

Empirismo senza fondamenti

Cinque lezioni su *Empirismo e filosofia della mente*

Andrea Guardo

Premessa

Questo volume raccoglie le lezioni che ho tenuto all'Università degli Studi di Milano tra il 28 febbraio ed il 28 marzo 2007. Il carattere delle lezioni era introduttivo e il passaggio dal parlato allo scritto non ha modificato questo aspetto. Inoltre, ho conservato le ripetizioni che caratterizzano qualsiasi *serie* di lezioni. Mi sono limitato a chiarire la formulazione di alcuni punti e ad aggiungere alcune note.

Per finire, qualche ringraziamento. Innanzitutto, a Paolo Spinicci, per una lunga serie di motivi che non starò qui ad elencare. In secondo luogo, agli studenti che hanno seguito le mie lezioni. Un lavoro di questo tipo non può non essere influenzato dal suo pubblico originario e, in questo caso, mi pare che l'influenza sia stata positiva. Infine, un ringraziamento speciale a Chiara Colombo.

Lezione I

La triade incoerente e la filosofia della mente

Empirismo e filosofia della mente (1956) è un testo classico della filosofia analitica. È anche un testo, in un certo senso, abbastanza oscuro. Quest'oscurità è dovuta, io penso, essenzialmente a due fattori. Il primo è che nell'argomentazione di Sellars si intrecciano due tematiche, una (quella principale) *epistemologica* ed una (in un senso piuttosto lato) *psicologica*, e non è sempre facile seguire la dinamica di questo intreccio. Il secondo è che Sellars presenta diversi passi, anche importanti, della sua argomentazione in una forma estremamente concisa.

Quello che farò in questa lezione e nelle seguenti è presentare l'argomentazione di Sellars nel modo, spero, più chiaro. Allo scopo, presenterò i vari passi dell'argomentazione in un ordine leggermente diverso da quello originale ma che, a mio parere, rende più perspicua la dialettica tra le due tematiche di cui sopra. In ogni caso, cercherò di rendere il più esplicite possibile le relazioni logiche che legano i vari passi dell'argomentazione e di sviluppare ulteriormente i punti su cui Sellars, a tutto danno della chiarezza, non si sofferma. In un paio di occasioni, presenterò degli argomenti che Sellars non presenta (né in *Empirismo e filosofia della mente* né altrove) ma che trovo possano essere utili a stabilire il punto. In generale, mi concentrerò sul compito di chiarire *la struttura* dell'argomento di Sellars, offrendone una chiave di lettura. Necessariamente, resteranno fuori dalla mia discussione (o comunque ai suoi margini) diverse questioni che, in quest'ottica, tendono a passare in secondo piano (anche se, di per sé, sono tutt'altro che irrilevanti)¹.

L'obiettivo critico dell'argomentazione di *Empirismo e filosofia della mente* è quello che Sellars chiama "Mito del Dato". Per *iniziare* a capire che cosa sia il Mito del Dato non c'è luogo migliore da cui partire della seguente *triade incoerente*:

¹ Per esempio, non mi soffermerò sulla discussione che Sellars conduce delle idee di Ryle.

- A *X esperisce il contenuto sensoriale rosso s implica x conosce in modo non inferenziale che s è rosso.*
- B La capacità di esperire contenuti sensoriali non è acquisita.
- C La capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ è acquisita².

Che A, B e C formino un insieme incoerente di proposizioni dovrebbe essere immediatamente evidente (anche se, a questo stadio, può non essere ancora chiaro che cosa, di preciso, queste tre proposizioni significhino). La cosa diventa ancora più chiara se solo proviamo a riformulare B e C come segue:

- B' La capacità di esperire contenuti sensoriali *non presuppone la padronanza di un linguaggio.*
- C' La capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ *presuppone la padronanza di un linguaggio*³.

Infatti, B' implica direttamente che x può esperire il contenuto sensoriale rosso s anche se non padroneggia alcun linguaggio e A dice che esperire il contenuto sensoriale rosso s è una condizione sufficiente per conoscere in modo non inferenziale che s è rosso. Di conseguenza, l'unione di A e B' implica direttamente che x può conoscere in modo non inferenziale che s è rosso anche se non padroneggia alcun linguaggio. Il che, a sua volta, implica che la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ non presuppone la padronanza di un linguaggio, ossia $\neg C'$.

Ma qual è, di preciso, il significato delle tre proposizioni che formano la triade incoerente? Più in particolare, che cos'è un contenuto sensoriale e che cosa significa esperirne uno? E che cosa vuol dire conoscere in modo non inferenziale un fatto della forma $x \text{ è } \varphi$?

In questa lezione cercherò di chiarire le questioni attinenti la nozione di contenuto (o dato) sensoriale. In questo modo introdurrò anche la tematica *psicologica*. Nella prossima lezione mi concentrerò invece sulla nozione di conoscenza non inferenziale e introdurrò così la tematica *epistemologica*. Procediamo.

² Wilfrid Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, 2004, I, § 6, pag. 9.

³ A dire il vero, questa riformulazione non è niente altro che una precisazione della formulazione di Sellars. Infatti, secondo Sellars, la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ è acquisita proprio perché presuppone la padronanza di un linguaggio. A questo proposito, vd. più avanti.

Incominciamo distinguendo due sensi della parola “vedere”. Allo scopo, immaginiamo che io abbia un’allucinazione. Vedo un palloncino che svola per la stanza quando, in realtà, in questa stanza non c’è nulla di simile. La domanda è: posso descrivere, come del resto ho appena fatto, la mia esperienza dicendo che ho *visto* un palloncino che volava per la stanza?

In un *primo* senso della parola “vedere” la risposta non può che essere *no*. In questo senso, non è possibile vedere un palloncino a meno che, davanti ai miei occhi, non ci sia *davvero* un palloncino. Non è possibile vedere che x è φ a meno che x non sia *davvero* φ . In questo senso, quindi, io *non* ho visto un palloncino che volava per la stanza semplicemente perché un palloncino non c’era. Quello che è successo è che mi è *sembrato* di vedere un palloncino.

Quando la parola “vedere” viene utilizzata in questo senso si dice che “vedere” è un “verbo di successo” o “di conseguimento”. Sellars utilizza “vedere” rigorosamente in questo senso e dice che “vedere” è un verbo di successo (o una parola “è così” o “proprio così”) nella misura in cui:

Caratterizzare l’esperienza di S come un *vedere* equivale [...] ad applicare ad essa il concetto semantico di verità⁴.

Il che significa semplicemente che dalla verità di “Vedo che x è φ ” (dove “vedere” occorre come verbo di successo) discende quella dell’enunciato incassato “ x è φ ”.

Ma “vedere” non è sempre un verbo di successo. C’è un *secondo* senso di “vedere” in cui è perfettamente legittimo descrivere, come ho fatto, una situazione come quella di cui sopra dicendo che ho *visto* un palloncino che volava per la stanza. Questo secondo senso di “vedere” è assolutamente comune e ce ne serviamo ogni volta che diciamo cose come: «So benissimo che non c’è nessun palloncino che vola per la stanza, eppure *io lo vedo!*» (e non c’è niente che non vada in questo modo di esprimersi).

Quando la parola “vedere” viene utilizzata in questo senso, che, per comodità, possiamo chiamare “minimale”, “vedere” *non* è un verbo di successo e dalla verità di “Vedo che x è φ ” *non* discende quella dell’enunciato incassato “ x è φ ”.

⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 16', pag. 25.

Nei dintorni di questa distinzione si annidano molte questioni interessanti, questioni intorno alle relazioni che legano “vedere”, “sembrare”, “apparire”, ecc... Le ignorerò semplicemente perché ci porterebbero troppo fuori tema. La questione che qui mi interessa è la seguente. Se “vedere” viene utilizzato nel primo senso, come verbo di successo, l’enunciato “Vedo un palloncino che vola per la stanza” porta chiaramente con sé quella che potremmo definire una “presupposizione esistenziale”. Detto altrimenti: chi, utilizzando la parola “vedere” in questo primo senso, sostiene di vedere un palloncino che vola per la stanza si impegna, *ipso facto*, a sostenere che in questa stanza, davanti ai suoi occhi, *c’è davvero* un palloncino che vola. Ma che dire del senso minimale?

Sicuramente, se sostengo di vedere un palloncino che vola per la stanza e lo sostengo *nel senso minimale* della parola “vedere”, *non* mi sto impegnando a sostenere che in questa stanza, davanti ai miei occhi, ci sia *davvero* un palloncino che vola. Anzi, è perfettamente sensato che io puntualizzi che, anche se lo vedo, in questa stanza non c’è nessun palloncino che vola. Pertanto, se “vedere” viene utilizzato nel suo senso minimale, l’enunciato “Vedo un palloncino che vola per la stanza” *non* porta con sé la presupposizione esistenziale che avrebbe portato con sé se “vedere” fosse stato utilizzato come verbo di successo. Ma non porta con sé *nessuna* presupposizione esistenziale? Bene, *una qualche* presupposizione esistenziale sembra esserci. Forse davanti ai miei occhi non ci sarà davvero un palloncino che vola, ma *qualcosa*, dopotutto, sembra esserci (non è proprio per questo che usiamo la parola “vedere” anche in questo caso?). La domanda è: che cosa è questo qualcosa?

La risposta classica ad una domanda di questo tipo è che questo qualcosa è un oggetto *mentale*. Io vedo qualcosa. Ma questo qualcosa non può essere qualcosa di fisico, non può essere un palloncino “in carne ed ossa”. Infatti, in questa stanza non c’è nulla di simile. Quel che vedo sarà allora (*deve esserlo!*) un palloncino mentale, un palloncino privato che esiste soltanto “nella mia testa”⁵.

Ora, la nozione di dato (o contenuto) sensoriale è stata, classicamente, utilizzata in questa direzione. L’idea è che quel che realmente vedo quando,

⁵ «Dove il nostro linguaggio ci fa supporre l’esistenza di un corpo, e non c’è alcun corpo, là, vorremmo dire, c’è uno *spirito*» (Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Torino, Einaudi, 1999, pt. I, § 36, pag. 29).

vittima di un'allucinazione, vedo un palloncino che volazza per la stanza sia un insieme di *dati sensoriali*. Ma che cosa è, di preciso, un dato sensoriale? Possiamo incominciare dicendo che (almeno in un certo senso dell'espressione "oggetto mentale") un dato sensoriale è un particolare tipo di oggetto mentale⁶. Che tipo? Qui ci troviamo di fronte ad una difficoltà. Infatti, ci sono diverse nozioni, tra loro imparentate, di dato sensoriale e, di conseguenza, a questa domanda si potrebbe rispondere in modi differenti. Penso però che sia comunque possibile dare una risposta *generale* dicendo che i dati sensoriali sono caratterizzati da una tendenziale *atomicità* o *semplicità*. Questa atomicità è, innanzitutto, un'atomicità *spaziale* (più avanti, tornerò sulla questione della spaziotemporalità dei dati sensoriali; fino ad allora, si prenda il mio utilizzo di parole come "spaziale" e "temporale" col beneficio di inventario). I dati sensoriali dovrebbero essere i mattoni di cui tutti gli altri oggetti mentali sono composti in un senso in qualche modo analogo a quello in cui le singole pennellate sono gli elementi costitutivi di un quadro. L'atomicità dei dati sensoriali è però anche un'atomicità *temporale*. I dati sensoriali sono infatti oggetti "temporalmente puntiformi". Un dato sensoriale non è qualcosa che dura nel tempo e non ha senso identificare un dato sensoriale che vedo *ora* con un dato sensoriale che ho visto *prima*.

Non voglio soffermarmi sulle ragioni che hanno portato i sostenitori dei dati sensoriali ad insistere sulla loro atomicità. Mi limito a notare che Sellars ritiene che questa linea di pensiero sia il sintomo di una confusione⁷ e che, di conseguenza, l'atomicità dei dati sensoriali non svolge alcun ruolo nell'argomentazione di *Empirismo e filosofia della mente*.

Ora, quello che ho abbozzato è un argomento intuitivo che intende dimostrare che, se ho un'allucinazione e mi sembra di vedere un palloncino che volazza per la stanza, quel che *davvero* vedo è un palloncino *mentale*, un oggetto mentale, privato, che esiste solo nella mia testa e che può (anche se

⁶ Si tenga però presente che c'è un senso in cui è possibile sostenere che i dati sensoriali *non* sono oggetti mentali (non più di quanto non siano oggetti fisici). A titolo di esempio, vd. Wilfrid Sellars, *A Semantical Solution of the Mind-Body Problem* (1953), in Wilfrid Sellars, *Pure Pragmatics and Possible Worlds – The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Reseda, Ridgeview, 1980 e Wilfrid Sellars, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process*, lezione III, in *The Monist*, vol. LXIV, 1981, pagg. 3-90.

⁷ Vd. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968, I, VIII, § 76.

non necessariamente deve) venire analizzato in termini di dati sensoriali. Bene, a partire da questa conclusione è possibile costruire un argomento che dovrebbe dimostrare che quel che *davvero* vedo è *sempre* un oggetto *mentale*. Ecco quindi l'Argomento dell'Allucinazione (parente tutt'altro che lontano del più noto Argomento dell'*Illusione*):

- (a₁) L'oggetto di un'allucinazione è un oggetto mentale.
- (a₂) Se due tipi di percezioni sono *descrittivamente* (fenomenologicamente, qualitativamente) indistinguibili, i loro oggetti non possono essere *categorialmente* differenti (non possono appartenere a due distinte categorie di oggetti – come quella degli oggetti fisici e quella degli oggetti mentali).
- (a₃) Le allucinazioni (o quantomeno *alcune* allucinazioni) sono descrittivamente indistinguibili dalle percezioni veridiche (è questo che fa di loro delle percezioni *ingannevoli*).
- (a₄) Conclusione: anche l'oggetto di una percezione veridica deve essere un oggetto mentale.

Queste poche osservazioni dovrebbero aver chiarito tre cose. *In primo luogo*, che cosa, comunemente, si intende con l'espressione “dato sensoriale”. *In secondo luogo*, che cosa si può intendere quando si parla di un'*esperienza* di dati sensoriali: l'idea è che l'*esperire* un dato sensoriale sia in qualche modo analogo all'*osservare* un oggetto fisico. *In terzo luogo*, dovrebbe essersi chiarito che cosa, generalmente, si ritiene che i dati sensoriali possano spiegare: le percezioni ingannevoli (o quantomeno *un certo tipo* di percezioni ingannevoli – come le allucinazioni) e, più in generale, la percezione.

Tutto questo ci può dare un'idea (anche se solo approssimativa e provvisoria) del perché Sellars caratterizzi l'idea guida che si nasconde dietro la nozione di dato sensoriale come «L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe *in un certo senso* impossibile *vedere*, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #»⁸.

⁸ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

Ma appunto: un'idea *approssimativa* e *provvisoria*. Infatti, Sellars pensa che qualsiasi immagine della natura dei dati sensoriali in qualche modo simile a quella che ho velocemente schizzato sia, molto semplicemente, *sbagliata*. E lo stesso vale per l'idea secondo cui l'esperire un dato sensoriale sarebbe una sorta di vedere.

Soprattutto, se anche Sellars pensa che i dati sensoriali possano (anzi, *debbano*) avere un ruolo molto importante nello spiegare la percezione e, in particolare, le percezioni ingannevoli, la sua posizione non ha nulla a che fare con l'Argomento dell'Allucinazione (né con l'Argomento dell'Illusione – e, forse, nemmeno con il breve argomento intuitivo che ho presentato a partire dalla distinzione tra i due sensi di “vedere”). Secondo l'Argomento dell'Allucinazione, il ruolo esplicativo della nozione di dato sensoriale sta tutto nella tesi secondo cui l'oggetto della percezione, ciò che *davvero* vediamo, sarebbe un oggetto mentale o, più precisamente, un insieme di dati sensoriali. L'esito naturale dell'Argomento dell'Allucinazione (così come dell'Argomento dell'Illusione) è il realismo *indiretto* o rappresentazionalismo (se non addirittura il fenomenismo o l'idealismo), la posizione secondo cui, *in senso proprio*, noi vediamo solo oggetti mentali e vediamo gli oggetti fisici solo in un senso improprio e indirettamente, ossia nella misura in cui gli oggetti fisici stanno in una qualche relazione (causale, di somiglianza o di qualche altro tipo) con gli oggetti mentali che propriamente vediamo. Sellars, però, è un realista *diretto* e sostiene, di conseguenza, che sono gli oggetti fisici ciò che noi propriamente vediamo.

Il nostro *excursus* nell'Argomento dell'Allucinazione non è però stato inutile. In primo luogo, ci ha permesso di dare (anche se solo provvisoriamente) una qualche sostanza ad alcune delle dichiarazioni di Sellars (fra cui anche la proposizione B della triade incoerente) e di presentare la tematica psicologica che attraversa *Empirismo e filosofia della mente* (una tematica *in senso lato* psicologica e che potremmo anche – e forse più correttamente – classificare sotto l'etichetta di “filosofia della mente”). In secondo luogo, bisogna notare che, per quanto Sellars non mostri alcuna simpatia nei confronti dell'Argomento dell'Allucinazione e del realismo indiretto, alcune delle sue tesi più caratteristiche sono in qualche modo analoghe alle tesi più caratteristiche del rappresentazionalismo. Quando arriveremo al punto (nella quinta ed ultima lezione), il contrasto sarà illuminante.

Con ciò, ho iniziato a chiarire il senso delle proposizioni che compongono la triade incoerente ed ho introdotto la tematica psicologica. Nella prossima lezione, concluderò la trattazione della triade incoerente ed introdurrò la tematica *epistemologica*. Dopodiché, potremo iniziare a scavare un po' più a fondo.

Lezione II

La triade incoerente e l'epistemologia

Incominciamo ricapitolando brevemente i punti che ho toccato nella scorsa lezione.

Il nostro punto di partenza è stato la seguente triade incoerente di proposizioni:

- A *X esperisce il contenuto sensoriale rosso s implica x conosce in modo non inferenziale che s è rosso.*
- B La capacità di esperire contenuti sensoriali non è acquisita.
- C La capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ è acquisita⁹.

In questa triade incoerente compaiono diverse nozioni meritevoli di commento: contenuto (o dato) sensoriale, *esperienza* di contenuti sensoriali, conoscenza non inferenziale, fatto e *forma* di un fatto. Nella scorsa lezione mi sono così soffermato sulle prime due.

Per cominciare, ho distinto due sensi della parola “vedere”. Il primo, in accordo a cui “vedere” è un verbo di successo, consente l’inferenza da “Vedo che $x \text{ è } \varphi$ ” a “ $x \text{ è } \varphi$ ”; il secondo (o minimale) no. Avevo però notato che *entrambi* sembrano portare con sé quella che avevo chiamato una “presupposizione esistenziale”. Il primo implica l’esistenza *reale* di ciò che è visto, il secondo implica invece la sua esistenza *mentale*. In altre parole. Mentre il vedere un palloncino nel *primo* senso implica l’esistenza reale di un palloncino fisico, il vederlo nel *secondo* senso implica quella mentale di un palloncino privato che esiste soltanto “nella mia testa”¹⁰.

⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6, pag. 9.

¹⁰ Mentre precisavo la distinzione tra i due sensi di “vedere” nei termini della distinzione tra oggetti fisici e mentali, qualcuno ha sollevato la seguente questione: poniamo che la teoria dell’identità mente-corpo sia corretta; questo implicherebbe l’identità di ogni stato mentale con uno stato fisico (realisticamente, uno stato cerebrale); ma gli oggetti mentali sono (in un qualche senso della parola) “interni” agli stati mentali relativi; quindi la correttezza della teoria dell’identità mente-corpo implicherebbe anche l’identità di ogni oggetto mentale con un oggetto fisico (sempre, realisticamente, uno stato cerebrale); ma allora che ne sarebbe della distinzione tra i due sensi di “vedere”, visto che entrambi presupporrebbero l’esistenza di un oggetto *fisico*? Bene, a questa domanda si può dare, pen-

È sullo sfondo di questa distinzione che ho introdotto la nozione di dato sensoriale: un oggetto mentale tanto spazialmente quanto temporalmente atomico che viene esperito in un modo in qualche misura analogo a quello in cui un oggetto fisico viene visto.

Da qui sono passato poi a presentare un breve argomento (l'Argomento dell'Allucinazione) che aveva lo scopo di provare a generalizzare la conclusione a cui la distinzione tra i due sensi di "vedere" ci aveva portati. L'Argomento dell'Allucinazione, infatti, dovrebbe dimostrare (il condizionale è d'obbligo) che l'oggetto della nostra percezione è *sempre* mentale. L'idea era, in estrema sintesi, questa: l'oggetto di un'allucinazione è mentale; ma le allucinazioni (o, quantomeno, *certe* allucinazioni) sono *descrittivamente* indistinguibili da una percezione veridica e, di conseguenza, allucinazioni e percezioni veridiche non possono avere oggetti *categorialmente* differenti; quindi anche l'oggetto di una percezione veridica deve essere mentale.

In questo modo, così come il breve argomento intuitivo che si legava alla distinzione tra i due sensi di "vedere" dimostrerebbe che i dati sensoriali (o, più in generale, gli oggetti mentali) sono necessari a spiegare almeno certe percezioni ingannevoli, l'Argomento dell'Allucinazione dimostrerebbe che i dati sensoriali (o gli oggetti mentali) sono necessari a spiegare anche la percezione *in generale*.

Giunto a questo punto, ho citato un passo di *Empirismo e filosofia della mente* in cui Sellars descrive l'idea guida che sta dietro alla nozione di dato sensoriale come «L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe *in un certo senso*

so, più di una risposta. La più semplice e diretta (nonché unica a non richiedere una lunga digressione intorno al corretto modo di concepire la teoria dell'identità mente-corpo) si riduce a notare che la distinzione tra i due sensi di "vedere" non viene toccata dall'eventuale correttezza della teoria dell'identità. Infatti, avremmo semplicemente che, mentre il vedere un palloncino nel primo senso implica l'esistenza reale di un palloncino fisico, il vederlo nel secondo senso implica quella mentale di un palloncino privato che esiste soltanto "nella mia testa", *ossia* l'esistenza reale di *uno stato cerebrale* (anch'esso *privato*, anche se in un senso differente da quello in cui, comunemente, si ritiene che lo siano gli oggetti mentali) che risiede "nella mia testa" nel senso banale in cui il mio cervello è *nel mio cranio* (e il palloncino fisico *non* è uno stato cerebrale privato che ha luogo nel mio cranio).

impossibile *vedere*, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #»¹¹ e ho notato come il nostro *excursus* attraverso la distinzione tra i due sensi di “vedere” e l’Argomento dell’Allucinazione possa contribuire a dare una qualche sostanza a simili passaggi.

Ho però subito sottolineato anche che Sellars *non* accetta l’Argomento dell’Allucinazione (infatti, Sellars è un realista diretto, mentre l’esito naturale dell’Argomento dell’Allucinazione è il realismo *indiretto*) e che quindi il senso che, sulla base del nostro breve *excursus*, possiamo attribuire ad un passo come quello che ho appena citato è necessariamente un senso *provvisorio*. Ho cioè precisato che la mossa di legare la posizione di Sellars all’Argomento dell’Allucinazione è *espositivamente* utile (anche in vista delle analogie che sussistono tra alcuni aspetti della particolare forma di realismo diretto che sostiene Sellars ed alcuni aspetti della posizione rappresentazionista) ma, in definitiva, *esegeticamente* scorretta.

In questo modo, ho introdotto la tematica *psicologica* che attraversa *Empirismo e filosofia della mente*. Passiamo ora a quella *epistemologica*. Allo scopo, torniamo alla triade incoerente e vediamo di chiarire che cosa vuol dire conoscere in modo non inferenziale un fatto della forma $x \text{ è } \varphi$.

La nozione di conoscenza non inferenziale dovrebbe essere intuitivamente chiara. Una conoscenza è inferenziale se viene acquisita eseguendo un’inferenza, *non* inferenziale altrimenti. Quest’inferenza può essere dei tipi più disparati: può essere un’inferenza logica, induttiva, un episodio di ragionamento morale, e così via. Un esempio di conoscenza inferenziale ce lo fornisce la lettura di un termometro. Io *vedo* che la colonnina di mercurio ha raggiunto una certa tacca sul termometro e, dal momento che *so* (anche solo approssimativamente) come funziona un termometro, ne *deduco* che la temperatura nella stanza ha raggiunto, poniamo, i 26° centigradi. La mia conoscenza del fatto che la temperatura nella stanza è di 26° centigradi è quindi una conoscenza inferenziale. D’altra parte, la mia conoscenza del fatto che la colonnina di mercurio ha raggiunto una certa tacca sul termometro è *non* inferenziale. Infatti, che la colonnina di mercurio ha raggiunto una certa tacca io non lo deduco: *lo vedo*. E la percezione è *il paradigma* della conoscenza non inferenziale. Io *vedo* che le cose stanno così e così e

¹¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

immediatamente *so* che le cose stanno così e così (su questo punto dovremo tornare più avanti).

Fin qui, nessun problema. Ma che cosa vuol dire che ad essere conosciuto è un fatto della forma $x \text{ è } \varphi$? L'idea è che quantomeno un certo tipo di conoscenza, che potremmo etichettare come “conoscenza di dati di fatto” e nella cui sfera cadono anche le conoscenze non inferenziali che ci interessano, sia essenzialmente una questione di sussumere il particolare (sarebbe a dire x) sotto il generale (sarebbe a dire φ). Così, il sapere che questo è rosso sarebbe essenzialmente una questione di sussumere questo *particolare* sotto l'*universale rosso*. Acquisire la conoscenza del fatto che questo è rosso equivarrebbe ad acquisire l'informazione che questo particolare appartiene alla *classe* degli oggetti rossi, che gode della *proprietà* di essere rosso.

Chiaramente, dire che i fatti che sono oggetto di conoscenza non inferenziale hanno la forma $x \text{ è } \varphi$ è una semplificazione. Se io vedo che Sarah è seduta tra Chiara e Stefania, quello che vengo a sapere *non* è un fatto della forma $x \text{ è } \varphi$ o (il che è lo stesso) della forma $\varphi(x)$. È, piuttosto, un fatto della forma $\varphi(x, y, z)$. Detto altrimenti: la conoscenza del fatto che Sarah è seduta tra Chiara e Stefania non è una questione di sussumere *un* particolare sotto il generale, bensì è una questione di sussumere *tre* particolari (Sarah, Chiara e Stefania) sotto il generale (la *relazione* – piuttosto che la *proprietà* – di *essere seduta tra*). Ovviamente, potrei introdurre il predicato “essere seduta tra Chiara e Stefania” e sostenere che, dopotutto, quando vedo che Sarah è seduta tra Chiara e Stefania, quello che vengo a sapere è un fatto della forma $\varphi(x)$. Ma che cosa ci guadagnerei? In questo contesto, penso proprio nulla. Limitiamoci quindi a generalizzare la tesi dicendo che la forma *generale* dei fatti che sono oggetto di conoscenza non inferenziale è $\varphi^n(x_1, \dots, x_n)^{12, 13}$ (per semplicità, nel proseguio continuerò però a parlare di fatti della forma $x \text{ è } \varphi$). In ogni caso, niente di tutto ciò tocca il punto della questione: anche dopo aver precisato che la forma generale dei fatti che sono oggetto di conoscenza non inferenziale è $\varphi^n(x_1, \dots, x_n)$, resta fermo che la conoscenza non inferenziale è essenzialmente una questione di sussumere il particolare (sarebbe a dire x_1, \dots, x_n) sotto il generale (sarebbe a dire φ^n).

¹² Dove l'esponente “n” sta ad indicare l'arietà della relazione.

¹³ Ovviamente, anche questa è una semplificazione: potremmo introdurre più sorte di variabili, ecc...

Questo ci porta direttamente alla proposizione C della triade incoerente, secondo cui la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ è *acquisita*. Perché mai questa capacità dovrebbe essere acquisita? La risposta sta nella forma dei fatti che vengono conosciuti. Per conoscere un fatto della forma $x \text{ è } \varphi$ devo padroneggiare il concetto φ . Ma padroneggiare un concetto è (in ossequio a quelle che Sellars chiama le “tendenze prevalentemente nominalistiche della tradizione empiristica”¹⁴) conoscere il significato di una parola e la nostra padronanza del vocabolario è una capacità *acquisita* (tornerò sulla questione più avanti). Di conseguenza, anche la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ dovrà essere acquisita.

Con ciò, il significato delle tre proposizioni che compongono la triade incoerente dovrebbe essere chiaro. Il prossimo passo è quello di notare che, storicamente, la nozione di conoscenza non inferenziale è stata utilizzata, in filosofia, nel contesto di progetti di carattere *fondazionalista*.

L’idea che si nasconde dietro quest’etichetta è molto semplice e bisogna riconoscere che ha una sua plausibilità. In estrema sintesi, l’idea è questa.

Prendiamo una conoscenza inferenziale A. Nella misura in cui è una conoscenza *inferenziale*, A, dovrebbe essere chiaro, presuppone altre conoscenze: le conoscenze che fungono da premesse dell’inferenza la cui conclusione è A. Immaginiamo che alcune di queste conoscenze siano non inferenziali (chiamiamole “ B_1, \dots, B_m ”) e altre siano inferenziali (chiamiamole “ C_1, \dots, C_n ”). Nella misura in cui sono delle conoscenze *inferenziali*, C_1, \dots, C_n presupporranno, a loro volta, altre conoscenze. Immaginiamo che alcune di queste conoscenze siano non inferenziali (chiamiamole “ D_1, \dots, D_o ”) e altre siano inferenziali (chiamiamole “ E_1, \dots, E_p ”). Nella misura in cui sono delle conoscenze *inferenziali*, E_1, \dots, E_p presupporranno, a loro volta, altre conoscenze, e così via. Sembra però che, ad un certo punto, si debba arrivare ad un insieme di premesse composto esclusivamente da conoscenze *non* inferenziali. Infatti, in caso contrario, ci troveremmo di fronte o ad un regresso all’infinito o ad un circolo vizioso. E nessuna delle due alternative sembra desiderabile.

Questo ragionamento, che ho condotto in relazione ad *un’unica* conoscenza, può poi venire generalizzato *all’intero sistema* della nostra conoscenza (si tenga presente che con “conoscenza” intendo sempre conoscenza

¹⁴ Vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6, pag. 9.

*empirica*¹⁵). Infatti, possiamo immaginare che il sistema della conoscenza sia espresso da *un unico* enunciato, un unico enunciato composto dalla congiunzione degli enunciati che esprimono le singole conoscenze che costituiscono il sistema. Le conoscenze non inferenziali a cui, alla fine, dovremmo arrivare sono le conoscenze *basilari*, le conoscenze *di base* su cui si *fonda* il sistema della nostra conoscenza: le *fondamenta* dell'edificio della conoscenza empirica.

Notate che questo tipo di ragionamento (che ovviamente andrebbe precisato e sviluppato) è, in un certo senso, *puramente formale*. Sarebbe a dire: nel presentarlo non ho detto nulla sulla natura delle conoscenze non inferenziali di base. Sembra però realistico supporre che queste conoscenze siano delle conoscenze osservative. Infatti, come ho già sottolineato, la percezione è il paradigma della conoscenza non inferenziale.

Torniamo ora alla triade incoerente. Secondo Sellars, questa triade è il risultato dell'incrocio di due idee. La prima è quella che si nasconde dietro la nozione di dato sensoriale, la seconda è l'idea guida del progetto fondazionalista. Nelle parole di Sellars:

- (1) L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe *in un certo senso* impossibile *vedere*, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #.
- (2) L'idea che certi episodi interiori siano le conoscenze non inferenziali del fatto che certi elementi sono, ad esempio, rossi o do #, insieme all'idea che essi rappresentino le condizioni necessarie della conoscenza empirica per il fatto di fornire la base evidenziale a tutte le altre proposizioni empiriche¹⁶.

La capacità di esperire contenuti sensoriali di cui si parla nella proposizione B della triade incoerente è, chiaramente, la capacità di avere gli episodi interiori di cui si parla in relazione ad (1). La capacità di conoscere fatti della

¹⁵ Com'è noto, generalmente il fondazionalista è portato a raccontare una storia diversa per altri tipi di conoscenza (logica, matematica, ecc...). Ovviamente, queste varie storie non sono tra loro irrelate, dal momento che sono questi altri tipi di conoscenza a fornire i principi di inferenza necessari alla costruzione dell'edificio della conoscenza *empirica*.

¹⁶ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

forma $x \text{ è } \varphi$ citata in C, invece, non è altro che la capacità di avere gli episodi interiori di cui si parla in relazione a (2). Si ha la triade incoerente nel momento in cui gli episodi interiori di cui in (1) vengono identificati con quelli di cui in (2), operazione che, in un certo senso, equivale ad aggiungere a B e a C la proposizione A (che ha evidentemente la funzione di “raccordare” B e C), dando così vita alla triade incoerente.

A questo punto la domanda è: perché mai dovremmo compiere quest’identificazione? Perché mai dovremmo identificare gli episodi interiori che costituiscono le conoscenze non inferenziali di base che, secondo il fondazionalista, *devono* esistere (pena la caduta in un circolo vizioso o in un regresso all’infinito) con l’esperire contenuti sensoriali? Perché mai dovremmo farlo, visto che la cosa sembra portare alla contraddizione che si cristallizza nella triade incoerente? Non possiamo tenere le due questioni, quella psicologica e quella epistemologica, semplicemente separate?

La risposta a queste domande ha a che fare con il dubbio scettico, al quale il fondazionalista sente di dover dare una risposta *costruttiva*, una soluzione *diretta* (la condizione *sine qua non* di qualsiasi epistemologia fondazionalista è prendere sul serio il dubbio scettico). Il fondazionalista vuole che le conoscenze basilari siano *assolutamente certe*, immuni da qualsiasi dubbio, compreso quello iperbolico dello scetticismo cartesiano. Infatti, l’edificio della conoscenza non può essere più solido delle sue fondamenta (può esserlo *di meno*, ma non *di più*). Pertanto, se le sue fondamenta sono traballanti, anche l’edificio della conoscenza sarà traballante. Se le sue fondamenta non sono certe, l’edificio della conoscenza empirica potrà cadere in qualsiasi momento.

Ora, mentre è, in linea di principio, *sempre* possibile che io mi sbagli quando dico che questo oggetto fisico è rosso, è *impossibile* che io mi sbagli quando dico che questo oggetto mentale, questo insieme di dati sensoriali, è rosso. Mentre nel caso degli oggetti fisici c’è una differenza tra *essere* e *apparire*, nel caso dei dati sensoriali *essere* e *apparire* si sovrappongono. Nella grammatica del discorso sui dati sensoriali non c’è posto per la differenza tra essere e apparire e, conseguentemente, non c’è posto nemmeno per l’errore. È possibile (è *sempre* possibile) scoprire che il palloncino che *appare* rosso *non è davvero* rosso, ma non ha nessun senso dire che un oggetto mentale è *diverso* da come *appare* (potremmo mettere la cosa anche così: l’io di cui Cartesio “scopre” la certezza non è un io *nudo*, bensì un io

che porta con sé un certo numero di episodi mentali – di “idee” – che condividono la sua stessa certezza).

Insomma, il fondazionalista identifica le conoscenze non inferenziali di base con l’esperire contenuti sensoriali nel tentativo di esorcizzare il dubbio scettico trovando delle fondamenta assolutamente certe per l’edificio della conoscenza empirica.

A questo punto dell’argomentazione, però, Sellars prende in considerazione una strada alternativa¹⁷. Infatti, se l’unica ragione per identificare gli episodi interiori di cui in (1) (ossia l’esperire contenuti sensoriali) con quelli di cui in (2) (ossia con le conoscenze non inferenziali di base) è quella di esorcizzare il dubbio scettico, è necessario chiedersi se non sia possibile raggiungere quest’obiettivo in un altro modo, in un modo che non ci costringa a comprometterci con la triade incoerente. In altre parole, è necessario chiedersi se le assolutamente certe conoscenze di base tanto vagheggiate dal fondazionalista debbano avere per forza la forma *Il dato sensoriale s è rosso* o se, piuttosto, non possano avere una qualche altra forma. Se la risposta a queste domande fosse positiva, il fondazionalista potrebbe raggiungere il suo scopo senza identificare gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2), evitando così la contraddizione che la triade incoerente rende manifesta.

Ora, non è necessario andare a cercare troppo lontano per trovare il candidato ideale al ruolo di alternativa. L’idea è che le conoscenze non inferenziali di base possano avere, piuttosto che la forma *Il dato sensoriale s è rosso*, la forma *L’oggetto fisico f appare rosso*. Infatti, queste conoscenze sono impermeabili al dubbio scettico nello stesso senso in cui lo sono le prime. Così come l’esperienza propriamente descritta dalla frase “Questo dato sensoriale è rosso”, neanche l’esperienza propriamente descritta dalla frase “Questo oggetto fisico appare rosso” può rivelarsi ingannevole¹⁸: si può scoprire che ciò che appariva rosso non lo *era* davvero, ma non si può scoprire (e non lo si può fare *in linea di principio*) che ciò che appariva rosso non lo *appariva* davvero. Inoltre, nella misura in cui le conoscenze della

¹⁷ Passo qui direttamente dalla prima alla terza sezione di *Empirismo e filosofia della mente*. Dirò qualcosa sulla seconda più avanti, nella lezione V, nota 86.

¹⁸ Il che, com’è ovvio, non significa che io non possa sbagliarmi nell’utilizzare l’espressione “Questo oggetto fisico appare rosso”. Infatti potrei farlo se solo incorressi in un *lapsus linguae*.

forma *L'oggetto fisico f appare rosso* non vertono su dati sensoriali, questa strategia evita di identificare gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2).

La domanda è però: questa strategia *funziona*? Secondo Sellars, no. Vediamo di capire perché.

Sellars inizia con un'analisi della struttura della percezione. Secondo quest'analisi, in ogni singola percezione possono venire isolati tre momenti.

Innanzitutto, ogni percezione possiede un *contenuto proposizionale*. Il contenuto proposizionale del vedere che il palloncino che vola per la stanza è rosso è la proposizione "Il palloncino che vola per la stanza è rosso". Il medesimo contenuto proposizionale accomuna il *vedere* che x è ϕ all'*apparire* che x è ϕ (ma anche al *credere* che x è ϕ , al *desiderare* che x sia ϕ , ecc...). Che io *veda* che il palloncino che vola per la stanza è rosso o che semplicemente mi *sembra* essere rosso, la mia percezione ha lo stesso contenuto proposizionale (si tenga presente che Sellars utilizza "vedere" sempre e solo come verbo di successo).

In secondo luogo, ogni percezione possiede un *contenuto descrittivo*. Il contenuto descrittivo è il momento qualitativo della percezione che differenzia, poniamo, il *vedere* che x è ϕ dal *pensare* che x è ϕ . Il contenuto descrittivo è ciò che rende una percezione una percezione, un episodio mentale in cui l'oggetto si presenta (o anche solo *sembra* presentarsi) "*in carne ed ossa*".

Infine, ogni percezione può venire caratterizzata in una dimensione in cui troviamo l'assenso, il dissenso e le varie forme della mancanza d'assenso. È lungo questa dimensione che possiamo distinguere i concetti di vedere e di apparire:

[...] dire che una certa esperienza è un *vedere che* qualcosa si dà è fare qualcosa di più che semplicemente descrivere l'esperienza. È caratterizzarla facendo, per così dire, un'asserzione o un'affermazione *sottoscrivendo* poi [...] tale affermazione¹⁹.

[...] l'asserto «X appare verde a Jones» differisce da «Jones vede che x è verde» per il fatto che mentre il secondo attribuisce un'affermazione proposizionale all'esperienza di Jones *e la sottoscrive*, il primo si limita ad attribuire

¹⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 16, pag. 24.

l'affermazione senza sottoscriverla. [...] Naturalmente, se dico «*X meramente appare verde a S*» non solo non sottoscrivo l'affermazione, ma la respingo²⁰.

Ora, su queste basi, Sellars pensa di poter dimostrare che il concetto di apparire è un concetto dotato di una certa complessità. Allo scopo, Sellars presenta un breve racconto: la storia del venditore di cravatte John:

Un giovane uomo, che chiamerò John, lavora in un negozio di cravatte. John ha appreso l'uso delle parole di colore nel modo consueto. C'è una sola eccezione: soporrò che non gli sia mai capitato di guardare un oggetto in condizioni che non siano quelle normali. [...] Supponiamo, ora, che a questo punto della storia venga inventata l'illuminazione elettrica. Gli amici e i conoscenti di John adottano rapidamente questo nuovo sistema d'illuminazione [...]. John, invece, è l'ultimo ad arrendersi. A un certo punto, però, anche nel negozio viene installata l'illuminazione elettrica. Un istante dopo l'installazione, entra nel negozio un conoscente di John, Jim, per comprare una cravatta. «Ecco una magnifica cravatta verde», dice John. «Ma *non è verde*», osserva Jim e, per mostrarglielo, porta John fuori dal negozio. «Ma guarda», dice John, «là dentro era verde, ma ora è blu». «No», ribatte Jim, «sai benissimo che le cravatte non cambiano colore per il semplice fatto di spostarle da un posto all'altro». [...] «Ma *dentro la vedevamo verde*». «No, non la vedevamo verde dentro, perché non è verde e non si può vedere quello che non esiste». «Beh, è proprio un bel pasticcio», conclude John. «*Non so proprio che dire*»²¹.
Dopo un certo lasso di tempo ritorniamo nel negozio e scopriamo che, quando a John viene chiesto «Di che colore è questa cravatta?», egli risponde dicendo «Appare verde, ma andate a vederla fuori»²².

Questa storiella offre diversi spunti interessanti. Il punto principale, però, è il seguente. Secondo Sellars, la sua analisi della struttura della percezione dimostra che, quando John ha imparato a dire cose come: «La cravatta *appare verde*», quello che è successo *non è* che John ha imparato a riconoscere un nuovo tipo di fatti (della forma $x \text{ appare } \varphi$) che prima non sapeva riconoscere: molto semplicemente, John ha imparato un giro di parole che gli permette di caratterizzare certe percezioni come delle percezioni “intrinsecamente indistinguibili” dal vedere che x è φ , sottolineando al contempo che non intende sottoscriverne (quantomeno al momento) il contenuto proposizionale.

²⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 16', pag. 25.

²¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 14, pagg. 22-23.

²² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 15, pagg. 23-24.

Ma se le cose stanno davvero così, allora è chiaro che non è possibile padroneggiare l'uso della parola "apparire" se non si padroneggia già quello di "vedere". Anzi, non è possibile padroneggiare l'uso di "apparire" se non si padroneggia una vera e propria *piccola teoria della percezione* che specifica quali relazioni legano il colore che gli oggetti *sembrano* avere, le condizioni di osservazione e il colore che gli oggetti *davvero* hanno²³. E visto che possedere un concetto è padroneggiare l'utilizzo di una parola, questo implica che non è possibile possedere il concetto di apparire se non si padroneggia una piccola teoria della percezione.

Ma per avere una conoscenza della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* è necessario possedere i concetti relativi, fra cui anche il concetto di apparire. Di conseguenza, non è possibile avere una conoscenza della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* se non si padroneggia una piccola teoria della percezione.

Ma allora le conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* non possono essere basilari. Infatti, queste conoscenze *presuppongono* altre conoscenze: quelle che costituiscono una piccola teoria della percezione. Quella che pensavamo poter essere la base dell'edificio della conoscenza poggiava su delle altre conoscenze, conoscenze che, a loro volta, sembrano chiaramente *non* basilari (infatti, le conoscenze che costituiscono una piccola teoria della percezione non sono nemmeno non inferenziali).

In questo modo Sellars ha dimostrato che il fondazionalismo dell'apparire (secondo cui le conoscenze non inferenziali di base avrebbero la forma *L'oggetto fisico f appare rosso*) non può costituire un'alternativa credibile al fondazionalismo del dato sensoriale (secondo cui le conoscenze non inferenziali di base avrebbero la forma *Il dato sensoriale s è rosso*). Sembra quindi che il fondazionalista possa raggiungere il proprio scopo (quello di identificare una base della conoscenza che sia immune al dubbio scettico) solo identificando gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2), ossia compromettendosi con una qualche forma di fondazionalismo del dato sensoriale. Insomma, il fondazionalista non può *evitare* la triade incoerente (che – lo ricordo ancora una volta – è una diretta conseguenza

²³ Dopo la pubblicazione di *Empirismo e filosofia della mente*, Sellars è tornato più volte sulla questione. A questo proposito, il saggio più significativo è Wilfrid Sellars, *More on Givenness and Explanatory Coherence*, in George S. Pappas, *Justification and Knowledge – New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1979.

dell'identificazione degli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2)). Se vuole far funzionare la sua posizione, deve *affrontarla*, analizzare le proposizioni che la compongono e i concetti coinvolti nella formulazione di queste proposizioni e, infine, dimostrare che la triade incoerente non è *davvero* incoerente.

Questo per quanto concerne i problemi del fondazionalista. È però sufficiente fare un passo indietro per vedere che neanche la posizione di Sellars è priva di difficoltà. L'analisi della struttura della percezione che Sellars ha proposto (e ha utilizzato per criticare il fondazionalismo dell'apparire) implica che la capacità di avere conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* presuppone il possesso di una piccola teoria della percezione. Un momento di riflessione dovrebbe essere sufficiente per rendersi conto del fatto che il punto può venire generalizzato: anche la capacità di avere conoscenze della forma *L'oggetto fisico f è rosso*, della forma *Vedo che l'oggetto fisico f è rosso*, ecc... presuppone una piccola teoria della percezione. Ma, a sua volta, il possesso di una piccola teoria della percezione sembra presupporre la capacità di avere conoscenze osservative (della forma *L'oggetto fisico f appare rosso*, o della forma *L'oggetto fisico f è rosso*, ecc...). E così l'analisi di Sellars della struttura della percezione sembra portare ad un circolo vizioso. Nelle sue parole:

[...] se la capacità di riconoscere che x appare verde presuppone il concetto di *essere verde*, e se questo, a sua volta, implica che si sappia in quali circostanze si deve osservare un oggetto quando se ne vuole determinare il colore, allora, siccome non è certo possibile determinare le circostanze salienti senza rilevare che certi oggetti hanno certe caratteristiche percettibili – inclusi i colori – sembrerebbe che non si possa formare il concetto *essere verde* e, a parità di ragionamento, degli altri colori, a meno di possederlo già²⁴.

Possiamo fermarci qui. Quello che ho detto in questa lezione dovrebbe essere stato sufficiente ad introdurre la tematica epistemologica. Nella prossima inizieremo a scavare un po' più a fondo.

²⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 19, pag. 28 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

Lezione III

Il problema dell'errore categoriale

Nelle prime due lezioni mi sono soffermato sulla triade incoerente che si lega al Mito del Dato:

- A *X esperisce il contenuto sensoriale rosso s implica x conosce in modo non inferenziale che s è rosso.*
- B La capacità di esperire contenuti sensoriali non è acquisita.
- C La capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ è acquisita²⁵.

In questa triade incoerente possiamo osservare il riflesso delle due tematiche che attraversano *Empirismo e filosofia della mente*. La prima tematica, che per brevità ho etichettato come “psicologica”, appartiene all’orizzonte della filosofia della mente. L’idea con cui abbiamo a che fare, qui, è l’idea che la capacità di esperire contenuti (o dati) sensoriali di cui in B sia necessaria a rendere conto della percezione. La seconda tematica, che è la tematica *principale* del saggio di Sellars, è invece una tematica di carattere epistemologico. Qui l’idea con cui abbiamo a che fare è l’idea guida di ogni epistemologia fondazionalista: l’idea secondo cui la capacità di conoscere (in modo non inferenziale) fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ sarebbe necessaria a dotare l’edificio della conoscenza empirica di solide fondamenta.

In effetti, la triade incoerente è proprio il risultato dell’incrocio di queste due idee, che Sellars formula così:

- (1) L’idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe *in un certo senso* impossibile *vedere*, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #.
- (2) L’idea che certi episodi interiori siano le conoscenze non inferenziali del fatto che certi elementi sono, ad esempio, rossi o do #, insieme all’idea che essi rappresentino le condizioni necessarie della conoscenza empirica

²⁵ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6, pag. 9.

per il fatto di fornire la base evidenziale a tutte le altre proposizioni empiriche²⁶.

In altre parole, la triade incoerente è il risultato dell'identificazione degli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2). Infatti, la capacità di esperire contenuti sensoriali di cui si parla nella proposizione B della triade incoerente è la capacità di avere gli episodi interiori di cui si parla in relazione ad (1) e la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ citata in C non è altro che la capacità di avere gli episodi interiori di cui si parla in relazione a (2). Si ha la triade incoerente nel momento in cui gli episodi interiori di cui in (1) vengono identificati con quelli di cui in (2), operazione che, in un certo senso, equivale ad aggiungere a B e a C la proposizione A.

A questo punto, la domanda è, ovviamente: perché mai si dovrebbero voler identificare gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2)? Secondo Sellars, la risposta ha a che fare con il dubbio scettico. Se identifichiamo questi due tipi di episodi interiori otteniamo una particolare forma di fondazionalismo, alla quale ho attaccato l'etichetta di "fondazionalismo del dato sensoriale". Secondo il fondazionalismo del dato sensoriale le conoscenze non inferenziali che devono costituire le fondamenta dell'edificio della conoscenza empirica hanno la forma *Il dato sensoriale s è rosso*. E le conoscenze della forma *Il dato sensoriale s è rosso* sono *assolutamente certe*, assolutamente impermeabili al dubbio scettico. Di conseguenza, se identifichiamo gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2) otteniamo delle fondamenta assolutamente certe su cui costruire l'edificio della conoscenza empirica. E il fondazionalista non si accontenterebbe di nulla di meno.

Il passo successivo dell'argomentazione di Sellars (che ho descritto nell'ultima parte della lezione scorsa) è assolutamente fondamentale, anche se, per come Sellars presenta la cosa, non è facile comprenderne appieno il significato e riconoscerne tutta l'importanza. Vediamo di chiarire il punto.

L'obbiettivo critico di *Empirismo e filosofia della mente* è il fondazionalismo. La strategia argomentativa di Sellars, però, è molto particolare. La sua idea è quella di criticare il fondazionalismo criticandone una particolare versione, ossia il fondazionalismo del dato sensoriale. Ma perché Sellars è convinto di poter dimostrare l'insostenibilità della posizione fondazionalista

²⁶ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

semplicemente dimostrando l'insostenibilità di una sua particolare incarnazione? Bene, la ragione è che, secondo Sellars, il fondazionalismo del dato sensoriale è *l'unica* forma di fondazionalismo minimamente plausibile. Infatti, contro qualsiasi altra forma di fondazionalismo è evidentemente possibile costruire un'argomentazione che ne dimostra la totale inconsistenza, mentre nel caso del fondazionalismo del dato sensoriale, almeno apparentemente, questo non è possibile.

È innanzitutto per giustificare questa particolare strategia argomentativa che Sellars prende in considerazione il fondazionalismo dell'apparire.

Secondo il fondazionalismo dell'apparire, le conoscenze non inferenziali di base hanno la forma *L'oggetto fisico f appare rosso*. Queste conoscenze godono della stessa certezza assoluta di cui godono le conoscenze della forma *Il dato sensoriale s è rosso* e, quindi, anche il fondazionalismo dell'apparire promette delle fondamenta assolutamente solide per l'edificio della conoscenza empirica. E nella misura in cui evita di identificare gli episodi interiori di cui in (1) con quelli di cui in (2), il fondazionalismo dell'apparire sembra avere anche il pregio di non portare alla triade incoerente²⁷.

Secondo Sellars, però, il fondazionalismo dell'apparire è, in definitiva, una posizione autocontraddittoria. Il ragionamento di Sellars è molto semplice. L'analisi della grammatica del discorso sull'apparire mostra che non è possibile padroneggiare il concetto di apparire se non si padroneggia anche una piccola teoria della percezione, ossia se non si ha un'idea, anche rozza, del modo in cui il colore che le cose sembrano avere è legato alle condizioni di osservazione e al colore che le cose davvero hanno. Ma per avere una conoscenza della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* è necessario padroneggiare i concetti relativi, tra cui anche il concetto di apparire. Pertanto, non è possibile avere una conoscenza della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* se non si possiedono anche le conoscenze che compongono una piccola teoria della percezione. E questo dimostra che le conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* non sono basilari nel senso che interessa al fondazionalista: la capacità di avere conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* presuppone infatti il possesso di tutta una batteria di altre conoscenze (peraltro a loro volta certamente non basilari).

²⁷ Dico: «Sembra» perché, in realtà, la questione non è del tutto chiara.

Ora, la critica di Sellars al fondazionalismo dell'apparire ci fornisce un vero e proprio *schema* (una *formula*, un *test*) per criticare anche altre forme di fondazionalismo. Supponiamo che, secondo la teoria fondazionalista T, le conoscenze non inferenziali di base debbano avere la forma $\varphi^k(x_1, \dots, x_k)$. La capacità di avere queste conoscenze presupporrà il possesso dei concetti relativi (il concetto φ , il concetto del tipo di cose che sono x_1, \dots, x_k , ecc...). Per dimostrare che T è inadeguata agli scopi del fondazionalista sarà sufficiente dimostrare che il possesso di questi concetti presuppone il possesso di tutta una serie di conoscenze a loro volta chiaramente non basilari, ossia che i concetti in questione violano il seguente *principio di basilarità*:

Un *concetto* è *basilare* se e solo se il suo possesso non presuppone quello di una qualche *conoscenza* non basilare.

Ma il concetto di dato sensoriale e i concetti che si raccolgono attorno ad esso non sembrano violare il principio di basilarità. Sembrano essere, insomma, dei concetti autenticamente basilari. Più in particolare, la padronanza del concetto di dato sensoriale non sembra presupporre qualcosa come una piccola teoria della percezione. Infatti, nozioni come quelle di apparire, di normali condizioni di osservazione, ecc... non trovano alcuno spazio nell'orizzonte del discorso sui dati sensoriali (la dicotomia *essere-apparire*, la nozione di condizioni di osservazione, ecc... qui sono semplicemente inapplicabili). Ecco quindi perché, commentando la sua critica del fondazionalismo dell'apparire, Sellars scrive:

Credo sia chiaro che cosa direbbe un atomista logico [...]. Egli direbbe che sto trascurando il fatto che lo spazio logico degli oggetti fisici nello spazio e nel tempo si basa sullo spazio logico dei contenuti sensoriali, e sosterebbe che sono i concetti riguardanti i contenuti sensoriali a godere di quell'*indipendenza logica reciproca* che caratterizza l'empirismo tradizionale²⁸.

La critica di Sellars del fondazionalismo dell'apparire ha quindi avuto la conseguenza di legare il destino del fondazionalismo (inteso come posizione epistemologica *generale*) al destino di una sua forma *particolare*: il fon-

²⁸ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 20, pag. 29.

dazionalismo del dato sensoriale. In questa lezione inizierò a presentare la critica di Sellars a questa particolare forma di fondazionalismo (e quindi, *a fortiori*, al fondazionalismo in generale). Prima, però, è utile ricordare che la critica di Sellars del fondazionalismo dell'apparire ha avuto anche una seconda conseguenza.

Come abbiamo visto alla fine della scorsa lezione, il carattere olistico del concetto di apparire (per cui la padronanza di questo concetto presuppone quella di un'intera piccola teoria della percezione) sembra portare ad un circolo vizioso. Nelle parole di Sellars:

[...] se la capacità di riconoscere che *x* appare verde presuppone il concetto di *essere verde*, e se questo, a sua volta, implica che si sappia in quali circostanze si deve osservare un oggetto quando se ne vuole determinare il colore, allora, siccome non è certo possibile determinare le circostanze salienti senza rilevare che certi oggetti hanno certe caratteristiche percettibili – inclusi i colori – sembrerebbe che non si possa formare il concetto *essere verde* e, a parità di ragionamento, degli altri colori, a meno di possederlo già²⁹.

E visto che questo carattere olistico è un aspetto *assolutamente fondamentale* della critica di Sellars del fondazionalismo dell'apparire (approssimativamente: il carattere olistico di un concetto fa tutt'uno con il suo violare il principio di basilarità), sorge il dubbio che lo "schema di critica" di Sellars non sia niente altro che una ricetta per ottenere circoli viziosi.

Adesso però mettiamo da parte questa difficoltà (su cui chiaramente dovremo ritornare) e vediamo che cosa Sellars ha da dire intorno al fondazionalismo del dato sensoriale.

La prima cosa da notare è che, quando il fondazionalista introduce nella sua epistemologia la nozione di dato sensoriale, quello che sta facendo è piegare ai propri scopi una nozione che è nata in tutto un altro contesto, un contesto (in senso lato) psicologico (*non* epistemologico!). L'idea guida che sta dietro la nozione di dato sensoriale, infatti, è l'idea (1):

L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro

²⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 19, pag. 28 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

assenza, sarebbe *in un certo senso* impossibile *vedere*, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #³⁰.

Questo pone chiaramente un problema per il fondazionalista del dato sensoriale. Infatti, se dovessimo scoprire che c'è qualcosa di sbagliato (qualcosa di *profondamente* sbagliato) in (1), se dovessimo scoprire che non è vero che, in assenza di sensazioni di rosso o di do #, sarebbe in un certo senso impossibile vedere che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o udire che un certo suono fisico è un do #, se insomma dovessimo scoprire che la nozione di dato sensoriale è una costruzione intellettuale dispensabile, un mito a cui possiamo rinunciare, allora che ne sarebbe del fondazionalismo del dato sensoriale? L'epistemologia del fondazionalista del dato sensoriale non sarebbe niente altro che una storia che racconta le avventure di un personaggio *immaginario*.

Ora, nella prima lezione, io ho presentato un breve argomento intuitivo a favore dell'*indispensabilità* della nozione di oggetto mentale in filosofia della percezione ed ho sottolineato che è possibile sostenere che gli oggetti mentali vanno analizzati in termini di dati sensoriali. Sellars, però, a questo punto dell'argomentazione³¹, non ha ancora fatto nulla di simile. Quello che ha fatto è stato dire che la nozione di dato sensoriale *sembra* necessaria a spiegare la percezione. Non ha però detto se, a suo avviso, lo sia *davvero*. Anzi, ha addirittura proposto un'analisi del concetto di apparire nella quale la nozione di dato sensoriale non ha *nessun* posto. Dobbiamo dedurre che, secondo Sellars, il problema del fondazionalismo del dato sensoriale è, molto semplicemente, che *non esistono* dati sensoriali? Assolutamente no. Uno degli obiettivi principali del saggio di Sellars è quello di isolare una nozione di dato sensoriale non contaminata dalle ansie fondazionaliste. Sellars pensa quindi che di questa prima difficoltà il fondazionalista del dato sensoriale non si debba preoccupare eccessivamente. Ma vediamo di osservare la cosa un po' più da vicino.

Sellars incomincia sottolineando che l'analisi del concetto di apparire che ha proposto nelle pagine precedenti (e nella quale non compariva alcun

³⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

³¹ Siamo all'inizio della quarta sezione del saggio.

riferimento alla nozione di dato sensoriale) non esaurisce quello che ha da dire sull'argomento:

[...] esistono spiegazioni perfettamente corrette dei casi di apparire qualitativi ed esistenziali che non fanno affatto riferimento alle "esperienze immediate" o ad altre dubbie entità. Così, si fa notare, è del tutto appropriato rispondere alla domanda «Perché questo oggetto appare rosso?» dicendo «Perché si tratta di un oggetto arancione visto in circostanze così-e-così». La spiegazione, in linea di principio, è buona [...]. Ma dal fatto che queste spiegazioni sono buone non segue affatto che altri generi di spiegazione non possano essere altrettanto buoni e, magari, più perspicaci³².

E com'era prevedibile, quello che ancora Sellars ha da dire sull'argomento ha a che fare con la nozione di dato sensoriale.

La ragione per cui Sellars ritiene che la sua precedente analisi del concetto di apparire non sia del tutto soddisfacente è che quest'analisi non rende conto del fatto che quando vedo che *x* è rosso e *x non è rosso*, sembra comunque che, dopotutto, qualcosa di rosso *sia davvero*, in qualche modo, *davanti ai miei occhi*:

Ho già osservato che i teorici del dato sensoriale sono molto colpiti dalla domanda «Come può un oggetto fisico apparire rosso a S, se non per il fatto che in quella situazione qualcosa è rosso e S se ne rende conto? [...]». Voglio mostrare che questa linea di pensiero ha *qualche* plausibilità [...]³³.

Questo problema (ossia il problema di chiarire che cosa c'è *davanti ai miei occhi* quando vedo che *x* è rosso e *x non è rosso*) ha chiaramente qualcosa a che fare con la nozione di contenuto descrittivo. Infatti, dire che una percezione (a differenza di, per esempio, un semplice pensiero) ha un contenuto descrittivo è dire che quando ho una percezione (non importa se veridica o meno) qualcosa sembra essere *davanti ai miei occhi* (mentre quando penso questo può non accadere). Sellars presenta quindi il problema di chiarire che cosa c'è davanti ai miei occhi quando vedo che *x* è rosso mentre invece *x non è rosso* come il problema di chiarire che tipo di cosa sia il contenuto descrittivo comune al vedere che *x* è rosso e ai corrispondenti casi di apparire.

³² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., IV, § 21, pag. 31.

³³ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., IV, § 21, pag. 30.

Quello che vogliamo, puntualizza Sellars, è una *caratterizzazione intrinseca* di questo contenuto descrittivo, una caratterizzazione che precisi *che tipo di cosa è* questo contenuto descrittivo. Una sua caratterizzazione indiretta (che lo descrive come il contenuto descrittivo comune al vedere che *x* è rosso e ai corrispondenti casi di apparire) l'abbiamo già e non ci basta. Infatti, questa caratterizzazione indiretta non chiarisce *che tipo di cosa sia* questo contenuto descrittivo, che è proprio quello che noi vogliamo sapere. Sellars scrive:

[...] nel caratterizzare queste tre esperienze come, rispettivamente, un *vedere che x laggiù è rosso*, un *apparire a qualcuno che x laggiù è rosso* e un *apparire a qualcuno come se vi fosse un oggetto rosso laggiù*, non stiamo specificando questo comune contenuto *descrittivo*, se non indirettamente, per il fatto di implicare che *se il contenuto proposizionale comune fosse vero*, allora tutte e tre queste situazioni sarebbero casi di *vedere che x laggiù è rosso*. [...] Pertanto, la natura stessa del “discorso sull'apparire” è tale da sollevare domande a cui non dà alcuna risposta: Qual è il carattere *intrinseco* del contenuto descrittivo comune di queste tre esperienze?³⁴

Ora, Sellars pensa che questa caratterizzazione intrinseca possa venire data in termini di dati sensoriali. Forse non è vero che un oggetto fisico non può apparire rosso a S a meno che in quella situazione dei dati sensoriali non siano rossi e S non se ne renda conto, ma *qualcosa di simile* deve essere vero, almeno secondo Sellars.

La difficoltà di cui sopra, quindi, può venire archiviata. Sul tronco di questa prima difficoltà, però, se ne innesta una seconda decisamente più seria. Il fondazionalista del dato sensoriale non può accontentarsi del fatto che la nozione di dato sensoriale non sia vuota: questa nozione deve essere anche adatta ai suoi scopi. Per esempio, abbiamo visto che il concetto di dato sensoriale deve essere *basilare*. E non è detto che questo sia l'unico requisito che il concetto di dato sensoriale deve soddisfare per essere in grado di ricoprire il ruolo che il fondazionalista pensa di potergli assegnare. La domanda è quindi: esiste una nozione di dato sensoriale in grado di soddisfare le due seguenti condizioni?

³⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., IV, § 22, pagg. 33-34.

(b₁) Essere tale da poter venire utilizzata per dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire.

(b₂) Essere adatta agli scopi del fondazionalista (e cioè soddisfare tutti i requisiti del caso, compreso quello relativo al principio di basilarità).

È in questo contesto che Sellars introduce il problema dell'errore categoriale:

Desidero iniziare con la seguente domanda: «Il fatto che un oggetto appaia rosso e triangolare a S, o il fatto che a S appaia esservi un oggetto rosso e triangolare laggiù, va spiegato nei termini dell'idea che Jones ha una sensazione – o un'impressione, o un'esperienza immediata – di un triangolo rosso?». Un'osservazione che si può immediatamente fare è questa: se queste espressioni sono intese in modo tale che, diciamo, l'esperienza immediata di un triangolo rosso implica l'esistenza di qualcosa – diverso da un oggetto fisico – che è rosso e triangolare, e se la rossezza di questo elemento è identica a quella che l'oggetto fisico *appare* avere, allora questa proposta va incontro all'obiezione che, siccome la rossezza che gli oggetti fisici *appaiono* avere è identica alla rossezza che gli oggetti fisici effettivamente hanno, ne verrebbe che elementi che *per ipotesi* non sono oggetti fisici e che differiscono radicalmente da essi, addirittura categorialmente, avrebbero la stessa rossezza degli oggetti fisici. E ciò [...] fornisce certamente spunti per la riflessione³⁵.

Il punto è questo. Una volta che ci si è convinti che è in termini di dati sensoriali che si può dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire, è facile lasciarsi tentare dall'idea che il problema possa venire risolto semplicemente dicendo che quello che spiega il fatto che x appare rosso è la presenza di un insieme di dati sensoriali *rossi*. La rossezza, però, è una proprietà di oggetti *fisici* (Sellars, lo si tenga presente, è un realista *diretto*) ed è un errore, un errore *categoriale*, attribuirlo ad un oggetto *mentale* (o comunque non fisico³⁶) come un dato sensoriale³⁷. Gli oggetti fisici e gli oggetti mentali sono *tipi* di cose differenti, sono *categorie* di oggetti distinte:

³⁵ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., IV, § 21, pag. 31.

³⁶ Vd. la lezione I, nota 6.

³⁷ Ovviamente, dire che questo oggetto mentale è, alla fin fine, un oggetto fisico, uno stato del cervello, non ci fa avanzare di un passo. Infatti, non mi sembra che abbia molto senso sostenere che quando qualcosa mi sembra rosso, quel che *davvero* succede è che ho uno stato cerebrale *rosso*.

un oggetto mentale non può avere un colore, non più di quanto possa avere un peso o un'estensione spaziale (dopotutto, lo spazio non era forse la forma del senso *esterno?*).

Abbiamo quindi un requisito di adeguatezza che qualsiasi caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire deve soddisfare: una caratterizzazione può essere una caratterizzazione adeguata solo se non ci porta a commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi. Ma quel che più importa è che questo requisito di adeguatezza deve portarci a modificare la condizione (b_1):

(b_1') Essere tale da poter venire utilizzata per dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire *senza commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi*.

La domanda è quindi: esiste una nozione di dato sensoriale in grado di soddisfare le condizioni (b_1') e (b_2)? Come vedremo nell'ultima lezione, secondo Sellars la risposta è *no*.

Lezione IV

Il problema del circolo vizioso

Empirismo e filosofia della mente, ho già avuto modo di notarlo, è un testo di difficile lettura. Ciò è dovuto, in gran parte (anche se non solo), alla mancanza di perspicuità della sua struttura argomentativa. A questa punto, però, la nebbia dovrebbe avere iniziato a diradarsi. Un passo indietro dovrebbe essere sufficiente a guadagnare una prospettiva vantaggiosa (dopotutto, ci sono cose che vanno osservate da una certa distanza).

L'obiettivo della critica di Sellars è il fondazionalismo. Sellars ne considera una forma particolare: il fondazionalismo del dato sensoriale. Il fondazionalismo del dato sensoriale è il risultato dell'identificazione di due tipi di episodi interiori: quelli necessari a "spiegare i fatti della percezione sensibile secondo lo stile scientifico" (che Sellars descrive nei termini dell'esperienza di dati sensoriali) e quelli necessari a realizzare il progetto fondazionalista (le conoscenze non inferenziali di base su cui dovrebbe fondarsi l'edificio della conoscenza empirica).

Quest'identificazione (che il fondazionalista compie nel tentativo di fornire una soluzione diretta al dubbio scettico) porta però alla triade incoerente su cui mi sono ampiamente dilungato nelle scorse lezioni. Questa triade incoerente, nella quale, in un certo senso, si cristallizza il fondazionalismo del dato sensoriale, è una specie di campanello d'allarme. La triade incoerente dimostra che qualcosa, nel progetto del fondazionalista del dato sensoriale, non funziona.

Arrivati a questo punto, ci troviamo di fronte ad un bivio. Da una parte, possiamo cercare di modificare questa posizione senza rinunciare alle sue linee guida (fra cui troviamo, ovviamente, anche l'identificazione di cui sopra). Possiamo cioè cercare di trasformare la triade incoerente in una triade coerente provando a modificare una (o anche più di una) delle proposizioni che la compongono (qui le opzioni più naturali e più generali sono due: la prima consiste nel sostenere che la capacità di esperire contenuti sensoriali è acquisita, la seconda consiste nel sostenere che la capacità di conoscere fatti della forma $x \text{ è } \varphi$ non lo è). Questa però è soltanto una delle due strade

che possiamo prendere. L'altra strada è quella di rinunciare al fondazionalismo del dato sensoriale, all'identificazione dei due tipi di episodi interiori di cui sopra e alla triade incoerente.

La strada di Sellars è ovviamente la seconda. La sua argomentazione è composta da due passi. Il primo passo consiste nel legare il destino del fondazionalismo in generale a quello del fondazionalismo del dato sensoriale. Il secondo passo consiste invece nel dimostrare che il fondazionalismo del dato sensoriale è una posizione che non può venire sostenuta coerentemente.

Sellars lega il destino del fondazionalismo a quello del fondazionalismo del dato sensoriale introducendo un vero e proprio requisito di adeguatezza che qualsiasi teoria della conoscenza di carattere fondazionalista dovrebbe rispettare.

Supponiamo che secondo la teoria fondazionalista T le conoscenze non inferenziali di base debbano avere la forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$. La capacità di avere conoscenze di questa forma presuppone chiaramente la padronanza di tutta una serie di concetti. Poniamo, per esempio, che le conoscenze non inferenziali di base a cui T affida il compito di sostenere l'edificio della conoscenza empirica abbiano la forma *L'oggetto fisico f appare rosso* (dove "rosso" occorre, in un certo senso, come una variabile). Poniamo cioè che T sia quello che ho chiamato "fondazionalismo dell'apparire". La capacità di avere conoscenze di questa forma presupporrà la padronanza del concetto di apparire, di quello di oggetto fisico, di quello di colore, ecc... Ora, il requisito di adeguatezza di Sellars è che questi concetti siano essi stessi basilari, ossia che soddisfino il seguente *principio di basilarità*:

Un *concetto* è *basilare* se e solo se il suo possesso non presuppone quello di una qualche *conoscenza* non basilare.

Sellars non introduce *esplicitamente* questo requisito di adeguatezza né, tantomeno, il principio di basilarità. Li usa però entrambi *implicitamente* quando critica, per l'appunto, il fondazionalismo dell'apparire. Possiamo quindi dire che la critica di Sellars del fondazionalismo dell'apparire ci fornisce una sorta di schema generale per criticare varie forme di fondazionalismo e che questo schema generale può venire descritto facendo riferimento al nostro requisito di adeguatezza ed al principio di basilarità.

Sia come sia, il requisito di adeguatezza di Sellars è assolutamente intuitivo. Infatti, è chiaro che se la capacità di avere conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ presuppone la padronanza di un concetto il cui possesso presuppone, a sua volta, quello di una qualche conoscenza non basilare, allora anche la capacità di avere conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ presupporrà il possesso di quelle stesse conoscenze non basilari. E questo implica direttamente che le conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ non potranno essere basilari nel senso richiesto dal progetto fondazionalista.

Ora, questo requisito di adeguatezza può venire utilizzato per legare il destino del fondazionalismo a quello del fondazionalismo del dato sensoriale semplicemente perché i concetti che si raccolgono intorno al concetto di dato sensoriale (i concetti la cui padronanza viene presupposta dalla capacità di avere conoscenze della forma *Il dato sensoriale s è rosso*) costituiscono l'unico insieme di concetti non chiaramente non basilari su cui si possa sperare di fondare la conoscenza empirica. Detto altrimenti: il fondazionalismo del dato sensoriale è l'unico candidato minimamente credibile alla soddisfazione del requisito di adeguatezza di Sellars. Infatti, come Sellars ha mostrato analizzando la grammatica del discorso sull'apparire, la padronanza dei concetti necessari ad avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici (conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso*, ma anche della forma *Vedo che l'oggetto fisico f è rosso*, della forma *L'oggetto fisico f è rosso*, ecc...) presuppone il possesso delle conoscenze (evidentemente non basilari) che compongono una piccola teoria della percezione³⁸.

La critica di Sellars al fondazionalismo del dato sensoriale nasce invece da un'osservazione piuttosto generale. Sellars nota che la nozione di dato sensoriale di cui il fondazionalista si serve possiede, per così dire, due anime. La prima ha a che fare con la sua origine e, quindi, con la psicologia, con la filosofia della mente e, più in particolare, con la filosofia della perce-

³⁸ Il risultato di Sellars è interessante anche a prescindere dall'uso che ne viene fatto in *Empirismo e filosofia della mente*. Infatti, dimostrando che la padronanza di un concetto come quello di apparire presuppone il possesso di una piccola teoria della percezione, Sellars ha dimostrato che la competenza concettuale e linguistica (non uso l'espressione "conoscenza concettuale" solo perché, in genere, viene utilizzata in tutto un altro senso – che non sono sicuro di approvare fino in fondo), a volte, presuppone un certo numero di conoscenze che a buon diritto possono venire etichettate come "empiriche". E questo è un punto che viene spesso ignorato e la cui importanza non viene quasi mai sottolineata abbastanza.

zione. La seconda ha invece a che fare con il suo utilizzo nell'ambito dell'epistemologia fondazionalista. È però sufficiente rendersi conto di questo particolare (e quindi di quelle che, all'inizio di *Empirismo e filosofia della mente*, Sellars etichetta come le "ambiguità delle teorie del dato sensoriale") per mettersi nella condizione di riconoscere quello che secondo Sellars è il problema fondamentale. Infatti, a questo punto la domanda è: queste due anime possono convivere? Sarebbe a dire: esiste una nozione di dato sensoriale che soddisfi le due seguenti condizioni?

(b₁') Essere tale da poter venire utilizzata per dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire *senza commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi*.

(b₂) Essere adatta agli scopi del fondazionalista (e cioè soddisfare tutti i requisiti del caso, compreso quello relativo al principio di basilarità).

La risposta di Sellars a queste domande sarà chiaramente negativa. L'idea di Sellars è quindi quella di dimostrare l'insostenibilità del fondazionalismo del dato sensoriale (e, *a fortiori*, del fondazionalismo in generale) dimostrando che è semplicemente impossibile che una qualche nozione di dato sensoriale soddisfi "tutti i requisiti del caso" e, al contempo, sia anche adatta a dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire (il tutto tenendosi ben alla larga dagli errori categoriali). Le ambiguità delle teorie del dato sensoriale nascondono incoerenze, le due anime della nozione fondazionalista di dato sensoriale sono semplicemente inconciliabili.

Nella prossima lezione vedremo nei dettagli l'analisi di Sellars. In questa lezione mi voglio invece soffermare sul problema del circolo vizioso³⁹. Allo scopo, facciamo un passo indietro e torniamo all'analisi di Sellars della grammatica del discorso sull'apparire.

Nel corso di quest'analisi Sellars dimostra che il concetto di apparire non soddisfa quello che io ho chiamato "principio di basilarità" e, quindi, anche che le conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso* non sono basilari (o, perlomeno, non lo sono nel senso in cui il fondazionalista vorrebbe

³⁹ Con ciò, passo direttamente dalla quinta all'ottava sezione del saggio. Dirò qualcosa sulla sesta e sulla settima sezione più avanti nella lezione. Sulla sesta tornerò poi nella prossima lezione.

lo fossero). Come ho già notato, il punto può poi venire facilmente generalizzato (è lo stesso Sellars a farlo). Neanche concetti come vedere, essere, ecc... (per non parlare dei concetti cromatici) soddisfano il principio di basilarità e, quindi, nessuna conoscenza osservativa intorno ad oggetti fisici può essere basilare (nel senso del fondazionalista).

La ragione di tutto ciò va cercata nel carattere *olistico* dei concetti necessari ad avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici. Infatti, la padronanza di uno qualsiasi tra i concetti di vedere, essere, apparire, rosso, verde, ecc... presuppone (in un certo senso della parola “presuppone”) la padronanza di tutti gli altri e, soprattutto, il possesso delle conoscenze che compongono una piccola teoria della percezione. In altre parole, non è possibile padroneggiare un concetto come quello di apparire senza avere una qualche idea delle relazioni che legano il modo in cui gli oggetti fisici appaiono, le condizioni di osservazione (condizioni di illuminazione, natura del mezzo, ecc...) e il modo in cui gli oggetti fisici sono davvero.

Questa complessa dialettica sembra però portare ad un circolo vizioso. Cito ancora una volta la prima delle descrizioni che Sellars ne dà:

[...] se la capacità di riconoscere che *x* appare verde presuppone il concetto di *essere verde*, e se questo, a sua volta, implica che si sappia in quali circostanze si deve osservare un oggetto quando se ne vuole determinare il colore, allora, siccome non è certo possibile determinare le circostanze salienti senza rilevare che certi oggetti hanno certe caratteristiche percettibili – inclusi i colori – sembrerebbe che non si possa formare il concetto *essere verde* e, a parità di ragionamento, degli altri colori, a meno di possederlo già⁴⁰.

Il passaggio può forse non essere del tutto trasparente, eppure, in un certo senso, dice tutto quello che c'è da dire (anche se lo dice molto sinteticamente). In ogni caso, in sintesi, il punto è questo. Da una parte, la capacità di avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici presuppone il possesso delle conoscenze che compongono una piccola teoria della percezione. Dall'altra, però, sembra impossibile poter arrivare a padroneggiare una piccola teoria della percezione senza aver mai avuto nemmeno una conoscenza osservativa intorno ad oggetti fisici. Ma, allora, che cosa viene prima? Le conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici? Questo sembra impossibi-

⁴⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 19, pag. 28 (ho leggermente modificato la traduzione del passo).

le, dal momento che la capacità di avere questo tipo di conoscenze presuppone la piccola teoria della percezione. La piccola teoria della percezione? Anche questo sembra impossibile, visto che il suo possesso sembra presupporre quello di precedenti conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici.

Il problema è serio e non può venire archiviato semplicemente dicendo che quello che sembra essere un circolo vizioso è, in realtà, un circolo *virtuoso*. Sellars pensa che, a volte, qualcosa di simile succeda davvero: il circolo vizioso si rivela essere un circolo virtuoso. Ma non tutti i circoli viziosi sono circoli virtuosi e che un circolo vizioso è in realtà un circolo virtuoso è qualcosa che va, di volta in volta, *dimostrato* (in caso contrario, staremmo semplicemente chiudendo gli occhi di fronte all'evidenza). E in questo caso, il circolo vizioso è (quantomeno in un certo senso) esattamente quello che sembra essere, e cioè un circolo *vizioso*. Pertanto, l'unica via d'uscita è quella di eliminare la circolarità.

Il problema è reso ancora più serio dal fatto che Sellars non ha nessuna intenzione di eliminare la circolarità nel modo più ovvio, ossia sostenendo che l'armamentario concettuale relativo agli oggetti fisici ed alle loro proprietà osservative è, in realtà, parassitario di quello relativo ai dati sensoriali ed alle *loro* proprietà osservative e che quest'ultimo non ha il carattere olistico del primo. Sellars prende brevemente in considerazione la proposta quando scrive:

Credo sia chiaro che cosa direbbe un atomista logico [...]. Egli direbbe che sto trascurando il fatto che lo spazio logico degli oggetti fisici nello spazio e nel tempo si basa sullo spazio logico dei contenuti sensoriali, e sosterebbe che sono i concetti riguardanti i contenuti sensoriali a godere di quell'*indipendenza logica reciproca* che caratterizza l'empirismo tradizionale⁴¹.

Nella prossima lezione diventerà chiaro perché Sellars è dell'idea che questa linea di pensiero non possa essere di alcuna utilità. Nel frattempo, vediamo di chiarire in che modo, secondo Sellars, va affrontato il problema del circolo vizioso.

Sellars, l'ho già notato, ritiene che il problema del circolo vizioso sia un problema estremamente delicato. La cosa non deve stupire, perché il problema del circolo vizioso si trova molto vicino al cuore stesso

⁴¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 20, pag. 29.

dell'epistemologia e, più in generale, della filosofia di Sellars. In uno dei suoi lavori più interessanti, *More on Givenness and Explanatory Coherence* (apparso ventitre anni dopo *Empirismo e filosofia della mente*), Sellars proporrà una soluzione del circolo vizioso che implica direttamente la priorità della ragion pratica e la tesi della priorità della ragion pratica è sicuramente una delle tesi più caratteristiche della posizione di Sellars. In *Empirismo e filosofia della mente*, però, Sellars utilizza una differente strategia argomentativa. Il suo percorso è un po' contorto, ma conviene comunque seguirlo passo per passo.

Sellars incomincia notando che si potrebbe essere tentati di pensare (e generalmente il fondazionalista lo pensa davvero) che una conoscenza può essere autenticamente non inferenziale solo se non presuppone nessun'altra conoscenza. Questo farebbe delle conoscenze non inferenziali quelle conoscenze *basilari* a cui tanto tiene il fondazionalista. La tentazione, però, è ingannevole:

Una delle forme prese dal Mito del Dato è l'idea che vi sia, anzi, che *debba esservi*, una struttura di dati di fatto particolari tali che (a) la verità di ciascun fatto può essere conosciuta non solo in modo non inferenziale, ma anche in modo tale da non presupporre alcuna conoscenza né di altri dati di fatto particolari né di verità generali; e (b) la conoscenza non inferenziale dei fatti appartenenti a questa struttura costituisce la corte d'appello suprema di tutte le affermazioni fattuali – particolari e generali – riguardanti il mondo. È importante osservare che, in base alla caratterizzazione data, la conoscenza dei fatti di questo livello risulta non solo non inferenziale, ma tale da non presupporre alcuna conoscenza di altri dati di fatto, vuoi particolari, vuoi generali. Si potrebbe pensare che questa aggiunta è ridondante e che la conoscenza (non la credenza o la convinzione, ma la conoscenza) che presuppone logicamente la conoscenza di altri fatti *debba* essere inferenziale. Tuttavia, come spero di mostrare, questo modo di pensare non è altro che un ulteriore episodio del mito⁴².

Ma che cosa c'è che non va nell'idea (a dire il vero piuttosto intuitiva) secondo cui le conoscenze autenticamente non inferenziali non presupporrebbero nessun'altra conoscenza? Bene, ecco una difficoltà. Come nota Socrate (nel *Menone* di Platone), la conoscenza è credenza vera *e giustificata*⁴³

⁴² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 32, pagg. 48-49.

⁴³ *Empirismo e filosofia della mente* è stato pubblicato per la prima volta nel 1956. *La credenza vera giustificata è conoscenza?* (1963), il saggio in cui Gettier mette in dubbio

(Sellars dice che la conoscenza “ha autorità”; la differenza, però, è solo terminologica). Di conseguenza, anche le conoscenze non inferenziali dovranno essere, *proprio in quanto conoscenze*, giustificate. Quindi, anche le conoscenze non inferenziali presupporranno, *proprio in quanto conoscenze*, delle altre conoscenze, ossia quelle che le giustificano (dopotutto, solo una conoscenza può giustificare un’altra conoscenza⁴⁴). Il che sembra escludere, e sembra farlo *in linea di principio*, la possibilità che le conoscenze autenticamente non inferenziali non presuppongano nessun’altra conoscenza.

Ovviamente, il fondazionalista potrebbe rifiutare di darsi per vinto. Potrebbe cercare di sviluppare una delle due seguenti alternative:

(c₁) Ammettere che le (cosiddette) conoscenze non inferenziali, *proprio in quanto non inferenziali*, non sono davvero conoscenze, continuando però a sostenere che sono le fondamenta dell’edificio della conoscenza empirica.

(c₂) Abbandonare l’idea che solo una conoscenza possa giustificare un’altra conoscenza e sostenere che esiste un “metodo di giustificazione” grazie al quale una conoscenza può venire giustificata senza presupporre un’altra conoscenza.

Messa così, la distinzione è un po’ rozza, ma ci possiamo accontentare⁴⁵.

l’adeguatezza della definizione socratica (o platonica), apparirà solo nel decennio successivo (nello stesso anno della prima ristampa di *Empirismo e filosofia della mente*). In ogni caso, vanno notate un paio di cose. La prima è che, comunque, Gettier non mette in dubbio che la conoscenza abbia qualcosa a che fare con la giustificazione. Infatti, i controesempi di Gettier sono diretti contro l’idea che l’essere una credenza vera e giustificata sia *sufficiente* per essere una conoscenza (non contro l’idea che sia *necessario*). La seconda cosa da notare è invece che (a torto o a ragione) Sellars non ha mai dimostrato un particolare interesse per i controesempi di Gettier.

⁴⁴ Questa tesi, che non solo Sellars accetta ma che ha anche un ruolo importante nell’argomentazione presentata in *Empirismo e filosofia della mente*, ha un’affinità non solo superficiale con la tesi di Davidson secondo cui «Ciò che distingue una teoria coerentista è semplicemente l’affermazione che niente può valere come ragione per mantenere una credenza se non un’altra credenza» (Donald Davidson, *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza* (1983), pag. 180, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003). McDowell sottolinea con decisione questa affinità (vd., a titolo di esempio, John McDowell, *Mente e mondo* (1994), Torino, Einaudi, 1999, introduzione, § 4, pag. XVI).

⁴⁵ La distinzione è rozza soprattutto per una ragione. Se il fondazionalista vuole percorrere la strada di (c₁), deve spiegare in che modo le cosiddette conoscenze non inferenziali fungono da fondamenta dell’edificio della conoscenza empirica. E se la spiegazione (o anche solo *una parte* della spiegazione) consiste nel dire che queste cosiddette conoscenze non inferenziali (che in realtà non sono conoscenze) *giustificano* le conoscenze che sorreggono, allora è chiaro che (c₁) inizia ad apparire parecchio simile a (c₂). Entrambe le alternative, infatti, presupporrebbero che qualcosa che non è una conoscenza può giustifi-

Ora, l'alternativa (c_1), almeno così com'è formulata, non è molto attraente⁴⁶. (c_2) sembra però più promettente. Si potrebbe provare a ragionare così. Un proferimento dell'enunciato "Questo è rosso" è giustificato (e, quindi, esprime una conoscenza) se e solo se viene prodotto in certe circostanze, ossia se e solo se viene prodotto riferendosi ad un oggetto rosso nelle normali condizioni di osservazione. Pertanto, l'enunciato "Questo è rosso", se esprime una conoscenza, la esprime non perché la credenza a cui dà voce è giustificata da altre conoscenze, bensì solo perché è stato utilizzato nel modo corretto (e cioè in ossequio alle regole che governano l'uso delle parole "questo", "è" e "rosso").

Un'analisi dettagliata della discussione che Sellars fa di questa proposta ci porterebbe un po' troppo lontano. Le osservazioni che seguono, però, dovrebbero essere sufficienti a chiarire il punto.

Incominciamo distinguendo due sensi della parola "universale" (il che corrisponde a distinguere due delle forme che la dicotomia *uno-molti* può assumere).

Nel primo senso, un universale è un *ripetibile*. Per chiarire la nozione di ripetibilità, immaginiamo due oggetti dello stesso colore. I due oggetti sono due oggetti *distinti* e, quindi, anche le rispettive parti (tanto indipendenti quanto non indipendenti) saranno distinte⁴⁷. Ma il colore di un oggetto è una sua parte (è una sua parte non indipendente) e, quindi, anche i rispettivi colori saranno distinti. Ciascun oggetto ha il *suo* colore: un *irripetibile* spaziotemporalmente collocato che non può condividere con un altro oggetto (da esso distinto). Ma c'è anche un senso in cui i due oggetti in questione hanno lo *stesso* colore: un *ripetibile* che può essere condiviso da più di un oggetto proprio in quanto non spaziotemporalmente collocato. La dicotomia *ripetibile-irripetibile* non è quindi nient'altro che la dicotomia *tipocorrenza* (o, se si preferisce, *ideale-reale*).

care una conoscenza. Ovviamente, questo non è sufficiente per assimilare (c_1) a (c_2) (dopotutto, secondo (c_2) le conoscenze non inferenziali sono davvero conoscenze, mentre secondo (c_1) no: lo sono solo di nome, sono delle *cosiddette* conoscenze non inferenziali). È però sufficiente ad introdurre una certa complessità nella questione, una complessità che una contrapposizione troppo rigida tra (c_1) e (c_2) tende ad oscurare.

⁴⁶ Il che non significa che la linea di pensiero che le sta dietro sia completamente sterile (vd., per esempio, Ludwig Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Torino, Einaudi, 1999).

⁴⁷ Per la distinzione tra parti *indipendenti* e *non indipendenti*, vd. Edmund Husserl, *Ricerche logiche* (1900 e 1901), Milano, Il Saggiatore, 2005, vol. II, III ricerca.

Nel secondo senso, un universale è un ripetibile *determinabile*⁴⁸. La nozione di determinabilità la possiamo chiarire sinteticamente dando un paio di definizioni. Un ripetibile *X* è *subordinato* ad un ripetibile *Y* se e solo se qualcosa può essere *Y* senza essere *X*, ma non viceversa. Il carminio, per esempio, è subordinato al rosso. Infatti, qualcosa può essere rosso senza essere carminio, ma non c'è niente che possa essere carminio senza essere, *ipso facto*, anche rosso. Un ripetibile *X* è un *determinabile* se e solo se esiste un ripetibile *Y* ad esso subordinato, altrimenti è un ripetibile *determinato*.

Ora, Sellars nota che la proposta di cui sopra sembra presupporre la possibilità di un'esperienza prelinguistica di ripetibili (tanto determinabili quanto determinati):

[...] l'autorità delle *Konstatierungen* dipende da episodi non verbali di consapevolezza – consapevolezza *che* qualcosa si dà, ad esempio, *che questo è verde* – i quali avrebbero un'autorità intrinseca (sono, per così dire, “auto-validanti”) che sarebbe espressa dalle esecuzioni *verbali* (le *Konstatierungen*) appropriatamente eseguite. Ci si impegna a un livello di episodi non verbali autorevoli (“consapevolezza”) la cui autorità si trasmette a una sovrastruttura di *azioni verbali*, a condizione che le espressioni che compaiono in queste azioni siano *usate* in modo appropriato⁴⁹.

In parole povere: l'enunciato “Questo è rosso”, se esprime una conoscenza, la esprime perché è stato utilizzato nel modo corretto, ossia se è stato utilizzato quando *questo è rosso*; ma questo implica che sia possibile avere un'esperienza prelinguistica del fatto che *questo è rosso* e, quindi, del ripetibile (determinabile) *rosso* (da una parte l'enunciato “Questo è rosso” e dall'altra il fatto per cui *questo è rosso*, da una parte il predicato “rosso” e dall'altra il ripetibile – determinabile – *rosso*).

Ma l'idea di un'esperienza prelinguistica di ripetibili (vuoi determinati, vuoi determinabili) «[...] fa violenza alle tendenze prevalentemente nominalistiche della tradizione empiristica»⁵⁰, tendenze a cui va tutta la simpatia di Sellars. Infatti, ecco come Sellars caratterizza la propria posizione in merito:

⁴⁸ L'introduzione della nozione di determinabilità, per quanto utile, non sarebbe necessaria alla nostra discussione. È però necessaria per chiarire la discussione che Sellars fa delle teorie empiriste dell'astrazione nella sesta sezione del suo saggio.

⁴⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 34, pag. 52.

⁵⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6, pag. 9.

[...] una concezione di un tipo generale che chiamerò *nominalismo psicologico*, secondo cui *qualsiasi* consapevolezza di *generi, rassomiglianze, fatti, ecc...*, in breve, qualsiasi consapevolezza di entità astratte – e, in realtà, anche di particolari – è una faccenda linguistica⁵¹.

[...] nel mio uso del termine, l'espressione "nominalismo psicologico" ha come propria connotazione primaria la negazione dell'idea che possa esistere una qualsiasi consapevolezza dello spazio logico antecedentemente a, o indipendentemente dall'acquisizione di una lingua⁵².

Di conseguenza, la proposta di cui sopra non è, in definitiva, una proposta soddisfacente⁵³.

Questa, però, non è che la *prima* delle due critiche che Sellars muove alla posizione di cui sopra. Ed è la *seconda* quella più interessante e, soprattutto, più carica di conseguenze.

Sellars inizia subito col notare che, affinché un proferimento di "Questo è rosso" sia giustificato (e, quindi, possa esprimere una conoscenza), non è sufficiente che il parlante lo produca facendo riferimento ad un oggetto rosso nelle normali condizioni di osservazione. È necessario anche che il parlante *sappia* di essere nelle normali condizioni di osservazione. E per sapere questo, deve padroneggiare il concetto di normali condizioni di osservazione. Sellars scrive:

[...] affinché un resoconto possa esprimere conoscenza non basta che *abbia* autorità, bisogna anche che questa autorità sia *in qualche modo* riconosciuta dalla persona che fa il resoconto. E l'ostacolo in questione è davvero notevole. Infatti, se l'autorità del resoconto "Questo è verde" risiede nel fatto che l'esistenza di elemen-

⁵¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI, § 29, pag. 44.

⁵² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VII, § 31, pag. 46.

⁵³ In *Empirismo e filosofia della mente*, Sellars non argomenta mai a favore delle "tendenze prevalentemente nominalistiche della tradizione empiristica" (fatta eccezione per qualche breve accenno nella seconda metà della settima sezione). La ragione di questa mancanza è, penso, dovuta a ragioni che potremmo etichettare come "retoriche". Infatti, in *Empirismo e filosofia della mente* l'obbiettivo polemico di Sellars è una forma di *empirismo*. Pertanto, Sellars può tranquillamente assumere che anche il suo avversario provi simpatia per la posizione nominalista. In ogni caso, Sellars argomenta a favore del nominalismo in diversi lavori. I più importanti sono: Wilfrid Sellars, *Abstract Entities* (1963), in Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield, Charles C. Thomas, 1967 e Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology* (1979), Atascadero, Ridgeview, 1996 (ma visto il carattere profondamente sistematico della filosofia di Sellars, si possono trovare discussioni dell'argomento anche in molti lavori il cui tema principale, in realtà, è un altro).

ti verdi appropriatamente correlati al percipiente può essere inferita dall'occorrenza di resoconti siffatti, ne viene che soltanto una persona che è in grado di trarre questa inferenza e che, pertanto, possiede non soltanto il concetto *verde*, ma anche il concetto di proferire "Questo è verde" – invero, il concetto di quelle condizioni della percezione che verrebbero correttamente chiamate "condizioni normali" – potrebbe essere nella posizione di produrre un'occorrenza di "Questo è verde" riconoscendone l'autorità⁵⁴.

Ma la padronanza del concetto di normali condizioni di osservazione presuppone (così come quella del concetto di apparire, di quello di vedere, di quello di essere e, in generale, di uno qualsiasi dei concetti necessari ad avere conoscenze osservative) la padronanza di una piccola teoria della percezione. Pertanto, ci troviamo ancora una volta a dover concludere che la capacità di avere conoscenze osservative presuppone (proprio in quanto le conoscenze in questione sono *conoscenze*, ossia *credenze vere e giustificate*) altre conoscenze (più precisamente, quelle che compongono una piccola teoria della percezione)⁵⁵.

Insomma, nemmeno l'alternativa (c₂) sembra percorribile. Sellars ha dimostrato che, almeno fino a quando parliamo di oggetti fisici e, quindi, di condizioni di osservazione, una conoscenza può venire giustificata solo nei termini di un'altra conoscenza, il che implica direttamente che non esistono conoscenze basilari (basilari nel senso del fondazionalista) che vertano su oggetti fisici. Ovviamente, nella misura in cui la nozione di condizioni di osservazione non ha applicazione all'interno del dominio dei dati sensoriali, tutto ciò, di per sé, non esclude la possibilità che esistano conoscenze basilari che vertano su dati sensoriali.

Ma allora che ne è della difficoltà di cui sopra?

La difficoltà era questa. Intuitivamente, sembra che una conoscenza che presuppone un'altra conoscenza non possa essere autenticamente non inferenziale. Una conoscenza, però, deve essere, *proprio in quanto è una conoscenza, giustificata*. E visto che solo una conoscenza può giustificare un'altra conoscenza, questo implica che non esistono conoscenze che non presuppongono altre conoscenze (infatti, ogni conoscenza presuppone le

⁵⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 35, pag. 53.

⁵⁵ Quella che ho presentato qui è una versione piuttosto semplificata di questo passaggio dell'argomentazione di Sellars (in ogni caso, penso che sia del tutto sufficiente a stabilire il punto).

conoscenze che la giustificano). Sembra quindi che non esistano conoscenze autenticamente non inferenziali.

Questa, però, è una conseguenza semplicemente inaccettabile. La conoscenza non inferenziale è il fondamento della conoscenza empirica (su questo, Sellars concorda con il fondazionalista; quello su cui Sellars e il fondazionalista *non* concordano è il senso che bisogna dare alla parola “fondamento”). E «[...] sostenere che la conoscenza empirica sia priva di *qualsiasi* fondamento [...] equivale a incoraggiare l’idea che si tratti realmente di “cosiddetta conoscenza empirica” mettendo quest’ultima sullo stesso piano della chiacchiera e della burla»⁵⁶.

Ora, come abbiamo visto, ci sono due alternative che il fondazionalista può cercare di sviluppare nel tentativo di evitare la conclusione di cui sopra:

(c₁) Ammettere che le (cosiddette) conoscenze non inferenziali, *proprio in quanto non inferenziali*, non sono davvero conoscenze, continuando però a sostenere che sono le fondamenta dell’edificio della conoscenza empirica.

(c₂) Abbandonare l’idea che solo una conoscenza possa giustificare un’altra conoscenza e sostenere che esiste un “metodo di giustificazione” grazie al quale una conoscenza può venire giustificata senza presupporre un’altra conoscenza.

Nessuna delle due, però, è davvero percorribile. (c₂) si scontra contro le due obiezioni di cui sopra. (c₁), invece, sembra fin dall’inizio profondamente insoddisfacente. Infatti (lasciando perdere tutte le altre difficoltà), secondo (c₁), le cosiddette conoscenze non inferenziali non sarebbero davvero *conoscenze*. Un enunciato come “Questo è rosso”, però, sembra proprio esprimere un’autentica *conoscenza* non inferenziale. Anzi, le conoscenze di questo tipo sembrano addirittura, in un certo senso, il *paradigma* della conoscenza.

Ma questo significa che la difficoltà di cui sopra è semplicemente irrisolvibile? Ovviamente no. La difficoltà è irrisolvibile *solo per il fondazionalista*. Il fondazionalista, infatti, non vuole rinunciare all’idea secondo cui le conoscenze autenticamente non inferenziali non presupporrebbero nessun’altra conoscenza: le conoscenze non inferenziali devono essere il fon-

⁵⁶ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 38, pag. 56 (rispetto all’edizione originale – quella che ho sottomano al momento è Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963 –, nell’edizione italiana le virgolette intorno a “cosiddetta conoscenza empirica” sono scomparse; visto che questo tende a falsificare il senso della frase, le ho ristabilite).

damento *assoluto* della conoscenza. La soluzione della difficoltà, però, sta proprio nel rinunciare a quest'idea (che è la prima premessa dell'argomento che “proverebbe” – condizionale e virgolette sono d'obbligo – che non esiste qualcosa come una conoscenza non inferenziale).

A questo punto, però, la domanda è: come può una conoscenza autenticamente *non* inferenziale presupporre altre conoscenze? La risposta è che una conoscenza X può presupporre un'altra conoscenza Y senza per questo presupporla *come premessa* (come premessa *di un'inferenza* la cui conclusione sarebbe X). Più precisamente, una conoscenza può presupporre le conoscenze necessarie a padroneggiare certi concetti (quelli necessari ad averla), eppure, al contempo, venire acquisita *direttamente, senza alcuna inferenza*. Una conoscenza della forma *L'oggetto fisico f appare rosso*, per esempio, presuppone le conoscenze che compongono una piccola teoria della percezione (semplicemente perché queste conoscenze sono necessarie a padroneggiare concetti come quello di apparire e la padronanza di questi concetti è presupposta dalla capacità di avere conoscenze della forma *L'oggetto fisico f appare rosso*). Eppure, una conoscenza di questo tipo può venire acquisita direttamente, sulla base della sola osservazione e senza venire dedotta da altre conoscenze. Infatti, le conoscenze che costituiscono una piccola teoria della percezione *non sono* le premesse di un'inferenza la cui conclusione è la conoscenza in questione.

Conoscenze non inferenziali, quindi, ce ne sono. Non ci sono invece conoscenze *assolutamente* basilari, conoscenze che possano venire acquisite a prescindere dal possesso di qualsiasi altra conoscenza (o almeno: non ci sono fino a quando limitiamo la nostra attenzione all'ambito delle conoscenze che vertono su oggetti fisici). Di conseguenza, l'edificio della conoscenza empirica *ha*, dopotutto, un fondamento. Non ha però un fondamento *assoluto*. Sellars può quindi scrivere:

Il fatto che rifiuti il quadro teorico dell'empirismo tradizionale non significa che voglia sostenere che la conoscenza empirica sia priva di *qualsiasi* fondamento. [...] V'è indubbiamente *una qualche* plausibilità nell'idea che la conoscenza umana poggi su di un livello di proposizioni – resoconti d'osservazione – che non dipendono, a loro volta, da altre proposizioni nel modo in cui altre proposizioni dipendono dalle proposizioni di quel livello. D'altro canto, però, voglio sostenere che la metafora della “fondazione” è fuorviante in quanto ci impedisce di vedere che se c'è una dimensione logica in cui si può legittimamente dire che certe proposizioni

empiriche dipendono da resoconti d'osservazione, ve n'è pure un'altra in base alla quale vale l'inverso⁵⁷.

Possiamo quindi distinguere due dimensioni della dipendenza tra conoscenze. La *prima* dimensione è quella della *fondazione* (dove il termine "fondazione" va inteso, ovviamente, in un senso più debole rispetto a quello in cui lo intende il fondazionalista). La *seconda* è invece quella della *comprensione*. Nella prima dimensione, le conoscenze non inferenziali, premesse che non sono conclusioni, sono il fondamento dell'edificio della conoscenza empirica. Nella seconda dimensione, invece, non c'è nessun fondamento. La natura *olistica* dei concetti relativi, infatti, fa sì che ogni conoscenza ne presupponga necessariamente delle altre. Pertanto, le conoscenze non inferenziali sono il fondamento dell'edificio della conoscenza empirica, ma non ne sono il fondamento *assoluto*:

Alla struttura gerarchica della fondazione deve fare così da riscontro un olismo della comprensione e quindi la tesi secondo la quale ogni giustificazione non inferenziale presuppone l'uso di concetti il cui significato implica una rete inferenziale⁵⁸.

Questa è quindi, secondo Sellars, la posizione corretta, il punto di equilibrio. Una conoscenza è non inferenziale se non presuppone altre conoscenze *nella dimensione della fondazione*, ossia se non è il risultato di un'inferenza. *Nella dimensione della comprensione*, però, ogni singola conoscenza (inferenziale o meno) presuppone altre conoscenze: quelle necessarie a padroneggiare i concetti relativi. Le conoscenze non inferenziali sono, in un certo senso, il fondamento della conoscenza empirica; non ne sono però il fondamento *assoluto*. La metafora della fondazione è quindi ingannevole, anche se non *del tutto* inappropriata. La conoscenza empirica ha un fondamento, non però un fondamento assoluto. L'idea che un fondamento assoluto *debba* esserci è una conseguenza dell'idea che siano le fondamenta della conoscenza a dover rendere conto della *razionalità* dell'intera costruzione (infatti, solo un fondamento *assoluto* può fare questo lavoro). Le cose, però, non stanno così:

⁵⁷ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 38, pag. 56.

⁵⁸ Paolo Spinicci, *Percezioni ingannevoli – Lezioni di filosofia della percezione*, Milano, CUEM, 2005, pt. II, lezione XIV, § 2, pag. 206.

[...] la conoscenza empirica, al pari della scienza che ne costituisce un'elaborata estensione, è razionale non perché ha un *fondamento*, ma perché è un'impresa che si auto-corregge, capace di mettere in discussione *una qualsiasi* delle proprie tesi, benché non *tutte* simultaneamente⁵⁹.

Tutto a posto? Ovviamente no. L'olismo della comprensione sembra infatti generare un regresso all'infinito:

[...] si potrebbe ritenere che la concezione che siamo esaminando comporti un ovvio regresso. Essa, infatti, non ci dice forse che la conoscenza osservativa al tempo t presuppone conoscenze della forma *X è un sintomo attendibile di Y* che, a loro volta, presuppongono conoscenze osservative *antecedenti* le quali presuppongono *altre* conoscenze della forma *X è un sintomo attendibile di Y* che, a loro volta, presuppongono altre, *antecedenti*, conoscenze osservative, e via dicendo?⁶⁰

E non è difficile riconoscere, in questo regresso all'infinito, il circolo vizioso che ho introdotto nella seconda lezione. I due sono infatti manifestazioni differenti della stessa difficoltà, della stessa apparente contraddizione, crampi provocati dalla medesima tensione concettuale.

Vediamo allora di chiarire la struttura di questa tensione. Così facendo potrò sciogliere tanto il regresso all'infinito quanto il circolo vizioso, pagando finalmente la cambiale che avevo emesso nella seconda lezione, quando avevo introdotto il circolo vizioso nel contesto della discussione del fondazionalismo dell'apparire.

Iniziamo notando che il carattere olistico dei concetti necessari ad avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici implica *direttamente* che il possesso di anche una sola di queste conoscenze presuppone quello delle conoscenze che compongono una piccola teoria della percezione.

D'altra parte, per acquisire una piccola teoria della percezione sembra davvero necessario vedere (in un qualche senso della parola "vedere") degli oggetti fisici. Infatti, in che altro modo si può arrivare a capire quali relazioni legano il colore che le cose *sembrano* avere, il colore che le cose *davvero* hanno e le condizioni di osservazione, se non avendo a che fare, nella percezione, con oggetti colorati? In che altro modo si può arrivare a capire "come funzionano le cose" se non *vedendo* oggetti colorati?

⁵⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 38, pag. 56.

⁶⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 36, pag. 54.

Ma *vedere* che questo è rosso non è forse *sapere* che questo è rosso? Dopotutto, la percezione è il paradigma della conoscenza non inferenziale. Io *vedo* che le cose stanno così e così e, *immediatamente*, *so* che le cose stanno così e così. Di conseguenza, nella misura in cui il possesso di una piccola teoria della percezione presuppone la visione di oggetti colorati, presupporrà anche il possesso di alcune conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici (infatti, la visione di oggetti colorati ha come diretta conseguenza l'acquisizione di conoscenze osservative intorno a quegli stessi oggetti – *vedo* che le cose stanno così e così e *immediatamente so* che le cose stanno così e così).

Ma se le cose stanno davvero così, allora abbiamo che, mentre da una parte non sembra possibile avere conoscenze osservative se già non si padroneggia una piccola teoria della percezione, dall'altra non sembra possibile nemmeno arrivare a padroneggiare una piccola teoria della percezione senza avere precedenti conoscenze osservative. La cosa può poi assumere tanto la forma di un circolo vizioso quanto quella di un regresso all'infinito. Nessuna delle due forme ci può però essere particolarmente gradita. Qual è la soluzione della difficoltà?

Secondo Sellars, la soluzione sta tutta nel notare che *vedere* che le cose stanno così e così *non è, di per sé, conoscere o sapere* che le cose stanno così e così. Il vedere (o, più in generale, il percepire) che le cose stanno così e così è un ingrediente *imprescindibile* dell'acquisire conoscenza non inferenziale del fatto che le cose stanno così e così, non è però l'*unico* ingrediente. *Se le altre condizioni sono soddisfatte*, io vedo che le cose stanno così e così e, *immediatamente* (sarebbe a dire: *senza la mediazione di una qualche inferenza*), *so* che le cose stanno così e così. Ma è semplicemente sbagliato dire che io vedo che le cose stanno così e così e, *ipso facto*, *so* che le cose stanno così e così. *Vedere non è, di per sé, conoscere o sapere*. Per acquisire conoscenza non inferenziale è necessario vedere. Non è però sufficiente. *È necessario anche padroneggiare tutta una serie di concetti*.

È quindi vero che la capacità di avere conoscenze osservative (intorno ad oggetti fisici) presuppone il possesso di una piccola teoria della percezione. Ed è vero anche che l'acquisizione di una piccola teoria della percezione presuppone la capacità di vedere che certi oggetti fisici hanno certe proprietà visibili (come i colori). Ma niente di tutto ciò implica che l'acquisizione di una piccola teoria della percezione presupponga la capacità di avere co-

noscenze osservative. E con ciò, la difficoltà che sta alla radice del circolo vizioso e del regresso all'infinito scompare nel nulla.

Sellars sintetizza la sua soluzione scrivendo quanto segue (il passo è quello immediatamente successivo a quello – già citato – in cui Sellars formula il regresso all'infinito):

Questa accusa, a mio avviso, dipende da una concezione troppo semplice, anzi radicalmente sbagliata, di quel che si dice di Jones quando si dice che *sa* che *p*. [...] Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di *conoscenza* non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice⁶¹.

Caratterizzare qualcosa come un episodio di percezione è darne “una descrizione empirica”. Collocare qualcosa “nello spazio logico delle ragioni”, invece, è collocarlo in uno spazio che è il riflesso del carattere olistico dei concetti. In questo passaggio Sellars sta quindi sostenendo semplicemente che la nozione di conoscenza non inferenziale non può venire ridotta a quella di percezione e che per conoscere non è sufficiente percepire: è necessario anche padroneggiare tutta una serie di concetti legati fra loro da relazioni inferenziali e quindi essenzialmente dotati di un carattere olistico⁶².

⁶¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 36, pag. 54.

⁶² Alla distinzione tra vedere e sapere, Sellars tende a legarne un'altra (anche se, a volte, le due distinzioni tendono a confondersi in vari modi). Questa distinzione è una distinzione tra due sensi di “vedere” (ma non va confusa con quella tra i due sensi di “vedere” che ho introdotto nella prima lezione). Nel primo senso, la capacità di vedere è acquisita e presuppone la padronanza concettuale. Nel secondo senso, la capacità di vedere *non* è acquisita e *non* presuppone la padronanza concettuale. Non voglio soffermarmi sulla questione. Mi limito a notare che il senso di “vedere” rilevante per la soluzione di Sellars del problema del circolo vizioso è il secondo.

Lezione V

Il Mito di Jones

Siamo arrivati all'ultimo passo dell'argomento di Sellars. La conclusione dell'argomento sarà che nessuna forma di fondazionalismo può venire sostenuta coerentemente. Prima di vedere quest'ultimo passo, cerchiamo però di riprendere il filo del discorso.

Il nostro punto di partenza è stata la triade incoerente. E cioè:

- A *X* esperisce il contenuto sensoriale rosso *s* implica *x* conosce in modo non inferenziale che *s* è rosso.
- B La capacità di esperire contenuti sensoriali non è acquisita.
- C La capacità di conoscere fatti della forma *x* è φ è acquisita⁶³.

Questa triade incoerente, come abbiamo visto, è il risultato dell'incrocio di due idee:

- (1) L'idea che certi episodi interiori – ad esempio sensazioni di rosso o di do # – si presentino negli esseri umani (e nei bruti) senza presupporre alcun processo di apprendimento o di formazione di concetti, e che questi episodi siano tali che, in loro assenza, sarebbe *in un certo senso* impossibile vedere, ad esempio, che la superficie esterna di un oggetto fisico è rossa e triangolare, o *udire*, ad esempio, che un certo suono fisico è un do #.
- (2) L'idea che certi episodi interiori siano le conoscenze non inferenziali del fatto che certi elementi sono, ad esempio, rossi o do #, insieme all'idea che essi rappresentino le condizioni necessarie della conoscenza empirica per il fatto di fornire la base evidenziale a tutte le altre proposizioni empiriche⁶⁴.

Nella triade incoerente e nell'incrocio di (1) e (2) si cristallizza una particolare forma di fondazionalismo: il fondazionalismo del dato sensoriale.

Ora, l'obiettivo della critica di Sellars è il fondazionalismo *in generale*. La sua idea è però quella di criticare il fondazionalismo (inteso come posizione generale) criticando una sua particolare versione, ossia il fondaziona-

⁶³ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 6, pag. 9.

⁶⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., I, § 7, pag. 10.

lismo del dato sensoriale. Ovviamente, per adottare questa strategia argomentativa Sellars deve legare il destino del fondazionalismo a quello del fondazionalismo del dato sensoriale. Allo scopo, Sellars introduce un vero e proprio requisito di adeguatezza (un requisito di adeguatezza che ogni forma di fondazionalismo dovrebbe soddisfare) e nota che il fondazionalismo del dato sensoriale è l'unica forma di fondazionalismo che sembra poterlo soddisfare.

Il requisito in questione è questo. Immaginiamo che secondo la teoria fondazionalista T le conoscenze non inferenziali di base debbano avere la forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$. La capacità di avere questo tipo di conoscenze chiaramente presupporrà la padronanza di certi concetti (il concetto ϕ , il concetto del tipo di cose che sono x_1, \dots, x_k , ecc...). Il requisito di adeguatezza di Sellars è che questi concetti soddisfino il seguente *principio di basilarità*:

Un *concetto è basilare* se e solo se il suo possesso non presuppone quello di una qualche *conoscenza non basilare*.

Infatti, se la capacità di avere conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ presuppone la padronanza di un concetto il cui possesso presuppone, a sua volta, quello di una qualche conoscenza non basilare, allora anche la capacità di avere conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ presupporrà il possesso di quelle stesse conoscenze non basilari. E questo implica direttamente che le conoscenze della forma $\phi^k(x_1, \dots, x_k)$ non potranno essere basilari nel senso richiesto dal progetto fondazionalista.

Qualsiasi forma di fondazionalismo che sostenga che le conoscenze non inferenziali di base vertono su oggetti *fisici* è destinata a non soddisfare questo requisito di adeguatezza semplicemente perché la capacità di padroneggiare i concetti necessari ad avere conoscenze osservative intorno ad oggetti *fisici* (concetti come quelli di vedere e apparire, ma anche i concetti cromatici, ecc...) presuppone la padronanza di una piccola teoria della percezione. D'altro canto, i concetti che ruotano intorno alla nozione di dato sensoriale, i concetti necessari ad avere conoscenze osservative della forma *Il dato sensoriale s è rosso* non sembrano presupporre nulla di simile. Sembrano soddisfare, insomma, il principio di basilarità. Sellars scrive:

Credo sia chiaro che cosa direbbe un atomista logico [...]. Egli direbbe che sto trascurando il fatto che lo spazio logico degli oggetti fisici nello spazio e nel tempo si basa sullo spazio logico dei contenuti sensoriali, e sosterebbe che sono i concetti riguardanti i contenuti sensoriali a godere di quell'*indipendenza logica reciproca* che caratterizza l'empirismo tradizionale⁶⁵.

Ridotto il problema di criticare il fondazionalismo *in generale* a quello di criticare il fondazionalismo *del dato sensoriale*, Sellars passa, per l'appunto, a dimostrare l'insostenibilità di quest'ultima posizione. Allo scopo, Sellars sottolinea che la nozione di dato sensoriale di cui si serve il fondazionalista possiede, per così dire, due anime (una "psicologica" ed una "epistemologica") e che la coerenza del fondazionalismo del dato sensoriale dipende dalla possibilità di farle convivere. La domanda è quindi: esiste una nozione di dato sensoriale che soddisfi ciascuna delle due seguenti condizioni (la prima delle quali incarna l'anima "psicologica" della nozione fondazionalista di dato sensoriale, mentre la seconda incarna quella "epistemologica")?

(b₁') Essere tale da poter venire utilizzata per dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire *senza commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi*.

(b₂) Essere adatta agli scopi del fondazionalista (e cioè soddisfare tutti i requisiti del caso, compreso quello relativo al principio di basilarità).

Per concludere la sua argomentazione ed archiviare il fondazionalismo, Sellars deve quindi dimostrare che non esiste una nozione di dato sensoriale che soddisfi sia (b₁') sia (b₂). A questo compito se ne aggiunge poi un altro. Per ridurre il problema di criticare il fondazionalismo in generale a quello di criticare il fondazionalismo del dato sensoriale, Sellars ha richiamato la nostra attenzione sul carattere olistico dei concetti necessari ad avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici. Questo stesso carattere olistico, però, sembra portare ad un circolo vizioso (o ad un regresso all'infinito). Sellars deve quindi anche risolvere questo circolo vizioso.

Nella scorsa lezione abbiamo visto come Sellars affronti questo secondo problema. In estrema sintesi, la strategia di cui si serve è questa. Come ab-

⁶⁵ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., III, § 20, pag. 29.

biamo visto, la capacità di avere conoscenze osservative intorno ad oggetti fisici presuppone la padronanza di una piccola teoria della percezione. D'altra parte (e qui sta il problema), l'acquisizione di una piccola teoria della percezione (una teoria *empirica* come tante altre) sembra presupporre il possesso di un certo numero di conoscenze osservative, conoscenze osservative che vertono su certi oggetti fisici e sulle loro proprietà visibili. Ora, se le cose stessero davvero così, il circolo vizioso (o il regresso all'infinito) sarebbe davvero inevitabile. Sellars nota però che le cose *non* stanno davvero così. L'acquisizione di una piccola teoria della percezione presuppone un certo numero di percezioni, non, però, un certo numero di conoscenze osservative. *Vedere*, infatti, non è, *ipso facto*, *conoscere* o *sapere* (per quanto nella conoscenza non inferenziale le due cose intrattengano il più stretto dei rapporti). Sellars sintetizza quindi così la sua soluzione del problema del circolo vizioso (il passo è uno dei passaggi principali di *Empirismo e filosofia della mente*, nonché uno dei più citati):

Questa accusa, a mio avviso, dipende da una concezione troppo semplice, anzi radicalmente sbagliata, di quel che si dice di Jones quando si dice che *sa* che p. [...] Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di *conoscenza* non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quel che si dice⁶⁶.

Non resta quindi che vedere in che modo Sellars ritiene di poter dimostrare che non esiste nessuna nozione di dato sensoriale in grado di soddisfare sia (b₁') sia (b₂)⁶⁷.

Chiariamo subito che, secondo Sellars, una nozione di dato sensoriale che soddisfi sia (b₁') che (b₂) non c'è semplicemente perché nessun concetto *basilare* di dato sensoriale può rendere conto del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire senza commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi.

⁶⁶ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VIII, § 36, pag. 54.

⁶⁷ Passo qui direttamente dall'ottava alla decima sezione del saggio di Sellars. La nona sezione è una di quelle di più ampio respiro, ma anche una delle poche sezioni del saggio che non presenta particolari difficoltà di lettura.

Ovviamente, Sellars riconosce che il concetto di dato sensoriale *sembra* poter essere un concetto basilare (l'abbiamo visto quando abbiamo discusso la strategia che Sellars utilizza per legare il destino del fondazionalismo – inteso come posizione generale – a quello del fondazionalismo del dato sensoriale). E se è per questo, Sellars riconosce anche che questo concetto *apparentemente* basilare di dato sensoriale *sembra* poter rendere conto del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire senza commettere l'errore categoriale di sostenere che i dati sensoriali possono essere rossi. Ma le apparenze ingannano e, in realtà, l'unico concetto di dato sensoriale in grado di rendere conto del contenuto descrittivo della percezione tenendosi al contempo alla larga da errori categoriali è un concetto tutt'altro che basilare.

La linea di pensiero che rischia di ingannarci, secondo Sellars, è questa.

Il problema di dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire, e cioè il problema di spiegare che tipo di cosa sia questo contenuto descrittivo, è il problema di esibire un *concetto* nei termini del quale sia possibile dare una risposta (una risposta non circolare) alla domanda *che cosa accomuna il vedere che x è rosso ai corrispondenti casi di apparire e, al contempo, distingue tutti questi episodi interiori dal semplice pensare che x è rosso?* Se però noi proviamo a rispondere a questa domanda dicendo qualcosa come: «Quando io *vedo* che x è rosso, così come quando mi *sembra di vedere* che x è rosso, io esperisco dei dati sensoriali rossi, quando invece mi limito a *pensare* che x è rosso non accade nulla di simile, non c'è nessun dato sensoriale rosso che io esperisco», sorge subito una difficoltà, che non è poi nient'altro che il problema dell'errore categoriale: i dati sensoriali non possono essere rossi, perché i dati sensoriali sono oggetti *mentali* e la rossezza è una proprietà di oggetti *fisici*. Ma d'altra parte, a questo tipo di risposta non sembra esserci una vera alternativa. E così, sembra che le nostre opzioni si riducano a due, nessuna delle quali particolari attraente. O non rispondere alla domanda o rispondere dicendo qualcosa che sarebbe meglio non dire: Scilla e Cariddi.

Secondo la linea di pensiero a cui accennavo poco fa, però, il dilemma è spurio. Sellars formula il punto con chiarezza:

Alcuni diranno che benché abbia parlato di esplorare vicoli ciechi, in realtà il vero cieco sono io. Infatti, osserveranno, se ciò di cui vogliamo fornire una caratterizzazione intrinseca è l'*esperienza*, allora non può esservi alcun problema a conoscere di che genere di esperienza si tratti, benché possa risultare problematico dar conto di come questa conoscenza possa essere comunicata ad altri. Invero, si è tentati di supporre che qualora si verificasse, a un certo stadio del nostro sviluppo intellettuale, che possiamo classificare un'esperienza *solo* in quanto si tratta di un'esperienza *del tipo che* potrebbe essere comune tanto a un *vedere* quanto ai corrispondenti casi di apparire qualitativi ed esistenziali, tutto ciò che dovremmo fare per acquisire una "designazione diretta" di tale esperienza sarebbe di immergerci in essa, "esaminarla", individuare il genere da essa esemplificato e che risulta soddisfare la descrizione precedente, dargli un nome – φ ad esempio – e sulla base del possesso del concetto φ , classificare esperienze di tal genere, da quel momento in poi, come φ -esperienze⁶⁸.

Sarebbe a dire. Noi incorriamo nell'errore categoriale nel momento in cui proviamo a rispondere alla domanda di cui sopra servendoci di un concetto che, per così dire, "definiamo nei termini di altri concetti". Infatti, i concetti che occorreranno in questa definizione saranno necessariamente quelli di cui ci serviamo normalmente e i concetti di cui ci serviamo normalmente sono concetti nati per parlare degli oggetti fisici e delle loro proprietà e il tentativo di utilizzare concetti nati per parlare di oggetti fisici per descrivere la nostra esperienza non può che portare ad un errore categoriale. Ma c'è un'alternativa. Anziché definire il concetto che ci serve nei termini di altri concetti, guardiamo "dentro di noi", esaminiamo la nostra esperienza percettiva e, in particolare, la sua componente descrittiva (fenomenologica, qualitativa) e diamole un nome (φ ad esempio), diamo cioè una definizione *ostensiva* del concetto che ci serve. Questo concetto non sarà in nessun modo "contaminato" dal carattere "fisicalista" dei concetti di cui ci serviamo normalmente. Di conseguenza, ce ne potremo servire per rispondere alla domanda di cui sopra tenendoci alla larga dagli errori categoriali. Inoltre, questo concetto sarà chiaramente basilare, dal momento che la sua acquisizione non presuppone nient'altro che una definizione ostensiva privata.

Questo concetto, essendo stato introdotto sulla base di una definizione ostensiva *privata*, presenterebbe evidentemente lo svantaggio di essere un concetto *privato*. Ce ne possiamo servire per rispondere alla domanda di cui

⁶⁸ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI, § 26, pag. 39.

sopra, ma non ce ne possiamo servire per descrivere la nostra esperienza ad altri. Ma dopotutto, lo spettro dell'errore categoriale non sta forse lì a dimostrare che una simile descrizione è semplicemente impossibile? Distinguiamo allora due differenti problemi:

- (1) In che modo diventiamo consapevoli del fatto che un'esperienza immediata è di un certo genere e che un'altra esperienza immediata simultanea alla prima è di un genere differente?
- (2) Come posso sapere che le etichette che annetto ai generi cui le mie esperienze appartengono sono le stesse che tu vi annetti? Non potrebbe darsi il caso che il genere che io chiamo "rosso" corrisponda a ciò che tu chiami "verde" – e così via sistematicamente per tutti gli altri colori dello spettro?⁶⁹

La soluzione del primo è banale: abbiamo una capacità innata di fare questo tipo di cose. Il secondo problema, invece, è, realisticamente, irrisolvibile (abbiamo così ben due celebrità filosofiche: capacità innate e problemi irrisolvibili).

La domanda però è: tutto questo funziona? E la risposta, ovviamente, è che no, non funziona. Per rendersene conto, è sufficiente ragionare per un attimo sulle definizioni ostensive private a cui questa linea di pensiero cerca di ricondurre la genesi dei concetti relativi alla nostra esperienza interna.

Sembra che le cose debbano funzionare così (o *più o meno* così). Io vedo, poniamo, che x è rosso (visto il contesto, possiamo chiaramente disinteressarci della questione della veridicità o meno della mia percezione) e mi concentro sulla mia esperienza (o meglio: sulla sua componente descrittiva). Com'è ovvio, quest'esperienza è (nella terminologia che ho introdotto nella scorsa lezione) un *irripetibile*: è un'esperienza *particolare* che appartiene ad una certa persona e che occorre in un certo momento. D'altra parte, quest'esperienza è un'esperienza di un certo *tipo*, è un'esperienza che esemplifica un certo *genere*: io posso riconoscere un'esperienza ad essa successiva come un'esperienza dello stesso genere, come lo stesso tipo di esperienza. Nella terminologia della scorsa lezione, è un'esperienza che esemplifica un certo *ripetibile*. Ora, quale sia il ripetibile che questa esperienza esemplifica, io lo posso riconoscere semplicemente esaminando

⁶⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., VI, § 26, pag. 40.

l'esperienza in questione (la soluzione del problema (1), si era detto, è banale). A questo ripetibile io posso poi dare un nome, diciamo ϕ , e posso poi servirmi di questo nome per classificare le esperienze dello stesso tipo dell'esperienza in questione come ϕ -esperienze. In questo modo, ho introdotto un concetto nei cui termini posso rispondere alla domanda *che cosa accomuna il vedere che x è rosso ai corrispondenti casi di apparire e, al contempo, distingue tutti questi episodi interiori dal semplice pensare che x è rosso?*

Ma questa descrizione presuppone chiaramente la possibilità di un'esperienza prelinguistica di ripetibili. Infatti, la capacità innata che dovrebbe rendere banale la soluzione del problema (1) è proprio la capacità di avere un'esperienza prelinguistica di ripetibili. E come sappiamo, secondo Sellars, l'idea stessa di una simile esperienza è una delle fonti principali del Mito del Dato, nonché essa stessa un mito⁷⁰. Pertanto, il dilemma di cui sopra non può venire sciolto seguendo questa linea di pensiero.

Ma allora come può venire sciolto il dilemma? Come si può dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire senza commettere l'errore categoriale che consiste nel dire che c'è qualcosa che non è un oggetto fisico ma che, nondimeno, è rosso? La risposta di Sellars è estremamente articolata, tanto che occupa le ultime sette sezioni del suo saggio. In quel che rimane di questa lezione mi limiterò, in primo luogo, a chiarirne la struttura e, in secondo luogo, a metterla in relazione con quello che la precede.

Sellars inizia notando che una parte del problema consiste nel fatto che, una volta abbandonato il mito della definizione ostensiva privata, la stessa idea che sia possibile parlare di quella che, dopotutto, è una componente dei nostri episodi interiori (o quantomeno di alcuni di loro), ossia del contenuto descrittivo, inizia a diventare sospetta. Dopotutto, in che modo dovremmo mai arrivare ad acquisire i concetti necessari a parlare di una componente della nostra esperienza privata, se non attraverso un'ostensione altrettanto privata?

⁷⁰ È impossibile non notare una certa affinità strutturale tra questo passaggio dell'argomentazione di Sellars e la dialettica che, nell'interpretazione di Kripke, leghebbe il Paradosso delle Regole all'Argomento del Linguaggio Privato (vd. Saul Kripke, *Wittgenstein su regole e linguaggio privato* (1981), Torino, Bollati Boringhieri, 2000). In un caso come nell'altro, una tesi intorno ai concetti necessari a parlare della nostra esperienza interna viene dedotta da una tesi di carattere nominalista.

È però sufficiente fare questa osservazione per rendersi conto che la difficoltà in questione è, in realtà, più generale. Sellars scrive:

In realtà, se seguiamo fino in fondo questo ragionamento siamo colpiti dal fatto che, se è corretto, esso ci pone non solo la domanda “Come possiamo pervenire all’idea di una “impressione” o di una “sensazione”?”, ma anche “Come possiamo pervenire all’idea che qualcosa ci appare rosso?” o, per arrivare al nodo della questione, “di vedere che qualcosa è rosso?”. In breve, ci troviamo faccia a faccia col problema generale di comprendere come possano esistere *episodi interiori* – episodi, cioè, che in qualche modo coniugano la *privatezza*, in quanto ciascuno di noi ha un accesso privilegiato ai propri episodi, con l’*intersoggettività*, in quanto ciascuno di noi può, in linea di principio, conoscere gli episodi degli altri⁷¹.

Abbiamo cioè due problemi che, per quanto distinti, sono due aspetti di uno stesso problema più ampio, ossia il problema *generale* di spiegare in che modo arriviamo ad acquisire il concetto (per l’appunto) generale di episodio interiore. Il *primo* problema è quello di spiegare in che modo arriviamo ad acquisire concetti come quelli di percezione (veridica e non), intenzione, desiderio, e così via. Detto altrimenti: il primo problema è quello di spiegare in che modo arriviamo ad acquisire i concetti dei cosiddetti vissuti (o stati) *intenzionali*. Il *secondo* problema (che è poi quello che ci interessa più da vicino) è invece quello di spiegare in che modo arriviamo ad acquisire un concetto adatto a dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto *descrittivo* comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire.

Sellars formula il problema generale come segue:

Si immagini uno stadio della preistoria in cui gli umani dispongano soltanto di quello che chiamerò un linguaggio ryleano, un linguaggio il cui vocabolario descrittivo fondamentale parli di proprietà pubbliche di oggetti pubblici collocati nello spazio e perduranti nel tempo. Mi affretto ad aggiungere che il linguaggio in questione è qualificabile come ryleano anche per il fatto che, pur avendo risorse di base limitate [...], ha un grande potere espressivo complessivo. Ciò è dovuto al fatto che in esso si fa un abile uso non soltanto delle operazioni logiche elementari come la congiunzione, la disgiunzione, la negazione e la quantificazione, ma anche, e in modo particolare, del condizionale congiuntivo⁷².

⁷¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., X, § 45, pag. 63.

⁷² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XII, § 48, pag. 66. Il riferimento è ovviamente a Gilbert Ryle, *Lo spirito come comportamento* (1949), Roma-Bari, Laterza, 1982.

Le questioni che di fatto solleverò sono “Quali risorse andrebbero aggiunte al linguaggio ryleano di questi animali parlanti per permettere loro di riconoscere se stessi e gli altri come animali che *pensano*, *osservano*, hanno *impressioni* e *sensazioni* nel senso che questi termini hanno per noi?” e “In che modo l’aggiunta di tali risorse può essere considerata ragionevole?”⁷³.

La soluzione di Sellars al problema generale di spiegare in che modo arriviamo ad acquisire il concetto di episodio interiore assumerà quindi la forma di una descrizione dei vari stadi di arricchimento che il linguaggio ryleano deve attraversare per diventare un linguaggio che permetta la formulazione di enunciati che vertono su episodi interiori.

Il *primo* ordine di risorse espressive che dovrà venire aggiunto al linguaggio ryleano è costituito, secondo Sellars, dal discorso *semantico*. I ryleani dovranno cioè essere in grado di fare asserzioni come «“*Rot*” significa rosso» e «“*Der Mond ist rund*” è vero se e solo se la luna è rotonda». Detto altrimenti: i ryleani dovranno arrivare a padroneggiare nozioni come quelle di significato, verità, ecc... (perché Sellars ritenga indispensabile questo primo stadio di arricchimento diventerà chiaro più avanti)⁷⁴.

Il *secondo* ordine di risorse espressive che dovrà venire aggiunto al linguaggio ryleano è invece costituito dal discorso *teorico*, ossia da quella dimensione del discorso nella quale vengono postulate entità *inosservabili* (o

⁷³ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XII, § 49, pag. 67.

⁷⁴ Due precisazioni sono d’obbligo. La prima è che, secondo Sellars, i concetti distintivi del discorso semantico non sono definibili nei termini di quelli del linguaggio ryleano. L’aggiunta delle risorse espressive del discorso semantico al linguaggio ryleano è quindi un autentico arricchimento di quest’ultimo (vd. Wilfrid Sellars, *Empirismo ed entità astratte* (1963), in Paul Arthur Schilpp, *La filosofia di Rudolf Carnap*, Milano, Il Saggiatore, 1974, vol. I). La seconda è che, per Sellars, questi concetti possono venire definiti senza fare alcun uso (né indiretto né, tantomeno, diretto) di concetti “mentalistici” (vd. Wilfrid Sellars, *Language as Thought and as Communication* (1969), in Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, Wilfrid Sellars, *Meaning as Functional Classification – A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 417-437 e, soprattutto, Roderick Chisholm, Wilfrid Sellars, *Intentionality and the Mental*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, 1957, pagg. 507-539). Questa seconda precisazione è particolarmente importante perché se i concetti semantici *non* potessero venire definiti senza fare alcun uso di concetti mentalistici, allora la strategia di Sellars per spiegare in che modo arriviamo ad acquisire il concetto generale di episodio interiore sarebbe chiaramente circolare (dal momento che – come stiamo vedendo – Sellars sostiene che l’acquisizione del concetto generale di episodio interiore *presuppone* la padronanza del discorso semantico).

quantomeno *inosservate*⁷⁵) per rendere conto del comportamento di entità *osservabili*⁷⁶.

Gli aspetti del discorso teorico che, in *Empirismo e filosofia della mente*, interessano a Sellars sono essenzialmente due: il ruolo dei *modelli* nella formazione dei concetti e il ruolo dei *commentari* che accompagnano questi modelli. Sellars scrive:

[...] di solito, le assunzioni fondamentali di una teoria vengono elaborate, non costruendo dei calcoli non interpretati che potrebbero essere correlati nel modo desiderato al discorso osservativo, ma, piuttosto, tentando di trovare un *modello*, ovvero, di descrivere un ambito di oggetti familiari che si comportano in modi familiari, che ci consenta di capire in che modo i fenomeni da spiegare si presenterebbero se consistessero di cose di questo genere. Ciò che è essenziale, nel caso di un modello, è il fatto di essere accompagnato, per così dire, da un commentario che *qualifica* o *circoscrive* – ma non precisamente né sotto tutti gli aspetti – l’analogia tra gli oggetti familiari e le entità introdotte dalla teoria⁷⁷.

Questo, ovviamente, non è tutto quello che Sellars ha da dire sull’argomento⁷⁸. È però tutto quello che ci serve per procedere nell’argomentazione.

A questo punto, Sellars ci chiede «[...] di immaginare che all’interno di questa comunità neoryleana compaia un genio – chiamiamolo Jones – un ignoto antesignano di quel movimento in psicologia [...] che va sotto il nome di comportamentismo»⁷⁹. Jones vuole rendere conto del fatto che:

[...] i suoi simili si comportano in modo intelligente non soltanto quando la loro condotta passa attraverso una sequenza di episodi verbali manifesti – cioè, come noi diremmo, quando “pensano ad alta voce” –, ma anche quando è assente qualsiasi produzione verbale rilevabile [...]⁸⁰.

⁷⁵ Vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., IX, § 43 (in particolare il secondo errore).

⁷⁶ Il che non significa che i ryleani debbano elaborare una “immagine scientifica del mondo” (vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XIII, § 51 – in particolare il secondo punto –; per la nozione di *immagine scientifica del mondo* vd. Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), in *Science, Perception and Reality*, cit.).

⁷⁷ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XIII, § 51, pag. 70.

⁷⁸ Vd. Wilfrid Sellars, *The Language of Theories* (1961), in *Science, Perception and Reality*, cit., e Wilfrid Sellars, *Theoretical Explanation* (1963), in *Philosophical Perspectives*, cit.

⁷⁹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XIV, § 53, pag. 72.

⁸⁰ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XV, § 56, pagg. 75-76.

In altre parole, il problema di Jones è questo. A volte, i compagni neoryleani di Jones si comportano in maniera intelligente dopo aver ragionato ad alta voce (Sellars parla di “comunità *neoryleana*” perché il linguaggio di questa comunità ha già attraversato il duplice processo di arricchimento espressivo di cui sopra). Jones nota però che, altre volte, i suoi compagni neoryleani si comportano in maniera intelligente *senza* aver prima ragionato ad alta voce. Che cosa è successo? *Noi* diremmo che hanno ragionato *in foro interno*. Jones, però, non può dire nulla di simile, dal momento che non possiede il concetto di episodio interiore e quindi, *a fortiori*, non possiede nemmeno il concetto di ragionare *in foro interno*. Tutto quello che Jones può dire è che, in qualche modo, è come se i suoi compagni neoryleani avessero ragionato (ad alta voce), anche se, evidentemente, non l’hanno fatto.

La soluzione di Jones è questa. Il nostro protocomportamentista *sviluppa* l’idea che, *in qualche modo*, è *come se* i suoi compagni neoryleani avessero ragionato (ad alta voce) e postula un dominio di episodi interiori a cui dà il nome di “pensieri” (ma si tenga presente che il termine “pensiero” compare qui in un senso molto ampio, un senso che copre anche le percezioni – che generalmente vengono opposte ai pensieri). Il *modello* su cui vengono concepiti questi episodi interiori è quello degli episodi verbali manifesti. Il modello del *pensare* che *x* è rosso è quindi il *dire* che *x* è rosso e il modello del ragionare *in foro interno* è il ragionare *ad alta voce*.

Ci sarebbero diverse cose da dire sulla “teoria dei pensieri” di Jones. Qui mi limiterò ad un paio di osservazioni.

La prima è che, nella misura in cui, in questa teoria, il modello del pensiero è costituito dal linguaggio, i pensieri ereditano dagli episodi verbali manifesti il carattere dell’*intenzionalità*:

Con l’aggiunta del discorso semantico il linguaggio dei nostri antenati immaginari ha acquisito tutta una serie di risorse espressive che rende notevolmente più plausibile l’idea secondo cui essi sarebbero in condizione di parlare dei *pensieri* esattamente nel modo in cui noi ne parliamo. La caratteristica dei pensieri, infatti, è l’*intenzionalità*, il *riferimento*, o la *direzionalità* ed è chiaro che il discorso semantico riguardante il significato o il riferimento delle espressioni verbali ha la stessa struttura del discorso mentalistico riguardante ciò su cui i pensieri vertono⁸¹.

⁸¹ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XII, § 50, pag. 68.

La seconda osservazione che bisogna fare, invece, ha a che fare con il *commentario* della teoria dei pensieri di Jones:

La seconda cosa da tenere a mente è che la teoria di Jones, pur implicando un *modello*, non è identica a esso. Come tutte le teorie formulate nei termini di un modello, anche quella di Jones include un *commentario* sul modello [...]. Pertanto, benché la teoria parli di “linguaggio interiore”, il commentario precisa in modo puntuale che, naturalmente, gli episodi in questione non sono movimenti incontrollati di una lingua nascosta, e che questo “linguaggio interiore” non produce suoni⁸².

Ma la teoria dei pensieri non è l'unico contributo di Jones alla causa dell'arricchimento dell'apparato concettuale neoryleano. Sellars scrive:

[...] dobbiamo rammentarci del fatto che tra gli episodi interiori che rientrano nel quadro teorico dei *pensieri* vi saranno le percezioni [...]. Prima che Jones introducesse questo quadro teorico, i soli concetti di cui i nostri antenati immaginari disponevano per gli *episodi* percettivi erano quelli dei *resoconti* verbali manifesti, compiuti, ad esempio, nel contesto dell'osservazione di un oggetto in condizioni normali. Il *vedere che qualcosa si verifica* è un episodio interiore della teoria jonesiana avente come proprio modello il *riferire sulla base dell'osservazione che qualcosa si verifica*. [...] Avendo arricchito il quadro ryleano originario fino a includervi episodi percettivi interiori mi sono riaccostato alla mia formulazione originaria del problema dell'esperienza interna [...]. Infatti, posso facilmente ricostruire, all'interno del nuovo quadro, la spiegazione che avevo in precedenza dato del *linguaggio dell'apparire* [...]⁸³.

Jones può quindi sollevare il problema della caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire.

La soluzione che Jones dà a questo problema si muove sulla falsariga di quella del problema precedente. Jones postula un dominio di episodi interiori che chiama “impressioni”. Il *modello* su cui queste impressioni vengono concepite è un dominio di “repliche interiori” degli oggetti fisici, «[...] il modello per l'impressione di un triangolo rosso è una *replica rossa e triangolare* [...]»⁸⁴. Alla domanda *che cosa accomuna il vedere che x è rosso ai*

⁸² *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XV, § 57, pag. 76.

⁸³ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XVI, § 60, pag. 80.

⁸⁴ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XVI, § 61, pag. 82.

corrispondenti casi di apparire e, al contempo, distingue tutti questi episodi interiori dal semplice pensare che x è rosso? Jones si limiterà quindi a rispondere che nel caso del vedere, così come nei corrispondenti casi di apparire, io esperisco delle impressioni rosse, mentre nel caso del *semplice* pensare (qui sono tornato ad usare il termine “pensare” nel suo senso abituale) non accade nulla di simile⁸⁵.

Ora, questa soluzione richiede qualche commento. Innanzitutto:

Il fatto che le *impressioni* siano entità teoriche ci permette di capire come sia possibile caratterizzarle *in modo intrinseco* – caratterizzarle, cioè, mediante qualcosa di più di una *descrizione definita*, come, ad esempio, [...] “quel *genere di entità che è comune alle situazioni in cui appare esservi un oggetto fisico rosso e triangolare*”⁸⁶.

La caratterizzazione del contenuto descrittivo in termini di impressioni, però, non è solo una caratterizzazione *intrinseca*. È una caratterizzazione *che ci permette di evitare l'errore categoriale*. Infatti, il *commentario* precisa che le impressioni non sono *letteralmente* rosse:

Ora, le entità del modello hanno *effettivamente* proprietà intrinseche. Sono, ad esempio, ostie rosse e triangolari. Potrebbe pertanto sembrare che, in base alla teoria, le caratteristiche intrinseche delle impressioni siano le qualità percettibili familiari degli oggetti e processi fisici. Naturalmente, se le cose stessero così, la teoria sarebbe in ultima istanza incoerente, perché attribuirebbe alle impressioni – che chiaramente non sono oggetti fisici – delle caratteristiche che, se l'argomento che ho finora esposto è corretto, soltanto gli oggetti fisici possono avere. Per fortuna, questa linea di pensiero non considera ciò che abbiamo chiamato il *commentario del modello* [...]. Quel che si può dire è che l'impressione di un triangolo rosso è analoga, in misura vaga e oscura, a un'ostia rossa e triangolare. Il tratto *essenziale* dell'analogia è che le impressioni visive stanno le une con le altre in un sistema di

⁸⁵ Si tenga presente che Sellars non vuole sostenere che le impressioni (o i pensieri) sono entità teoriche. Sellars vuole sostenere soltanto che c'è un'*analogia* tra il discorso sugli episodi interiori e quello sulle entità teoriche (vd. *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XV, § 59).

⁸⁶ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XVI, § 61, pag. 82. La teoria di Ayer, che Sellars discute nella seconda sezione del suo saggio, è un ottimo esempio di teoria che ci dà solo una caratterizzazione “estrinseca” delle impressioni.

similitudini e differenze strutturalmente simile a quello rilevabile nel caso dei colori e delle forme degli oggetti visibili⁸⁷.

Questa è quindi, secondo Sellars, la soluzione del problema dell'errore categoriale. Nel concetto di impressione (così come lo definisce la teoria di Jones) dobbiamo riconoscere l'unica nozione di dato sensoriale adatta a dare una caratterizzazione intrinseca del contenuto descrittivo comune al vedere che x è rosso e ai corrispondenti casi di apparire senza commettere l'errore categoriale che consiste nel dire che qualcosa diverso da un oggetto fisico può essere *letteralmente* rosso.

Questo significa che, secondo Sellars, il concetto di impressione introdotto da Jones costituisce l'unica nozione di dato sensoriale in grado di soddisfare la condizione (b_1). Ma, come abbiamo visto, il destino del fondazionalismo del dato sensoriale (e, *a fortiori*, del fondazionalismo in generale) è legato all'esistenza di una nozione di dato sensoriale in grado di soddisfare *sia* (b_1) *sia* (b_2). La domanda è quindi: il concetto di impressione introdotto da Jones soddisfa la condizione (b_2)? E più precisamente: il concetto di impressione introdotto da Jones è *basilare*?

Ora, è piuttosto evidente che questo concetto *non è basilare*. Infatti, il suo possesso presuppone quello di una serie di conoscenze chiaramente non basilari, ossia quelle necessarie a padroneggiare le risorse espressive del discorso semantico e del discorso teorico⁸⁸. Il che porta l'argomentazione di Sellars alla sua conclusione.

⁸⁷ *Empirismo e filosofia della mente*, cit., XVI, § 61, pag. 83. Così come non sono *letteralmente* rosse, le impressioni non sono nemmeno *letteralmente* spaziali, né sono *letteralmente* temporali (su questo punto, vd. *Science and Metaphysics*, cit.). A questa vanno aggiunte altre due precisazioni. La *prima* è che, secondo Sellars, le impressioni, a differenza dei pensieri, sollevano un problema molto serio per la teoria dell'identità *mente-corpo* (per una discussione della questione, vd. Willem A. deVries, *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen, 2005). La *seconda* è che, per Sellars, il ruolo delle impressioni nella percezione è quello di intermediari *causali*, non *epistemici*. Questo permette a Sellars di riconoscere alle impressioni un ruolo esplicativo e, al contempo, di sostenere che gli oggetti della percezione sono gli oggetti fisici e non le impressioni (ossia di sostenere una forma di realismo *diretto*). In queste lezioni, purtroppo, non ho potuto soffermarmi su questi aspetti del saggio di Sellars.

⁸⁸ Il punto, in realtà, può venire visto anche come una conseguenza diretta della relazione interna che, secondo Sellars, lega i concetti di significato e di inferenza (per questa tesi, vd. Wilfrid Sellars, *Inference and Meaning* (1953), in *Pure Pragmatics and Possible Worlds*, cit.). In ogni caso, Sellars non sfrutta questa linea argomentativa.

Bibliografia

- Chisholm, Roderick; Sellars, Wilfrid, *Intentionality and the Mental*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. II, 1957, pagg. 507-539.

- Davidson, Donald, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* (1983), trad. it. *Una teoria coerentista della verità e della conoscenza*, in Donald Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*, Milano, Cortina, 2003.

- deVries, Willem A., *Wilfrid Sellars*, Chesham, Acumen, 2005.

- Gettier, Edmund L., *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963), trad. it. *La credenza vera giustificata è conoscenza?*, in Andrea Bottani, Carlo Penco, *Significato e teorie del linguaggio*, Milano, Angeli, 1991.

- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen* (1900 e 1901), trad. it. *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore, 2005.

- Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language – An Elementary Exposition* (1981), trad. it. *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

- McDowell, John, *Mind and World* (1994), trad. it. *Mente e mondo*, Torino, Einaudi, 1999.

- Platone, *Μένων*, trad. it. *Menone*, Milano, Bompiani, 2000.

- Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (1949), trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

- Sellars, Wilfrid, *Abstract Entities* (1963), in Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield, Charles C. Thomas, 1967.
- -----, *A Semantical Solution of the Mind-Body Problem* (1953), in Wilfrid Sellars, *Pure Pragmatics and Possible Worlds – The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Reseda, Ridgeview, 1980.
- -----, *Empiricism and Abstract Entities* (1963), trad. it. *Empirismo ed entità astratte*, in Paul Arthur Schilpp, *La filosofia di Rudolf Carnap*, Milano, Il Saggiatore, 1974, vol. I.
- -----, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, 2004.
- -----, *Foundations for a Metaphysics of Pure Process*, in *The Monist*, vol. LXIV, 1981, pagg. 3-90.

- -----, *Inference and Meaning* (1953), in Wilfrid Sellars, *Pure Pragmatics and Possible Worlds – The Early Essays of Wilfrid Sellars*, Reseda, Ridgeview, 1980.
- -----, *Language as Thought and as Communication* (1969), in Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and Its History*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974.
- -----, *Meaning as Functional Classification – A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics*, in *Synthese*, vol. XXVII, 1974, pagg. 417-437.
- -----, *More on Givenness and Explanatory Coherence*, in George S. Pappas, *Justification and Knowledge – New Studies in Epistemology*, Dordrecht, Reidel, 1979.
- -----, *Naturalism and Ontology* (1979), Atascadero, Ridgeview, 1996.
- -----, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Science and Metaphysics – Variations on Kantian Themes*, London, Routledge & Kegan Paul, 1968.
- -----, *The Language of Theories* (1961), in Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.
- -----, *Theoretical Explanation* (1963), in Wilfrid Sellars, *Philosophical Perspectives*, Springfield, Charles C. Thomas, 1967.

- Spinicci, Paolo, *Percezioni ingannevoli – Lezioni di filosofia della percezione*, Milano, CUEM, 2005.

- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* (1953), trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1999.
- -----, *Über Gewissheit* (1969), trad. it. *Della certezza*, Torino, Einaudi, 1999.

Indice

- Premessa	Pag. 2
- Lezione I – La triade incoerente e la filosofia della mente	Pag. 3
- Lezione II – La triade incoerente e l’epistemologia	Pag. 11
- Lezione III – Il problema dell’errore categoriale	Pag. 23
- Lezione IV – Il problema del circolo vizioso	Pag. 33
- Lezione V – Il Mito di Jones	Pag. 51
- Bibliografia	Pag. 66