

Sulla resistenza delle cose

Luca Taddio

English title On the resistance of things

Abstract Appearance of *thing* establishes a complex relation between perception and thought. This essay enquires into such relation to clarifying what constitutes the presumed independence of direct perception as compared with the activity of thought.

Keywords New realism, naïve realism, reality, thing, representation, direct experience, direct realism, aisthesis, resistance, stability, perception, Kanizsa triangle, identity, tunnel effect, stroboscopic effect.

1. Una nave all'orizzonte

Analizziamo il seguente esempio di Bertrand Russell: «“Cosa potete vedere all’orizzonte?”. Un uomo dice: “Vedo una nave”. Un altro dice: “Vedo un piroscafo con due ciminiere”. Un terzo dice: “Vedo un transatlantico della linea Cunard che va da Southampton a New York”. Quanto di ciò che queste tre persone dicono è da considerarsi una percezione? Esse possono tutte e tre essere perfettamente nel giusto in ciò che dicono, e tuttavia noi non dovremmo ammettere che un uomo possa “percepire” che un piroscafo vada da Southampton a New York. Questa, dobbiamo dire, è un’inferenza».¹ C’è una «cosa» all’orizzonte: tre soggetti parlano di *quella* cosa che vedono fornendo tre diverse de-

¹ B. Russell, *An outline of philosophy*, Routledge, London 1951 (trad. it. di A. Visalberghi, *Sintesi filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1973 p. 77).

scrizioni di ciò che stanno osservando. Ciascuno osserva la “stessa” cosa e la descrive in tre modi diversi? Oppure la descrizione di ognuno è il corrispettivo di tre diverse esperienze? Russell afferma che «alcune cose che pure hanno carattere di inferenza, in un senso importante, si deve ammettere che sono percezioni». Per poter dire di vedere una nave si deve compiere un’inferenza; diversamente, per descrivere ciò che effettivamente si percepisce si dovrebbe affermare di vedere «una macchia scura di forma singolare su uno sfondo azzurro. L’esperienza gli ha insegnato che quel genere di macchia “significa” una nave; vale a dire egli ha un riflesso condizionato che lo conduce a proferire la parola “nave”, ad alta voce o a sé stesso, quando il suo occhio è stimolato in un determinato modo. Distrarre nelle percezioni di un adulto cosa sia dovuto all’esperienza e cosa non lo sia è impresa disperata».² Detto in altri termini, non possiamo separare il vedere dal pensare: non esiste un *experimentum crucis* in grado di stabilire dove finisce il vedere e inizia il pensare. Per descrivere il percetto, anche riducendo la descrizione al *minimum* visibile, ossia «una macchia scura di forma singolare su uno sfondo azzurro», è necessario un atto del pensiero per determinare l’isolamento e la classificazione di quella parte del mondo osservato.

All’interno della nostra esperienza immediata, possiamo distinguere il vedere «solo una macchia scura» dal riconoscimento della «nave»? Il vedere comporta un’implicita operazione cognitiva? Potremmo dire che un conto è vedere una cosa per la prima volta, altro è riconoscerla. In tal caso per compiere questa distinzione dovremmo in linea di principio poter, all’interno della nostra esperienza, isolare il «riconoscimento» dal vedere. Eppure per noi vedere il volto di un amico è qualcosa di immediato. Analizziamo invece il caso posto da Wittgenstein: «Quando riconosco una mia conoscenza tra la folla, forse dopo aver guardato a lungo nella sua direzione – il mio è un modo particolare di vedere? È un vedere e un pensare? O un misto di vedere e di pensare – come sarei quasi tentato di dire?».³ Quando osserviamo qualcosa per la prima volta, possiamo dire di vederla senza che venga implicato alcun condizionamen-

² *Ibidem*.

³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. di R. Piovasan M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, II, § XI, p. 261).

to cognitivo? Da un lato, si può sostenere che non esiste un «occhio innocente»: non vediamo mai qualcosa per la prima volta in modo neutro, l'esperienza passata è sempre all'opera nella percezione. Dall'altro lato, possiamo dire, invece, che esiste un'indipendenza della percezione rispetto al pensiero e all'esperienza passata anche se non possiamo di fatto demarcare con esattezza questo confine all'interno delle nostre quotidiane esperienze. Le argomentazioni che seguono vanno nella seconda direzione, tenendo costantemente presente l'alternativa.

Durante lo sviluppo impariamo a percepire il mondo e ad averne memoria. Senza la consapevolezza (l'atto di coscienza) non potremmo nemmeno dire di vedere una certa cosa: ci troveremmo di fronte a una sorta di agnosia visiva. Secondo questa prospettiva teorica, la percezione sarebbe qualcosa di indiretto o mediato, oltre a implicare un contenuto di pensiero indiscernibile dal processo primario. Se nella percezione *non* operasse anche il processo primario il soggetto potrebbe *interpretare* arbitrariamente ciò che osserva. Le informazioni primarie della percezione non dipendono più da noi, bensì da come è fatto il mondo: dall'organizzazione del percolato (*Gestalt*) e dall'informazione contenuta nell'assetto ottico (luce).⁴

2. L'alfabeto dell'esperienza

L'esperienza passata si sedimenta all'interno delle nostre esperienze, ma è vero, per esempio, che *conoscere* l'alfabeto determina il nostro modo di vedere la lettera «B»? Il nostro modo di interpretare ciò che vediamo è condizionato dall'esperienza passata: una persona che percepisce per la prima volta il segno «B», oppure che non conosce il nostro alfabeto, vede qualcosa di diverso rispetto a noi? Coloro che intendono sostenere di vedere qualcosa di diverso osservando la «B» non sono in grado di indicarci *cosa* vedono di diverso. Se ciò che vedono è per definizione qualcosa di visibile, allora dovrebbero anche essere in grado di *indicarlo*; diversamente, ciò a cui fanno riferimento non appartiene all'ambito della percezione.

⁴ Questo approccio è stato indagato dalla *Gestaltpsychologie* e poi sviluppato da J.J. Gibson attraverso l'approccio ecologico.

Confondere ciò che sappiamo con ciò che percepiamo prende il nome di *errore dello stimolo*.⁵ Per stabilire se vediamo la stessa cosa potremmo chiedere a una persona di *indicarci* cosa vede, egli indicherebbe i medesimi segni. Potremmo anche chiedergli di scegliere un campione identico. Si obietterà che il gesto ostensivo in molti casi può risultare impreciso: egli potrebbe indicare la cosa nel suo complesso o una parte della cosa: colore, forma ecc. Il segno «B» continuerà a essere ciò che è e a manifestarsi così come appare a prescindere dalla nostra interpretazione: sono i fatti che si offrono all'osservazione di uno o più soggetti – interservabilità – e che, nell'esperienza immediata, possono essere sia ripetibili sia esperienzialmente condivisibili – intersoggettività. Le attività cognitive non incidono sulla percezione visiva in senso stretto: noi vediamo una cosa e questo è di per sé un fatto non falsificabile. Il riconoscimento consente di nominare, identificare e classificare con maggiore facilità il dato osservato, non di alterarne le qualità. Le qualità formali della cosa rappresentano il presupposto per l'identificazione, sono cioè gli aspetti costitutivi della sua identità. Esaminiamo il caso seguente per delimitare il significato del concetto di «percezione»:

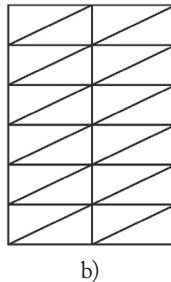
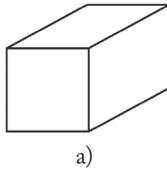
NAVE

Mostriamo a un soggetto la figura e chiediamogli cosa vede. Se risponde di vedere la parola «nave», egli invece di rispondere alla domanda ha risolto un esercizio di *problem solving*. Si comporta come colui che, nell'esempio di Russell, risponde dicendo «vedo un transatlantico della linea Cunard che va da Southampton a New York», ma egli *sa* che quella è la linea del battello, non è ciò che vede. Il soggetto sta deducendo e non vedendo che la seconda lettera è una A. Prendiamo un altro caso simile:



⁵ Cfr. W. Köhler, *Gestalt Psychology*, Liveright, N.Y. 1929 (trad. it. di G. De Toni, *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano 1961).

Possiamo rendere descrittivamente ciò che percepiamo affermando di vedere o di interpretare la figura come un numero, il «13»: vediamo due unità distinte poste in relazione attraverso il concetto di numero, ciò ne costituisce l'unità di aggregazione semantica. Tale aggregazione concettuale è diversa dall'unità percettiva presente nella seconda figura. L'unità di questa seconda figura (vediamo la lettera «B») è data da un completamento amodale: vediamo di fatto una lettera parzialmente coperta completarsi dietro la barra bianca verticale. Per quanto prossima l'attività cognitiva possa essere alla percezione, possiamo notare la differenza tra un completamento mentale o concettuale e uno di natura percettiva. A riprova di ciò possiamo sperimentare diversi esempi sia di completamento amodale sia di mascheramento: se è vero che dobbiamo riconoscere la nave è altrettanto vero che possiamo mascherarla.



Il mimetismo è essenziale in natura, tanto da garantire la sopravvivenza di alcune specie rendendo difficile il riconoscimento dei loro predatori. Il mascheramento agisce sul piano primario della percezione: a prescindere da ciò che sappiamo, possiamo sapere o dedurre che nella figura b) è contenuta la prima figura, tuttavia non la vediamo.

3. L'apparire della cosa

Dicendo «vedo una nave» in presenza della «cosa», noi ne affermiamo l'identità. Affermiamo che «a» è uguale ad «a»: che quel determinato ente è quell'ente e non altro. L'apparire della cosa equivale ad «a», ma «a», da sola, non *dice che* «a è a». ⁶ «A» *mostra* ciò che di per sé la cosa non dice. Quando appare una cosa non appare l'essere cosa della cosa: appare una cosa e non l'essere, questa cosa, quella cosa che chiamiamo una nave. Appare *qualcosa* che noi diciamo «essere una nave»? Possiamo ricondurre questo interrogativo all'esperienza? Ciò significa poter *identificare* la cosa: poter stabilire il senso della cosa. La *Gestalt*, rovesciando questo atteggiamento teorico, ci mostra come la forma possedga di per sé un'organizzazione autonoma. In questo caso, non siamo noi a *stabilire* l'essere cosa di questa cosa: l'essere sé dell'essente implica il suo non essere ogni altra cosa. Appare la cosa «a», di questo apparire noi non possiamo dire «che è» senza l'aggiunta di un *segno* in grado di stabilire il senso della cosa: «a = a». Da capo, allora, l'apparire della cosa non potrebbe autonomamente stabilire la propria identità: il semplice apparire non *dice* l'identità della cosa. «A» isolato non è sufficiente a esprimere la propria identità: l'essere cosa della cosa.

L'apparire della cosa deve implicare l'appercezione: deve apparire alla coscienza che ne riconosce il senso. Questo ordine di problemi lo possiamo trovare anche in alcune patologie visive come l'agnosia: egli vede, ma non riconosce ciò che vede. La cosa è per noi «una»: è a partire dall'unità che si stabilisce l'identità. Questi ragionamenti ci portano ad affiancare alla dimensione estetica l'apparire della cosa, il principio di non contraddizione e il principio di identità.⁷ Tali principi sembrano possedere un'evidenza fenomenologica ancor prima che logica. Dire che «a è a» implica affermare che quella cosa è *sé stessa* e, per esserlo, almeno sul piano percettivo, deve persistere per un certo tempo. Probabilmente Eraclito ha scelto l'immagine del fuoco come principio del divenire anche per il suo carattere fortemente instabile: la fiamma presenta il carattere del continuo cambiamento, non appare

⁶ Cfr. E. Severino, *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995, cap. 16.

⁷ Cfr. Id., *L'identità del destino*, Rizzoli, Milano 2009, cap. 22.

mai a sé identica. Il principio di non contraddizione e il principio di identità stabiliscono (rendono stabile) il senso della cosa, evitando che la cosa possa oscillare in una plurivocità semantica. Il linguaggio della scienza (*episteme*) esprime la stabilità della cosa: la nave non è la stessa cosa dell'acqua, del cielo, della nuvola ecc. L'affermazione dell'identità ci porta a concludere che l'apparire della cosa è un contenuto di pensiero ed è solo grazie a quest'ultimo che possiamo dire di vedere una certa «cosa». Secondo questa prospettiva teorica la percezione è una forma di pensiero. Il pensiero costituisce l'essere cosa della cosa: essere è pensiero. Di conseguenza il mondo e la realtà sarebbero *dipendenti* dal pensiero. Da qui in poi potremmo continuare un lungo ragionamento di matrice idealista. Ma soffermiamoci un attimo a riflettere su questi primi e fondamentali passaggi, *dove* si articola la relazione tra pensiero e percezione. Se *tutta* l'esperienza fosse pensiero, dovremmo distinguere un pensiero che possiede il carattere fenomenologico della percezione e un pensiero che possiede le caratteristiche proprie dell'attività di pensiero, per un principio di economia, o applicando il Rasoio di Occam, torneremo ad avere, da un lato, la percezione e, dall'altro, il pensiero. Per Wittgenstein «interpretare è un'azione» mentre vedere è uno *stato* (I, § 1).⁸ Il pensiero, stabilendo il senso della cosa, il suo essere sé, sembra isolare la cosa: il pensiero coglie la cosa attraverso la coscienza. Coscienza e intenzionalità sono due concetti fondamentali anche per la tradizione fenomenologica. Facciamo un passo indietro rispetto a queste antiche architetture filosofiche: possiamo dire che «a» è indipendente, ma non è autonomo dal sistema in cui il soggetto è integrato. Il soggetto percipiente è integrato nell'ambiente fisico in cui è iscritto ed è solo *relativamente* autonomo. È sufficiente riflettere sulle implicazioni che la deprivazione sensoriale ha sul soggetto. Del resto non riusciamo nemmeno a immaginare una *forma di vita* deprivata dall'esperienza della realtà circostante in cui solitamente è immersa. Una parziale deprivazione sensoriale impedisce all'organismo di sviluppare adeguatamente le cognizioni di ordine superiore: il

⁸ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (1946-9), (a cura di) G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, 2 voll., Blackwell, Oxford 1980 (trad. it. di R. De Monticelli, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Adelphi, Milano 1990, I, § 1).

pensiero. Immaginare di creare una forma di vita deprivandola di ogni esperienza è un'impresa impossibile. Il pensiero per essere tale presuppone percezione e ritenzione. La natura della percezione, essendo diversa dal pensiero, non è a quest'ultimo assimilabile.

L'indipendenza di «a», l'apparire di «a», non implica necessariamente la dipendenza di «a» dal riconoscimento e dalla sua classificazione, anzi è vero esattamente l'opposto. È la configurazione del percepito a orientare l'interpretazione e a guidare il soggetto che deve, anche per sopravvivere, imparare a interpretare in modo *adeguato* l'ambiente circostante. Cosa fa sì che il soggetto possa assumere una corretta interpretazione del mondo se tutto fosse pensiero? Tale originaria *resistenza* delle cose alla concettualizzazione costituisce l'attrito del pensiero rispetto alla percezione.

4. *L'identità della cosa*

Riprendiamo ancora una volta l'esempio da cui siamo partiti: vediamo «a», una nave. Al fine di rispondere all'obiezione che ci ha condotto a interpretare la percezione-pensiero come un unico processo, analizziamo altri controesempi. L'affermazione dell'identità della cosa come premessa per identificare la cosa non tiene conto della possibile distinzione operata sul piano del percettivo tra identità e identità: a) l'*identità*, intesa come *autoidentità*; b) l'*identità* come conservazione della struttura attraverso la sostituzione delle parti; c) la conservazione dell'identità attraverso l'interruzione delle presentazioni, e in situazioni di pluriunivocità.

La perfetta uguaglianza tra due cose, autoidentità, si manifesta nel tempo (soglie differenziali) in situazioni di confronto simultaneo.⁹ Nell'identità logica, nella sua forma più rigorosa, si esclude che un oggetto, che perdura nel tempo, possa essere autoidentico: anche ammettendo che esso continui a occupare la medesima posizione nello spazio, resta il fatto che il tempo continua a passare e che l'oggetto, nel primo istante t_1 , non è più – logicamente parlando – l'oggetto presen-

⁹ Cfr. P. Bozzi, *Unità, identità, causalità*, Cappelli, Bologna 1969, cap. III, § 8.

te nel secondo istante t_2 . Se l'*errore dello stimolo* consiste nell'attribuire all'oggetto dell'esperienza immediate caratteristiche proprie alle condizioni di stimolazione (misure fisiche), potremmo dire che quest'idea di identità, sul piano dell'esperienza, implica tale errore: l'oggetto, che nel divenire diciamo non poter mai essere identico a sé sul piano della logica, viene, sul piano dell'esperienza, esperito come lo stesso. Il sistema di riferimento implicito per la nostra asserzione empirica è il nostro *corpo*: un sistema percettivo integrato all'ambiente che ha determinato il nostro adattamento. Se a rigore quando osserviamo una cosa non possiamo dire che è la stessa, almeno secondo un principio logico, per il principio fenomenologico possiamo invece affermare la sua identità, dato che il tempo e lo spazio dell'esperienza immediata possiedono una propria evidenza in rapporto al nostro sistema corporeo percettivo. L'affermazione secondo la quale dal punto di vista dell'esperienza diretta l'oggetto A che stiamo percependo *qui e ora*, nell'istante t_1 , non è lo stesso di qualche istante fa poiché tra i due atti percettivi – da t con 1 a t con 2 – si è frapposto un certo lasso di tempo, implica commettere, ribadiamo, l'errore dello stimolo. In effetti, in tal modo si attribuisce ad A il tempo della fisica quando invece esso si trova nel tempo dell'esperienza. È dunque possibile ritenere che gli oggetti esperiti siano auto-identici, dato che il tempo che misuriamo con gli strumenti non agisce sugli oggetti esperiti e il tempo inteso come elemento psicologico può, e non deve, agire su tali oggetti. Normalmente non si può dire che il tempo psicologico agisca quando non siamo consapevoli di tale azione, a meno di non voler postulare l'esistenza di sensazioni inavvertite. In tal modo queste due concezioni del tempo svuotano di significato l'affermazione secondo la quale un oggetto non rimane mai lo stesso a causa dello scorrere del tempo. È vero dunque che si può fare esperienza di oggetti auto-identici in modo del tutto rigoroso. Rimangono due problemi distinti: l'*identità* dell'oggetto (con sé stesso o con altri) e la sua *identità*. L'esperienza ci mostra infatti che un oggetto può, momentaneamente o per sempre, perdere identità con sé stesso senza per questo perdere la propria identità.

Analizziamo il «movimento stroboscopico»: esso consiste nel percepire un movimento determinato dall'accendersi e dallo spegnersi di luci fisse, come avviene nelle luci del luna park. La tassonomia delle diverse occorrenze del movimento stroboscopico è la seguente: 1) en-

trambe le luci sono spente; 2) una sola luce è accesa; 3) entrambe le luci sono spente; 4) l'altra luce è accesa; 5) entrambe le luci sono spente. Se l'«isi», ossia l'intervallo di stimolo, è inferiore a 10 msec. si vedono due luci ferme, se è superiore a 500 msec. si vedono due luci accese alternativamente a sinistra e a destra; se invece l'intervallo ha un valore di circa 50 msec. si vede una sola luce in movimento da sinistra verso destra. Bisogna tener presente che un intervallo di tempo tra i 50 e i 100 msec. rende possibile la nostra visione della realtà.¹⁰ In pratica, quello che *vediamo* del mondo è in leggero ritardo rispetto a quello che *c'è* nel mondo. In tal caso parlare di ritardo di cosa «c'è» nel mondo non implicherebbe sempre l'errore dello stimolo? Non possiamo dire che c'è ritardo, dato che per noi ciò che effettivamente *c'è* è il movimento: diversamente stiamo intrecciando ciò che sappiamo con ciò esperiamo. Tuttavia noi *sappiamo* che nel mondo vi è lo stimolo distale: «luce accesa», pausa, «luce spenta». Volendo distinguere epistemologia e ontologia *dove* dovremmo collocare lo stimolo distale?¹¹ Diremo che c'è perché possiamo osservare le due luci «isolate»; naturalmente in tutte queste azioni operiamo a diversi livelli attraverso ciò che sappiamo sul mondo. Tuttavia potremmo sempre dire che la realtà *c'è* indipendentemente dal piano epistemologico, anche se viene scoperta attraverso il suo intervento. Ma se la realtà è ciò che *c'è* (ontologia) in questo caso ci sono, nello stesso tempo, due realtà: il movimento e lo stimolo distale. Dobbiamo allora comprendere non *cos'è* la realtà, bensì *dov'è* la realtà: è nello stimolo, nella nostra testa, nel fenomeno incontrato? In base a cosa possiamo utilizzare un criterio di *localizzazione* del fenomeno (della realtà) se non relativizzandolo? In questo senso parliamo di realismo relativistico.¹²

¹⁰ Cfr. G.B. Vicario, *Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale*, il Mulino, Bologna 2005, cap. 11.

¹¹ Riguardo alla distinzione ontologia ed epistemologia si veda: M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001, p. 89; Id., *Documentalità*, Laterza, Roma-Bari 2009, cap. 2.

¹² Per un chiarimento del concetto di *relatività* in chiave fenomenologica rinviamo al nostro: L. Taddio, *Fenomenologia eretica*, Mimesis, Milano-Udine 2011. Per la definizione di criterio di localizzazione rinviamo a: L. Taddio, "Analisi della dicotomia apparenza-realtà: realismo entro i sistemi di riferimento", in «Rivista di Estetica», n. 51 (3/2012), pp. 215-224.

Nel movimento stroboscopico l'oggetto, durante il percorso, presenta caratteristiche diverse da quelle che possiede nelle due posizioni di partenza (t1) e di arrivo (t2): la forma è meno determinata (benché riconoscibile), vi è una tendenza all'allungamento nella direzione del movimento e la luminosità è apprezzabilmente meno intensa. Ciò che per noi è teoricamente rilevante è che il percelto perde l'*autoidentità* mantenendo l'*identità*. Vi è una relativa autonomia percettiva dell'*identità* a prescindere dalla modificazione del percelto (autoidentità). Se accendiamo due stimoli visivi distinti intervallando un certo lasso di tempo, percepiamo due zone illuminate immobili che si alternano nel tempo. Se tale fenomeno viene ricondotto a condizioni ottimali di intervallo di tempo, percepiamo *un unico* oggetto in movimento. Se in un esperimento mostriamo più volte come si passa dalle condizioni normali a quelle ottimali possiamo fornire una definizione ostensiva dell'*identità*. Con questa affermazione si intende delineare un punto preciso nel quale risulta evidente che le posizioni prima occupate da due oggetti distinti ora vengono sostituite da uno stesso oggetto che collega le due posizioni precedenti attraverso un unico movimento. L'emergere del movimento derivante da due stimolazioni indipendenti è il risultato di un valore numerico, ossia di un determinato arco temporale. Il nostro realismo, o razionalismo materiale, è l'espressione qualitativa di un'*ontologia dei numeri* che sta alla base delle proprietà emergenti della materia.¹³ La fenomenologia sperimentale tratta la relazione tra i fenomeni come vere e proprie reazioni "chimiche" di natura fenomenologica (*percept-percept coupling*): si pensi per esempio ai casi di emergenza di proprietà, dalla mente, all'*induzione cromatica* al *triangolo di Kanizsa*.¹⁴ Il nostro *corpo* è un sistema fisico relativamente stabile

¹³ Cfr. M. Losito, "Rigid worlds versus flexi worlds. Dal realismo al razionalismo materiale" in L. Taddio, *Verso un nuovo realismo*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 231 ss.

¹⁴ La fenomenologia sperimentale si è caratterizzata come *scienza* degli osservabili in atto. I due cardini metodologici tesi a isolare le variabili dipendenti e indipendenti che determinano l'emergere dei fenomeni sono il «*percept-percept coupling*» e lo «*spoiling*». Il fenomeno del *percept-percept coupling* non è riducibile a un piano diverso da quello fenomenologico: la complessità del fenomeno va colta per come appare nella sua interezza. La metodologia dello *spoiling* ci consente

– o metastabile – integrato alla realtà, espressione della nostra forma di vita.¹⁵ È *ovvio* che se non c'è alcun soggetto percipiente il triangolo di Kanizsa non c'è nel mondo, così come le illusioni ottico-geometriche e tutti gli altri fenomeni *emergenti* dal rapporto tra il nostro corpo – sistema fisico integrato – e l'ambiente. Il nostro corpo non è qualcosa di diverso da un qualunque altro sistema fisico. Per questo *phi* (l'esperienza immediata), pur non essendo riconducibile alla descrizione dell'attività del cervello, non implica alcun dualismo: la mente, come il triangolo di Kanizsa, sono qualità emergenti dell'organizzazione della materia. Le proprietà che il movimento stroboscopico manifesta sono puramente fenomeniche: *emergono* dalla realtà della stimolazione e sono l'espressione di un *rapporto numerico*. Il realismo non consiste nella mera affermazione della realtà *incontrata*, né l'ontologia può essere intesa – sulla base dell'inemendabilità del percepito – come il prolungamento del *realismo ingenuo*. Un tale approccio implica: a) non poter spiegare la mancata intraspecificità dell'esperienza; b) la moltiplicazione esponenziale della realtà (dato che diversi soggetti, dotati di diversi apparati immagine, incontrano diverse realtà, allora dovrebbe esservi tante realtà quanti i sistemi percettivi esistenti in natura).

Modifichiamo ulteriormente il movimento stroboscopico: prendiamo come stimolo in t1, un triangolo rosso, e uno in t2, un cerchio verde: regolando in modo ottimale l'intervallo vediamo il mutare dell'uno nell'altro all'interno di un unico processo, ossia diciamo che l'oggetto resta lo stesso. In questo caso le caratteristiche del percepito mutano, perdiamo l'*autoidentità*, ma l'identità della cosa persiste: vediamo una stessa cosa passare da un punto a un altro. Al di là del dato fenomenico, *che cosa c'è* (ontologia)? Nulla. L'identità attraverso il mutamento di tutte le caratteristiche è un dato fenomenico: è solo su *questo piano* che va affrontato il problema. Iniziamo ora la presentazione con tempi non ottimali tra l'intervallo t1 e l'intervallo t2, in modo che l'osservatore

di individuare le variabili che rappresentano le *condizioni* di emergenza di un dato fenomeno.

¹⁵ Cfr. G. Simondon, *L'individuazione à la lumière des notions de formes et d'information*, Jérôme Millon, Paris 2005, (trad. it. di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011). Cfr. L. Taddio, *Verso un nuovo realismo*, Jouvence, Milano 2013.

possa vedere le figure singolarmente, poi, comprimendo l'intervallo di tempo fino a renderlo ottimale, è possibile assistere all'emergere dell'identità. Nella prima situazione, cessano a un dato momento di essere due dischetti statici e diventano un dischetto in movimento, mentre, nel secondo esempio, il cerchietto diventa un triangolo. La somiglianza di forma determina l'*autoidentità* dell'oggetto: per trovare il senso di questa affermazione dobbiamo considerarla allo stesso tempo una descrizione fenomenologica di ciò che accade oltre a considerare un segmento di teoria della percezione. Possiamo esprimere l'esistenza del fenomeno attraverso una connessione funzionale: un *ordine numerico* formalizzabile in $(x = f(y))$, mentre in quanto descrizione fenomenologica ogni sua parola può essere considerata una *definizione ostensiva*.¹⁶

5. Esperienza e percezione

Il movimento stroboscopico ci ha consentito la comprensione della natura di alcuni fenomeni che emergono dalla realtà, lo stesso piano di realtà, per intenderci, dove ritroviamo l'espressione cinematografica: l'unico senso possibile della narrazione spazio-temporale del film si costituisce sul piano dell'esperienza immediata. Al fine di chiarire l'identità fenomenica dell'apparire della cosa analizziamo un ulteriore esempio: l'«effetto tunnel». Prima che in laboratorio, questo esperimento può essere messo in atto nella vita quotidiana: osserviamo un veicolo che transita dietro un edificio. Non proviamo alcuno stupore nel vedere sparire e poi riapparire lo *stesso* veicolo sul lato opposto: siamo assolutamente convinti che gli oggetti continuino a esistere anche quando non fanno direttamente parte del nostro campo visivo. Noi diciamo che l'automobile è «passata dietro» l'edificio, ma è proprio il fenomeno «passare dietro» ciò di cui vogliamo rendere ragione. Trasferiamoci a questo punto in un laboratorio di fenomenologia sperimentale per esaminare le variabili che intervengono nel determinare questo fenomeno e quelle che invece lo lasciano immutato. Un approccio sperimentale ci mostra come esso si situi sul piano dell'organizzazione fenomenica e

¹⁶ Cfr. P. Bozzi, *Fenomenologia sperimentale*, il Mulino, Bologna 1989.

non su quello del giudizio o dell'esperienza passata: non vediamo il veicolo «passare dietro» sulla base dell'*abitudine* o più in generale perché *sappiamo* che le macchine passano dietro al palazzo e di conseguenza lo vediamo “così e così” perché ciò corrisponde a una situazione di fatto comprovata in passato un certo numero di volte. Se astraiamo le forme del veicolo e dell'edificio, otteniamo una sagoma che viene vista ugualmente passare dietro a un'altra sagoma più grande. Possiamo dunque notare che il fenomeno del «passare dietro» è indipendente dalle caratterizzazioni particolari delle due figure: la spoliatura (*spoiling*) delle caratteristiche identificative del veicolo e dell'edificio non ha alcuna influenza sulla percezione del fenomeno. Possiamo anche giungere fino al punto di utilizzare due chiazze di luce senza che la nostra percezione del «passare dietro» ne risulti modificata. Diversamente, dilatando il tempo di entrata e uscita, oppure aumentando o alterando eccessivamente le dimensioni dell'edificio e del veicolo, operiamo modificazioni capaci di inficiare la nostra percezione del fenomeno preso in esame.¹⁷ Possiamo dunque concludere che i rapporti cinetici e temporali sono la condizione che ci consente di osservare il «passare dietro», mentre altri elementi (come il sapere che cos'è un'auto o che cos'è un edificio) lo lasciano inalterato. Non è dunque il nostro giudizio a determinare il fenomeno, ma viceversa è la proprietà fenomenica degli eventi che produce le nostre integrazioni cognitive. In sintesi: se viene rispettato l'intervallo di tempo tra la sparizione di A e la comparsa di B, noi possiamo “vedere” il movimento di un oggetto che passa da parte a parte. Possiamo pensare che tale intervallo corrisponda al tempo fisico che impiegherebbe un oggetto reale a transitare dietro lo schermo. In realtà, l'intervallo più efficace è minore del tempo impiegato da un oggetto reale (circa del 15%). Incidentalmente, questa osservazione fa sorgere la domanda sul perché un movimento percettivamente continuo richieda un tempo inferiore della continuità fisica.¹⁸ Ciò a riprova del

¹⁷ Cfr. P. Bozzi, *Fenomenologia sperimentale*, cit., pp. 29 ss.; cfr. L. Burke, *On the Tunnel Effect*, in «The Quarterly Journal of Experimental Psychology», iv, pp. 121-138.

¹⁸ Cfr. G.B. Vicario, *Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale*, cit., pp. 53 ss.; si veda inoltre: R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1981, pp. 36 ss.

fatto che ogni piano d'analisi del reale richiede una sua idonea cornice epistemologica. L'«effetto tunnel» ci consente di variare l'oggetto in entrata rispetto a quello in uscita: ciò nondimeno l'effetto del «passare dietro» mantiene la sua evidenza sul piano fenomenico. La modificazione dell'oggetto sotto osservazione – per esempio la sua forma o il suo colore – non altera necessariamente il rendimento dell'effetto, l'identità persiste mentre l'oggetto, passando nel tunnel, cambia progressivamente un suo aspetto perdendo la sua identità. Attraverso una serie di esperimenti condotti a Lovanio, Albert Michotte giunge a un risultato simile. Egli proietta una superficie tonda colorata di blu su uno schermo e poi, improvvisamente, cambia la forma, il colore o la grandezza della figura. L'impressione che se ne ricava è che l'oggetto abbia subito un cambiamento pur restando lo stesso, ovvero siamo portati a pensare che il medesimo cerchio dell'inizio si sia trasformato successivamente. In conclusione: nei casi presi in esame una cosa appare nella sua identità a prescindere dalla corrispondenza con una situazione fisica – di fatto nulla passa dietro alcunché essendo macchie di luce. Ciò che si manifesta, l'identità della cosa, è presente pur venendo meno l'identità della stessa. Possiamo dire pertanto che rispetto al fenomeno « $a = a$ » (a è a), l'identità si manifesta per « a » nella sua piena autonomia percettiva rispetto al piano logico: vedo lo stesso « a » pur perdendo l'identità « $a = a$ ». Gli esperimenti tratti dalla fenomenologia sperimentale mostrano come siamo in grado di isolare le condizioni di apparenza di un dato fenomeno, secondo leggi proprie intrinseche alla materia presa in esame: infatti le variabili dipendenti e indipendenti su cui agiamo fanno parte del medesimo piano di realtà, sono lì nel mondo. L'osservatore rappresenta invece una costante che non determina le condizioni di apparenza del fenomeno preso in esame. In questo senso possiamo dire che la stabilità di un fenomeno emergente dalla materia è determinata da certe proprietà della materia stessa e non dalla funzione rappresentativa del soggetto: ciò vale per i fenomeni di trasparenza, il colore inducente, i fattori di unificazione, l'effetto tunnel e per tutti gli altri casi della sfera visibile esaminati dalla fenomenologia sperimentale.

L'esperienza passata è visivamente meno incisiva di quanto normalmente si pensi. Parlare di esperienza passata può indicare sia un fattore d'unificazione, sul piano della pura visione, sia un equivalente di tutto ciò che riguarda organizzazioni cognitive, quali concetti,

intenzioni, influenze culturali ecc. L'esperienza passata indica: a) un fattore di unificazione percettivo; b) un contenuto di pensiero empirico. Tale confusione nasce dal fatto che la gran parte degli studiosi di matrice costruttivista indica la percezione come un tutto indistinguibile o intrinsecamente legato ad attività di percezione.¹⁹ Quando diciamo che un oggetto ci è *familiare*, intendiamo indicare il significato che esso assume nel nostro mondo privato, ossia l'importanza che esso riveste rispetto alle esperienze che abbiamo avuto in precedenza e la valenza affettiva che ne deriva. Non è chiaro quanto effettivamente l'esperienza possa influenzare la percezione immediata degli oggetti e quanto l'esperienza pregressa determini il costituirsi stesso degli oggetti: forma, colore, grandezza e movimento. Rispetto a questo problema due sono le tesi principali: la prima è quella secondo la quale l'esperienza passata svolge un ruolo decisivo nell'organizzare il dato percettivo, mentre la seconda, al contrario, attribuisce a questa funzione un'importanza marginale.²⁰

L'esperienza passata può così essere esposta: gli oggetti «A» e «B» sono abitualmente visti associati assieme, allo stesso modo, «C» è sempre visto isolatamente; nel caso ci trovassimo di fronte a un esempio che mostra «A-B-C» congiuntamente uniti, l'*esperienza passata* ci condurrà a una segmentazione del campo visivo in «AB»+«C». Un'esemplificazione potrebbe essere la seguente: dato «457HP» come stimolo, saremo spinti dall'abitudine (o esperienza passata) a leggere numeri abbinati unicamente a numeri e lettere con lettere, a *vedere* il dato 457HP come composto da 457+HP. In questo caso la distinzione operata tra il gruppo di lettere e il gruppo numerale avviene unicamente sul piano interpretativo cognitivo, l'*esperienza passata* non modifica nulla all'interno della pura datità visiva: essa «non fa riferimento ad alcun aspetto concretamente presente nella struttura delle situazioni date, o a reazioni visibili tra esse, o al loro contenuto. Il risultato dell'organizzazione dipende da un'abitudine, cioè da un fatto "esterno, estrinseco, arbitrario" rispetto a ciò che è attualmen-

¹⁹ L. Burigana, *Singularità della visione*, Upsel, Padova 1996, p. 34.

²⁰ G. Kanizsa, *Vedere e pensare*, Mulino, Bologna 1991, p. 117; cfr. A. Masironi, *Fenomenologia della percezione visiva*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 64 ss.

te veduto».²¹ Costitutivamente diverso è un esempio rappresentante il *fattore d'unificazione empirica*:



Mentre l'esperienza passata accompagna la datità visiva pur non incidendo su quest'ultima, il *fattore empirico* agisce sul piano della pura visione anche se limitatamente ad alcuni casi specifici. Una volta distinto il *fattore empirico* dall'*esperienza passata*, possiamo misurare la sua forza aggregante confrontandolo con altri fattori.²² Le tre datità segregate possono unificarsi in virtù del *fattore empirico* e apparirci come una «E» visivamente reale e come figura fenomenicamente *unitaria*. Per riuscire a ottenere tale risultato, la disposizione degli stimoli deve seguire un ordine preciso, se alteriamo la sequenza dei segmenti della figura, l'unità della figura svanisce. Ciò dimostra che sono le caratteristiche degli oggetti a determinare le forme che conserviamo in memoria e non la nostra memoria a determinare le caratteristiche del percepito. In questo caso non *vediamo* la «E» della figura se non conosciamo l'alfabeto; ma se la «E» si presenta normalmente e non deprivata di alcuni elementi, possiamo dire che coloro che non conoscono l'alfabeto la vedono sì allo stesso modo però la *guardano* in modo diverso? L'esperienza del vedere può essere distinta dall'esperienza del guardare? Si creerebbe così una falsa contrapposizione, visto che la nostra esperienza è sempre *una*: non sussistono diversi modi di vedere, esistono solo diversi oggetti le cui caratteristiche consentono di essere classificati in modo diverso: vedere e vedere-come non rappresentano due modi di vedere bensì due classi diverse di oggetti.²³

²¹ P. Bozzi, *Unità identità causalità*, cit., pp. 103 ss.

²² I fattori di unificazione sono stati definiti per la prima volta da Max Wertheimer. Cfr. M. Massironi, *Fenomenologia della percezione visiva*, cit., p. 73; P. Bozzi, *Unità identità causalità*, cit., p. 108.

²³ Rinviato per un ulteriore approfondimento al volume: "Non vedere-come Wittgenstein", in L. Perissinotto (a cura di), *Un filosofo senza trampoli*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 203 ss.

Conclusioni: apprendimento e percezione

Possiamo affermare di vedere un ideogramma cinese allo stesso modo di un cinese? La vera distinzione è tra vedere e apprendere, il guardare si ricollega a quest'ultimo aspetto. Prendiamo un film rivisto a distanza di anni, gli effetti speciali ci appaiono oggi inadeguati e non esercitano più lo stesso fascino su di noi. Abbiamo così la sensazione che la percezione sia qualcosa di storico e che l'esperienza passata possa incidere direttamente sulla percezione. Essa riguarda più in generale la nostra esperienza, non la percezione in senso stretto. La percezione si lega alla memoria e al nostro continuo *addestramento* nei confronti del mondo esterno. Iterando il comportamento miglioriamo le nostre abilità e le nostre capacità a riconoscere le cose grazie alla relazione memoria-percezione: così *impariamo* ad apprezzare esteticamente un film o un brano musicale – impariamo a riconoscere nuovi aspetti di opere e cose. Allo stesso modo impariamo a leggere e a distinguere le varie lettere dell'alfabeto o gli ideogrammi cinesi. Se non possiamo identificare cosa vediamo, o sentiamo, di diverso significa che ciò di cui stiamo parlando non riguarda propriamente la sfera della percezione primaria, bensì il nostro *apprendimento* percettivo. In linea di principio non possiamo confrontare la nostra percezione con un'altra, ciò significherebbe confrontare ciò che viene osservato *qui e ora* con un ricordo. La percezione riguarda quanto esperito nel tempo di presenza: *hic et nunc*. Possiamo confrontare ciò che vediamo con ciò che vedono gli altri: si potrà dire che, da un punto di vista logico, non vediamo mai la stessa cosa che vedono gli altri, se non altro perché non possiamo occupare la stessa posizione nello spazio nel medesimo tempo, quindi il punto di osservazione sarà sempre diverso. Tuttavia, per parlare di percezione, dovremmo dire ciò che effettivamente vediamo di diverso rispetto al piano dell'esperienza diretta: se non saremo in grado di indicare qualche aspetto della realtà ciò significa, ribadiamo, che non stiamo parlando di percezione, dato che essa, per definizione, rinvia agli osservabili in atto e non a mere asserzioni di principio.

Vi è apprendimento nella percezione tanto quanto vi è apprendimento nell'utilizzo delle nostre mani e del nostro corpo. Impariamo a classificare le cose attraverso la percezione: ciò ci consente di affermare che il percepito è indipendente, anche se non autonomo, dal con-

chetto. Un bambino che gioca «a cavallo di un manico di scopa» vede quella cosa come la vediamo noi, tant'è che non sarebbe in grado di indicarci qualcosa di diverso, può però spiegarci come la immagina o la interpreta: il significato ristruttura il comportamento e la relazione che egli intrattiene con le cose.²⁴ Il rapporto tra percezione e memoria integra e arricchisce la nostra esperienza del mondo. Potremmo dire che se siamo in grado, dopo aver visto enne volte la tal cosa, di recuperare lo sguardo iniziale, allora hanno ragione i realisti. Diversamente, se non possiamo recuperare lo sguardo iniziale, la percezione non è indipendente bensì permeabile al pensiero. Wittgenstein – interrogandosi su alcuni casi di pluristabilità presi dalla psicologia della *Gestalt*, il papero-coniglio di Jastrow – coglie quest'ordine di problemi analizzando il rapporto tra pensiero e percezione secondo diversi ordini di complessità. La bistabilità della figura papero-coniglio implica, per Wittgenstein, il fatto di possedere il concetto dei due animali, tuttavia, il suo interesse per la figura risiede nel suo non essere un caso completamente riducibile a una bistabilità ottica (come il caso della doppia croce) né a un caso puramente concettuale: l'interesse per questo fenomeno risiede nel suo essere a metà strada. Il punto essenziale è comprendere come questi casi non mostrino diversi modi di vedere, bensì diversi modi di *classificare* proprietà di alcuni oggetti (in questo caso bistabili).²⁵ Classifichiamo una gamma di oggetti come appartenenti a quella classe di oggetti che denominiamo «bistabili».

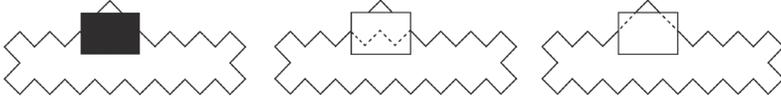
I casi presi in esame, dal completamento amodale agli studi sul movimento apparente, ci mostrano come vi sia un'indipendenza del percolato rispetto al concetto, anche se non vi è un'autonomia rispetto all'apprendimento. Vediamo tuttavia che la percezione possiede regole di organizzazione proprie. Compito della *fenomenologia sperimentale* è lo studio di queste «regole» di datità della cosa, ossia «la scoperta delle connessioni funzionali tra i fenomeni visivi».²⁶ Nella prima figura, la forma che la parte coperta assume non è arbitraria, come potrebbe accadere se fosse prodotta soltanto da un'attività interpretativa. Ciò dipende dalle caratteristiche delle parti direttamen-

²⁴ Il rapporto tra gioco e apprendimento sarà oggetto di ulteriori analisi.

²⁵ Su questo punto rimandiamo al nostro: *Non vedere-come Wittgenstein*, cit.

²⁶ G. Kanizsa, *Vedere e pensare*, cit. p. 90. Cfr. *ivi*, p. 67.

te visibili. In altre parole, la parte visibile deve avere in sé la tendenza a continuare, a completarsi in un determinato modo, e non negli altri modi teoricamente possibili.



In questa figura si osserva come il completamento amodale prevale sulla «coerenza strutturale» presente nella figura posta al centro. Il completamento non avviene, come indicato dai trattini (coerenza strutturale), benché quest'ultima sia del tutto coerente con la «logica» del contesto. La seconda e la terza figura indicano due diverse soluzioni in astratto egualmente possibili. Di fatto però si impone un'unica soluzione: il sistema visivo segue la continuità di direzione trascurando le esigenze di regolarità e di adeguamento al contesto, mentre al livello di pensiero sono proprio queste ultime caratteristiche a fornire la soluzione del problema.²⁷ I modi di apparenza della cosa dimostrano di possedere una propria autonomia rispetto all'attività di pensiero che li accompagna: i possibili modi di completarsi della figura erano molteplici, di fatto *uno* solo è il completamento della figura sul piano dell'esperienza diretta.

Con il termine «fenomeno» si intende indicare qualità emergenti del reale: esso dipende dalle variabili che ne esprimono le condizioni di emergenza individuate dalla fenomenologia sperimentale. Senza il ruolo della *sperimentazione* l'analisi filosofica si ridurrebbe a una generica descrizione dell'esperienza immediata o a infinito vaneggiamento concettuale. L'esperienza «immediata» non è qualcosa di «apparente» rispetto a un reale sottostante, bensì è manifestazione di una realtà *complessa*: una gamma e una ricchezza di fenomeni presenti nel mondo non strettamente dipendenti o classificabili come «soggettivi». La *descrizione* delle *qualità* emergenti non è interamente assimilabile alla *descrizione* degli aspetti «fisico-materiali» sottostanti. In questo senso le note non fanno una melodia così come tre puntini non fan-

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 31.

no di per sé il triangolo di Kanizsa. Queste proprietà (melodia, triangolo di Kanizsa, completamente amodale, movimento stroboscopico) sono l'espressione di una *forma di vita*: sono fenomeni transculturali non necessariamente transpecifici. Se cambia il *corpo* – come sistema implicito di riferimento – cambia la nostra *forma di vita* in rapporto all'ambiente, forse anche per questo Wittgenstein ha affermato che «se un leone potesse parlare, noi non lo capiremmo».

Riassunto L'apparire della cosa istituisce un *complesso* rapporto tra percezione e pensiero. Questo saggio prende in esame tale rapporto al fine di chiarire in che cosa consista la presunta indipendenza della percezione diretta rispetto all'attività di pensiero. L'indipendenza della dimensione fenomenica entro una matrice realista è garantita dal fatto che le variabili «dipendenti» e «indipendenti» che costituiscono l'apparire del fenomeno sono *localizzate* nel mondo, mentre l'emergere della realtà dipende da rapporti numerici che stabiliscono il senso stesso di ciò che indichiamo come «realismo» o «razionalismo materiale».

Parole chiave Nuovo realismo, realismo ingenuo, realtà, cosa, rappresentazione, esperienza immediata, realismo diretto, estetica, resistenza, stabilità, percezione, triangolo di Kanizsa, identità, effetto tunnel, movimento stroboscopico.

Luca Taddio È stato docente a contratto di Estetica presso l'Università di Udine, Trieste e Ferrara. Si occupa in particolare di fenomenologia della percezione, conoscenza e di teoria dell'immagine a cavallo tra estetica e metafisica. Ha curato e seguito personalmente diverse collane tra cui *Volti, Estetica e Architettura* e *Sx*. Ha curato inoltre l'edizione di diversi volumi tra cui: P. Bozzi, *Un mondo sotto osservazione*; W. James, *Empirismo radicale*; E. Severino, *La guerra e il mortale*; i due volumi di estetica dell'architettura *Costruire Abitare e Pensare* e *Città metropoli territorio*. Ha pubblicato i seguenti libri: *Spazi immaginabili* (Udine 2004), *Fenomenologia eretica* (Milano-Udine 2011), *L'affermazione dell'architettura* (con Damiano Cantone – Milano 2011), *Global Revolution* (Milano-Udine 2012), *I due misteri* (Milano-Udine 2012), *Verso un nuovo realismo* (Milano 2013). È direttore editoriale della casa editrice Mimesis.