo concettuale; pertanto, non è una buona teoria della mente.

## 1.2. La riscossa degli epistemologi

1.2.1. *Una fede incrollabile.* Nonostante i non-concettualisti abbiano prodotto degli argomenti sufficientemente potenti da scuotere il concettualismo fin dalle sue fondamenta, McDowell ha sempre ostentato una notevole serenità: in dieci anni di dibattito la sua fede concettualista non è mai vacillata, e nessuno di questi argomenti lo ha mai condotto a rifiutare quanto da lui sostenuto in *Mente e mondo*. Anzi, articoli successivi alla data di pubblicazione di questo libro testimoniano come McDowell sia tuttora un fiero sostenitore del concettualismo.

Per quale ragione McDowell non ha mai ritenuto di dover modificare la propria posizione? Qualche maligno potrebbe pensare che McDowell sia semplicemente un ostinato che non abbandona le proprie tesi nemmeno di fronte all'evidenza contraria. Ma questa è una critica ingenerosa, e credo vada messa da canto. Al suo posto, si potrebbe avanzare l'ipotesi secondo cui McDowell non trova particolarmente convincenti gli argomenti che i non-concettualisti hanno diretto contro il concettualismo. Questa ipotesi non è completamente avventata, in quanto in diversi articoli McDowell sembra non prendere troppo sul serio le obiezioni dei suoi avversari. D'altra parte, per come li capisco, questi argomenti mi sembrano fondati e persuasivi, e trovo quindi molto strano che McDowell li liquidi con così tanta disinvoltura. Tuttavia, mi sembra che si possa rendere conto di questo atteggiamento di McDowell prendendo in considerazione lo spirito che anima il suo progetto filosofico e, in particolare, ciò che sta dietro la tesi del contenuto concettuale della percezione.

Come abbiamo visto poco sopra, gli argomenti dei non-concettualisti sono degli argomenti di carattere psicologico. Possiamo comprendere il relativo disinteresse mostrato da

---

<sup>1</sup> A dirla tutta, impedisce anche di spiegare lo sviluppo concettuale dal punto di vista *filogenetico*. Tuttavia, poiché è un argomento che non ho affrontato in modo esplicito, ho evitato di menzionarlo in questa lista.

McDowell verso questi rilievi critici se teniamo presente che la sua filosofia della mente è guidata essenzialmente da un intento *epistemologico*. McDowell non desume la tesi del contenuto concettuale della percezione a partire da un'analisi del contenuto degli stati percettivi, ma la introduce come risposta alla minaccia scettica: gli stati percettivi *devono* avere contenuto concettuale, perché altrimenti non si potrebbe rendere conto dell'intenzionalità del pensiero. Poiché ho già illustrato ampiamente nel secondo capitolo la posizione epistemologica di McDowell, mi limiterò qui a ricordarne gli elementi più importanti.

*1.2.2. Il tribunale dell'esperienza.* Secondo McDowell, possiamo dare senso all'idea della direzionalità delle credenze verso il mondo solo a patto di sostenere che l'esperienza costituisce un tribunale che emette dei verdetti su quanto crediamo. In questo modo, McDowell si riconnette alla tradizione empiristica, per la quale, in assenza dei vincoli che l'esperienza impone alle nostre elaborazioni concettuali, il pensiero finirebbe col ridursi ad un mero gioco privo di contatto con il mondo.

Ma per McDowell, gli empiristi concepiscono l'esperienza in un modo che le impedisce di poter giustificare le nostre credenze. L'immagine del tribunale dell'esperienza, se correttamente intesa, è quella di una fonte di giustificazione razionale per le nostre credenze. Ma una tale relazione normativa è possibile solo tra elementi che appartengano entrambi allo spazio delle ragioni. Gli empiristi, concependo le esperienze come una serie di Dati non-concettuali esterni allo spazio delle ragioni, rendono impossibile capire in che modo l'esperienza possa fungere da base epistemologica per quanto crediamo.

Di fronte al fallimento dell'empirismo, alcuni filosofi hanno pensato che l'unica alternativa possibile consistesse in un'epistemologia coerentista. Secondo McDowell, questo è il caso di Davidson. Per quest'ultimo, l'esperienza non può in alcun modo giustificare le nostre credenze, in quanto l'unica influenza che può esercitare su queste ultime è di natura causale. Se andiamo alla ricerca della fonte di giustificazione di una credenza, non dobbiamo rivolgerci alle relazioni tra il pensiero e la percezione, ma dobbiamo invece cercarla nelle relazioni che una credenza intrattiene con le altre. Come dice Davidson: "un individuo dotato di un insieme coerente di credenze ha motivo di supporre che le sue credenze non siano in gran parte sbagliate"<sup>2</sup>. E poiché una credenza vera è una credenza che rappresenta in modo corretto lo stato delle cose, Davidson ritiene che il coerentismo sia perfettamente in grado di respingere la minaccia di un vuoto girare su se stesso del pensiero.

A detta di McDowell, tuttavia, le cose non stanno in questo modo. Sebbene egli sia d'accordo con Davidson sul fatto che delle impressioni non-concettuali non possano in alcun modo giustificare le nostre credenze, d'altra parte il coerentismo non gli sembra affatto in grado di garantire che la mente sia in contatto con il mondo:

Davidson rifugge al Mito del Dato in misura tale da negare all'esperienza qualsiasi ruolo giustificatorio, e l'esito coerentista è una versione della concezione della spontaneità come assenza di attriti (...). La visione di Davidson presenta il nostro pensiero empirico senza alcuna relazione con vincoli razionali esterni, ma solo con influenze causali. Questo fa nascere la preoccupazione di come questa visione possa armonizzarsi con il tipo di relazione con la realtà rappresentata dal contenuto empirico. (...) E Davidson non fa nulla per alleviare questa preoccupazione (...). L'idea di Davidson è che noi non possiamo uscire dalle nostre credenze. (...) Egli pensa di poter lasciare briglia sciolta alla metafora reclusoria, (...) argomentando, all'interno del suo apparato coerentista, a favore della tesi che la credenza è per sua natura veridica. (...) Voglio sollevare il problema di come ciò possa davvero rassicurarci: (...) se la

---

<sup>2</sup> Davidson (1983), p. 187.

spontaneità non è soggetta a vincoli razionali dall'esterno (...), allora non possiamo arrivare a comprendere come le operazioni della spontaneità siano mai in grado di rappresentare il mondo<sup>3</sup>

Per McDowell, quindi, l'epistemologia moderna si presenterebbe come un'oscillazione costante tra due alternative insoddisfacenti. Da un lato, troviamo il coerentismo di Davidson, il quale, sostenendo che l'esperienza può avere solo una relazione causale col pensiero, non riesce a rispondere in maniera adeguata alla minaccia scettica. Dall'altro, troviamo il Mito del Dato che, pur avendo il merito di riconoscere che l'esperienza *deve* costituire un tribunale per i nostri atti di pensiero, concepisce l'esperienza stessa in un modo che le rende impossibile emettere dei verdetti razionali.

McDowell pensa che l'unico modo per uscire da questa condizione di stallo in epistemologia sia quello di attribuire all'esperienza contenuto concettuale. In questo modo si riuscirebbe a superare la sterile contrapposizione tra coerentismo e Mito del Dato, salvaguardandone al tempo stesso gli aspetti positivi, ossia il riconoscimento empiristico della necessità di un rapporto di giustificazione tra credenze ed esperienza e l'idea di Davidson secondo cui lo spazio delle giustificazioni non può estendersi al di fuori della sfera concettuale. Infatti, se le esperienze sono dotate di contenuto concettuale, possono svolgere un ruolo nei processi di giustificazione, riuscendo al contempo, grazie al fatto di essere passive, a costituire un freno nei confronti della spontaneità dell'intelletto.

Una volta che abbiamo ben chiaro in mente il compito filosofico che McDowell assegna alla tesi del contenuto concettuale della percezione possiamo capire il motivo per il quale egli sia così poco preoccupato dalle critiche dei non-concettualisti. Come sappiamo, gli argomenti avanzati dai non-concettualisti sono argomenti di carattere psicologico – argomenti volti a mostrare l'inadeguatezza del concettualismo nel fornire una teoria della mente soddisfacente. Il punto è che per McDowell il concettualismo ha poco o niente a che fare con questioni psicologiche, ma è una teoria essenzialmente epistemologica: a suo dire, il concettualismo è l'unica risposta possibile alla minaccia scettica. Pertanto, McDowell è convinto che, a meno di non voler abbandonare l'idea che le nostre credenze siano dirette verso il mondo, dobbiamo mantenere ferma la tesi che la percezione ha contenuto concettuale.

### 1.3. Una gatta da pelare

1.3.1. *Mal comune, mezzo gaudio.* Nelle pagine precedenti ci siamo posti la seguente domanda: per quale motivo McDowell non ha mai ritenuto di dover abbandonare il concettualismo, nonostante quest'ultimo sia stato fortemente messo in discussione dagli argomenti dei non-concettualisti? A questa domanda abbiamo risposto così: sebbene McDowell non sia stato capace di rispondere in maniera convincente ai rilievi critici che gli sono stati mossi, secondo lui il concettualismo conserverebbe comunque un vantaggio nei confronti dell'alternativa non-concettualista: a suo dire, il concettualismo è l'*unica* posizione in grado di avanzare una buona epistemologia delle credenze d'esperienza. Quindi, se vogliamo evitare di cadere nello scetticismo, *dobbiamo* sostenere che la percezione ha contenuto concettuale.

Nonostante McDowell sia convinto che questa risposta consacri definitivamente la vittoria del concettualismo, mi sembra che, al contrario, essa dia vita ad uno scenario filosofico decisamente preoccupante. Supponiamo che egli abbia ragione nel ritenere che soltanto il concettualismo sia in grado di dare senso all'idea della direzionalità del pensiero verso il mondo. Supponiamo, cioè, che il concettualismo sia in effetti l'unica posizione epistemologicamente soddisfacente. Anche accettando questo punto, resta comunque il fatto che il concettualismo non sembra proprio in grado di dare vita ad una teoria della mente adeguata: come sappiamo, sostenere che la percezione ha contenuto concettuale significa infatti precludersi la strada verso la spiegazione di molti fenomeni psicologici, dal contenuto

---

<sup>3</sup> McDowell (1996), pp. 15-19.

mentale all'acquisizione dei concetti. In altri termini, per quanto si possa essere ben disposti nei confronti dell'idea che solo il concettualismo sia in grado di mettere a tacere lo scettico, questa posizione filosofica ha però dei serissimi problemi nel riuscire a sviluppare una filosofia della mente adeguata.

Chiediamoci, adesso: è corretto adottare una prospettiva – il concettualismo – che appare al tempo stesso psicologicamente scorretta ed epistemologicamente indispensabile? Detto altrimenti, cosa dobbiamo pensare di una teoria che, se considerata da un punto di vista empirico, deve essere rigettata, ma che in sede epistemologica non possiamo fare a meno di accogliere?

Domande di questo tipo ce le eravamo già poste nel capitolo precedente, quando ci eravamo chiesti se fosse accettabile sostenere, come fa McDowell, che la nozione di contenuto non-concettuale sia psicologicamente rispettabile ma filosoficamente inservibile. Così come allora avevamo detto che una tale distinzione tra filosofia e psicologia non portava da nessuna parte, anche questa volta dobbiamo concludere che la serenità di McDowell di fronte ad uno scenario che vede contrapporsi la debolezza empirica del concettualismo e la sua forza epistemologica è, senza dubbio, una serenità incomprensibile. Quello che McDowell vorrebbe spacciarci come un vantaggio del concettualismo non è altro che una situazione drammaticamente contraddittoria tra istanze epistemologiche e istanze psicologiche. La psicologia e la filosofia della mente parlano a favore del non-concettualismo; l'epistemologia, stando a quanto dice McDowell, ci fa inclinare verso il concettualismo. Non capisco per quale motivo ciò dovrebbe farci credere che il concettualismo abbia un vantaggio sul non-concettualismo. Al massimo, si tratta di una situazione di stallo in cui nessuna delle due posizioni sembra in grado di sviluppare una concezione *globalmente* accettabile.

L'idea che McDowell pensa essere tranquillizzante per il concettualista, ossia l'idea che il concettualismo sarebbe l'unica posizione in grado di far fronte alla minaccia scettica, si rivela così essere un'idea angosciante per entrambe le parti: il non-concettualista si troverebbe tra le mani una posizione che, sebbene soddisfacente in sede psicologica, è inutile dal punto di vista epistemologico; d'altra parte, il concettualista, pur vantandosi di aver risolto i dilemmi della filosofia moderna, si troverebbe in possesso di una teoria empiricamente falsa. La presunta vittoria di McDowell, quindi, non è altro che una duplice sconfitta: sia il concettualismo sia il non-concettualismo sono due posizioni scorrette, sebbene lo siano da due punti di vista diversi.

*1.3.2. Riprendere il coltello dalla parte del manico.* Se diamo retta a McDowell, accettando che solo il concettualismo sia in grado di rendere conto della direzionalità del pensiero verso il mondo, finiamo col trovarci in un vicolo cieco: da un lato, il concettualismo appare epistemologicamente indispensabile, ma psicologicamente squalificato; dall'altro, il non-concettualismo sembra fornire una buona teoria della mente, ma non è in grado di rispondere in maniera adeguata allo scetticismo. Così, la diatriba tra concettualismo e non-concettualismo, che pensavamo si potesse risolvere in favore di quest'ultimo, sembra destinata a trasformarsi in un nulla di fatto: nessuna delle due posizioni può vantare un vantaggio sull'altra, in quanto ciò che funziona in una è esattamente ciò che non funziona nell'altra, e viceversa.

E' però importante sottolineare che questa sconfitta comune discende dall'accettazione della tesi di McDowell secondo cui *solo* il concettualismo riuscirebbe a spiegare l'intenzionalità del pensiero. Infatti, l'idea che il non-concettualismo non possa mettere capo ad un'epistemologia soddisfacente fa tutt'uno con l'idea che questo compito possa essere assolto esclusivamente dal concettualismo. Ho però intenzione di dimostrare che il concettualismo non possiede le virtù epistemologiche che McDowell gli attribuisce.

Anzitutto, il concettualismo rappresenta una scelta epistemologicamente ineluttabile solo a patto di accettare la ricostruzione data da McDowell del problema dell'intenzionalità del pensiero. Ma io farò vedere, seppur brevemente, che lungi dall'essere pacifica, la cornice epistemologica in cui McDowell colloca il problema dell'intenzionalità è il frutto di una serie di impegnative assunzioni teoriche. Non intendo con ciò sostenere che tali assunzioni siano scorrette. Più semplicemente, voglio mettere l'accento sul fatto che McDowell non ci fornisce alcuna ragione per doverle sottoscrivere. In seconda battuta, dimostrerò che *anche se* accettassimo il quadro epistemologico delineato in *Mente e mondo*, nondimeno il concettualismo non si rivelerebbe in grado di assolvere il compito epistemologico assegnatogli da McDowell, ossia quello di mettere fine alla diatriba tra coerentismo e Mito del Dato. Infatti, se non mi inganno, il concettualismo si rivela essere, in fin dei conti, una forma di coerentismo.

Una volta stabilito che il concettualismo non soltanto non è epistemologicamente indispensabile, ma addirittura non produce alcun progresso in epistemologia, lo scenario cambia notevolmente. Certo, non avremo con ciò dimostrato che il non-concettualismo dà vita ad un'epistemologia soddisfacente, ma saremo comunque giunti a rigettare l'idea che esso sia *di principio* inadeguato per tale compito. In questo modo, ci troveremo con una posizione, il concettualismo, che non offre alcuna attrattiva, né psicologica né epistemologica, e con un'altra posizione, il non-concettualismo, che nonostante non possiamo ancora dire con certezza se sia in grado di produrre una buona epistemologia, è nondimeno estremamente plausibile in filosofia della mente. Le pagine restanti di questo lavoro sono dedicate allo sviluppo di tali ragionamenti.

## 2. Concettualismo e coerentismo

### 2.1. Qualche perplessità generale

McDowell è convinto che il non-concettualismo non abbia diritto di cittadinanza filosofica, in quanto sarebbe costitutivamente incapace di rendere conto della direzionalità del pensiero verso il mondo. Come sappiamo, infatti, McDowell ritiene che solo il concettualismo possa svolgere tale compito epistemologico. Ho già illustrato dettagliatamente questa idea di McDowell; ora ho intenzione di mettere in luce alcuni presupposti di questa idea, mostrando come McDowell li dia semplicemente per scontati. Non voglio con ciò sostenere che tali presupposti siano sbagliati; voglio però far presente che essi sono meno pacifici di quanto McDowell non intenda farci credere<sup>4</sup>.

Il concettualismo sembra essere indispensabile una volta che abbiamo accettato l'idea che per rendere conto dell'intenzionalità del pensiero bisogna collocare quest'ultima in un contesto normativo. Detto più semplicemente, la tesi del contenuto concettuale della percezione viene sviluppata in modo da rendere possibile che l'esperienza costituisca un tribunale, e ciò dipende, in ultima istanza, dall'intuizione di McDowell secondo cui non possiamo dare senso all'idea di direzionalità delle credenze verso il mondo a meno che il mondo non sia in grado di emettere un verdetto sulla correttezza di quanto crediamo. McDowell presenta questa connessione tra intenzionalità e normatività come un assunto che non merita nemmeno di venire discusso, come se questa analisi dell'intenzionalità in termini normativi costituisse una sorta di assunzione di default, che nessun filosofo ragionevole potrebbe mai mettere in dubbio. Così facendo, sembra però essersi dimenticato che l'intenzionalità è uno dei problemi più spinosi della filosofia della mente e che molti filosofi

---

<sup>4</sup> Tra i presupposti dell'epistemologia di McDowell c'è anche, sicuramente, un certo modo di leggere lo sviluppo della filosofia moderna, a partire dalla rivoluzione scientifica. Infatti, il concettualismo appare come una risorsa indispensabile soltanto all'interno di una maniera molto particolare di interpretare gli snodi fondamentali dell'epistemologia moderna. Non ho qui intenzione di mettere in discussione la lettura storico-filosofica proposta da McDowell in *Mente e mondo*. Tuttavia, è stato sottolineato come tale lettura sia storicamente alquanto difettosa. Questo, di conseguenza, sottrae al concettualismo il potere d'attrazione che McDowell gli attribuisce. Per osservazioni di questo tipo, cfr. Friedman (2002).

sostengono progetti di naturalizzazione dell'intenzionalità. Nonostante sia pienamente legittimo che un filosofo operi delle scelte, trascurando quelle prospettive che gli paiono del tutto infruttuose, è quantomeno discutibile che McDowell passi sopra come se nulla fosse alle proposte di Fodor, di Dretske e di Millikan<sup>5</sup>, tanto per citare alcuni dei filosofi più noti impegnati nel progetto di naturalizzazione dell'intenzionalità.

La prima perplessità nei confronti dell'epistemologia di McDowell è quindi la seguente: il concettualismo sembra ineluttabile solo se accettiamo l'idea che l'intenzionalità sia essenzialmente normativa. D'altra parte, McDowell non fornisce alcun argomento a sostegno di quest'ultima tesi, limitandosi ad asserirla come se fosse una verità rivelata. Contro di ciò, si può far presente che la normatività dell'intenzionalità non è un dogma filosofico e che, pertanto, McDowell compie un'operazione scorretta quando ce la presenta come tale.

Di fronte a queste riflessioni, McDowell potrebbe essere tentato di rispondere in questo modo: d'accordo, forse è possibile fornire un resoconto naturalistico dell'intenzionalità, ma questo non va ad inficiare il progetto concettualista, in quanto, in esso, il discorso sull'intenzionalità si sposa ad un intento epistemologico – quello di garantire, contro lo scetticismo, che la mente sia in contatto col mondo – e immaginare un'epistemologia non normativa significa concepire un oggetto impossibile. Una simile replica è interessante, perché ci consente di prendere in esame un altro presupposto dell'epistemologia di McDowell: l'epistemologia non può che essere normativa, nel senso che il lavoro epistemologico è interamente calato in quello che Sellars chiamerebbe lo spazio delle ragioni. Fare epistemologia significa impegnarsi nel gioco di dare e chiedere ragioni per quanto affermiamo, ragioni che, in particolare, devono essere tali dal punto di vista del soggetto che difende la propria posizione<sup>6</sup>. Più sinteticamente, ciò significa che l'epistemologia per McDowell deve essere *anti-naturalista ed internista*.

Nemmeno in questo caso ho intenzione di sostenere che McDowell sbaglia nel sostenere una simile concezione del lavoro epistemologico. Il punto, anche qui, è il seguente: McDowell dà del tutto per scontato che la sua concezione anti-naturalista ed internista dell'epistemologia sia l'unica sensata. Una volta escluse a priori le alternative, egli ha così gioco facile nel convincerci che solo il concettualismo possa dar vita ad una buona epistemologia. Le altre proposte epistemologiche sul mercato, dalla prospettiva di Peacocke alla teoria causale di Goldman, dall'esternismo triangolare di Davidson all'epistemologia informazionale di Dretske, sono infatti tutte contrassegnate dal fatto di non rispettare almeno uno dei vincoli che McDowell impone al lavoro epistemologico.

Solo il Mito del Dato, forse, potrebbe conformarsi ai desiderata epistemologici di McDowell – cosa, peraltro, poco stupefacente, visto che il Mito del Dato nasce dalla medesima preoccupazione fondazionalista che emerge dalle pagine di *Mente e mondo*. Tuttavia, McDowell condanna senz'appello il ricorso al Dato, che viene appunto bollato come un mero Mito. Anche questa volta, però, McDowell non fa proprio nulla per convincerci che il Dato sia effettivamente un Mito. Così come non gli era passato nemmeno per l'anticamera del cervello che potessero esistere altre forme di epistemologia, allo stesso modo McDowell non ha alcun dubbio nel decidere di mettere da canto il Dato come fonte di giustificazione razionale. Non c'è che dire, McDowell è di certo un ottimo candidato per sconfiggere lo scetticismo: di fronte al dubbio totale, egli risponde con certezze assolute.

## 2.2. *Se lo fai, va male; se non lo fai, va male lo stesso*

2.2.1. *Riprendendo fiato*. Nella sezione precedente, ho detto rapidamente molte cose, forse troppe, senza spiegarle in maniera dettagliata. Il fatto è che per illustrare con precisione temi

---

<sup>5</sup> Poiché in questa tesi non ho mai toccato il tema della naturalizzazione dell'intenzionalità, e poiché questo tema è troppo vasto anche solo per segnalare i lavori più rappresentativi, mi limito ad indicare al lettore il capitolo 4 di Paternoster (2002), il quale, essendo corredato da una bibliografia ragionata, può servire come primo approccio al problema.

<sup>6</sup> Cfr. McDowell (1996), pp. 177-190.

come la naturalizzazione dell'intenzionalità o l'esternismo epistemologico avrei dovuto impiegare moltissime pagine, e per i nostri scopi questo sarebbe stato del tutto inutile. Infatti, ciò che mi premeva dirvi era, in fondo, semplicemente questo: l'idea di McDowell secondo cui il concettualismo è la sola risorsa filosofica per mettere a riposo la minaccia scettica dipende da un numero notevole di assunzioni teoriche che in *Mente e mondo* vengono spacciate per delle ovvietà, ma che rappresentano invece il risultato di scelte filosofiche ben precise. Come ho ripetuto più volte, non sto dicendo che i presupposti filosofici di McDowell siano da rifiutare; quella che va rifiutata è l'idea che siano così ovvi da non poter essere che accolti. Se cadiamo tra le braccia di questa idea ingannevole, il concettualismo non soltanto apparirà convincente, ma ci sembrerà addirittura inevitabile. Al contrario, se riusciamo a renderci conto di quanto siano impegnativi i presupposti che stanno alla base del concettualismo, avremo la possibilità di distanziarci dall'illusione che esso costituisca una risorsa *necessaria* per risolvere i problemi dell'epistemologia moderna.

Proviamo adesso a fare un gioco diverso. Supponiamo, questa volta, di accettare senza riserve le assunzioni di fondo dell'epistemologia di McDowell. Credo che si possa far vedere che anche in questo caso il concettualismo si riveli essere una posizione epistemologica decisamente meno attraente di quanto immaginato da McDowell. Mi sembra, infatti, che il concettualismo, anziché rappresentare un'alternativa genuina alla coppia coerentismo/Mito del Dato, non sia altro che una forma particolare di coerentismo. In altri termini, cercherò di convincervi che anche se concediamo a McDowell tutti i presupposti a lui cari, la sua teoria si rivela comunque inadatta a soddisfare il compito epistemologico per cui è stata introdotta.

*2.2.2. Istruzioni per l'uso.* Stando a quanto dice McDowell, l'epistemologia moderna sarebbe caratterizzata da un'oscillazione interminabile tra Mito del Dato e coerentismo. Il potere d'attrazione esercitato dal concettualismo consiste proprio, secondo McDowell, nella sua capacità di spezzare questa dialettica incessante, riuscendo finalmente a dare vita ad una posizione epistemologicamente robusta e convincente. A mio parere, tuttavia, le cose non stanno in questo modo. Se andiamo ad analizzarlo con attenzione, il concettualismo si rivela essere una forma di coerentismo, e quindi non riesce a garantire il progresso epistemologico promessoci da McDowell.

Prima di cercare di convincervi che, a conti fatti, il concettualismo è un tipo di coerentismo, voglio esplicitare il senso e gli obiettivi della mia analisi. McDowell, come sappiamo, sostiene che il coerentismo è una posizione epistemologicamente inaccettabile. Pertanto, mostrare che il concettualismo è una forma di coerentismo significherebbe rilevare una contraddizione interna al punto di vista di McDowell. D'altra parte, come ho detto nelle pagine precedenti, non sono del tutto convinto che le idee epistemologiche di McDowell siano così impeccabili. Di conseguenza, dato che il metro di giudizio di McDowell potrebbe essere sbagliato, mostrare che egli stesso sostiene una posizione che, a suo dire, dovrebbe essere rifiutata, non equivale all'aver mostrato la falsità di tale posizione. Detto altrimenti, McDowell potrebbe aver ragione, pur non sapendolo.

In realtà, le cose stanno per lui in una maniera peggiore. Credo infatti di poter mostrare che McDowell si trova comunque nei guai, tanto nel caso in cui il coerentismo sia accettabile quanto nel caso in cui non lo sia. Questo è un ragionamento devastante per la tenuta epistemologica della posizione di McDowell perché, qualunque cosa pensiamo del coerentismo, il concettualismo è spacciato.

I casi sono due: o il coerentismo funziona, oppure non funziona. Nel secondo caso, è molto semplice capire il motivo per cui McDowell incorre in un problema. Se ho ragione nel dire che McDowell è un coerentista, nel caso in cui il coerentismo non funzionasse McDowell starebbe sostenendo una posizione sbagliata. Credo di non dover stare qui a spiegare perché non è una buona cosa sostenere una posizione sbagliata.

Ma dove starebbe il problema nel caso in cui il coerentismo si rivelasse accettabile? Certo, McDowell si troverebbe nella posizione un po' ridicola di non sapere di sostenere una concezione che, nonostante il suo giudizio, è valida. Questo sarebbe un po' come se Gino non credesse che l'umiltà è una virtù e non credesse di essere umile, quando invece l'umiltà è una virtù e Gino è umile. In un simile caso, Gino, senza saperlo, si troverebbe dalla parte del giusto. Allo stesso modo, McDowell sarebbe inconsapevolmente un buon epistemologo.

Ma le cose stanno in maniera diversa. Il problema per McDowell è il seguente: *se* il coerentismo fosse una posizione accettabile, allora il concettualismo perderebbe interamente il suo potere d'attrazione. Come sappiamo, il concettualismo nasce infatti dall'esigenza di porre fine alla dialettica tra coerentismo e Mito del Dato. Quindi, se il coerentismo fosse valido, l'oscillazione tra questo e il Mito del Dato cesserebbe, rendendo con ciò del tutto inutile il ricorso al concettualismo. Pertanto, il fatto che il concettualismo si riveli una forma di coerentismo crea problemi a McDowell qualsiasi cosa si pensi a proposito del coerentismo. Se il coerentismo è falso, McDowell sostiene una posizione falsa. Se il coerentismo è vero, non c'è bisogno del concettualismo.

Qualcuno potrebbe dire che, in realtà, nel caso in cui il coerentismo fosse accettabile, la situazione di McDowell non sarebbe tanto disperata quanto l'abbiamo dipinta. Certo, il concettualismo non si imporrebbe con tutta la forza immaginata da McDowell, ma nondimeno si candiderebbe tra le posizioni degne di assurgere al rango di epistemologia ufficiale. Fuor di metafora, se il coerentismo fosse valido, allora potremmo scegliere tra il coerentismo à la Davidson e quello di McDowell. Pertanto, il concettualismo non sarebbe affatto escluso dalla contesa epistemologica. Sono tuttavia spiacente di dire che le cose stanno in maniera del tutto diversa. L'*unico* presunto pregio del concettualismo era quello di riuscire a mettere capo all'*unica* epistemologia dotata di senso, perché dal punto di vista psicologico si era rivelato una teoria disastrosa. Quindi, nel caso in cui ci fossero altre prospettive dotate dello stesso potere epistemologico del concettualismo, ma prive dei problemi psicologici di quest'ultimo, allora dovremmo abbandonare il concettualismo senza pensarci due volte.

In sintesi, io non sto proponendo il seguente argomento: il coerentismo è sbagliato; McDowell è un coerentista; dunque, McDowell sostiene una posizione sbagliata. Dal canto mio, infatti, non ho nessun argomento valido per dimostrare la falsità del coerentismo. Quello che dico è invece questo: pensate un po' quello che volete a proposito del coerentismo. Se siete convinti che il coerentismo è falso, allora sarete costretti a riconoscere che McDowell sostiene una posizione sbagliata; ma se pensate che il coerentismo è vero, dovrete concludere che il concettualismo, se non falso, è perlomeno inutile.

*2.2.3. Fondazionalismo e coerentismo.* Il merito che McDowell attribuisce al concettualismo è il seguente: solamente assumendo che la percezione ha contenuto concettuale possiamo garantire che essa sia in grado di giustificare razionalmente quanto crediamo. Sostenere, al contrario, che la percezione ha contenuto non-concettuale ci porta o verso il Mito del Dato, nel quale si presume erroneamente che la giustificazione razionale possa estendersi al di fuori dello spazio delle ragioni, oppure verso il coerentismo, in base al quale l'esperienza percettiva ha solamente una relazione causale con i nostri pensieri. Per cercare di farvi vedere che, a conti fatti, il concettualismo ha gli stessi difetti che McDowell imputa al coerentismo, devo prima riepilogare brevemente la critica mossa da McDowell alla concezione epistemologica di Davidson.

Secondo McDowell, il coerentismo di Davidson sarebbe caratterizzato da questa coppia di tesi:



a) l'esperienza percettiva non può in alcun modo giustificare razionalmente le nostre credenze;

b) solo una credenza (o un insieme di credenze) può fungere da fonte di giustificazione razionale per un'altra credenza.

In altri termini, rifiutandosi di prendere in considerazione l'idea che la percezione possa avere contenuto concettuale, Davidson finirebbe col concludere che l'esperienza percettiva non possa svolgere alcun ruolo nel processo di giustificazione delle nostre credenze. Ma secondo McDowell, la tesi in base alla quale le giustificazioni non si estendono oltre lo spazio delle credenze non è affatto in grado di metterci al riparo dalla minaccia che cerchiamo di scongiurare quando facciamo ricorso alla nozione di giustificazione razionale.

Per quale motivo, quando facciamo epistemologia, andiamo alla ricerca di una giustificazione per quanto crediamo? Come sappiamo, McDowell risponderebbe in questo modo a tale domanda: ci interessa poter giustificare razionalmente le nostre credenze perché, in caso contrario, non potremmo essere sicuri che le nostre credenze siano dirette verso il mondo. Il problema che, secondo McDowell, affligge il coerentismo è che esso fornisce un tipo di giustificazione razionale che non ci consente affatto di garantire la direzionalità del pensiero. In altri termini, le garanzie epistemologiche del coerentismo sono insufficienti per mettere a riposo la minaccia del pensiero che gira a vuoto su se stesso. Infatti, a detta di McDowell, se vogliamo scacciare la minaccia scettica, dobbiamo riuscire a far sì che l'esperienza percettiva eserciti un controllo sulla nostra attività di pensiero. Trovarsi in uno stato percettivo significa aprirsi alla configurazione della realtà: nell'esperienza percettiva entriamo in contatto col mondo. Se vogliamo che le nostre credenze siano in contatto col mondo, quest'ultimo deve emettere dei verdetti su quanto crediamo, e l'unico modo in cui ciò è possibile passa attraverso l'esperienza percettiva. Al contrario, se ci limitassimo ad asserire, come sembra fare Davidson, che lo spazio della giustificazione sia tutto interno allo spazio delle credenze, non avremo alcuna garanzia che le credenze siano in grado di rappresentare una realtà esterna alla nostra elaborazione concettuale. Non a caso, McDowell paragona la posizione di Davidson ad una sorta di reclusione nel mondo delle credenze: siamo confinati all'interno della regione dei nostri pensieri, e sembra che non ci sia alcun modo di uscire da essi per confrontare quanto crediamo con il modo in cui le cose stanno.

L'opposizione che divide McDowell e Davidson potrebbe sembrare una riedizione del vecchio dibattito tra *fondazionalisti* e *coerentisti*. In parte le cose stanno proprio in questo modo. McDowell gioca qui il ruolo del fondazionalista, per il quale il processo di giustificazione può considerarsi concluso solo quando abbiamo individuato una *base epistemologica* che possa costituire un fondamento sul quale edificare la nostra attività concettuale. Come sappiamo, McDowell individua questa base nell'esperienza percettiva, la quale può fungere da fondamento solido per le nostre credenze grazie alla sua passività: mentre le credenze sono episodi in cui le capacità concettuali vengono esercitate in modo attivo, la percezione è un esempio di ricettività, un caso in cui il mondo si imprime sensibilmente su di noi, indipendentemente dalle nostre scelte consapevoli; è proprio per questo motivo che l'esperienza percettiva può vincolare la libertà della spontaneità concettuale. Sull'altro versante troviamo Davidson, il cui coerentismo si accompagna ad una sottovalutazione profonda del problema a cui il fondazionalista cerca di dare risposta. Per il coerentista, l'idea di cercare una base sulla quale far riposare le nostre credenze non solo è un'idea che non porta da nessuna parte, ma è anche un'idea inutile, poiché di una simile base non c'è alcun bisogno: le credenze, infatti, sono giustificate dalla relazione che intrattengono le une con le altre. Ad un modello verticale di giustificazione, il coerentismo sostituisce un modello olistico: una credenza non è giustificata da qualche cosa collocata al di sotto di essa,

ma trova la propria garanzia epistemologica nelle relazioni che stringe con le altre credenze. Più questo reticolato di credenze è esteso, maggiori saranno le garanzie epistemologiche della veridicità delle credenze che lo costituiscono.

Rispetto a questa concezione della giustificazione avanzata da Davidson, McDowell ha delle riserve, ma le riconosce anche un merito, ed è per questo motivo che l'opposizione tra i due non può essere descritta esattamente nei termini di una contrapposizione tra coerentismo e fondazionalismo. Come ho appena detto, per Davidson il fondazionalismo non porta da nessuna parte e, inoltre, è perfettamente inutile. Ovviamente, McDowell non accetta l'idea che il fondazionalismo sia inutile; d'altra parte, concede a Davidson l'idea che il fondazionalismo, per come è stato concepito classicamente, non è riuscito a produrre alcun risultato. La forma classica di fondazionalismo empiristico è quella che si estrinseca nel ricorso al Dato. Gli empiristi, alla ricerca di un vincolo razionale sull'attività concettuale, hanno pensato che tale vincolo dovesse essere esterno allo spazio delle ragioni. Su questo punto Davidson e McDowell sono d'accordo: se pensiamo che delle mere impressioni sensibili possano giustificare le nostre credenze, allora stiamo imboccando un vicolo cieco. Questo punto d'accordo costituisce anche il punto d'avvio del disaccordo tra McDowell e Davidson: Davidson, rifiutando il Mito del Dato, getta via il bambino assieme all'acqua sporca – getta cioè le giuste esigenze del fondazionalismo assieme alla cattiva epistemologia empirista. McDowell, d'altra parte, è convinto che ci sia una soluzione di compromesso.

La soluzione di McDowell la sappiamo a memoria: le esperienze percettive sono dotate di contenuto concettuale; quindi, possono giustificare le nostre credenze. Pertanto, il processo di giustificazione razionale non ci porta al di fuori della sfera dei concetti. E' proprio quest'ultimo punto che allontana McDowell da una concezione fondazionalista standard. Pur mantenendo ben salda l'idea che le credenze debbano avere una base esterna allo spazio delle credenze, questa base, cioè l'esperienza percettiva, non è collocata al di fuori dello spazio delle ragioni; d'altra parte, pur essendo concettuale, l'esperienza percettiva può fungere da fondamento, in quanto è passiva. Come dice McDowell:

Quando cerchiamo il fondamento di un giudizio empirico, l'ultimo passo ci porta all'esperienza. L'esperienza ha già un contenuto concettuale, cosicché quest'ultimo passo non ci porta fuori dallo spazio dei concetti. Ma ci porta in un luogo in cui è all'opera la sensibilità – la ricettività – e quindi non abbiamo più motivo di preoccuparci per la libertà che è implicita nell'idea che le nostre capacità concettuali appartengano a una facoltà della spontaneità<sup>7</sup>.

Se pensate che sia un gioco di prestigio tenere assieme l'idea che l'esperienza possa costituire una base per le nostre credenze e l'idea che l'esperienza sia concettuale, allora vi consiglio di leggere le prossime pagine, perché io la penso come voi, e cercherò di svelare il trucco. La conclusione a cui arriverò sarà la seguente: McDowell non solo non è un fondazionalista vecchia scuola, egli non è un fondazionalista per niente. Al fondo della sua teoria, si riaffaccia lo spettro del coerentismo che egli aveva cercato di esorcizzare.

*2.2.4. Il coerentismo nascosto.* Secondo McDowell, l'unico modo per rendere intelligibile la direzionalità delle credenze verso il mondo passa attraverso il riconoscimento del ruolo ricoperto dall'esperienza percettiva nell'istituire un tribunale che emette dei verdetti su quanto crediamo. Infatti, a suo dire, godere di un'esperienza percettiva è l'unica via per entrare in contatto diretto con il mondo: nell'esperienza percettiva ci apriamo alla configurazione della realtà. Pertanto, se vogliamo assicurare che le nostre credenze rispondano al mondo della propria correttezza, dobbiamo garantire che l'esperienza percettiva giustifichi razionalmente quanto crediamo. Abbandonare, come fa Davidson, l'idea che l'esperienza costituisca una base razionale per le nostre credenze significa, agli occhi di

---

<sup>7</sup> McDowell (1996), p. 10.

McDowell, dare vita all'idea pericolosa che non sia possibile uscire dallo spazio delle credenze. Ma questa idea coerentista è proprio l'immagine della spontaneità senza attrito che dà vita alla preoccupazione scettica.

D'altra parte, se vogliamo che l'esperienza percettiva ponga un vincolo razionale a quanto crediamo, non dobbiamo concepirla come collocata al di fuori dello spazio delle ragioni. Per McDowell, questo non sarebbe infatti altro che ritornare al Mito del Dato, che è al massimo in grado di offrirci delle mere discolpe. Pertanto, affinché l'esperienza percettiva possa emettere dei verdetti sulle nostre credenze, deve essere dotata di contenuto concettuale: la percezione, a differenza di quanto pensato dagli empiristi, è interna alla sfera concettuale.

Tuttavia, una volta che assumiamo che la percezione appartiene allo spazio delle ragioni, la minaccia del pensiero che gira a vuoto su se stesso sembra tornare a inquietarci. Ciò che cercavamo di fare era garantire una base per le nostre credenze, ma se questa base – cioè l'esperienza – è comunque interna alla sfera concettuale, non si capisce come essa possa esercitare un attrito in grado di frenare la spontaneità incontrollata dell'intelletto. McDowell è perfettamente consapevole di questo problema, ma crede che per esso ci sia una soluzione soddisfacente: sebbene la percezione sia un episodio concettuale, nondimeno il modo in cui le capacità concettuali vengono in essa attualizzate ci mette al riparo dalla libertà assoluta dell'intelletto. Infatti, come sappiamo, secondo McDowell nella percezione le capacità concettuali vengono attualizzate passivamente: a differenza che nella credenza, che è un episodio di attività concettuale, nella percezione ci troviamo gravati di un contenuto prima che sia possibile fare alcuna scelta in materia. La percezione non è un caso di spontaneità, bensì di ricettività: quando il mondo esercita la sua influenza su di noi stimolando i nostri recettori, esso dà vita a stati percettivi che presentano che le cose stanno così e così, e questo non dipende dalla nostra attività cosciente. Detto più semplicemente, mentre noi possiamo scegliere cosa credere, non possiamo scegliere cosa vedere. La percezione è un evento che si realizza in noi. Certo, è un evento in cui sono coinvolte capacità concettuali, ma il loro coinvolgimento non deve fare pensare ad un controllo libero e responsabile da parte del soggetto percipiente. E' per questo motivo che, pur non essendo esterna allo spazio concettuale, la percezione è nondimeno in grado di esercitare un controllo sulla nostra elaborazione concettuale attiva, ossia su quanto noi crediamo in modo libero e responsabile.

La coperta però sembra comunque troppo corta. McDowell, cercando di proteggersi dall'idea che il concettualismo sembra essere incompatibile con la ricerca di una base epistemologica, finisce con lo scoprirsi dall'altra parte: se ciò che contraddistingue la sfera dei concetti è la spontaneità, come possiamo dare senso all'idea di un'attualizzazione passiva delle capacità concettuali? E' lo stesso McDowell a porsi la domanda, alla quale però sembra in grado di rispondere, mettendo così a tacere le nostre perplessità:

Dato che l'esperienza è passiva, il coinvolgimento di capacità concettuali nell'esperienza non offre di per sé un buono scenario all'idea di una facoltà della spontaneità. (...) Può sembrare che, sottolineando la passività dell'esperienza, io stia (...) limitandomi a negare che la spontaneità si estenda incontrastata fino al contenuto dell'esperienza, anche se sostengo che le capacità concettuali agiscono nell'esperienza. Ma non è così. (...) Come requisito minimo, deve essere possibile *decidere* se giudicare o no che le cose stiano come la propria esperienza le rappresenta essere. Il modo in cui l'esperienza le rappresenta essere. Il modo in cui l'esperienza rappresenta le cose non è sotto il nostro controllo, ma tocca a noi accettare l'esperienza o respingerla<sup>8</sup>.

Questa citazione è un estratto da un passo più lungo che ho commentato abbondantemente nel capitolo 2<sup>9</sup>. In tale passo, McDowell cerca di convincerci che l'esperienza percettiva, nonostante sia passiva, è comunque perfettamente riconoscibile come facente parte della sfera concettuale. Non ho riportato l'intera citazione perché per i miei scopi è sufficiente prendere

---

<sup>8</sup> McDowell (1996), pp. 11-12.

<sup>9</sup> Cfr. *supra* p. 86-88.

in esame quanto sostenuto da McDowell in questo passo più breve. L'analisi delle sue parole dovrebbe convincerci che egli è suo malgrado un coerentista o che, perlomeno, la sua posizione, comunque la si voglia caratterizzare da un punto di vista epistemologico, presenta gli stessi difetti che egli rimproverava al coerentismo di Davidson.

La critica di McDowell a Davidson la sappiamo a memoria: Davidson identificherebbe lo spazio delle ragioni con lo spazio delle credenze, lasciando al di fuori di esso l'esperienza percettiva. Così facendo, l'esperienza percettiva potrebbe solo esercitare un influsso causale sui confini dello spazio delle credenze, consentendo a queste ultime di sguazzare liberamente nel laghetto incontaminato della spontaneità concettuale. Di contro, il concettualismo di McDowell rappresenta il tentativo di estendere, oltre la sfera limitata delle credenze, lo spazio delle ragioni, includendovi anche le esperienze percettive. Di fronte a questa inserzione delle percezioni all'interno della sfera concettuale ci eravamo chiesti come ciò potesse essere compatibile con il fatto che le percezioni costituiscano una base epistemologica. In altri termini, ci eravamo chiesti come ciò non finisse col dare vita ad un coerentismo allargato: se nel caso di Davidson, la coerenza era una relazione normativa tra credenze, nel concettualismo sembra di avere a che fare con un sistema olistico che comprende credenze e percezione. McDowell, che è conscio del problema, ci ha risposto dicendo che le percezioni, pur essendo concettuali, sono un caso di ricettività, e in questo modo possono vincolare la spontaneità concettuale. A questo abbiamo replicato che un episodio concettuale passivo sembra una contraddizione in termini. McDowell, nella citazione che abbiamo proposto poc'anzi, ha reagito così: le esperienze percettive sono genuinamente concettuali, in quanto, nonostante non sia in nostro potere decidere cosa percepire, possiamo comunque respingere o accettare quanto l'esperienza presenta.

Credo che sia sotto gli occhi di tutti che quest'ultima risposta di McDowell decreta la fine stessa del progetto concettualista in epistemologia. Infatti, dire che tocca a noi accettare o respingere il contenuto dell'esperienza percettiva non è altro che dire che, affinché le esperienze possano essere riconosciute come appartenenti allo spazio delle ragioni, le nostre credenze *devono* essere in grado di emettere un verdetto su quanto percepiamo. Se la cosa non fosse tragica, sarebbe comica: McDowell ha introdotto la tesi del contenuto concettuale della percezione per garantire che la percezione possa esercitare un controllo sulle nostre credenze, ed ha finito con l'asserire l'idea opposta: le credenze devono esercitare un controllo sulle nostre percezioni.

In altri termini, l'idea che la posizione epistemologica di McDowell non sia altro che una forma di coerentismo allargato si è rivelata essere un'idea corretta. Per sfuggire al coerentismo che tanto odia, McDowell dovrebbe far sì che l'esperienza possa fungere da base per le nostre credenze. Egli cerca di farlo definendo le esperienze come episodi concettuali passivi. Tuttavia, il suo sogno si infrange di fronte alla sua stessa richiesta per cui "deve essere possibile *decidere* se giudicare o no che le cose stiano come la propria esperienza le rappresenta essere". A conti fatti, l'epistemologia di McDowell non è altro che una forma di coerentismo in cui le percezioni e le credenze devono aggiustarsi le une con le altre al fine di dare vita ad una visione del mondo coerente. Come già detto, io non ho delle ragioni sufficienti per sostenere che ciò non vada bene. Il problema, piuttosto, è che questo è esattamente ciò che McDowell starebbe cercando di rifiutare. Se infatti le percezioni non occupano un posto privilegiato all'interno del sistema di giustificazione, ma costituiscono solo uno degli elementi che deve dare vita ad un sistema globalmente coerente, allora ci troviamo esattamente al punto in cui si trovava Davidson: se il coerentismo di quest'ultimo non è in grado di rendere conto della direzionalità del pensiero verso il mondo, non riesco proprio a capire perché dovrebbe bastare allargare il sistema di coerenza per garantire l'intenzionalità del pensiero.

Naturalmente, tra il coerentismo di Davidson e il concettualismo di McDowell esiste una differenza: per Davidson, il sistema di coerenza è composto esclusivamente dalla rete di

credenze, mentre McDowell vi include anche le esperienze percettive. Qualcuno potrebbe pensare che questa estensione del sistema sia sufficiente per conseguire il risultato a cui McDowell mira. McDowell, infatti, è alla ricerca di un modo per mettere a tacere la minaccia scettica, cioè la minaccia che le credenze non siano dirette verso il mondo. A suo dire, per fare ciò, dobbiamo consentire alle esperienze di emettere dei verdetti su quanto crediamo, perché, così facendo, la realtà stessa, che nell'esperienza si rivela, riuscirebbe ad esercitare un controllo razionale sul nostro pensiero. Pertanto, il concettualismo, attribuendo alle esperienze un contenuto tale da poter entrare in una relazione normativa con le credenze, sarebbe in grado di rispondere alla minaccia scettica.

Tuttavia, come ho fatto vedere poco fa, le cose non stanno in questo modo. Sebbene sia una condizione necessaria che le esperienze possano stare in una relazione razionale con le credenze, questa non è però una condizione sufficiente per garantire l'intenzionalità del pensiero. A ciò dovremmo aggiungere un primato epistemologico della percezione, per cui questa non solo starebbe in una relazione normativa con le credenze, ma costituirebbe anche il polo fondazionale di tale relazione. Ma per McDowell le cose non stanno in questo modo: lungi dall'occupare il ruolo di base epistemica, le esperienze sono solo uno degli elementi che dà vita ad una visione del mondo, condividendo quindi una posizione paritaria con le credenze. In altri termini, non solo quanto crediamo dipenderà da quanto percepiamo, ma anche ciò che accetteremo come una percezione veridica dipenderà dal nostro sistema di credenze. Ma allora concettualismo di McDowell si rivela essere solo un'altra forma di coerentismo: l'attività concettuale umana costituisce un sistema, nel quale figurano anche le esperienze, e non abbiamo alcuna garanzia che tale sistema sia in contatto con il mondo.

### 3. Ciò che si è fatto e ciò che resta da fare

In questo lavoro ho preso in esame il dibattito che oppone, in filosofia della percezione, i concettualisti ai non-concettualisti. Spero di avervi convinto che questo dibattito si è concluso in favore dei non-concettualisti, in quanto il concettualismo non sembra offrire alcuna attrattiva.

McDowell, il più autorevole difensore del concettualismo, ha sostenuto che alla percezione si debba attribuire contenuto concettuale, perché in caso contrario non potremmo garantire l'intenzionalità del pensiero verso il mondo. Contro di ciò, ho fatto vedere che il concettualismo non gode affatto dei pregi epistemologici che McDowell gli attribuisce. A questo va poi aggiunto che il concettualismo si è rivelato debolissimo dal punto di vista psicologico, poiché la tesi del contenuto concettuale della percezione va incontro ad una serie di obiezioni che ne minano alla radice la plausibilità empirica. Pertanto, combinando assieme l'inadeguatezza psicologica del concettualismo e la sua inutilità epistemologica, possiamo concludere che, perlomeno nel caso degli stati percettivi, la prospettiva avanzata da McDowell va rimpiazzata da una teoria non-concettualista.

D'altra parte, aver stabilito la falsità del concettualismo non significa ancora aver individuato *quale* forma di non-concettualismo vada messa al suo posto. In questo libro, ho racchiuso sotto l'etichetta "non-concettualismo" tutte le diverse posizioni accomunate dal rifiuto della posizione di McDowell; tuttavia, questo non significa che i non-concettualisti si trovino poi d'accordo quando si tratta di sviluppare una teoria sostantiva del contenuto non-concettuale. In questi anni, si è infatti assistito ad un dibattito interno alla prospettiva non-concettualista, in cui sono state presentate numerose teorie rivali. Nonostante io non abbia preso in considerazione questo problema in modo esplicito, mi sento comunque di poter affermare che, allo stato attuale delle cose, nessuna di queste teorie è in grado di svolgere il compito teorico che le è stato assegnato. Siamo quindi ancora alla ricerca di una versione soddisfacente di non-concettualismo.

Anzitutto, siamo ancora molto lontani dall'aver espresso una teoria non-concettualista che possa meritarsi a pieno titolo un posto nella psicologia del contenuto degli stati mentali. Ho l'impressione che un simile compito, per essere portato a termine, non possa basarsi

unicamente sul lavoro dei filosofi, ma necessari della collaborazione tra filosofi, psicologi e neuroscienziati. In altri termini, credo che per dare vita ad una teoria sostantiva del contenuto non-concettuale della percezione, il lavoro filosofico dovrà essere trasferito all'interno del quadro delle scienze cognitive, trasformando così la faccenda da dilemma filosofico a problema empirico.

Per quanto riguarda invece l'aspetto più strettamente filosofico del problema, si tratta di riuscire a elaborare una buona epistemologia non-concettualista. Probabilmente, il naturalismo epistemologico è il quadro migliore all'interno del quale tentare un simile approccio. Tuttavia, non è detto che altre cornici epistemologiche non possano costituire un terreno fertile per coltivare tale proposito.

In sintesi, in questo libro sono giunto alla seguente conclusione: il concettualismo di McDowell è una prospettiva che deve essere senz'altro rifiutata. Detto ciò, tuttavia, resta comunque molto lavoro da fare. Si tratta in particolare, da un lato, di dare solidità empirica al non-concettualismo e, dall'altro, di sviluppare una teoria della conoscenza che sappia fondarsi sul carattere non-concettuale della percezione. Entrambe sono due sfide intellettualmente molto eccitanti. Che cosa il futuro ci riservi in proposito non possiamo ancora saperlo.



## Nota bibliografica\*

- Bermúdez, J.L. (1998) *The Paradox of Self-Consciousness*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Id. (2003 a) «Peacocke's Argument against the Autonomy of Nonconceptual Content», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA) pp. 293-307. [Originariamente in *Mind and Language* vol. 9, 1994, pp. 402-418].
- Id. (2003 b) «Nonconceptual Content: From Perceptual Experience to Subpersonal Computational States», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 183-216. [Originariamente in *Mind and Language* vol. 10, 1995, pp. 333-369].
- Id. (2003 c) «Nonconceptual Mental Content», in Zalta, E.N. (a cura di) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/content-nonconceptual/>.
- Bermudez, J.L., McPherson, F. (1998) «Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience», *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*, vol. 6, pp. 1-12.
- Block, N. (1994) «Consciousness», in Guttenplan, S. (a cura di) *A Companion to the Philosophy of Mind*, 1994, Blackwell, Oxford.
- Brewer, B. (1999) *Perception and Reason*, Clarendon Press, Oxford.
- Casalegno, P. (1997) *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Coliva, A. (2002) «In difesa del contenuto non-concettuale della percezione», in Parrini, P. (a cura di) *Conoscenza e cognizione. Tra filosofia e scienza cognitiva*, 2002, Guerini e Associati, Milano, pp. 147- 161.
- Id. (2004) *I concetti*, Carocci, Roma.
- Crane, T. (1992), «The Nonconceptual Content of Experience», in Id. (a cura di) *The Contents of Experience*, 1992, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 136-157.
- Id. (2001) *Elements of Mind. An introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford. [Traduzione italiana *Fenomeni mentali. Un'introduzione alla filosofia della mente*, 2003, Raffaello Cortina, Milano].
- Id. (2003) «The Waterfall Illusion», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 231-235. [Originariamente in *Analysis* vol. 48, 1988, pp. 142-147].

---

\* Per i testi stranieri, i numeri di pagina cui faccio riferimento nella tesi sono relativi alla traduzione italiana, quando questa è indicata nella presente nota bibliografica.



- Cussins, A. (2003), «Content, Conceptual Content, and Nonconceptual Content», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 133-163. [Ristampa parziale di «The connectionist construction of concepts», in Boden, M. (a cura di) *The Philosophy of Artificial Intelligence*, 1990, Oxford University Press, Oxford, pp. 380-400].
- Davidson, D. (1974) «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47, pp. 5-20. [Traduzione italiana «Sull'idea stessa di schema concettuale», in Id. *Verità e interpretazione*, 1994, Il Mulino, Bologna, pp. 263-282.].
- Id. (1983) «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», in Henrich, D. (a cura di) *Kant oder Hegel*, 1983, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 423-438. [Traduzione italiana «Una teoria coerentista della verità e della conoscenza», in Id. *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, 2003, Raffello Cortina, Milano, pp. 175-197.].
- Id. (1988) «The Myth of Subjective», in Benedikt, M., Burger, R. (a cura di) *Bewusstsein, Sprache und die Kunst*, 1988, Edition S, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien, pp. 45-54. [Traduzione italiana «Il mito del soggettivo» in Id. *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, 2003, Raffello Cortina, Milano, pp. 51-68.].
- Id. (1999) «Reply to John McDowell», in Hahn, L. E. (a cura di) *The Philosophy of Donald Davidson*, 1999, Open Court, Chicago and Lasalle, pp.105-108.
- De Caro, M. (1998) *Dal punto di vista dell'interprete. La filosofia di Donald Davidson*, Carocci, Roma.
- Dennett, D.C. (1989) «Cognitive Ethology: Hunting for Bargains or a Wild Goose Chase?», in Montefiore, A., Noble D. (a cura di) *Goals, No-Goals, and Own Goals*, 1989, Unwin Hyman, London, pp. 101-116. [Traduzione italiana «L'etologia cognitiva: un buon affare o tempo sprecato?», in Gozzano, S. (a cura di) *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, 2001, Editori Riuniti, Roma].
- Dretske, F. (1981). *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Id. (1995) *Naturalizing the Mind*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Id. (2000) «Simple Seeing», in Dretske, F., *Perception, Knowledge and Belief*, 2000, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 97-112. [Originariamente in Gustafson, D., Tapscott, B. (a cura di) *Body, Mind, and Method*, 1979, Reidel, Dordrecht, pp. 1-15].
- Dummett, M. (1993) *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (MA) [Traduzione italiana *Origini della filosofia analitica*, 2001, Einaudi, Torino].
- Evans, G. (1982) *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford.
- Frege, G. (1892) «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, vol. 100, pp. 25-50. [Traduzione italiana «Senso e significato», in Id. *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, 2001, Laterza, Roma-Bari, pp. 32-57].

- Id.* (1918) «*Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung*», *Beträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. 1, pp. 58-77. [Traduzione italiana «*Il pensiero. Una ricerca logica*», in *Id. Ricerche Logiche*, 1988, Guerini e Associati, Milano, pp. 43-74].
- Id.* (1979) *Philosophical and Mathematical Correspondence*, traduzione inglese di H. Kaal, Blackwell, Oxford.
- Friedman, M. (2002) «*Exorcising the Philosophical Tradition*», in Smith, N. (a cura di) *Reading McDowell: on "Mind and World"*, 2002, Routledge, London, pp. 25-57.
- Gibson, J.J. (1979), *An Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton & Mifflin, Boston.
- Heck, R.G. (2000) «*Nonconceptual Content and the "Space of Reasons"*», *The Philosophical Review*, vol. 109, N. 4, pp.483-523.
- Kant, I. (1783) *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. [Traduzione italiana *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, 1996, Laterza, Roma-Bari].
- Id.* (1787) *Kritik der reinen Vernunft*, 2<sup>a</sup> ed. [Traduzione italiana *Critica della ragion pura*, 2000, Laterza, Roma-Bari].
- Kelly, S. (2001) «*Demonstrative Concepts and Experience*», *Philosophical Review* vol. 110, pp. 397-420.
- Id.* (2003) «*The Nonconceptual Content of Perceptual Experience: Situation Dependence and Fineness of Grain*» in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp.223-229. [Originariamente in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, N. 3, 2001, pp. 601-608].
- Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford. [Traduzione italiana *Nome e necessità*, 1999, Bollati Boringhieri, Torino].
- Lewis, D. (1980) «*Veridical Hallucination and Prosthetic Vision*», *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 58, N. 3, pp. 239-249.
- Lycan, W. (2000) *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*, Routledge, London-New York. [Traduzione italiana *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione contemporanea*, 2002, Raffaello Cortina, Milano].
- Martin, M. (2003) «*Perception, Concepts, and Memory*», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 237-250. [Originariamente in *Philosophical Review*, vol. 101, N. 4, 1992, pp.745-763].

- McDowell, J. (1982) «Criteria, Defeasibility, and Knowledge», *Proceedings of the British Academy*, vol. 68, pp. 455-479.
- Id. (1996) *Mind and World*, 2<sup>a</sup> ed., Harvard University Press, Cambridge (MA). [Traduzione italiana *Mente e mondo*, 1999, Einaudi, Torino].
- Id. (1998 a) «Précis of “Mind and World”», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, N. 2, pp. 365-368.
- Id. (1998 b) «Reply to commentators», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, N. 2, pp. 403-431
- Id. (1998 c) «Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality», *The Journal of Philosophy*, vol. 95, N. 9, pp. 431-491.
- Id. (1999) «Scheme-Content Dualism and Empiricism», in Hahn, L. E, (a cura di) *The Philosophy of Donald Davidson*, 1999, Open Court, Chicago and Lasalle, pp. 87-104.
- Id (2004) «Naturalism in the Philosophy of Mind», in De Caro, M., Macarthur, D. (a cura di) *Naturalism in Question*, 2004, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 91-105 (2005). [Traduzione italiana «Il naturalismo in filosofia della mente», in De Caro, M., Macarthur, D. (a cura di) *La mente e la natura*, 2005, Fazi, Roma, pp. 81-96].
- Noë, A. (1999) «Thought and Experience», *American Philosophical Quarterly*, vol. 36, N. 3, pp. 257-265.
- Id. (2002) «Is perspectival self-consciousness nonconceptual?», *The Philosophical Quarterly*, vol. 52, N. 207, pp. 185-194.
- Id. (2005) *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Paternoster, A (2002) *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- Peacocke, C. (1986) «Analogue Content», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume supplementare 60, pp.1-17.
- Id. (1989) «Perceptual Content», in Almog, J., Perry, J., Wettstein, H. (a cura di) *Themes from Kaplan*, 1989, Oxford University Press, Oxford, pp. 297-329.
- Id. (1992) *A Study of Concepts*, MIT Press, Cambridge (MA).

- Id. (1998) «*Nonconceptual Content Defended*», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, N. 2, pp. 381-388.
- Id. (2001 a) «*Phenomenology and nonconceptual content*», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, pp. 239-264.
- Id. (2001 b) «*Does Perception Have a Nonconceptual Content?*», *Journal of Philosophy*, vol. 98, N. 5, pp. 239-264.
- Id. (2003 a) «*Scenarios, Concepts, and Perception* », in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 107-132. [Originariamente in Crane, T. (a cura di) *The Contents of Experience*, 1992, Cambridge University Press, Cambridge].
- Id. (2003 b) «*Nonconceptual Content: Kinds, Rationales and Relations*», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 309-322. [Originariamente in *Mind and Language*, vol. 9, 1994, pp. 419-429].
- Penco, C. (2004) *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- Putnam, H. (1999) *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York. [Traduzione italiana *Mente, corpo, mondo*, 1999, Il Mulino, Bologna].
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton. [Traduzione italiana *La filosofia e lo specchio della natura*, 1998, Bompiani, Milano].
- Searle, J. (1983) *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge. [Traduzione italiana *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, 1985, Bompiani, Milano].
- Id. (1998) *Mind, Language, and Society*, Basic Books, New York. [Traduzione italiana *Mente, linguaggio e società*, 2000, Raffaello Cortina, Milano].
- Sellars, W. (1956) «*Empiricism and the Philosophy of Mind*», in Feigl, H., Scriven, M. (a cura di) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, 1956, University of Minnesota Press, Minneapolis. [Traduzione italiana *Empirismo e filosofia della mente*, 2004, Einaudi, Torino].

Sosa, E. (2003) «Davidson's Epistemology», in Ludwig, K. (a cura di) *Contemporary Philosophy in Focus: Donald Davidson*, 2003, Cambridge University Press, Cambridge.

Spinicci, P. (2000) *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna.

Id. (2002) *Lezioni sulle "Ricerche Filosofiche" di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano.

Id. (2005) *Percezioni ingannevoli. Lezioni di filosofia della percezione*, CUEM, Milano.

Stalnaker, B. (2003) «What Might Nonconceptual Content Be?», in Gunther, Y.H. (a cura di) *Essays on Nonconceptual Content*, 2003, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 95-106 [Originariamente in Villanueva, E. (a cura di) *Philosophical Issues*, Vol. 9, 1998, Ridgeview Publishing, Atascadero].

Strawson, P. F. (1966) *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*, Methuen, London. [Traduzione italiana *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, 1985, Laterza, Roma-Bari].

Wittgenstein, L. (1922) *Tractatus logico-philosophicus*, Keagan, London [Traduzione italiana *Tractatus logico-philosophicus*, 1998, Einaudi, Torino].

Id. (1953) *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford. (1999) [Traduzione italiana *Ricerche filosofiche*, 1999, Einaudi, Torino].

Wright, C. (2002) «Human Nature?», in Smith, N. (a cura di) *Reading McDowell: on "Mind and World"*, 2002, Routledge, London, pp. 140-159. [Originariamente in *The European Journal of Philosophy*, Vol. 4, N. 2, pp. 235-253].



*Mente e mondo* di John McDowell è considerato uno dei libri di filosofia più influenti e originali degli ultimi anni. In particolare, ha generato una discussione accesissima la tesi sostenuta da McDowell secondo cui gli stati percettivi avrebbero *contenuto concettuale*. Contro questa tesi, filosofi come Christopher Peacocke, Tim Crane e José L. Bermúdez hanno diretto una batteria di argomenti, con l'obiettivo di dimostrare che la percezione ha invece *contenuto non-concettuale*. Il libro di Barlassina si pone anzitutto l'obiettivo di introdurre il lettore al dibattito tra concettualisti e non-concettualisti, attraverso un'illustrazione chiara e dettagliata della posizione di McDowell e un esame accurato della dialettica di argomenti e controargomenti che hanno animato tale dibattito. A questo compito di natura espositiva si lega poi un intento di natura più prettamente teoretica. Barlassina cerca infatti di dimostrare che il concettualismo di McDowell è una teoria inadeguata del contenuto degli stati percettivi, sia che venga considerata dal punto di vista della psicologia del contenuto, sia che la si esamini dal punto di vista epistemologico.

Luca Barlassina (Milano, 1980) si è laureato in filosofia all'Università degli Studi di Milano. Si interessa principalmente di filosofia della percezione e della mente.