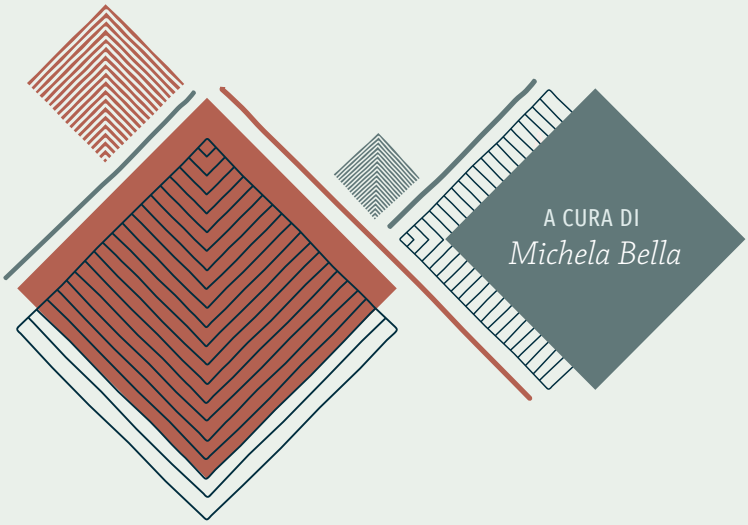
COLLOQUIA PHILOSOPHICA 4

William James

ALCUNI PROBLEMI DI PSICOLOGIA



RomaTrE-Press
2022

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

COLLOQUIA PHILOSOPHICA

COLLANA DIRETTA DA ROBERTO FINELLI

Colloquia Philosophica è una nuova collana di studi e di ricerca del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo (FILCOSPE) dell'Università degli Studi Roma Tre. Il suo intento è quello di rendere pubblico il lavoro scientifico-filosofico che si svolge tra i membri del FILCOSPE, in un colloquio che vuole essere sia interno che esterno con altri poli e soggettività culturali. Da questo punto di vista la nuova collana riprende e continua l'attività scientifica ed editoriale del *Colloquium Philosophicum*, precedente pubblicazione dell'ex Dipartimento di Filosofia di Roma Tre. *Colloquia Philosophica*, collana editoriale online, è affiancata dalla pubblicazione dei *Quaderni di Colloquia Philosophica*, comprensivi di due sezioni: rispettivamente «Testi» e «Strumenti». La sezione «Testi» cura l'edizione della pubblicazione, in italiano e in lingue straniere, di monografie di rilevante valore scientifico, connesse agli indirizzi dell'ala filosofica del nostro Dipartimento. La sezione «Strumenti» promuove la diffusione di fonti e strumenti del lavoro scientifico quali traduzioni, anche commentate, di testi, editi e inediti, lessici e commentari, con particolare interesse per le fonti dei classici della filosofia tra il '600 e il '900.

n. 1, giugno 2017
Soglie del linguaggio
Corpo, mondi, società
a cura di Adriano Bertollini e Roberto Finelli

n. 2, marzo 2018
Johann Gottlieb Fichte
Dottrina della scienza 1813
a cura di Giacomo Gambaro

n. 3, giugno 2021
Everydayness
Contemporary Aesthetic Approaches
a cura di Adrián Kvokačka e Lisa Giombini

COLLOQUIA PHILOSOPHICA 4

William James

ALCUNI PROBLEMI DI PSICOLOGIA

A CURA DI

Michela Bella

Roma TrE-Press
2022

COLLANA COLLOQUIA PHILOSOPHICA
diretta da Roberto Finelli

Comitato direttivo
Daniela Angelucci (resp. "Testi"), Paolo D'Angelo, Mariannina Failla (resp. "Strumenti"), Rosaria Egidi, Francesca Iannelli (resp. "Strumenti"), Tamara Tagliacozzo (resp. "Testi")

Comitato scientifico
Laird Addis, Daniela Angelucci, Rosa M. Calcaterra, Riccardo Chiaradonna, Mario De Caro, Mauro Dorato, Francesco Ferretti, Joe Friggeri, Federica Giardini, Christoph Jamme, Jean-Francois Kervegan, Massimo Marraffa, Marco Piazza, Pavel Rebernik, Francesco Toto

Segreteria di redazione
Miriam Aiello, Luca Cianca, Marco Costantini, Marta Libertà De Bastiani, Antonio di Micco, Emanuele Martinelli, Luca Micaloni, Laura Turano

Coordinamento editoriale
Gruppo di lavoro *RomaTrE-Press*

Cura editoriale e impaginazione
teseo editore Roma teseoeditore.it

Elaborazione grafica della copertina
MOSQUITO mosquitoroma.it

Caratteri grafici utilizzati: Minion Pro Regular; Nexa Bold; Courgette Regular (copertina e frontespizio). Garamond (testo).

Edizioni *RomaTrE-Press* ©
Roma, marzo 2022
ISBN 979-12-5977-075-2
http://romatrepress.uniroma3.it

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

L'attività della *RomaTrE-Press* è svolta nell'ambito della
Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma.

Colloquia Philosophica
n. 4
William James. Alcuni problemi di psicologia
Introduzione, traduzione e glossario a cura di Michela Bella

Indice

La psicologia fisiologica jamesiana tra empirismo e kantismo 7
Michela Bella

Siamo automi? 43
William James

Il qualia spaziale 67
William James

Glossario 89
Michela Bella

Riferimenti bibliografici 97

La psicologia fisiologica jamesiana
tra empirismo e kantismo

Michela Bella

Ringrazio Roberto Finelli e Mariannina Failla per la proposta di curare questo fascicolo di *Colloquia Philosophica* e per la pazienza che hanno avuto nel lungo e accidentato corso della sua redazione. Con l'occasione ringrazio, insieme a loro, tutti i docenti del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo e dell'ex Dipartimento di Studi Euro-Americani dell'Università degli Studi di Roma Tre che con le loro competenze e interessi di ricerca hanno arricchito il mio percorso di formazione. Un ringraziamento speciale va a Rosa Maria Calcaterra per la sua guida più che preziosa negli studi di filosofia americana e a Guido Baggio per il suo immancabile supporto.

Je ne cesse de répéter, au contraire, que c'est une des doctrines les plus subtiles et les plus nuancées qui aient paru en philosophie (justement, parce que cette doctrine réintègre la vérité dans le flux de l'expérience), et qu'on est sûr de faire fausse route si l'on parle du pragmatisme avant de vous avoir lu intégralement.

(Bergson 1909/2011, p. 94)

When James's position is liberated from entangling associations, I find in it, accordingly, an anticipation of the most pressing problem of philosophy today and an anticipation of the need that empirical philosophy build upon foundations which recognize that experience is an intimate union of emotion and knowledge. James was a pioneer in his perception of their actual union. He was also a pioneer in perception of the fact of what this union signifies for the office and task of philosophy.

(Dewey 1942, p. 17)

1. *Antiepifenomenismo e ruolo della sensazione*

Il presente fascicolo propone in traduzione due articoli, *Are We Automata?* e *The Spatial Quale*, raccolti ad oggi nel volume *Essays in Psychology* (1984) dell'edizione critica degli scritti di William James (1842-1910). Entrambi gli articoli apparvero nel gennaio 1879 su differenti riviste, rispettivamente «Mind» e il «Journal of Speculative Philosophy»[1]. La scelta è ricaduta su due testi psicologici e giovanili, tra gli altri non ancora tradotti, per una serie di ragioni, alcune generali, altre più specifiche. Innanzitutto la datazione di questi articoli mostra quanto lenta e profonda fu la genesi dei *Principles of Psychology*, l'opera psicologica più nota di James, pubblicata nel 1890, a dodici anni di distanza dalla firma del contratto con l'editore newyorkese Henry Holt. Tra gli studiosi è sempre più unanimemente rivalutata l'importanza degli *early works* di James, testi in cui si delinea l'impronta della sua formazione fisiologica e della ricezione dell'evoluzionismo darwiniano che, per molti versi, ne caratterizzeranno l'epistemologia e la metafisica in senso continuista e pluralista. Come si evince dai lavori seminali (tra i quali, McDermott 1976; Richards 1982; Leary 1990; Gavin 1992; Taylor 1993), poi sviluppati in modi originali dalle successive generazioni di interpreti (tra i quali, Croce 1999; Bordogna 2008; Calcaterra 2011; McGranahan 2017; Bella 2019; Klein 2020; Pearce 2020), le letture fortemente discontinuiste di un James psicologo e un James filosofo, o di un James prometeico e un James mistico (Gale 1999), sebbene mettano a fuoco tensioni interne di sicuro interesse, trascurano alcuni degli aspetti più interessanti e germinali delle sue riflessioni mature. Queste letture, per altro, spesso non tengono in giusto conto il contesto storico-culturale interdisciplinare in cui si sono formati molti degli autori di questo periodo. Leggere, invece, almeno in parziale continuità la sua formazione medica e l'atmosfera filosofica del contesto familiare e culturale della Harvard di metà Ottocento consente di restituire i tratti più organici e dinamici del pensiero jamesiano che sono in linea con un momento storico in cui la settorializzazione dei saperi, così come la conosciamo oggi, era in via di istituzionalizzazione (Kuklick 1977; Mecacci 2019).

---

[1] La rivista «Mind» fu fondata nel 1876 da Alexander Bain. Nei suoi primi decenni fu diretta da George Croom Robertson (1876-1891) e poi da George Frederick Stout (1892-1920). Si veda Staley (2009). Il «Journal of Speculative Philosophy» fu fondato da William Torrey Harris nel 1867. Nella edizione originale, la rivista fu pubblicata fino al 1893 per poi essere ripresa, in una nuova edizione, soltanto nel 1987.

Nello specifico, a differenza di altre e più note teorie jamesiane, quali il flusso di pensiero e la teoria somatica delle emozioni, in questi articoli si affrontano in maniera seminale due questioni chiave, non sempre adeguatamente riconosciute nella loro rilevanza: l'antiepifenomenismo e il ruolo centrale della percezione (e del rapporto tra sensazione e percezione). Si tratta di due punti cardinali di tutta la produzione jamesiana e sui quali si appuntano alcune delle esigenze etiche ed estetiche più urgenti ben presto avanzate e in seguito ritenute irrinunciabili. Nel primo testo, James sostiene apertamente il ruolo attivo svolto dalla coscienza di contro a visioni strettamente meccanicistiche del rapporto mente-corpo[2]. L'ipotesi anti-deterministica (e anti-riduzionistica) jamesiana si appoggia sulla ricezione già filosofica del darwinismo e sulle conoscenze di fisiologia cerebrale. Nel secondo testo, gli studi sulla percezione visiva indirizzano verso una rivalutazione della percezione e, in particolare, di una sua lettura sensazionalistica, a dispetto di quella inferenzialistica di stampo wundtiano. Entrambi questi testi aiutano a comprendere meglio il contesto storico-filosofico in cui si forma la filosofia pragmatista e anche, indirettamente, i motivi di vicinanza e di distanza con quella europea di fine Ottocento-inizi Novecento. Il rapporto tra la filosofia e le scienze biologiche diviene un asse programmatico al fine di promuovere una nuova concezione scientifica (non scientista) non soltanto della psicologia ma anche della filosofia (cfr. Bella, Trochu 2022). Le influenze di questo intenso periodo culturale sulla filosofia del Novecento diverranno ben presto evidenti. Quanto a James, la sua proposta di una revisione interna della psicologia empirista, volta a superare le incoerenze dell'associazionismo e a far prendere alla cosiddetta "nuova psicologia" un netto distanziamento, scientifico e accademico, dagli impedimenti metafisici di stampo idealistico, trovano una sponda negli studi biologici e nella fisiologia cerebrale, che diviene in questo ambito di ricerca la branca più dirimente. Nell'ottica della continuità, è possibile già intravedere nella psicologia jamesiana l'apertura a una filosofia a sua volta radicalmente empirista, che si fregia di ipotesi metafisiche ed epistemologiche – dalla nozione di esperienza pura alla concezione di un monismo neutrale – che con declinazioni diverse avranno un seguito significativo nelle filosofie del Novecento (Poggi 2001; Banks 2010; Ferrari 2017; Fistetti 2021).

[2] Il problema annoso dell'epifenomenismo e del ruolo delle esperienze coscienti nelle teorie materialiste della mente viene riproposto in termini contemporanei da David Chalmers sotto la metafora degli zombie (cfr. Price 2014).

2. *La coscienza come funzione di selezione*

L'articolo *Are We Automata?* apparso sulla rivista «Mind» nel gennaio 1879[3] è un classico saggio contro la teoria dell'automa cosciente supportata in quegli anni da molti studiosi. Alla fine degli anni '70 il dibattito sul tema vede schierarsi illustri naturalisti, psicologi e filosofi tra i quali Thomas H. Huxley (1874), il cosiddetto "mastino" di Darwin, Herbert Spencer (1871-1873), William Clifford (1874), John Tyndall (1874), Douglas A. Spalding (1877), Shadworth Hodgson (1870), W.B. Carpenter (1875) e Henry Maudsley (1880). Proprio in una lettera a Hodgson del marzo 1879, James spiegava come il principale obiettivo del suo articolo fosse quel «dogmatismo spavaldo», così lo definiva, di scienziati suoi colleghi che sostenevano tesi apparentemente incrollabili sulla base di una inaccuratezza metodologica (cfr. PERRY 1935, pp. 616-617)[4]. Le obiezioni mosse da James ai teorici dell'automatismo consentono di ricostruire indirettamente le ragioni di questo lungo e controverso dibattito sviluppatosi alla fine dell'Ottocento e di considerarne gli effetti di lungo corso nei dibattiti odierni. La teoria dell'automatismo o «epifenomenismo», come viene definita in termini contemporanei[5], considera gli eventi mentali e le loro proprietà privi di efficacia causale.

> La teoria [epifenomenista] sostiene che in tutto ciò che è esteriore siamo pure macchine materiali. Il sentire [*feeling*] è un mero prodotto collaterale dei nostri processi nervosi, incapace di reagire ad essi più di quanto un'ombra reagisca ai passi del viaggiatore che accompagna. Inerte, ininfluente, un semplice passeggero nel viaggio della vita, a cui è permesso di rimanere a bordo ma non di toccare il timone o gestire le manovre.

Con l'obiettivo di chiarire la sua concezione dell'attività cosciente quale funzione cognitiva indispensabile in una cornice evoluzionistica di adattamento, James sostiene, contrariamente, la necessità di attribuire efficacia

---

[3] Vol. 4, No. 13 (Jan., 1879), pp. 1-22.

[4] In una lettera a James Jackson Putnam, James spiega che nel saggio si riconosce potere causale alla coscienza ma non si tratta della questione del libero arbitrio (cfr. JAMES 1984, p. 344).

[5] James è tra i primi a parlare di «epifenomeno» in termini filosofici (JAMES 1890/1981; ROBINSON 2015; KLEIN 2019). Recenti considerazioni e attualizzazioni dell'argomentazione jamesiana sono in CORABI 2014; ROBINSON 2014.

causale agli stati di coscienza, che egli riconduce al più ampio spettro empirista delle percezioni della mente, servendosi per indicarle del termine *feeling*[6]. La teoria dell'inefficacia causale degli stati mentali, infatti, risultava inspiegabile per James sia in generale dal punto di vista evolutivo, sia in particolare perché incompatibile con due aspetti fisiologici: l'instabilità del cervello umano e il «felice allineamento» o corrispondenza che si riscontra tra ciò che troviamo piacevole e ciò che è effettivamente buono ai fini della sopravvivenza, così come tra ciò che è sgradevole/doloroso e ciò che è nocivo.

Il riferimento principale è alla conferenza di Huxley tenuta a Belfast qualche anno prima, poi pubblicata in articolo, in cui il biologo inglese teorizzava che gli animali fossero automi coscienti. Muovendo da una visione della biologia come scienza applicativa dei principi della fisica e della chimica, Huxley (1874) inseriva la teoria degli «automi coscienti» nel solco della storia delle spiegazioni meccaniciste dei fenomeni vitali sorte alla metà del Seicento. A partire da Descartes e dalla sua concezione degli animali quali macchine insensibili o prive di stati di coscienza, Huxley, pur ammettendo che essi avessero esperienze consce, riteneva che tali esperienze non potessero incidere sul mondo fisico, se non in apparenza. La dottrina evoluzionista della continuità non consentiva, infatti, di attribuire alla coscienza una spontaneità assoluta e ritenere che non ve ne fosse altra traccia nel regno animale. Pertanto, nella sua conferenza, Huxley sosteneva che la coscienza, in proporzioni differenti negli animali inferiori e superiori, dovesse

[6] Il termine *feeling* è un termine difficilmente traducibile. In un testo più tardo, James utilizza il termine *feeling* per indicare «tutti gli stati di coscienza considerati soggettivamente e non in relazione alla loro possibile funzione» e consiglia ai lettori che non gradissero la scelta terminologica di «sostituirlo, ovunque io ne faccia uso, con la parola 'idea' presa nel vecchio e ampio significato attribuitole da Locke, oppure con l'inelegante espressione 'stato di coscienza' o, infine, con la parola 'pensiero'» (James 2010, pp. 13-14). Questa difficoltà terminologica, che spinge James a cercare di promuovere un vocabolario rinnovato che gli consenta di non ricadere nelle maglie teoriche delle psicologie precedenti, senza tuttavia perdere l'aggancio alla tradizione empirista, viene affrontata nella sezione dei *Principles* dedicata alla nomenclatura psicologica. Qui *feeling* è utilizzato in modo interscambiabile con il termine *thought* (James 1890/1981, pp. 185-186), seppure in un senso più ampio legato al contesto in cui il termine è di volta in volta utilizzato (si veda il Glossario). Rifacendoci in parte alle lezioni di Francesca Bordogna (James 2010, p. 14, n. 21) e Sergio Franzese (James 2009), in entrambi i testi in traduzione, *feeling* è utilizzato come sinonimo di sentire, sentimento, sensazione o senso e tradotto con le corrispondenti parole italiane, lasciando il termine inglese in corsivo tra parentesi quadre.

esistere però fosse correlata al meccanismo corporeo come un prodotto collaterale delle sue azioni, cioè essendo priva di qualsiasi potere causale sulla realtà fisica, proprio come «il fischio di una locomotiva a vapore non influisce sul funzionamento del suo meccanismo» (1874, p. 575, *trad. nostra*). Al netto della cornice discontinuista, Huxley sposava pienamente il meccanicismo cartesiano.

La strategia argomentativa di Huxley faceva leva sull'ipotesi di estendere la teoria fisiologica delle azioni riflesse fino a comprendere tutti i sistemi nervosi centrali, non soltanto la colonna vertebrale ma anche gli emisferi. Come si legge da altri testi, a fare problema non era questa «riduzione di ogni forma di attività mentale al tipo dell'azione riflessa» (JAMES 1962/1984, p. 107), che anzi costituiva un portato positivo della teoria dell'evoluzione e che, sulla scorta della fisiologia tedesca, divenne ben presto una nozione di largo utilizzo nella psicologia di fine Ottocento. Riposando sulla gradualità dell'evoluzione dei fenomeni naturali, la stessa strategia poteva essere utilizzata in entrambe le direzioni, sia a partire dalle osservazioni su animali inferiori, come nell'esempio di Huxley della rana decapitata, per sostenere che dietro ad attività intelligenti si nascondessero soltanto meccanismi cerebrali via via più complessi; sia da osservazioni sugli esseri umani, come nei lavori di George Henry Lewes, per sostenere l'efficacia della coscienza anche a livelli più semplici. Insomma, il problema non era l'uso inflazionato delle azioni riflesse, in quanto serie di reazioni corporee non volontarie avviate da una stimolazione cerebrale o di un altro centro nervoso (BALDWIN 1902, p. 436), quanto l'ingiustificata conclusione filosofica che ne traevano Huxley e altri: l'idea che le esperienze soggettive fossero indici o solo eventi temporalmente precedenti ai movimenti muscolari e corporei ma non fossero cause reali di tali cambiamenti (cfr. GRAY 1968).

Pur ritendendo che gran parte della *querelle* si giocasse sul piano di «esigenze estetiche rivali», ossia dei diversi temperamenti degli studiosi di formazione tecnico-scientifica e di quelli più inclini a garantire le ragioni del senso comune, è pur vero che sconfessare l'una o l'altra visione non era possibile sulla base delle conoscenze scientifiche possedute. Da un lato, infatti, i dati a disposizione non erano inquadrabili con chiarezza e definizione, anche per la liminalità del tema; dall'altro, l'esperienza soggettiva diretta non poteva costituire da sé una prova valida in questo contesto. Si trattava, semmai, di contribuire al procedere della ricerca portando prove circostanziali a favore della tesi che si desiderava sostenere. La tesi generale avanzata in *Are We Automata?*, e ripresa abbastanza fedelmente da autori contemporanei come Popper, è che la teoria darwiniana della selezione

fosse un argomento a favore della dottrina dell'interazione tra stati mentali e stati fisici – contro versioni più o meno contemporanee di riduzionismo fisicalista, come l'identità di stati mentali e fisici (Popper 2002, p. 17).

[L]a coscienza si è lentamente evoluta nella serie animale e assomiglia in ciò a tutti gli organi che hanno un uso. Dato che la mera sovrannumerarietà descritta dalla teoria dell'automa-cosciente sarebbe inutile, ne consegue che se riusciamo a scoprire l'utilità della coscienza rovesceremo la suddetta teoria. Di conseguenza il nostro problema è: che utilità ha per il sistema nervoso una coscienza sopraggiunta [*super-added*]?

Lo stesso James punta sull'argomento dell'utilità della coscienza quale argomento decisivo. Considerando la coscienza un organo sovrannumerario, la teoria dell'automa-cosciente rischiava di porsi fuori dall'orizzonte evoluzionistico, quantomeno darwiniano (Klein 2019, p. 1181). E, d'altro canto, la fisiologia cerebrale contribuiva a dare sostegno empirico all'ipotesi antiepifenomenista dell'utilità della coscienza offrendo una descrizione accurata dei difetti strutturali del nostro sistema nervoso in soccorso dei quali una coscienza causalmente efficace diveniva quasi indispensabile. In questa prospettiva, l'analogia macchina-sistema nervoso degli animali inferiori, o gangli inferiori degli animali superiori, tiene assai meglio di quella con gli emisferi cerebrali, che si rivela invece estremamente limitata:

Nella rana decapitata le gambe si contraggono fatalmente quando tocchiamo la pelle con l'acido, così come fanno quelle di un burattino quando tiriamo la corda. Il meccanismo è preciso e perfetto in un caso come nell'altro. Se anche sono lasciati al loro posto tutti i centri al di sopra del midollo, ad eccezione degli emisferi cerebrali, la regolarità meccanica della risposta dell'animale non è certo meno impressionante.

La regolarità meccanica delle risposte comportamentali non è altrettanto prevedibile nelle rane non mutilate e lo è sempre meno via via negli animali superiori, come ben si vede dal fatto che in questi ultimi «al posto della fatale risposta motoria si desteranno idee, emozioni o capricci». L'imprevedibilità delle risposte a uguali stimoli sensoriali raggiunge i suoi estremi negli esseri umani. A partire da questa conoscenza empirica si può trarre il rapporto secondo cui a componenti cerebrali meno sofisticate corrisponderebbe una maggiore regolarità dell'agire, mentre alle parti più sofisticate starebbe una maggiore vaghezza di risposte. Nella loro estrema complessità,

gli emisferi cerebrali umani possiedono il vantaggio adattativo di una altrettanto estrema sensibilità all'ambiente circostante, che permette una capacità di adattamento altamente sofisticata: ogni minima alterazione ambientale può essere interpretata come un *segno* che suggerisce strategie di azione inaspettate e funzionali. Tuttavia, ciò implicherebbe che proprio perché la condizione strutturale del cervello umano è di altissima instabilità, altrettanto alto sarebbe il suo livello di fallibilità: «Un cervello inferiore fa poche cose e nel farle perde completamente ogni altro uso. Le prestazioni di un cervello superiore sono come dei dadi lanciati all'infinito su un tavolo». La coscienza fornirebbe pertanto un valido supporto funzionale all'attività cerebrale a compensazione della sua instabilità strutturale.

Prima di affrontare l'ipotesi dell'utilità della coscienza, James deve preliminarmente stabilire cosa si intenda con utilità entro la cornice fisiologica ed evoluzionistica che ha tratteggiato. Infatti, poiché da un punto di vista fisico «la materia non ha ideali», l'utilità di determinate reazioni fisiologiche è valutabile solo rispetto a un qualche «Bene, Fine o Interesse». Come già faceva notare a Herbert Spencer rispetto al suo uso spregiudicato della locuzione «azione mentale giusta» (cfr. JAMES 1978), non c'è modo di valutare un'azione in se stessa senza fare riferimento, implicito o esplicito, a un qualche criterio o parametro: la valutazione necessita di una triangolazione in cui vi è un piano o una prospettiva sulla cui base si stabilisce il confronto tra due o più elementi o situazioni.

> Nemmeno le sensazioni, semplicemente in quanto tali, si possono ritenere consapevoli delle loro relazioni reciproche. Una successione di sentimenti [*feelings*] non è (come ripete James Mill) una sola e unica stessa cosa con un sentimento [*feeling*] di successione, ma una cosa completamente diversa. Quest'ultimo sentimento [*feeling*] richiede un'auto-trascendenza di ogni elemento, in modo che ognuno non solo *sia* in relazione con l'altro, ma conosca la sua relazione. Questa auto-trascendenza dei dati costituisce la forma cosciente. Laddove presumiano che esista abbiamo la mente; dove esiste la mente abbiamo la coscienza.

La coscienza ha a che fare con la capacità di auto-trascendere conoscitivamente le proprie relazioni. Questa capacità non è necessaria sul piano dell'esistenza fisica, di ciò che accade, ma implica andare oltre le «relazioni puramente fisiche». Per parlare di bene, interesse o fine, quindi di relazioni ideali che non sono necessariamente presenti nel qui e ora, si assume un mondo in cui esiste una mente in grado di auto-trascendersi:

Le cose non sono né buone né cattive, semplicemente sono o non sono. La verità ideale, per esistere, richiede che ci sia anche una mente che se ne occupi proprio come un giudice si occupa della legge, creando veramente ciò che essa professa soltanto di dichiarare.

Almeno altri due sono gli aspetti strettamente intrecciati da sottolineare di questi passaggi. Il primo è una concezione performativa della verità che va nella direzione non soltanto della teoria degli atti linguistici sviluppata da Austin (1962), ma soprattutto della concezione pragmatista della conoscenza secondo la quale la verità – con la «v» minuscola – è qualcosa che si contribuisce a fare. Nella similitudine utilizzata, per altro, la chiave ermeneutica è significativa poiché lega il significato della verità ai contesti pratico-storico-culturali in cui si produce: il legislatore crea la legge svolgendo la sua funzione di interprete in situazioni specifiche e tale interpretazione concreta ne condiziona la modalità di esistenza presente nonché di ricezione futura. Il secondo aspetto è più direttamente collegato alla concezione fisiologica ed evoluzionistica. Proprio come nei fatti non esiste la legge in astratto ma esistono le interpretazioni del legislatore che ne guidano le applicazioni concrete, talvolta anche deformandone il senso originario; così non esiste un parametro assoluto per l'eccellenza mentale. Il parametro è relativo e va stabilito quale base dell'accordo per poter procedere a una discussione genuina. Se, infatti, si adotta una prospettiva esternalista e si considera la corrispondenza mezzi-fini senza entrare nel merito degli stessi è evidente che non è possibile scegliere quale relazione sia migliore poiché per fini diversi mezzi diversi si configureranno come i più appropriati. Nel pronunciare il suo giudizio la coscienza entra nel merito e così facendo crea un ordine in natura che non esiste indipendentemente da essa; tuttavia, si tratta di un ordine particolare, prospettico, che se per certi versi rispecchia l'attitudine della specie di appartenenza, per altri lascia emergere le specifiche preferenze soggettive. Questo significa che se prendiamo il giudizio di preferenza nella sua immediatezza, esso è «un'espressione ultima e arbitraria del sentire [*feeling*], un fiat o decreto assoluto»; tuttavia, ciò non esclude la possibilità dell'educazione del sentire e dell'educazione dell'interesse che può consentire non soltanto di portare a coscienza sensazioni inconsapevoli – come la cecità a un occhio – ma anche di intravedere i possibili sviluppi etici di una sensibilità più estesa e consapevole.

Nell'ipotesi darwiniana, la sopravvivenza è riconosciuta come fine ideale, per quanto tale fine sia a ben vedere uno dei numerosi risultati dei processi meccanici (e inconsapevoli) di variazione e selezione. Se la co-

scienza concreta delle creature fosse in grado di porre l'autoconservazione quale fine ideale proprio e di riconoscere consapevolmente le azioni che vanno o meno nella giusta direzione rispetto ad esso, ecco che, questa la proposta jamesiana, attribuendole efficacia causale le si consentirebbe di esercitare una funzione attiva nel perseguire questo specifico ideale tra altri e non soltanto di pronunciare a valle una valutazione inerte sulla sua bontà. Tale attività della coscienza oltre ad essere maggiormente in linea con l'esperienza ordinaria andrebbe a contrapporsi all'idea di una selezione o valutazione inefficace, una visione contraria a tutto il quadro teorico che abbiamo tentato brevemente di raffigurare. È la stessa indagine fenomenologica della coscienza individuale a rivelare come l'attività comparativa e quella di selezione siano funzioni onnipresenti a differenti livelli di coscienza, ed è dunque alla luce di queste funzioni che l'ipotesi dell'efficacia causale è da verificare.

[I] poteri di cognizione, discriminazione e comparazione che essa [la coscienza] possiede esist[o]no soltanto in nome di qualcosa che va oltre, cioè la Selezione. Chiunque studi la coscienza, da qualsiasi punto di vista, si scontra infine con il mistero dell'*interesse* e dell'*attenzione selettiva*.

Come abbiamo già notato, la capacità di (discriminazione e) comparazione è la funzione che consente una valutazione e qui se ne vuole sottolineare la dimensione fisiologica mostrando come una certa attività di selezione sembri caratterizzare in modo costante tutti i livelli di coscienza. Laddove c'è coscienza è rilevabile un'attività continua di selezione tra le esperienze che porta a rafforzarne alcune a discapito di altre. Che cosa sono gli organi di senso, si chiede James, se non «organi di selezione»? La nostra sensibilità opera già a livello organico una selezione strutturale, ritagliando del mondo sonoro, visivo, olfattivo quelle esperienze specifiche che ci è possibile cogliere come specie. Ci è possibile sentire solo una certa scala di intensità di suoni, vedere solo un certo numero di scatti al secondo e così via. Questi cosiddetti *a priori naturali* (FRANZESE 2009) sono le forme evolute nel corso della storia dell'umanità che disegnano il mondo circostante con cui interagire e le sue incoerenze.

Da quel che è in sé un indistinguibile *continuum* brulicante, privo di distinzione o enfasi, prestando attenzione a questo moto e ignorando quello, i nostri sensi creano per noi un mondo pieno di contrasti, di accenti netti, di improvvisi cambiamenti, in breve, un mondo di luci e ombre pittoresche.

Quel che cogliamo attraverso il sentire è dunque già frutto di una selezione fisiologica e filogenetica che continuamente opera selezioni non direttamente attribuibili al mondo indipendentemente dalla nostra attività conoscitiva. Entro certi limiti, il mondo così come lo vediamo è il mondo che possiamo vedere[7], ovviamente si tratta di un processo aperto, in divenire, e soprattutto che prevede delle originalità legate alle idiosincrasie dei soggetti concreti. Sulla selezione organica si inserisce l'attività di comparazione e selezione cosciente per cui siamo indotti a prestare attenzione e *interessarci* soltanto ad alcune delle sensazioni che riceviamo e a trascurarne completamente altre.

Ci sono sensazioni che non arrivano mai a consapevolezza – quantomeno, senza un esercizio dell'attenzione. La lunga parentesi sul ruolo delle sensazioni visive, critica della prospettiva di Helmholtz, fa eco al secondo testo che abbiamo proposto in traduzione e sul quale ci soffermeremo a breve. Basti qui dire a mo' di anticipazione che se James è d'accordo con Helmholtz sul ruolo segnico delle sensazioni – per cui le sensazioni che selezioniamo sono quelle che indicano, nei termini di Helmholtz, la presenza di *oggetti* percettivi – non concorda, tuttavia, con la sua lettura passiva della sensazione. Le sensazioni attuali evocherebbero, per Helmholtz, soltanto l'atto intellettuale della costruzione dell'oggetto percettivo senza contribuire attivamente a produrlo. Per James, invece, «la percezione non implica nulla oltre all'associazione e alla selezione» e per dimostrare questa ipotesi va introdotta una importante distinzione tra le sensazioni presenti, che svolgono la funzione di segni, e le sensazioni assenti, selezionate come più oggettive e reali.

La spontaneità della mente non consiste nel far comparire una nuova qualità non sensibile di oggettività. Essa consiste unicamente nel decidere quale sarà la particolare sensazione la cui oggettività originaria sarà ritenuta più valida di quella di

[7] Da questo punto di vista, si può parlare anche di *utilità*. Infatti, in un altro articolo del 1879, *Il sentimento di razionalità*, James scrive che gli studi di fisiologici di Helmholtz possono essere letti come glosse alla legge per cui «l'utilità pratica determina interamente di quali parti delle nostre sensazioni noi saremo pienamente consapevoli e quali parti noi ignoreremo. Noi mettiamo in rilievo […] un ingrediente dei nostri sensi solo in quanto questo ci è utile per modificare le nostre azioni» (James 1962/1984, pp. 108-109). Sulle connessioni tra la psicologia jamesiana e la psicologia ecologica di James J. Gibson, fortemente improntata sugli studi della percezione visiva, si veda tra gli altri Heft (2001; 2017); Lobo *et al.* (2018); più in generale, sul rapporto con le scienze cognitive, si veda Chemero (2009).

tutte le altre. La percezione comporta quindi una duplice scelta. Tra tutte le sensazioni presenti, notiamo soprattutto quelle che sono significative di quelle assenti; e tra tutte quelle associate assenti che queste suggeriscono, ne scegliamo ancora pochissime come portatrici *par excellence* della realtà oggettiva. Non potremmo avere un esempio più squisito dell'attività selettiva della mente.

Ripercorrendo, dunque, tale resoconto vediamo che la mente è in ogni fase un teatro di possibilità simultanee. La coscienza consiste nel comparare queste possibilità tra di loro, selezionarne alcune e sopprimere le altre per mezzo dell'azione di rinforzo e inibizione dell'Attenzione. I prodotti mentali più alti ed elaborati sono filtrati dai dati scelti dalla facoltà subito sottostante a partire dalla massa offerta dalla facoltà ancora sottostante, la quale massa è stata a sua volta selezionata da una quantità ancora maggiore di materiale ancora più semplice e così via. In ultima analisi, quindi, il più alto distillato non *rappresenta* nient'altro che elementi sensibili.

Ritornando sulla questione principale, James prova a derivare la sua ipotesi dell'efficacia causale a partire dai due principali esiti dell'indagine finora condotta, 1) l'estrema reattività cerebrale e 2) il ruolo del *Feeling* nel selezionare quelle sensazioni che sono in linea con gli attuali interessi della coscienza. La funzione di compensazione cerebrale è svolta dall'attenzione cosciente esercitando una efficacia diretta su alcune rappresentazioni mentali e una efficacia indiretta sui processi nervosi che corrispondono a queste rappresentazioni. In realtà, questa analisi è una ipotesi scientifica che poggia sul sentire personale e diretto dell'efficacia della nostra vita cosciente, senza essere tuttavia un'agiografia del sentimento. La nostra capacità di sentire possiede dei limiti ben definiti, che hanno a che fare con la capacità di rappresentazione.

Tutte le possibilità di rappresentazione, tutte le immagini sono fornite dal cervello. La coscienza non produce nulla, altera soltanto le proporzioni. Anche l'azione miracolosa del libero arbitrio può consistere solo nel rafforzamento quantitativo di rappresentazioni già date qualitativamente. Non si tratta, perciò, di screditare l'efficacia dei processi fisici che funzionano indipendentemente dalla supervisione cosciente, come ben si vede nei processi metabolici. Il punto è un altro, porre la coscienza come baluardo evolutivo contro reazioni eccessivamente aleatorie del cervello che, in situazioni estreme, potrebbero non favorire la sua stessa conservazione. È la coscienza a selezionare, ad esempio, le idee geniali, i pensieri brillanti, come utili ai suoi scopi e rafforzarne la persistenza nella mente. Non è scontato

che questi pensieri riceverebbero la dovuta attenzione rispetto ad altri «senza l'occhio vigile della coscienza che ne riconosc[a] il valore e li enfatizz[i] nella permanenza».

La tesi jamesiana si inscrive pienamente nella cornice darwiniana, nei termini di una ipotesi integrativa volta a rafforzare la teoria generale. A questo scopo, l'ipotesi dell'efficacia causale dell'attenzione selettiva cosciente e degli abiti di attenzione che ne possono derivare andrebbe a costituire una risposta almeno parziale alla ben nota obiezione della lunghezza dei tempi della selezione naturale. Anzi, sembra addirittura difficile pensare all'evoluzione di un organo estremamente instabile come il cervello dei mammiferi senza contemplare il ruolo giocato dalla coscienza. Tra le prove circostanziali a sostegno dell'ipotesi della sua efficacia causale James propone: 1) i fenomeni di funzione vicaria di aree cerebrali per cui, nell'ipotesi della supervisione cosciente, altre aree cerebrali vengono guidate nel supporto delle aree lesionate o asportate e con il tempo riescono a sopperire funzionalmente alla perdita strutturale; 2) piaceri e dolori che si accompagnano a processi vitali fondamentali. Questo secondo punto è, in realtà, un passaggio molto denso e costituisce un argomento assai più decisivo di quanto possa sembrare. Infatti, se a una prima lettura questa specifica obiezione evoluzionistica all'epifenomenismo sembrerebbe superabile, se non di fatto superata nei dibattiti contemporanei, a una analisi più approfondita così non è. Nel testo, James rileva come vi sia una associazione per lo più stabile e generalizzata tra processi cerebrali benefici e dannosi per l'organismo e sentimenti di piacere e dolore.

> Se, però, i piaceri e i dolori non avessero efficacia, non si capisce (senza una sorta di armonia razionale *a priori* come quella che verrebbe scoperta dai paladini "scientifici" della teoria dell'automa) perché gli atti più nocivi, come il bruciare, non possano dare un brivido di godimento e quelli più necessari, come il respirare, causare agonia.

I sostenitori dell'inefficacia causale della coscienza pur riconoscendo la connessione tra stati cerebrali benefici e dannosi e associati sentimenti di piacere e dolore non possono, però, coerentemente considerare questi ultimi come effetti *adattativi* dei primi. In breve, nella prospettiva epifenomenista, che non riconosce ai sentimenti di piacere e dolore alcuna efficacia causale sugli stati cerebrali a cui sono associati, e quindi nessun ruolo nel loro successo riproduttivo, non è possibile spiegare questa associazione tra processi benefici e piacere e processi nocivi e dolore ricorrendo al mecca-

nismo di selezione naturale. L'obiezione di James punta a far notare come alcune loro caratteristiche – la distribuzione, la connessione sistematica con processi cerebrali antecedenti e l'universalità in una popolazione – inducano, invece, a ritenere che siano effetti diretti di selezione e che la teoria epifenomenista non sia in grado di spiegare l'evoluzione di questi fenomeni. In particolare, Klein (2018) rileva come vi sia una premessa implicita, ossia che ciò che non è spiegabile attraverso il meccanismo di (variazione e) selezione non sia evoluzionisticamente spiegabile. E di fatto è a questa obiezione che sembra rispondere la letteratura epifenomenista contemporanea, a partire da Jackson (1982), sostenendo che poiché esistono, invece, processi diversi da quello di selezione naturale, la coscienza potrebbe essere un *sottoprodotto* evolutivo e non un effetto di *adattamento*.

L'argomento jamesiano sembrerebbe così superato a favore di una rinnovata visione meccanicista. Tuttavia, è noto che James avesse già chiara una certa distinzione tra sottoprodotti e adattamenti evolutivi e come avesse di fatto identificato criteri per distinguere gli uni dagli altri (cfr. James 1890/1981). Nello specifico, egli identificava i sottoprodotti evolutivi come «effetti "incidentali" di altri tratti selezionati» (Klein 2018, p. 1184), mentre, come abbiamo accennato, utilizzava criteri riconducibili a quelli di complessità, precisione e universalità, ancora oggi riconosciuti validi in biologia, per identificare adattamenti frutto di selezione. È dunque a fronte della attualità delle caratteristiche adattative riconoscibili nei sentimenti associati agli stati cerebrali benefici e dannosi che Klein conferma l'ipotesi jamesiana della loro evoluzione per selezione e la forza della sua obiezione alla concezione epifenomenica della coscienza come «empiricamente implausibile»[8]. Laddove Huxley (1874) professava senza troppe remore il suo materialismo radicale, accettandolo quale conseguenza logica della sua convinzione empirica che le relazioni tra facoltà fisiche e mentali degli animali inferiori fossero pienamente applicabili agli esseri umani; per James, da questo punto di vista, il senso comune offriva una posizione più ragionevole e

[8] «Per ricapitolare, ritengo che l'attacco di James all'epifenomenismo funzioni così. Le BHBS [stati cerebrali benefici e dannosi] producono un effetto complesso (cioè, modelli stabili tra una varietà di stati LEPPP [piaceri e dolori fenomenici essenziali per la vita]) e producono tale effetto con precisione sia quantitativa che qualitativa. Questa complessità e precisione multiforme suggerisce fortemente un'evoluzione per selezione. Ma se l'epifenomenismo fosse vero, questi effetti non avrebbero potuto fare alcuna differenza causale nella vita di qualsiasi organismo, e quindi gli effetti non avrebbero potuto essere selezionati. Quindi, l'epifenomenismo è empiricamente implausibile» (Klein 2019, p. 1188, *trad. nostra*).

più in linea con la scienza. Infatti, era del tutto privo di fondamenti empirici dogmatizzare che le attività intellettive umane fossero azioni puramente meccaniche e che, di conseguenza, il libero arbitrio fosse una mera illusione (cfr. BORDOGNA 1998). A dire il vero, era stato lo stesso Darwin a dirsi in disaccordo con la soluzione proposta da Huxley per ovviare all'annoso problema del rapporto mente-corpo. Nel suo lavoro sulle emozioni, infatti, Darwin aveva ben mostrato come le emozioni avessero reale influenza sul corpo (1872). E, come notava molti decenni dopo lo stesso Popper (2002, p. 15), nessun darwinista poteva in linea di principio condividere la soluzione epifenomenista della coscienza, proprio per l'argomento (jamesiano) che la teoria dell'automa cosciente, se accolta, sconfessava la teoria della selezione naturale. In breve, delle due l'una: o le facoltà mentali sono il frutto di selezione naturale, come voleva Darwin, e quindi svolgono un ruolo attivo nella sopravvivenza della specie, che ne spiega la conservazione; oppure, tali facoltà sono inutili al fine della sopravvivenza, ma ciò non spiega anzi mette in crisi la loro compatibilità con una certa cornice evoluzionistica, seppure rivista sulla base degli sviluppi contemporanei della teoria.

Un ultimo passaggio dell'articolo riguarda le implicazioni morali ed etiche della teoria psicologica jamesiana[9]. Questo è un rapporto ben presente nei suoi lavori e che ritorna a proposito di vari temi (es. abiti, attenzione, volontà). In *Talks to Teachers on Psychology And to Students on Some of Life's Ideals* (JAMES 1899/1983), lezioni per insegnanti e studenti poi raccolte in volume, James teorizzava anche sull'utilità delle scoperte psicologiche in ambito pedagogico e negli stessi anni scriveva circa la possibilità di terapie basate sull'esercizio. Come scrive Ramón Del Castillo, «Il suo volontarismo non era solo una dottrina filosofica (ispirata da Renouvier), bensì una *disciplina* somatica sostenuta dalla teoria delle emozioni che lo stesso James aveva proposto nel 1884» (DEL CASTILLO 2016, p. 9).

L'attività di selezione è una attività continua che lavora assiduamente per cercare di garantire una certa coerenza tra gli interessi scelti come primari e i nostri comportamenti. L'analisi dell'alcolista che combatte con i pensieri che lo tentano a bere è una chiara illustrazione del meccanismo di attenzione e della sua possibile rilevanza sul piano morale.

Il bicchiere gli sta dinnanzi e l'atto di bere ha un'infinità di aspetti e può essere

[9] Tra i recenti studi sulla filosofia morale jamesiana, si veda l'interpretazione antifondazionale di MARCHETTI (2015; 2021).

classificato in altrettanti modi. Se seleziona l'aspetto che gli è di aiuto per scrivere un articolo, che è solo una birra lager, che è il quattro luglio, che ne ha bisogno come di una medicina, che non ha mai promesso solennemente di non toccare alcolici, che questo specifico bicchiere "non conta", o anche che gli dà la forza di prendere una decisione più risoluta per il futuro rispetto a qualsiasi altra presa in precedenza, o qualsiasi altro sofisma che il suo appetito gli istighi, egli non fa che accentuare qualche carattere realmente contenuto nell'atto ma che ha bisogno di tale pressione enfatizzante dell'attenzione per erigersi a sua essenza. Se, però, tra il pullulare di suggestioni che il liquore che ha davanti ispira al suo cervello, dicendo rispettivamente: «È un caso di questo bene, di quell'interesse, di quel fine», la sua mente ne afferra uno che ripete: «*È essenzialmente un caso di alcolismo!*» e non lo lascia mai andare, il suo lampo di classificazione diventa il suo atto di virtù. La vera energia morale in gioco è la capacità di scegliere il nome giusto da attribuire al caso e tutti coloro che assumono fini morali devono concordare sulla suprema utilità di almeno questo tipo di attenzione selettiva.

L'energia morale si realizza attribuendo il nome giusto alle situazioni. Infatti, è all'interno di una concezione efficace della coscienza che trova spazio anche la teoria ideomotoria, che prevede che le idee producano un qualche scarico nervoso e che, in caso di esitazione tra idee con pari forza, l'attenzione possa rafforzare un'idea e dunque farla prevalere mantenendola più a lungo al centro dell'attenzione cosciente. Ecco che, allora, l'abitudine di pensiero guida l'attenzione cosciente e quest'ultima contribuisce a rinforzare pratiche virtuose di pensiero e azione. Per quanto il sentimento non sia direttamente regolabile, lo è tuttavia indirettamente attraverso la pratica e l'esercizio della volontà. La possibilità fisiologica di una educazione pratica del pensiero e indirettamente del *sentire* sono il punto chiave della concezione morale jamesiana[10]. È, infatti, indubbio che la teoria della valutazione deweyana erediti e sviluppi questa concezione incarnata di giudizio preriflessivo che si situa già a livello sensoriale[11]. L'idea generale è che la dimensione cognitiva sia un momento di passaggio che si inscrive nel ben più ampio processo motorio[12]. Questo significa che l'agire pratico è

[10] Per le evidenti connessioni tra la psicologia jamesiana e la teoria deweyana della valutazione si veda DEWEY (1942), SANTARELLI (2021). Per una ricognizione del debito teorico di Dewey nei confronti di James, si veda CAMPBELL (2020).

[11] Ciò si vede molto bene nella sua teoria cosiddetta somatica delle emozioni. Sul tema, si vedano BAGGIO *et al.* (2020; 2021); CAMPEGGIANI (2021).

[12] Dal punto di vista evoluzionistico, «La conoscenza […] non è altro che un momento

visto come il contesto originario e il fine prioritario dell'indagine teorica e che, finanche negli esseri umani, nonostante l'ipertrofico sviluppo delle facoltà cerebrali, la conoscenza mantiene una tendenza naturale – seppure evidentemente mediata – all'azione appropriata. La stessa sensibilità partecipa attivamente a questo processo che, come abbiamo visto, rimane un processo selettivo a ogni livello[13].

3. *La percezione dello spazio*

Sempre nel gennaio del 1879, James pubblicava sul «Journal of Speculative Philosophy» l'articolo *The Spatial Quale*. Questo articolo, che andrà in larga parte a costituire il capitolo XX dei *Principi di Psicologia* sulla percezione dello spazio – notoriamente il capitolo più lungo dei due volumi di cui si compone l'opera – propone direttamente un'analisi della percezione spaziale dal punto di vista psicologico e offre, indirettamente, una ricostruzione dello *status quaestionis* del dibattito europeo. Come scrive uno dei biografi di James, la percezione dello spazio fu uno dei primi argomenti di psicologia filosofica che sollecitarono l'interesse del giovane psicologo (cfr. Myers 1986, p. 514). Lo stesso biografo riporta di come la disposizione di James rispetto a questo articolo fosse inizialmente controversa, in particolare dopo le amichevoli critiche di Royce rispetto alla stessa infelice scelta del tema. Eppure, si tratta di un argomento ampiamente riproposto – prima in un articolo apparso su cinque numeri di «Mind» nel corso del 1887, poi nei *Principles*, a distanza di ben undici anni dal primo articolo[14] – e che contiene alcune istanze caratteristiche del suo approccio alla teoria della percezione (cfr. Girel 2021; Bella 2019).

Il piano di analisi non è quello della filosofia della fisica, ma quello della filosofia della psicologia: James si concentra sugli aspetti fisiologici dell'apprensione originaria dello spazio e di molti suoi corollari. L'articolo è un

---

transitorio, una sezione trasversale ad un certo punto, di ciò che nella sua totalità è un fenomeno motorio» (James 1962/1984, pp. 107-108).

[13] Per una proposta teorica aggiornata sul ruolo della selezione nella psicologia jamesiana si veda McGranahan (2017).

[14] Il capitolo XX dei *Principles* (1890) è una ripresa revisionata dei cinque articoli apparsi sulla rivista «Mind» nel 1887. Tuttavia, nella prefazione al volume del 1890, è lo stesso James a indicare l'articolo *The Spatial Quale* (1879) come possibile lettura alternativa al più lungo capitolo.

tentativo di dimostrare la tesi secondo cui vi è una percezione diretta dell'estensione; la sensazione originaria dello spazio coinciderebbe con la qualità di *voluminosità* (o «estensione», nei termini dello psicologo James Ward (1843-1925)) che accompagnerebbe tutte le nostre sensazioni visive, uditive, tattili; da questa dimensione spaziale, di cui siamo vagamente a conoscenza fin dalla nascita, i processi di discriminazione, associazione e selezione *intessono* – questo il termine usato – mano a mano la vera e propria conoscenza dello spazio nel corso dello sviluppo. In breve, tutte le nostre sensazioni sembrano accompagnate da «questa qualità dell'estensione o *qualia* spaziale [… che] esiste fin dall'inizio in una forma semplice e unitaria».

La tesi *nativista*[15] di James costituisce una diretta critica della concezione della percezione di Hermann von Helmholtz, una priorità della sua agenda filosofica che manterrà nei *Principles*, dove, come rileva Girel (2021, p. 95) molte sono le analisi critiche delle tesi helmholtziane e, più in generale, della sua teoria della mente. Tuttavia, gli estremi del dibattito fisiologico e filosofico non sono immediatamente comprensibili senza una breve disamina dell'ampio e controverso ambito in cui si inseriscono. Si tratta, per altro, di un dibattito difficile da ricostruire nella sua interezza sia per ragioni di estensione temporale e geografica sia per le molte distinzioni (e fazioni) interne introdotte alquanto arbitrariamente dai suoi principali protagonisti. L'intenzione di questa breve introduzione è mostrare come la concezione jamesiana dello spazio sia germinale rispetto alla cornice epistemologica e teoretica della sua psicologia, quindi rispetto alla sua più nota teoria della «corrente di pensiero» che costituisce già una formulazione radicalmente empirista.

Il campo è tracciato dalla distinzione di Helmholtz tra empiristi e nativisti (1867). È lo stesso Helmholtz, con la sua proposta di un certo ritorno a Kant all'interno della psicologia sperimentale (Pallenberg 2006; si veda anche Leary 1982), a contestare le teorie nativiste sulle percezioni sensoriali del maestro Johannes Müller, e di altri fisiologi tra cui Ewald Hering, accusandoli di perpetrare un kantismo deteriore. Se, da un lato, Helmholtz riconosce ai cosiddetti empiristi la comune tendenza a derivare le intuizioni spaziali dall'esperienza, quindi a considerarle come acquisite attraverso l'esperienza; dall'altro, i nativisti gli sembrano limitare enormemente il potere plastico dell'esperienza e arrivare a dover presupporre, quantomeno per alcune intuizioni elementari, «un sistema di intuizioni in-

[15] Per una più approfondita disamina delle tesi di nativisti ed empiristi si veda Baldwin 1902, pp. 129-132. Si veda anche il Glossario.

nate non fondate sull'esperienza, ossia le relazioni spaziali» (HELMHOLTZ 1867, cap. 26, p. 435, *trad. nostra*). In contrasto con il monito kantiano di non utilizzare le categorie del pensiero oltre i limiti dell'esperienza, Helmholtz legge il nativismo quale corrispettivo fisiologico di un certo uso metafisico delle intuizioni pure a priori. Nello specifico, parlare della capacità di localizzare impressioni nel campo visivo nei termini di una «disposizione innata» – sia in termini psicologici *à la* Müller, o più strettamente neurologici – equivaleva a introdurre in fisiologia una riformulazione anatomica delle forme a priori. La conseguenza principale di tutte le varie declinazioni della teoria nativista era fare dello spazio una condizione innata dell'esperienza e non un suo portato. Ciò significava, sempre secondo Helmholtz, non offrire una spiegazione empirica soddisfacente e contemplare necessariamente una versione metafisica di armonia prestabilita tra la mente e il mondo, non ulteriormente investigabile. In questo senso, la sua fiducia nella metodologia sperimentale costituiva la migliore arma per consentire alla ricerca scientifica di progredire, superando gli ostacoli che la dogmatizzazione di qualsiasi ipotesi metafisica portava con sé. Rispetto al ruolo dell'esperienza, Patton (2018) sottolinea come tale corrispondenza prestabilita tra rappresentazioni spaziali e fenomeni reali – che almeno una certa versione di nativismo implicava – limitasse di fatto «la plasticità della costruzione spaziale nell'esperienza in risposta agli stimoli sensoriali» e come ciò costituisse un ostacolo all'indagine delle leggi dinamiche che governano le relazioni tra soggetti e oggetti nell'esperienza (cfr. HELMHOLTZ 1867, p. 442).

La posizione di Helmholtz si richiama all'empirismo proprio perché considera le sensazioni i dati originari da cui la mente produce percezioni spaziali determinate. Di fatti, come mostrano le illusioni percettive, soprattutto nei casi paradigmatici degli arti fantasma, ossia di arti amputati che in modo anomalo sembrano continuare a suscitare sensazioni, l'errore percettivo non è attribuibile né direttamente all'attività dell'organo in questione, in questo caso la pelle, né al connesso apparato nervoso, poiché le loro azioni sono subordinate sempre alle stesse leggi meccaniche e non possono deviare da queste. Semmai, scrive Helmholtz, «[l]'illusione risiede nell'interpretazione dei dati forniti dalle sensazioni, che conducono a una rappresentazione inesatta» (1867, p. 430). Non è l'organo che immediatamente sintetizza le sensazioni e può costruirne una immagine o rappresentazione complessa inesatta; è la mente che interpreta le sensazioni producendo un giudizio percettivo, ad esempio rispetto alla localizzazione di un certo oggetto rispetto alla nostra posizione di valutazione. Nel giudi-

zio si produce l'associazione di sensazioni provenienti da organi diversi – per lo spazio, principalmente dalla vista e dal tatto – ed è grazie all'abitudine a produrre tali inferenze che esse divengono *inferenze inconsce*, facendoci sembrare che siano date in natura, mentre si tratta di acquisizioni frutto di esperienza (1867, p. 805).

Alcuni anni dopo, Titchener (1898) offrirà una sintesi delle due posizioni. Nella sua disamina pone, da un lato, la tesi genetica dello spazio promossa da Wundt (1874), sulla scorta di Helmholtz, che vede lo spazio psicologico come il risultato di un sistema bidimensionale di segni-locali qualitativi moltiplicati o fusi in un sistema intensivo di sensazioni provocate dal movimento. Il fisiologo tedesco considerava l'estensione spaziale come un attributo di attività psichiche – non di sensazioni elementari – derivate da sistemi di sensazioni. Dall'altro, colloca autori come Carl Stumpf e James[16], che ritenevano che tutte le sensazioni fossero dotate fin dall'inizio di una certa «grandezza o tridimensionalità» (Titchener 1898, p. 461; cfr. Stumpf 1873). La teoria nativista si distanziava dalla teoria genetica privilegiando la prima una lettura fisiologica della percezione e la seconda una lettura psicologica, che coinvolge le operazioni mentali.

Nell'articolo *The Spatial Quale* (1879), James sembra considerare cruciale proprio quest'ultima distinzione nel delineare due orientamenti differenti della psicologia a cui, rispettivamente, le due ipotesi si rifanno: un orientamento fisiologico-scientifico e un orientamento filosofico-idealista (Madelrieux 2008, pp. 23 ss.). Più in generale, l'articolo testimonia come alla fine degli anni '70 vi fosse, da un lato, l'esigenza di difendere la scientificità di una psicologia come scienza naturale dalle critiche che provenivano nell'ambito accademico statunitense da filosofi di formazione idealista; e, dall'altro, la facilità con cui il dibattito epistemologico in psicologia fisiologica inciampasse in implicazioni filosofiche. In generale, dalle posizioni divergenti di Helmholtz e Hering si potevano derivare differenti filosofie della mente e, in particolare, secondo James, la teoria inferenziale della percezione helmholtziana introduceva in filosofia della mente delle «concezioni mitologiche» che rendevano un cattivo servizio alla tradizione filosofica empirista (cfr. Girel 2021, p. 95). Si trattava di un cortocircuito interno alla psicologia sperimentale che risentiva sia di critiche esterne – appunto, i filosofi idealisti che rivendicavano la scientificità del criticismo metafisico – sia di critiche interne rispetto all'orientamento tradizionalmente più ra-

[16] Per una accurata ricognizione dei principali temi di vicinanza e distanza tra James e Stumpf, a partire dalla loro lunga corrispondenza epistolare, si veda Martinelli (2020).

zionalista della psicologia tedesca, e a quello più empirista degli studi inglesi. La concezione mitologica a cui fa riferimento James riguarda la proposta dell'empirismo fisiologico, tedesco e inglese, di fare ricorso a operazioni intellettuali – le inferenze inconsce, la sintesi psichica, o «l'onnipotente principio di associazione» – per spiegare il funzionamento della percezione spaziale privando la sensazione di qualsiasi dimensione attiva. Per tentare di trovare una risposta empirista e sperimentale a entrambe le tipologie di critiche, psicologiche e filosofiche, la genesi della percezione spaziale costituiva un nodo cruciale.

L'articolo del 1879 nasce in risposta a un precedente articolo *Some Considerations on the Notion of Space* (1878) di James Elliot Cabot, filosofo di formazione idealista e amico di James, pubblicato sullo stesso giornale a distanza di pochi mesi. I testi sono il frutto di discussioni interne al secondo circolo metafisico che dalla metà degli anni '70 si riuniva a Harvard per leggere i testi di autori hegeliani (cfr. Perry 1935, vol. 1, p. 712; Fisch 1986; Klein 2007). Nel suo articolo Cabot aveva tentato, seppure da filosofo, di entrare nel merito di specifiche questioni fisiologiche difendendo una posizione filo-kantiana sulla concezione dello spazio. Tale tentativo non poteva non suscitare interesse in James per la possibilità di un dibattito sulle diverse concezioni del mentale che differenti tradizioni filosofiche profilavano.

La proposta psicologica e filosofica jamesiana di un *empirismo radicale*, che si definirà nei due decenni successivi ma di cui è già espressione questo articolo, è in linea con la teoria della conoscenza empirista nell'attribuire alla sensazione un ordine di priorità rispetto all'intervento delle attività mentali superiori. Tuttavia, James pone una maggiore enfasi sulla dimensione attiva e autonoma del sentire. In ambito fisiologico, Hering aveva adottato la prospettiva nativista sottolineando gli aspetti fisiologici della percezione visiva dello spazio. La sua ipotesi sperimentale che ad ogni punto retinico corrispondessero tre segni locali – altezza, lunghezza, profondità – era in disaccordo con la visione di Helmholtz per cui le forme di posizione e di spazio erano frutto di apprensione nel corso dell'esperienza. Sulla scorta degli studi di Hering e delle analisi di Stumpf, James propone di utilizzare la teoria nativista della percezione dello spazio per contestare la versione genetica (o empirista) dello spazio che riposava, a suo avviso, su una concezione atomista della sensazione – concezione da cui, in ultima analisi, derivavano anche molte delle difficoltà dell'associazionismo[17].

[17] Come spiegano bene Calcaterra e Dreon (2017), nella loro introduzione a un fascicolo

Per quanto Cabot differisca nei dettagli dagli autori che critica, in linea di massima ne condivide la prospettiva, dal momento che il punto di partenza di tutta la loro impresa di provare a *dedurre* lo spazio sta nel considerarne quale caratteristica fondamentale il fatto che ogni *posizione* spaziale possa essere definita soltanto grazie alla sua relazione con altre posizioni e nel presupporre che tale posizione, finché non sia definita in tal modo, non venga percepita affatto.

Le critiche di Cabot (1878) a Berkeley, Hume, Stumpf, Riehl, Delboeuf, Helmholtz e Wundt divengono per James paradigmatiche della tendenza dell'empirismo psicologico ad assumere un orientamento scientifico più affine all'idealismo filosofico che alla ricerca sperimentale, quantomeno nelle premesse. Cabot sostiene, infatti, che l'estensione non può essere una sensazione, anzi la sua caratteristica principale è proprio l'indifferenza rispetto a qualsiasi qualità sensibile: le qualità degli oggetti possono mutare senza intaccare l'estensione. Riferendosi a Hume, Cabot condivide la natura interna e non spaziale delle sensazioni, che «esistono *soltanto* nell'essere avvertite» (1878, p. 227, *trad. nostra*), tuttavia ritiene che nessuna sensazione organica possa fornire da sola l'impressione di estensione perché l'estensione è data dalla «posizione relativa delle parti» indipendentemente dalla loro natura. Ciò vuol dire che la percezione spaziale è una relazione prodotta dall'intervento della mente che sintetizza diverse impressioni sensibili non spaziali e come tale non può essere direttamente sentita. È la stessa attività di percezione degli oggetti a dare, insieme, la relazione spaziale e i suoi termini: «Un singolo oggetto, solo nell'universo, non sarebbe da nessuna parte e non sarebbe esteso finché non fosse concepito come diviso in parti che sono in relazione tra di loro» (1878, p. 234). Nel contestare l'ipotesi empirista dello spazio di Lotze, Helmholtz e Wundt – nella teoria dei segni locali (cfr. WOODWARD 1985) – Cabot ne rileva l'inadeguatezza: a suo avviso, la teoria sembra o naufragare nell'impossibilità di spiegare fino in fondo la spazialità oppure cadere, paradossalmente, in una metafisica che prospetta una corrispondenza diretta tra attività organica e psichica e, dunque, la possibilità di una intuizione sensibile delle cose in se stesse.

Cabot si rifà alla distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno per so-

---

su *Pragmatism and Psychologism*, i pragmatisti classici respingono la concezione isolazionista – e fondazionale – della sensazione, che viene dall'empirismo moderno, in nome di una concezione di esperienza che rimanda a una epistemologia anti-dualistica e olistica. Le autrici la caratterizzano, in particolare, nei termini di una «*circolarità virtuosa* tra l'ambito concreto dell'azione, la sfera logico-semantica e la sfera cognitiva».

stenere che le nostre affezioni nervose non ci informano direttamente delle cose in sé ma dei fenomeni «cioè delle cose determinate e rese tali dalle relazioni che la mente scopre in esse; delle cose come devono essere pensate, non come sono sentite» (CABOT 1878, p. 234). La sensazione non ci informa direttamente degli oggetti perché non può avere relazione con altro da se stessa: «non c'è nessuna sensazione di alcun oggetto, perché la sensazione è il suo stesso oggetto e non ne ha altri». L'esperienza è frutto dell'interpretazione mentale dei dati sensibili o sensazioni il cui contenuto non può costituire una conoscenza poiché non può andare oltre l'ordine disarticolato dell'impressione personale. La sensazione è soltanto *segno* dell'alterità indefinita di un oggetto.

Tuttavia, se come ritiene Cabot lo spazio è prodotto dall'interpretazione della mente delle proprie sensazioni e non è dunque possibile una sensazione spaziale, perché la sensazione per sua natura non arriva a cogliere la realtà, né in modo conscio né inconscio, allora, si chiede James, su cosa possiamo basare la nostra capacità di distinguere la specificità di una relazione spaziale rispetto ad altre relazioni di posizione – ad esempio tra termini cromatici, morali o intensità? Anche queste relazioni, infatti, sono a loro volta descrivibili metaforicamente come relazioni di posizione, possiamo immaginare i colori disposti su una scala cromatica, ma essi non sono *tout court* identificabili come relazioni spaziali. Quel che fa la differenza è, invece, la qualità specifica dei «*dati* sensibili» messi in relazione, che in un caso sono sentiti come spaziali, negli altri, cromatici, morali e via dicendo.

Queste *relazioni* di posizione non differiscono sotto alcun rispetto dalle relazioni logiche tra elementi pensati in termini non spaziali. Se dico che A è più a sinistra di B, il mio pensiero che li mette in relazione è lo stesso di quando dico che un nasturzio è più vicino al vermiglio di una rosa. Quando dico «Un bue è più grande di una pecora», il mio pensiero che li mette in relazione è lo stesso di quando dico: «Napoleone era più ambizioso di Washington». La differenza tra i due casi sta interamente nei *dati* sensibili su cui lavora il pensiero. In un caso i dati sono spaziali, nell'altro cromatici e nel terzo caso morali; e, in un quarto caso, se dicessi: «La canfora ha un odore più delicato dell'ammoniaca» sarebbe quel che i tedeschi chiamano *intensiv*.

È vero, però, che gli psicologi empiristi parlando della percezione dello spazio come di un «aggregato di posizioni coesistenti» prestano il fianco a una serie di critiche. Infatti, ad esempio, negando l'ipotesi nativista che le

sensazioni retiniche siano sentite immediatamente come estese devono dedurre a loro volta la spazialità da sensazioni retiniche inestese che grazie al movimento oculare si *associano* tra loro. Ciò vuol dire che le sensazioni elementari non sono originariamente spaziali, ma la spazialità è prodotta dai processi di associazione – nello specifico di sensazioni retiniche e sensazioni muscolari.

L' «onnipotente principio di associazione», invocato tra gli altri da Bain, non era in grado per James di produrre la spazialità a partire da dati originariamente non spaziali. Ecco perché, la proposta jamesiana di riconoscere un *qualia* spaziale va intesa quale tentativo di risolvere la disputa interna alla psicologia empirista – a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, tra i cosiddetti "empiristi" e "nativisti". I primi, infatti, si concentrano sul potere dell'esperienza di modificare e interpretare le sensazioni, mentre i secondi ritengono che la sensazione abbia una sua autonomia in quanto correlato di processi nervosi. James rileva come l'empirismo non nativista condivida, in ultima analisi, la concezione kantiana della sensazione. Questa uguale premessa andava evidentemente a sfavore dell'empirismo, per cui diveniva arduo giustificare sul piano esperienziale l'attività di sintesi produttiva di nuovi elementi ricorrendo ai soli processi associativi. Per ricomporre questa scissione, James propone di distinguere l'ipotesi fisiologica del *qualia* spaziale, l'idea che la sensazione abbia – al pari di una sua intensità – una sua voluminosità o estensività originaria, dalle attività di «suddivisione e misurazione di tale estensione».

> [Una] vaga coscienza originale di uno spazio in cui posizioni e direzioni separate non sono ancora state mentalmente discriminate, merita, se esiste, il nome di sensazione tanto quanto il colore "blu" o il sentire [*feeling*] "caldo"; soprattutto perché, come il "blu" o il "caldo", sembra una semplice forma di sensibilità retinica o cutanea che non implica alcun elemento muscolare.

La sensazione ci informa sul mondo esterno e, dunque, lo spazio come elemento naturale ci è dato originariamente nella sensazione e non è un prodotto mentale (cfr. MYERS 1986, pp. 115-116). La specifica qualità della sensibilità, il *qualia* spaziale, è ciò che, seppure in modo vago e indeterminato, ci consente di distinguere la percezione di un ordine spaziale – es. la distanza tra la nostra posizione e quella di un oggetto, la vastità del cielo azzurro – da una rappresentazione simbolica di sensazioni differenti poste in ordine spaziale – es. l'ordine delle tonalità di colori. «Lo spazio […] è un tipo di sensazione [*feeling*] del tutto peculiare, indescrivibile in altri termini»

che, nello specifico, è prodotta a livello retinico o cutaneo. Si tratta, appunto, di «una qualità semplice e specifica della sensazione retinica o cutanea» che non è dedotta grazie all'associazione di sensazioni originariamente non spaziali. A differenza della nozione di spazio, che è una costruzione sintetica che l'intelletto opera su «elementi separati ma connessi», la percezione spaziale è semplice e indivisa almeno per quel che riguarda gli spazi che possiamo percepire in modo diretto. Infatti, nel caso di una distanza che rientra nel nostro raggio di azione, la percezione spaziale mantiene le caratteristiche di semplicità e unità, mentre nel caso di distanze che non possono essere colte in modo immediato, come quella tra Cambridge e San Francisco, la percezione è costruita collegando idee di movimento e posizione. Tuttavia, l'irregolarità della percezione di una distanza che è data dalla giustapposizione di un numero imprecisato di percezioni si riflette nel modo di sentire – ugualmente frammentario – quella stessa percezione, così come la percezione di spazi colti direttamente è sentita in modo unitario.

Tornando alla distinzione tra sensazione spaziale e misurazione dello spazio, per conciliare nativismo ed empirismo bisogna distinguere ciò che organizza i termini spaziali in una relazione ordinata, che è l'attività dell'intelletto, da ciò che qualifica quell'ordine come ordine spaziale, che è «un *datum* di semplice sensibilità». È evidente, infatti, che quando si parla di misurazione del campo visivo entrano in gioco attività intellettuali che, seguendo Helmholtz e Wundt, anche a James sembrano principalmente riconducibili a operazioni di discriminazione e comparazione tra sensazioni di movimento o di innervazione muscolare del bulbo oculare nel campo visivo.

Per riassumere brevemente la mia tesi, affermo che la sensazione [*feeling*] che nasce dall'eccitazione di qualsiasi parte estesa del corpo è sentita come estesa – senza poterne dire il perché. La sensazione retinica primaria è una vastità semplice, una quantità brulicante. La percezione delle posizioni interne è il risultato della suddivisione. La misurazione di distanze e direzioni arriva ancora in seguito.

La mappatura dello spazio retinico richiede molta esperienza, la mera percezione di esso come spaziale nessuna. Sono tutti fatti ultimi non deducibili da qualcosa di più semplice e chi vi crede va di certo chiamato "nativista", o "sensazionalista".

Secondo la tesi nativista o sensazionalista l'immagine del campo visivo detiene una originaria e vaga qualità spaziale a prescindere dal riconoscimento successivo dell'*ordine* in cui si trovano i suoi elementi. La sensazione

retinica, che gioca un ruolo chiave nella percezione spaziale, è data nella sua immediatezza primitiva come una vastità semplice, non composta, sulla quale si attivano processi di suddivisione e di misurazione. Si tratta di attività intellettuali che se possono intervenire sui dati della sensazione – che è una «quantità brulicante» – non possono tuttavia dedurre la forma spaziale da dati non spaziali. In breve, «le sensazioni sono "spaziali" ben prima di essere *dentro uno* spazio» (Girel 2021, p. 101)[18].

La primitività della sensazione spaziale promossa da James è anche supportata sperimentalmente. Di contro ai teorici che rivendicano che non vi sia percezione di *movimento* senza che «si colgano separatamente le posizioni di terminus *a quo* e terminus *ad quem* e che le successive posizioni del corpo in movimento non vengano percepite separate da un distinto intervallo di tempo», la percezione di movimento si rivela una forma primitiva di sensibilità molto più delicata di quella temporale. Infatti, sotto una certa soglia temporale la discriminazione dell'ordine temporale in cui avvengono due fenomeni visivi diviene impossibile, mentre rimane possibile la percezione del loro movimento. In realtà, sottolinea James, la sensazione primitiva del movimento sembra mantenere a sua volta una *distinta* qualità spaziale, che consente di cogliere immediatamente il movimento prima di capire meglio di cosa si tratti e addirittura di stabilirne la localizzazione, se sia interno o esterno a chi lo percepisce.

Ne consegue, quindi, che prima di avere qualcosa di simile alla percezione di un sistema di posizioni, distanze o direzioni correlate abbiamo un *feeling* di spazio, distinto almeno quanto basta per apprendere il movimento in quanto tale. Questo *feeling* di spazio, che non implica la coscienza delle relazioni (sebbene tale coscienza possa evolvere in seguito), si può soltanto definire un tipo di sensazione.

L'indeterminatezza o vaghezza delle sensazioni spaziali originarie presenterebbe già una certa distinzione, seppure non chiara – una distinzione che, per altro, riguarderebbe tutte le superfici corporee che sono in grado di produrre sensazioni: secondo James, infatti, tutte le superfici estese sembrano produrre sensazioni accompagnate da una specifica voluminosità o estensione. Se, quindi, si adotta una concezione non atomistica della sen-

[18] Sulle differenti concezioni di percezione di James e Peirce, e sul tema delle percezioni inconsce, si veda anche Girel (2003), Bella (2019); sulla concezione logica della percezione spaziale peirceana in vista di una interpretazione socio-politica del continuo, si veda Failla (2019).

sazione, il vero problema psicologico diviene l'attività di discriminazione: «Come possiamo far evolvere le parti da un'unità confusa, se questa non le ha prodotte all'inizio? Come può, in breve, una quantità [*muchness*] vaga diventare una somma di costituenti discreti? Questo è il problema della Discriminazione, e chi vi avrà risposto esaurientemente avrà posato la chiglia della psicologia».

Una questione cruciale che chiama in causa sia la concezione semiotica delle sensazioni, che lo stesso James condivide e che nei successivi articoli del 1887, poi confluiti anch'essi nel capitolo XX dei *Principles* (1890/1981), descrive come *segni* di sensazioni "reali"; sia, e soprattutto, l'idea che l'attività selettiva debba già operare a livello della sensazione. Richiamando alcuni temi che abbiamo già trattato nella sezione precedente, James sostiene infatti che: 1) la sensazione colga la realtà e non si possa quindi parlare di spazio in termini di relazioni puramente mentali; 2) l'estensione sia fin dall'inizio l'esperienza di una qualità sensibile unitaria; e che, 3) la distinzione (e determinazione) dei termini della relazione – nel caso dello spazio, posizioni, distanze e direzioni – sia frutto di un processo in cui la guida dell'*interesse selettivo* esercitato dalla coscienza svolge un ruolo centrale.

> Sembra dunque che rimanga talmente tanto spazio per le conquiste degli empiristi nello studio di questa costruzione oggettiva che non hanno bisogno di lesinare ai nativisti il piccolo dono della grandezza primordiale e della suddivisione collaterale che questi ultimi si accontentano di "elemosinare" all'inizio del loro lavoro.

Per riprendere le fila del suo argomento, James riconduce il dibattito sulla percezione dello spazio a tre tipologie principali di ipotesi: «O (1) non vi è alcun *qualia* spaziale e lo spazio è un mero simbolo di successione; o (2) vi è un *qualia* immediatamente dato nella sensazione; o, infine (3), vi è un *qualia prodotto* dalle risorse interne della mente per avvolgere sensazioni che, per come sono date in origine, non sono spaziali ma che divengono unite e ordinate una volta calate nella forma spaziale». La prima teoria è quella dell'empirismo classico, che tuttavia autori quali John Stuart Mill, Bain e Spencer coniugano per certi aspetti con la terza ipotesi, la concezione kantiana, pur respingendola formalmente. Costoro, come anticipato, tentano di spiegare gli aspetti spontanei dell'attività mentale ricorrendo al principio di associazione, che tuttavia James non ritiene sia in grado di creare contenuti che non siano già dati nell'esperienza sensibile. Seguendo Stumpf, James considera la concezione kantiana una «teoria dello "stimolo psichico"». Quest'ultima è la visione adottata da Wundt, Lotze e in modo meno

definito da Helmholtz, che con la sua distinzione tra empiristi e nativisti stravolge quel che comunemente si intende con il termine empirismo.

L'empirismo di tradizione inglese si trova così nel triste dilemma di condividere, da un lato, le premesse della filosofia kantiana di una realtà originariamente elementare e di una sensibilità profondamente passiva ma, dall'altro, a non poterne trarre le logiche conseguenze di attribuire all'attività mentale tutta la dimensione attiva e creativa del conoscere.

Il fatto è che, in fondo, tutti questi autori inglesi sono in realtà degli stimolisti psichici o dei kantisti. Lo spazio di cui parlano è un nuovo prodotto mentale non dato nelle sensazioni. Respingo questa posizione perché mi sembra del tutto mitologica. Non ho esperienza diretta di un tale atto mentale di creazione o produzione. Le mie intuizioni spaziali non avvengono in due tempi ma in uno solo. La mia mente è intessuta di un unico tessuto e non è tagliata a pezzi. Non c'è un momento di sensazione non spaziale passiva seguito da un momento di percezione spaziale attiva, bensì la forma che guardo è percepita immediatamente come il colore che la riempie. Se l'una può essere chiamata sensazione, lo stesso vale per l'altra. Come negare che anche le parti superiori della mente siano coinvolte nella percezione spaziale? Esse la riempiono di relazioni intellettuali, come ha ben sottolineato Cabot. Ma queste relazioni, quando si ottengono tra elementi dell'ordine spaziale, non differiscono in nulla dalle stesse relazioni intellettuali quando uniscono elementi di ordine numerico, di intensità, qualità e simili. La spazialità arriva *all'*intelletto, non da esso.

Sulla reciproca accusa di kantismo, James conclude con un confronto diretto con Helmholtz, dalla cui prospettiva siamo partiti. Infatti, l'essenza della concezione kantiana non sarebbe tanto l'innatismo o sensazionalismo, che James rivendica insieme a Hering e Stumpf, quanto semmai il ritenere che esistano giudizi sintetici a priori. *Contra* Helmholtz, dunque, l'idea che le forme innate di sensibilità offrano una ricchezza di dati non sarebbe più profondamente kantiana del pensare che esse forniscano giudizi sintetici a priori. Una visione, quest'ultima, che la possibilità di geometrie non euclidee – basate sulla stessa ottica fisiologica helmholtziana – sembrava già aver decisamente destabilizzato.

4. *L'eredità della filosofia della psicologia jamesiana*

Tutti questi dibattiti confluiranno, anni dopo, in quella che è riconosciuta come la sua opera più celebre, i *Principles of Psychology* (1890/1981), in cui James si inserisce a pieno titolo nel dibattito contemporaneo recependo gli studi psicofisiologici e psicopatologici europei nonché, come abbiamo visto, intercettandone le evidenti implicazioni filosofiche. Nel tentativo di segnare i confini della cosiddetta nuova psicologia e consentirne lo sviluppo di scienza naturale autonoma, la psicologia jamesiana supporta in modo originale e critico non soltanto la rinnovata concezione della scienza che la psicologia fisiologica lasciava trasparire, ma anche la nuova concezione naturalizzata della mente che adottava la cornice teorica dell'evoluzionismo darwiniano. Avversando la convinzione psicologica che esistessero entità mentali in grado di combinarsi nella mente secondo leggi associative, la proposta centrale di James è di provare a restituire un'immagine più concreta, ossia ricca e dinamica della vita mentale descrivendo il pensiero come una corrente o flusso (*stream of thought*) di esperienza. Per il resto della sua vita, James continuerà a cercare modi di argomentare a favore della continuità psicologica e della sua rilevanza filosofica. La dottrina epistemologica a cui darà il nome di *empirismo radicale*, l'ipotesi metafisica della esperienza pura e di un universo pluralistico, seppure elaborati soltanto in seguito in modo più sistematico conservano nodi concettuali già rinvenibili nei suoi scritti giovanili e le cui radici affondano evidentemente nella sua formazione medico-scientifica.

Ecco perché, a proposito della matura dottrina filosofica jamesiana, Henri Bergson riteneva che fosse necessario leggere *integralmente* la produzione jamesiana per comprenderne la portata, l'acume e le sfumature. Nel 1909, in una lettera al collega e amico, Bergson scriveva circa il supporto vicendevole che la sua psicologia e la filosofia si prestavano nel rivelare la tessitura realista del pragmatismo, identificando tale tessitura con lo sforzo di dissipare il miraggio ingannevole di considerare realtà e verità come termini appartenenti allo stesso ordine di discorso. Soltanto a partire da una prospettiva più complessa si poteva, a suo avviso, tentare di combattere il pregiudizio sulla ingenuità del pragmatismo americano, una dottrina tra «le più raffinate e ricche di sfumature che siano apparse in filosofia (proprio perché questa dottrina reintegra la verità nel flusso dell'esperienza)», per cui «ci si sbaglia di sicuro se si parla di pragmatismo prima di avervi letto *integralmente*» (Bergson 1909/2011, p. 94, *trad. ed enfasi nostra*).

Nella sua lettura del pragmatismo jamesiano, se da un lato, la realtà na-

turale si presenta come «ridondante e sovrabbondante», dall'altro, la realtà della filosofia ne è invece una ricostruzione parsimoniosa, effettuata per sottrazione. Per rendere i termini di questa distanza Bergson avvicinava la visione della filosofia alla rappresentazione teatrale: laddove, infatti, la realtà della vita ordinaria è assai più caotica, piena di situazioni indefinite, gesti inutili e incompleti o comunque quasi mai decisivi, la sua messa in scena consente di ricomporre il caos in una serie ordinata di accadimenti ben delineati che trovano quantomeno più facilmente un senso univoco.

L'univocità è frutto di una operazione intellettuale che, per quanto conveniente da un punto di vista economico e adattativo, non è mai pienamente fedele alla natura della realtà. La concezione jamesiana della realtà in generale muove da questo caos originario, dall'esperienza della vita umana, in cui sembra mancare un coordinamento unitario e la contingenza delle situazioni con la loro indefinitezza creano incertezza. L'incertezza non è tuttavia assoluta perché la nostra esperienza non è «incoerente» o incomprensibile in se stessa, ma presenta una vasta gamma di relazioni, altrettanto reali, che la organizzano e ci consentono di avere a che fare con essa in modi più o meno proficui, pur senza darci una chiave di interpretazione unica e universalmente applicabile degli avvenimenti che rimanga ugualmente valida in ogni tempo e contesto:

> Il pluralismo di William James non significa molto altro. L'antichità si è rappresentata un mondo chiuso, fermo, finito: è un'ipotesi che risponde a certe esigenze della nostra ragione. I moderni pensano piuttosto a un infinito: è un'altra ipotesi, che soddisfa altri bisogni della nostra ragione. Dal punto di vista di James, che è quello della pura esperienza o dell'"empirismo radicale", la realtà non appare più come finita né come infinita, ma semplicemente come indefinita. (Bergson 1909/2011, p. 3, *trad. nostra*)

Il pragmatismo jamesiano per quanto in modo non sistematico mostra una profonda affinità con un certo realismo naturale e con il pluralismo metafisico. Esso porta con sé una visione naturalizzata e ridimensionata della ragione umana che anticartesianamente va perdendo punti di riferimento universali e autoreferenziali a favore di una concezione estesa e dinamica cognizione che contempla in modo più decisivo la dimensione affettiva e sensibile.

A dispetto dell'effettiva messa in pratica da parte di Bergson dei suoi stessi predicamenti (Madelrieux 2022), è vero che la ricchezza e la contemporaneità della filosofia jamesiana, oggi riscoperta in molti ambiti di-

sciplinari, si comprenderebbe meglio tenendo insieme l'anima scientifica e l'anima romantica dei suoi lavori che nascono in un ambiente culturale e accademico internazionale e ancora in via di istituzionalizzazione. Gli studi medici, l'interesse per la psicologia fisiologica (BORING 1942), per la psicopatologia (TROCHU 2018), e l'influenza dell'evoluzionismo darwiniano su tutte le scienze naturali e anche sulla filosofia sono aspetti imprescindibili così come la sua formazione culturale che attinge alla tradizione letteraria e democratica americana. Una formazione eclettica, nutrita dall'interesse per la filosofia di Charles Renouvier (1815-1903) e dall'amicizia con molti giovani studiosi dell'Università di Harvard, dal corifeo americano del darwinismo, Chauncey Wright (1830-1875), al futuro giudice della corte costituzionale, Oliver W. Holmes Jr. (1841-1935), al co-fondatore del pragmatismo americano, Charles Sanders Peirce (1839-1914).

In un testo scritto in occasione del centenario della nascita del collega, sarà lo stesso Dewey (1942) a fare i conti con l'eredità jamesiana per la filosofia contemporanea mettendo meglio a fuoco la rilevanza del suo contributo per la tradizione empirista. Nella sua analisi, il maggiore contributo filosofico di James consiste nell'aver rivoluzionato l'empirismo rinnovando profondamente il concetto empirista di *esperienza* in senso naturale. Dando una cornice storico-filosofica ai temi che abbiamo brevemente analizzato in queste pagine, per introdurre i due saggi in traduzione, Dewey ritiene che James sia riuscito nel suo intento innovatore sostituendo «l'analisi dialettica dell'esperienza con una analisi basata sulla conoscenza scientifica» (DEWEY 1942, p. 11). Rendendo accessibili le più o meno nuove direzioni della ricerca scientifica in ambito psicofisiologico, James avrebbe dotato l'empirismo – e il metodo sperimentale – di nuovi strumenti concettuali che gli consentissero di rispondere alle principali critiche di cui era passibile l'empirismo tradizionale nella sua incapacità di spiegare, attraverso l'esperienza, gli aspetti spontanei della vita mentale.

Dewey sottolinea l'importanza filosofica e politica degli strumenti concettuali forniti dall'empirismo jamesiano. Riconoscendo nel rapporto tra fatti e valori[19] il più pressante problema filosofico contemporaneo, rivede nella filosofia jamesiana non soltanto una chiara anticipazione di questo problema, ma soprattutto l'originale sviluppo di un orientamento filosofico – empirico e sperimentale – che si rivelasse in grado di affrontare i grandi

[19] Sul rapporto tra fatti e valori nella filosofia pragmatista e neopragmatista si veda PUTNAM (2002); due raccolte di autorevoli saggi sul tema sono a cura di MARCHETTI (2013), MARCHETTI & MARCHETTI (2016).

temi epistemologici, politici, sociali ed educativi ad esso connessi. La via maestra tracciata da James consiste nell'aver concepito l'esperienza come una unione reale di «conoscenza ed emozione». Da questa visione discendono molte conseguenze significative per una rinnovata filosofia empirista o filosofia dell'esperienza, tra le quali l'esigenza di implementare la conoscenza scientifica – ad esempio, la conoscenza fisiologica (biologica) in ambito psicologico e filosofico – non per traghettare una visione riduzionistica nelle scienze umane, quanto invece per costruire una concezione della scienza di più ampio respiro e favorire, lontano da una pericolosa compartimentazione dei saperi, una cooperazione fruttuosa tra scienza ed emozioni, idee e desideri, conscio e inconscio (individuale e collettivo); e, inoltre, l'antidogmatismo scientifico per cui, a partire dall'idea evoluzionistica che la conoscenza abbia una importanza vitale e che, come tale, non sia concepibile in modo disincarnato e disinteressato – come qualcosa di sganciato dalla vita, dalla storia, dalla psicologia individuale e sociale, dalla politica – sono da respingere gli usi autoritari di una conoscenza così concepita.

L'immagine del filosofo che James ha contribuito ad alimentare non è quella di chi si dedica esclusivamente a produrre e dimostrare verità scientifiche ultime, ma piuttosto di chi investiga filosoficamente le connessioni tra i risultati scientifici e i problemi e le aspirazioni umane sulla base del presupposto di una profonda continuità tra gli sviluppi della conoscenza e gli interessi e i desideri di chi conosce.

Siamo automi?

William James

Tutti sono ormai a conoscenza della teoria dell'automa-cosciente a cui il Prof. Huxley[1] ha dato grande risalto nel suo discorso di Belfast, che il compianto D.A. Spalding[2] ha puntualmente reso su *Nature* il fulcro di tutte le sue notizie sui libri, che il Prof. Clifford[3], in una conferenza su "Corpo e Mente"[4], ha tuonato come dogma essenziale per la salvezza; la cui prima e più valida esposizione si trova, tuttavia, nella magnifica opera di Hodgson, *Theory of Practice*[5]. La teoria sostiene che in tutto ciò che è esteriore siamo pure macchine materiali. Il sentire [*feeling*[6]] è un mero prodotto collaterale dei nostri processi nervosi, incapace di reagire ad essi più di quanto un'ombra reagisca ai passi del viaggiatore che accompagna. Inerte, ininfluente, un semplice passeggero nel viaggio della vita, a cui è permesso di rimanere a bordo ma non di toccare il timone o gestire le manovre[7].

La teoria sostiene anche che siamo in errore nel supporre che i nostri pensieri si risveglino a vicenda per congruenza interna o per necessità razionale, che le speranze disattese *causino* tristezza, le premesse conclusioni ecc. I sentimenti [*feelings*] sono semplicemente giustapposti in quest'ordine, senza coesione reciproca, perché i processi nervosi a cui separatamente corrispondono si risvegliano l'un l'altro in quest'ordine.

Può sembrare strano che quest'ultima parte della teoria sia sostenuta da scrittori che, come il Prof. Huxley, hanno apertamente espresso la loro cre-

---

[1] *Fortnightly Review*, N.S. vol. XVI, p. 555. [N.d.T.: Thomas Henry Huxley (1825-1895), biologo inglese, saggista, grande sostenitore del naturalismo evolutivo di Charles Darwin. L'articolo fu presentato nel 1874 a Belfast durante una riunione della British Association for the Advancement of Science].

[2] [N.d.T.] Douglas Alexander Spalding (1841-1877), naturalista inglese.

[3] [N.d.T.] William Kingdon Clifford (1845-1879), matematico e filosofo inglese.

[4] *Ibid.,* p. 714.

[5] Vol. I, pp. 416 ss. [N.d.T.: S.H. Hodgson (1870). *The Theory of Practice: An Ethical Inquiry*, 2 vols. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer].

[6] [N.d.T.] Sulla traduzione del termine *feeling* si veda la nota 6 nell'introduzione e il Glossario.

[7] [N.d.T.] Si veda il termine *Epifenomeno* nel Glossario.

denza [*belief* [8]] nella dottrina della causalità di Hume. Tale dottrina asserisce che la causalità che ci sembra di riscontrare tra i termini di una catena di eventi fisici sia un'illegittima proiezione esterna della necessità interna per cui sentiamo che ogni pensiero spunta fuori dal suo consueto antecedente. Rimuovete il vincolo di necessità tra le idee stesse, e diventa difficile, persino per un humiano, dire come possa mai essere nata la nozione di causalità.

Questo, tuttavia, è un *argumentum ad hominem* che non merita la nostra attenzione. La teoria stessa è una conseguenza inevitabile dell'estensione della nozione di azione riflessa[9] ai centri nervosi superiori. Il Prof. Huxley comincia da una rana decapitata che compie atti in apparenza razionali sebbene non ne abbia probabilmente alcuna coscienza[10] e, passando agli emisferi dell'essere umano, conclude che la razionalità delle loro prestazioni non debba in realtà nulla ai sentimenti [*feelings*] che coesistono con essa. Questa procedura è opposta a quella di Lewes[11]. Egli parte dagli emisferi e, trovando le loro prestazioni apparentemente guidate dal sentire [*feeling*], quando arriva al midollo spinale conclude che, anche se latente, il sentire [*feeling*] deve essere ancora presente per farlo agire in modo così razionale. È evidente che argomenti come questi possono scontrarsi a vicenda all'infinito.

La ragione per cui gli scrittori di cui parliamo si spingono, come fanno, a dogmatizzare su questo argomento, sembra dovuta a una sorta di fede filosofica, alimentata come la maggior parte delle fedi da un'istanza estetica. Si ammette in modo unanime che, di tutto il campo dell'essere, gli eventi mentali e fisici presentano il contrasto maggiore. La mente supera meno facilmente l'abisso che si apre tra essi rispetto a qualsiasi altro intervallo che conosciamo. Perché allora non definirlo un abisso assoluto? E dire che i due mondi non solo sono diversi, ma che sono indipendenti? Questo ci darebbe il conforto di tutte le formule semplici e assolute e renderebbe ogni catena omogenea alle nostre considerazioni. Quando si parla di tremori nervosi e azioni corporee, possiamo sentirci al sicuro dall'intrusione di un irrilevante mondo mentale. Quando, invece, parliamo di sentimenti [*feelings*] possiamo sempre usare, con la stessa coerenza, termini di un'unica denominazione e non essere mai infastiditi da ciò che Aristotele chiama lo

[8] [N.d.T.] Si veda il Glossario.

[9] [N.d.T.] Si veda il Glossario.

[10] [N.d.T.] Si veda il Glossario.

[11] [N.d.T.] George Henry Lewes (1817-1878), filosofo inglese sostenitore dell'evoluzionismo.

«scivolare in un altro genere»[12]. Di certo il desiderio di non confondere i ragionamenti fisici con fattori incommensurabili come i sentimenti [*feelings*] è molto forte negli uomini che si sono formati in laboratorio. Non c'è niente di più comune che sentirli parlare di eventi coscienti come qualcosa di talmente vago e oscuro da far dubitare della loro esistenza. Ho sentito un biologo estremamente intelligente dire: «È giunto il momento che gli uomini di scienza protestino contro il riconoscimento di qualcosa come la coscienza in un'indagine scientifica». In breve, il sentire [*feeling*] costituisce la metà "non scientifica" dell'esistenza e chiunque voglia chiamarsi "scienziato" sarà ben contento di acquisire un'illimitata omogeneità di termini negli studi che predilige, al minimo costo di ammettere un dualismo che allo stesso tempo consente alla mente uno status ontologico indipendente e la relega in un limbo di inerzia causale, da dove non si debba mai temere alcuna intrusione o interruzione.

Tuttavia anche il senso comune ha le sue esigenze estetiche e tra queste vi è il desiderio di unità. Lo spettacolo di un dualismo ultimo e inspiegabile nella natura delle cose può essere insoddisfacente quanto l'obbligo di fare i conti con termini eterogenei. Due "aspetti", *nemine adspiciente*, sembrano fuori luogo. Finché non si è assolutamente sopraffatti dall'evidenza, ci si può ben rifiutare di credere che il mondo contenga elementi che non influenzano in alcun modo ciò che li circonda; la cui esistenza o non esistenza, per quanto riguarda il resto, non va presa in considerazione. È più semplice e armonioso immaginare che tutti gli elementi del mondo, senza eccezione, siano connessi tra loro da vincoli di azione e reazione e formino un unico insieme dinamico.

E chi deciderà adesso tra queste esigenze estetiche rivali? Evitare *a priori* un «abisso» tra gli oggetti della propria contemplazione è tanto rispettabile quanto non gradire l'eterogeneità tra i fattori delle proprie operazioni di ragionamento. Quindi, la verità è che né motivi estetici né ragioni apparenti ci autorizzano a decidere tra la teoria dell'automa-cosciente e la teoria del senso comune. Entrambe sono concezioni del possibile e, allo stato attuale delle nostre conoscenze, affermare dogmaticamente la verità dell'una o dell'altra è un procedimento estremamente non scientifico.

La domanda che ci si pone allora è la seguente: possiamo prendere lumi da fatti finora ignorati nella discussione? Dal momento che la prova diretta del nostro sentire [*feeling*] vivente è esclusa dal tribunale come mendace, possiamo trovare prove circostanziali che inclinino la bilancia da una parte

[12] [N.d.T.] Cfr. ARISTOTELE, *Analitici secondi*, *APo*. I 7, 75a38.

o dall'altra, e ci salvino dall'arida lotta tra pregiudizio e prepossessione?

Penso si possa e, nel resto di questo articolo, propongo di mostrare che questa prova presunta è interamente a favore dell'efficacia della coscienza. Ovvero, la coscienza si è lentamente evoluta nella serie animale e assomiglia in ciò a tutti gli organi che hanno un uso. Dato che la mera sovrannumerarietà descritta dalla teoria dell'automa-cosciente sarebbe inutile, ne consegue che se riusciamo a scoprire l'utilità della coscienza rovesceremo la suddetta teoria.

Di conseguenza il nostro problema è: che utilità ha per il sistema nervoso una coscienza sopraggiunta [*super-added*]? Può un cervello che ha coscienza funzionare meglio di un cervello che ne è privo? Per rispondere a questa domanda dobbiamo conoscere, in primo luogo, i difetti naturali del cervello e, in secondo luogo, i poteri caratteristici del suo correlato mentale.

Poiché è presumibile che la coscienza sia al suo minimo nelle creature il cui sistema nervoso è semplice e al suo massimo nel cervello ipertrofico dell'essere umano, l'inferenza naturale vuole che, in quanto *organe de perfectionnement*, essa sia più necessaria laddove il sistema nervoso è molto evoluto; ed ecco che la nostra prima domanda assume la forma di: Quali sono i difetti caratteristici dei centri nervosi molto evoluti?

Se consideriamo le azioni degli animali inferiori e le azioni dei gangli inferiori negli animali superiori, ciò che più ci impressiona è la determinazione con cui rispondono a un dato stimolo. L'aggiunta degli emisferi cerebrali introduce immediatamente una certa incalcolabilità nel risultato, e questa incalcolabilità raggiunge il suo massimo con le convoluzioni cerebrali relativamente enormi dell'essere umano. Nella rana decapitata le gambe si contraggono fatalmente quando tocchiamo la pelle con l'acido, così come fanno quelle di un burattino quando tiriamo la corda. Il meccanismo è preciso e perfetto in un caso come nell'altro. Se anche sono lasciati al loro posto tutti i centri al di sopra del midollo, ad eccezione degli emisferi cerebrali, la regolarità meccanica della risposta dell'animale non è certo meno impressionante. Respira, ingoia, striscia, si gira sulla schiena, si muove su o giù sul suo supporto, nuota e si ferma a un certo momento, gracida, salta in avanti due o tre volte ogni volta, e tutto con una regolarità quasi infallibile alla mia parola d'ordine, a condizione che io sia un fisiologo esperto e che sappia quali gangli lasciare e quale particolare stimolo susciterà l'azione che desidero. Così, se soltanto rimuovo gli emisferi e inclino la mano verso il basso, si arrampicherà su di essa ma non salterà giù. Se la pizzico sotto le ascelle, graciderà una volta a ogni pizzico; se la getto in

acqua, nuoterà fino a quando non le toccherò le zampe con una bacchetta, dopodiché si fermerà immediatamente. Il fisiologo non ha questo potere su una rana con un cervello intero. Si può dare il segnale, ma al posto della fatale risposta motoria si desteranno idee, emozioni o capricci, ed è impossibile prevedere se l'animale salterà, graciderà, affonderà, nuoterà o si gonfierà senza muoversi. Nel cervello di un essere umano i corsi d'azione assolutamente remoti e imprevisti a cui può dare origine una data impressione sui sensi sono troppo notori per essere illustrati. Che ce ne accorgiamo o meno dipende dalle nostre preoccupazioni mentali del momento. Se ce ne accorgiamo, la nostra azione dipende di nuovo dalle "considerazioni" che l'impressione risveglia, e queste possono di nuovo dipendere tanto dal nostro umore passeggero o dalla nostra ultima esperienza quanto da qualsiasi tendenza costante organizzata nella nostra natura.

Possiamo quindi affermare che le parti più sofisticate del cervello sono quelle le cui azioni sono meno determinate. È proprio questa vaghezza a costituire il loro vantaggio. Esse permettono a chi le possiede di adattare la propria condotta alle più piccole alterazioni delle circostanze ambientali, ognuna delle quali può essere per lui un segno che suggerisce motivi lontani più potenti di qualsiasi sollecitazione sensoriale presente. Da questo stato di cose sembra che si debbano trarre alcune conclusioni meccaniche. Un organo influenzato da lievi impressioni è un organo il cui stato naturale è quello di un equilibrio instabile. Possiamo immaginare che le varie linee di scarico nel cervello [*cerebrum*] siano pressoché simili in termini di permeabilità: lo scarico che produce una piccola impressione può essere definito accidentale, nel senso che diciamo che è una questione accidentale se una goccia di pioggia che cade sul crinale di una montagna scende sul versante orientale o su quello occidentale. È in questo senso che possiamo definire accidentale se il primo figlio di una donna sia un maschio o una femmina. La cellula uovo è un corpo talmente instabile che certe cause che sono troppo minuscole per la nostra apprensione possono farlo oscillare, in un certo momento, da una parte o dall'altra. La legge naturale di un organo così costituito non può che essere una legge del capriccio. Non capisco come ci si possa ragionevolmente aspettare che esso persegua con precisione le linee di reazione utili come le poche e fatalmente determinate prestazioni che fanno i centri inferiori all'interno della loro sfera ristretta. Il dilemma rispetto al sistema nervoso sembra essere del tipo seguente: possiamo fabbricarne uno che reagirà in modo infallibile e sicuro, ma che poi sarà in grado di reagire a pochissimi cambiamenti ambientali e non riuscirà ad adattarsi a tutti gli altri. Possiamo, d'altra parte, creare un sistema nervoso

potenzialmente adatto a rispondere a una varietà infinita di caratteristiche piccolissime della situazione, ma così il suo grado di fallibilità sarà pari al suo grado di elaborazione. Non saremo mai sicuri che il suo equilibrio venga alterato nella direzione appropriata. In breve, un cervello superiore può fare molte cose e fare ciascuna di esse al minimo accenno. Ma il suo meccanismo di reazione immediata lo rende una cosa spensierata e casuale. In ogni momento può fare tanto una pazzia quanto la cosa ragionevole. Un cervello inferiore fa poche cose e nel farle perde completamente ogni altro uso. Le prestazioni di un cervello superiore sono come dei dadi lanciati all'infinito su un tavolo. A meno che non siano truccati, che possibilità c'è che il numero più alto esca più spesso di quello più basso?

Tutto ciò riguarda il cervello inteso come una pura e semplice macchina fisica. Può la coscienza aumentare la sua efficienza truccando i dadi? Questo è il nostro problema successivo.

Ma prima di affrontarlo direttamente, dobbiamo fermarci un momento per assicurarci di avere compreso in modo chiaro l'importanza delle espressioni che abbiamo utilizzato, come *scarico utile*, *direzione appropriata*, *reazione corretta* e simili. Tutte presuppongono che un qualche Bene, Fine o Interesse appartenga all'animale. Finché non si pone questo obiettivo della salvezza, non abbiamo alcun criterio per valutare l'utilità delle sue reazioni. La cosa importante da notare è che l'obiettivo non può essere posto finché consideriamo l'ordine puramente fisico dell'esistenza: la materia non ha ideali. Per le molecole C, H, N e O deve essere del tutto indifferente combinarsi in un corpo vivo o morto. Quel che le condizioni presenti fatalmente richiedono è ciò che fanno con eguale infallibilità e allegria; se il risultato della loro azione sia il profumo di una rosa o l'odore di decomposizione, le parole di un Renouvier[13] o il crepitio dei pruni sotto una pentola, esso è prodotto con la stessa scarsa riluttanza, in un caso come nell'altro. Il bene implica la nozione di meno bene, necessita il confronto, e per una goccia d'acqua, confrontare il suo stato presente con uno stato assente o confrontare il suo sé totale con una goccia di vino comporterebbe un processo non comunemente concepito come fisico. Il confronto richiede un *terzium quid*, un *locus* – lo si chiami come si voglia – in cui le due esistenze esterne possano incontrarsi a parità di condizioni. Questo foro è ciò che è conosciuto come coscienza. Nemmeno le sensazioni, semplicemente in quanto tali, si possono ritenere consapevoli delle loro relazioni reciproche. Una successione di sentimenti [*feelings*] non è (come ripete James Mill) una sola

[13] [N.d.T.] Charles Renouvier (1815-1903), filosofo francese.

e unica stessa cosa con un sentimento [*feeling*] di successione, ma una cosa completamente diversa. Quest'ultimo sentimento [*feeling*] richiede un'auto-trascendenza di ogni elemento, in modo che ognuno non solo *sia* in relazione con l'altro, ma conosca la sua relazione. Questa auto-trascendenza dei dati costituisce la forma cosciente. Laddove presumiano che esista abbiamo la mente; dove esiste la mente abbiamo la coscienza.

È vero che si può attribuire la mente a un processo fisico. Si può concedere che l'atomo coinvolto in qualche energia attuale abbia una coscienza onirica dei poteri residui e un giudizio che afferma: «Quelli sono meglio di questo». Si può fare in modo che la goccia di pioggia che scende a valle si ponga come bene sommo un'impossibile risalita. Oppure si può fare in modo che gli atomi C, H, N e O del mio corpo cospirino consapevolmente alla sua costruzione come l'atto migliore di cui sono capaci. Se lo si fa, tuttavia, si abbandona la sfera delle relazioni puramente fisiche.

Così, dunque, le parole Uso, Vantaggio, Interesse, Bene non trovano applicazione in un mondo in cui non esista coscienza. Le cose non sono né buone né cattive, semplicemente sono o non sono. La verità ideale, per esistere, richiede che ci sia anche una mente che se ne occupi proprio come un giudice si occupa della legge, creando veramente ciò che essa professa soltanto di dichiarare.

Tuttavia, ammettendo tale mente, dobbiamo inoltre notare che l'esito del verdetto se sia meglio A o B è un'espressione ultima e arbitraria del sentire [*feeling*], un fiat o decreto assoluto. Ciò che si sente come bene *è* bene; se non è così è soltanto perché esso nega qualche altro bene che la stessa capacità di sentire [*feeling*] contrassegna come un Meglio[14].

Ciò detto, è quindi certo che avventurandosi a discutere della perfezione e degli usi del cervello si assume fin dall'inizio l'esistenza della coscienza di *qualcuno* per rendere possibile la discussione attraverso la definizione di un

[14] Ho trattato in maniera più estesa l'argomento della teleologia come funzione esclusivamente cosciente in un articolo sulla "Definizione di Spencer della mente" («Journal of Speculative Philosophy», gennaio 1878), al quale mi permetto di rimandare il lettore. Il fatto che ogni coscienza semplicemente *stabilisca* i propri fini e da lì sfidi il mondo è maggiormente evidente in ciò che si chiama amor proprio. In questo caso il fine messo in gioco da ogni mente è singolare, mentre rispetto ad altri fini molte menti possono unirsi in un fronte comune. Ma nella loro essenza psicologica questi fini impersonali non differiscono in alcun modo dall'interesse personale. Abolite le menti a cui sembrano buoni ed essi non avranno alcuno status; non più di quanto l'imperativo categorico secondo cui perisca chi può John Smith deve ingrassare e prosperare abbia una *ratio existendi* dopo che le singolari brame di Smith siano state annientate.

qualche bene particolare o interesse quale criterio con cui misurare l'eccellenza del cervello. Senza tale misura il cervello di Bismarck non è migliore di quello di un maniaco suicida dal momento che l'uno e l'altro funzionano perfettamente rispetto al proprio fine. Un cadavere in putrefazione, considerato come mera esistenza, è tanto reale quanto un cancelliere vivo e, per quanto la fisica ne possa dire, altrettanto desiderabile. Nel dichiarare la superiorità di uno dei due, la coscienza semplicemente crea ciò che prima del suo fiat non aveva esistenza. Il giudice fa la legge mentre la pronuncia: se il giudice è un verme, sarà migliore il cervello del suicida; se è un re, quello del cancelliere.

La coscienza del signor Darwin stabilisce l'assioma che l'autoconservazione o sopravvivenza sia il bene essenziale o universale per tutti gli esseri viventi. I processi meccanici di «variazione spontanea» e «selezione naturale» realizzano questo bene con la loro azione combinata; ma, trattandosi di processi fisici, non ha senso dire che ne abbiano intenzione. Esso si limita a fluttuare qua e là accidentalmente come uno dei mille altri risultati fisici. I seguaci di Darwin giustamente disprezzano quei teleologi che sostengono che il processo fisico dell'evoluzione, in quanto tale, segua un ideale di perfezione. Ma supponiamo che non solo la nostra coscienza darwiniana, ma la coscienza della creatura stessa, con ancora maggiore energia, postuli la sopravvivenza come proprio *summum bonum* e con la sua facoltà cognitiva riconosca come il signor Darwin quali sue azioni e funzioni favoriscano questo bene; l'aggiunta di efficacia causale a questa coscienza non le consentirebbe di fornire i mezzi oltre a fissare il fine – renderla teleologicamente una combattente oltre a un portabandiera? In altre parole, una tale coscienza non potrebbe promuovere o aumentare con la sua funzione di efficacia la quantità di quella "utilità" per conto del cervello che essa definisce e valuta grazie alle sue altre funzioni? Per rispondere a questa domanda dobbiamo analizzare da vicino le peculiarità della coscienza individuale come essa si presenta fenomenicamente alla nostra attenzione.

Se utilizziamo la vecchia parola categoria per denotare ogni forma irriducibilmente peculiare di sintesi in cui i fenomeni possono essere combinati e correlati, dovremo senz'altro erigere una categoria di coscienza, o quella che con Renouvier possiamo chiamare, se preferiamo, una categoria della personalità[15]. Tale categoria potrebbe essere definita come il modo in cui i

[15] Si veda *Traité de logique générale*, 2nd ed., 3 vols. Bureau de la Critique Philosophique, Paris 1875, vol. II, pp. 482-493.

dati vengono riuniti per un *confronto in vista della scelta*[16].

Entrambi questi punti, confronto e scelta, si troveranno ugualmente onnipresenti nelle diverse fasi della sua attività. Il primo è sempre stato riconosciuto; il secondo meno di quanto meriti.

Gli psicologi hanno dato molte definizioni dell'essenza della coscienza. Una delle definizioni più acute ed enfatiche è quella di Ulrici[17] che, nel suo *Leib und Seele* e altrove, inverte esattamente la formula della regnante scuola britannica chiamando la coscienza un'attività discriminante, un *Unterscheidungsvermögen*. Ma anche Ulrici non pretende che la coscienza crei le differenze di cui diviene consapevole nei suoi oggetti. Esse le preesistono e la coscienza le discerne soltanto; cosicché, dopo tutto, la definizione di Ulrici equivale a poco più di dire che la coscienza è una facoltà di cognizione, un risultato piuttosto sterile. Ritengo che si possa andare più in là e aggiungere che i poteri di cognizione, discriminazione e comparazione che essa possiede esistano soltanto in nome di qualcosa che va oltre, cioè la Selezione. Chiunque studi la coscienza, da qualsiasi punto di vista, si scontra infine con il mistero dell'*interesse* e dell'*attenzione selettiva*. Ci sono molte cose che la coscienza *è* in modo passivo e ricettivo per i suoi poteri di cognizione e registrazione. Ma c'è una sola cosa che essa *fa, suâ sponte,* e che sembra una sua peculiarità originale; e, cioè, scegliere sempre tra le molteplici esperienze che le sono presenti in un dato momento qualcuna da mettere particolarmente in evidenza, ignorando il resto. E ora mostrerò come la coscienza eserciti questa funzione con incessante attività fin dalle sue forme più semplici fino a quelle più complicate.

Cominciando dal basso, persino nella regione infracosciente, che Spencer[18] dice essere lo stadio più basso dell'attività mentale, che cosa sono i nostri sensi se non organi di selezione? Dal caos infinito dei movimenti di cui è costituito il mondo esterno, come ci insegna la fisica, ogni organo di senso seleziona quei movimenti che rientrano entro certi limiti di velocità.

---

[16] Nessuna "associazione" o "dissociazione" è una sintesi di tipo peculiare; sono semplici modi generici, e sono del tutto inadatti a servire per *differenziare* i fenomeni psichici in qualsiasi classificazione filosofica generale. Il confronto e la scelta, al contrario, sono ciascuno *sui generis*. Non si dica che un magnete mette a confronto le diverse limature di un'officina meccanica per scegliere le limature di ferro dal mucchio. Non c'è alcuna prova che le limature in ottone lo attraggano. In confronto, entrambi i termini fanno ugualmente presa sulla coscienza.

[17] [N.d.T.] Hermann Ulrici (1806-1884), filosofo tedesco.

[18] [N.d.T.] Herbert Spencer (1820-1903), filosofo, biologo e sociologo inglese.

A questi esso risponde ma ignora completamente il resto come se non esistesse. Così, esso accentua movimenti particolari in una maniera per cui non sembra che ci sia oggettivamente un valido motivo; poiché, come dice Lange[19], non c'è alcuna ragione di pensare che il divario che c'è in natura tra le onde sonore più alte e le onde di calore più basse sia una rottura improvvisa come quella delle nostre sensazioni, o che la differenza tra i raggi violetti e ultravioletti sia paragonabile all'importanza oggettiva rappresentata soggettivamente dalla differenza tra luce e buio. Da quel che è in sé un indistinguibile *continuum* brulicante, privo di distinzione o enfasi, prestando attenzione a questo moto e ignorando quello, i nostri sensi creano per noi un mondo pieno di contrasti, di accenti netti, di improvvisi cambiamenti, in breve, un mondo di luci e ombre pittoresche.

Se le cause delle sensazioni che riceviamo da un certo organo sono così selezionate per noi dalla conformazione della terminazione dell'organo, d'altra parte, l'attenzione seleziona alcune di tutte le sensazioni prodotte come degne di nota e sopprime tutte le altre. L'immortale lavoro di Helmholtz sull'*Ottica Fisiologica* è poco più che uno studio di quelle sensazioni visive di cui i comuni esseri umani non diventano mai consapevoli: punti ciechi, *muscæ volitantes*, immagini persistenti, irradiazione, frange cromatiche, cambiamenti marginali di colore, immagini doppie, astigmatismo, movimenti di accomodazione e convergenza, rivalità retinica e altro ancora. Come ha sottolineato il professor William B. Rogers[20], non sappiamo nemmeno su quale dei nostri occhi cada un'immagine fino a quando non siamo allenati a fare attenzione alle sensazioni locali. Ciò viene così abitualmente trascurato dalla maggior parte degli esseri umani che si può essere ciechi per anni da un occhio e non saperlo[21].

---

[19] [N.d.T.] Friedrich Albert Lange (1828-1875), filosofo tedesco.

[20] [N.d.T.] William Barton Rogers (1804-1882), naturalista americano.

[21] Se ci si volesse lasciare andare a costruzioni *a priori à la* Spencer, si potrebbe facilmente mostrare come la differenziazione degli organi di senso sia nata nel polipo primitivo attraverso questo rafforzamento da parte dell'attenzione selettiva (che si suppone efficace) di particolari porzioni del *feeling* prodotto da un organo già nascente. Il tegumento dell'animale potrebbe, ad esempio, in un primo momento essere influenzato sia dalle vibrazioni luminose che da quelle molto al di sotto di esse. Ma se le prime fossero state scelte dalla coscienza come più interessanti, presto i movimenti nervosi diverrebbero sempre più in armonia con esse e sempre più in dissonanza con il resto. Ne risulterebbero così un nervo ottico e una retina. Si potrebbe corroborare questo ragionamento indicando cosa succede nei casi di strabismo. L'occhio strabico dà immagini doppie che sono così scomode che la mente è costretta a distogliere la propria attenzione da esse. Questo deciso

Helmholtz dice che usiamo le sensazioni soltanto come *segni*. Le sensazioni da cui allontaniamo la nostra attenzione sono quelle che non hanno valore di segni [*tokens*] della presenza di cose oggettive. Tali *cose* sono chiamate Oggetti della percezione. Ma che cosa sono? Nient'altro, mi sembra, che gruppi di sensazioni coerenti. Non è questo il luogo per criticare l'analisi di Helmholtz della percezione ma posso dire, tra l'altro, che ritengo che le sue affermazioni alquanto indefinite e oracolari sul ruolo ivi svolto dall'intelletto abbiano contribuito a ritardare temporaneamente l'indagine psicologica. Troviamo ovunque filosofi kantiani che lo acclamano come il grande corroboratore sperimentale delle idee del loro maestro. Dicono che egli abbia provato che la sensazione attuale non ha nulla a che vedere con la costruzione dell'Oggetto – che è un atto originale dell'intelletto che la sensazione soltanto provoca ma non fornisce: esso contiene elementi ultrasensazionali. Tutto ciò che Helmholtz veramente *dimostra* è che il cosiddetto Oggetto è costituito da sensazioni *assenti*. Quel che non ha notato esplicitamente è che, tra queste, la mente ne sceglie alcune particolari come più essenziali e caratteristiche delle altre. Quando, per esempio, avendo una particolare sensazione retinica con due angoli acuti e due ottusi, *percepisco* un piano di lavoro quadrato, che quindi contraddice la mia immagine attuale, che cos'è la *quandrangolarità* se non una delle infinite possibili sensazioni retiniche che lo stesso oggetto può produrre? Per ragioni estetiche proprie, la mente ha selezionato questa tra tutte e ha scelto di chiamarla l'attributo essenziale dell'oggetto? Se avessi spazio, ritengo che si potrebbe dimostrare che la percezione non implica nulla oltre all'associazione e alla selezione. L'antitesi non è, come vorrebbero gli ammiratori di Helmholtz, tra sensazioni come segni da un lato e prodotti intellettuali originali, materialmente diversi dalle sensazioni, come Oggetti dall'altro. È tra le sensazioni presenti come segni e certe sensazioni assenti come Oggetti, queste ultime peraltro arbitrariamente selezionate come più oggettive e reali tra un gran numero di altre sensazioni. La sensazione che si dà quando la linea di visione è perpendicolare al suo centro è considerata la forma reale del cerchio, tutte le altre sensazioni sono segni di questa sensazione. Il vero

---

rifiuto di prestare attenzione alle sensazioni di un occhio lo rende ben presto totalmente cieco. Sembrerebbe, infatti, che l'attenzione che abbia soppresso positivamente la funzione della retina, per la presenza di cataratta che impedisce del tutto l'immagine, non produca una tale paralisi. Non insisto su questo punto, in parte perché tale speculazione è piuttosto banale – "tutti possono far crescere i fiori adesso, perché tutti hanno avuto il seme" – e in parte perché sembra che ci siano alcune ragioni per dubitare che la consueta spiegazione della cecità da strabismo sia corretta. [N.d.T.: Si veda *Attenzione selettiva* nel Glossario].

suono del cannone è la sensazione che fa quando l'orecchio è vicino. Il vero colore del mattone è la sensazione che dà quando l'occhio lo guarda dritto da un punto vicino, fuori dalla luce del sole ma non nell'oscurità; in altre circostanze esso ci dà altre sensazioni di colore che non sono altro che segni di questa – il mattone ci sembra allora più rosa o più nero di quanto non sia realmente. Il lettore non conosce alcun oggetto che non si rappresenti di preferenza in un qualche atteggiamento tipico, di una certa dimensione normale, a una certa distanza caratteristica, di qualche tinta modello e così via. Ma tutte queste caratteristiche essenziali, che insieme formano l'oggettività genuina della cosa e che sono in contrasto con le sensazioni soggettive che ci capita di averne in un dato momento, sono esse stesse sensazioni pure e semplici, suscettibili di darsi pienamente in *qualche* altro momento. La spontaneità della mente non consiste nel far comparire una nuova qualità non sensibile di oggettività. Essa consiste unicamente nel decidere quale sarà la particolare sensazione la cui oggettività originaria sarà ritenuta più valida di quella di tutte le altre[22].

La percezione comporta quindi una duplice scelta. Tra tutte le sensazioni presenti, notiamo soprattutto quelle che sono significative di quelle assenti; e tra tutte le associate assenti che queste suggeriscono, ne scegliamo di nuovo pochissime che siano portatrici *par excellence* della realtà oggettiva. Non potremmo avere un esempio più squisito dell'attività selettiva della mente.

Quest'attività continua a occuparsi degli oggetti così dati nella percezione. Il Pensiero Empirico di un uomo dipende dagli oggetti e dagli eventi di cui ha avuto esperienza, ma quali questi saranno è in gran parte determinato dai suoi abiti di attenzione. Un oggetto può essergli presente mille volte, ma se con persistenza non se ne accorge, non si può dire che esso entri nella sua

[22] Quando dico che gli Oggetti sono interamente formati di sensazioni associate e selezionate, spero che il lettore non pensi che stia professando una adesione all'antica dottrina atomistica dell'associazione, così accuratamente vagliata di recente dal professor Green. L'associazione di sensazioni di cui parlo presuppone la comparazione e la memoria che sono funzioni non date in nessuna sensazione. Tutto quel che intendo è che queste funzioni mentali sono già all'opera agli inizi della sensazione e che i più semplici cambiamenti di sensazione coinvolgono inoltre la coscienza di tutte le categorie: tempo, spazio, numero, oggettività, causalità. Non c'è prima un atto passivo di sensazione vero e proprio seguito da una produzione o proiezione attiva ("inferenza") degli attributi di oggettività da parte della mente. Tutto ciò ci arriva insieme alle qualità sensibili e il loro progredire dalla vaghezza alla distinzione è l'unico processo che gli psicologi sono chiamati a spiegare. Ciò che intendo dire nel testo è che questo processo non implica altro che associazione e selezione, venendo negata ogni nuova produzione di elementi materiali o formali.

esperienza. Tutti noi vediamo mosche, falene e coleotteri a migliaia, ma a chi, salvo un entomologo, dicono qualcosa di diverso? D'altra parte, un oggetto incontrato una sola volta nella vita può lasciare un'esperienza indelebile nella memoria. Fate fare un tour in Europa a quattro uomini. Uno porterà a casa solo impressioni pittoresche, costumi e colori, parchi e vedute e opere architettoniche, quadri e statue. Per un altro tutto questo sarà inesistente; e ne prenderanno il posto distanze e prezzi, popolazioni e sistemi di drenaggio, serramenti di porte e finestre e altre statistiche utili. Un terzo darà un ricco resoconto di teatri, ristoranti e balli pubblici e niente altro; mentre il quarto sarà magari stato talmente rapito dal proprio rimuginare soggettivo da raccontare poco più di qualche nome di luoghi in cui è passato. Dalla stessa massa di oggetti presentati, ognuno ha selezionato quelli che si adattavano al proprio interesse privato e ha fatto così la sua esperienza.

Se, lasciando la combinazione empirica degli oggetti, ci chiediamo in che modo la mente proceda *razionalmente* per connetterli troviamo di nuovo che la selezione è onnipotente. In un articolo su "Brute and Human Intellect" nel *Journal of Speculative Philosophy*, luglio 1878, p. 236 [ed., p. 1], ho cercato di dimostrare che ogni Ragionamento dipende dall'abilità della mente di scomporre la totalità del fenomeno su cui si ragiona in fattori o elementi parziali e di individuare tra questi quel particolare che, nella nostra data emergenza teorica o pratica, possa portare alla giusta conclusione. Un'altra situazione avrà bisogno di un'altra conclusione e richiederà di selezionare un altro elemento. L'uomo di genio è colui che riuscirà sempre a ficcare il becco, per così dire, nel punto giusto e tirarlo fuori con infilzato l'elemento giusto – la "ragione" se l'emergenza è teoretica, i "mezzi" se è pratica. Ho mostrato che l'associazione per somiglianza è un aiuto importante per questa scomposizione delle cose rappresentate nei loro elementi. Tuttavia tale associazione è solo il minimo di quella stessa selezione di cui il selezionare la ragione giusta è un massimo. Mi limito a questa breve affermazione, ma può bastare a mostrare che il Ragionamento non è che un'altra forma di quell'attività di selezione che sembra essere la vera sfera della spontaneità mentale.

Se passiamo adesso all'attività estetica della mente, l'applicazione della nostra legge è ancora più evidente. L'artista seleziona notoriamente i suoi elementi, rifiutando ogni tonalità, colore, forma, che non si armonizzi con gli altri e con lo scopo principale della sua opera. Quella unità, armonia, «convergenza di caratteri», come la chiama Taine[23], che conferisce superiorità

[23] [N.d.T.] Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893), filosofo e psicologo francese. Il riferi-

alle opere d'arte rispetto alle opere della natura, è interamente dovuta all'*eliminazione*. Qualsiasi soggetto naturale può andare, se l'artista ha sufficiente ingegno per coglierne un aspetto come caratteristico e sopprimere tutti gli elementi puramente accidentali che non si armonizzano con quello.

Salendo ulteriormente si raggiunge il piano dell'etica, dove la scelta come è ben noto regna sovrana. Un atto non ha alcuna qualità etica, a meno che non sia scelto tra diversi atti tutti ugualmente possibili. Sostenere gli argomenti a favore della buona condotta e tenerli sempre ben presenti, soffocare il desiderio di sentieri più floridi, mantenere risolutamente i piedi sul cammino difficile, queste sono tipiche energie etiche. Ma più di queste, dal momento che esse hanno a che fare con i mezzi per abbracciare interessi già sentiti dagli esseri umani come supremi, l'energia etica *par excellence* deve andare oltre e scegliere quale interesse tra i vari ugualmente coercitivi diventerà supremo. La questione qui è della massima pregnanza perché si decide dell'intera carriera di un essere umano. Quando si interroga, Devo commettere questo crimine? Scegliere quella professione? Accettare quell'impiego, o sposare questo patrimonio? – la sua scelta è davvero tra uno dei vari *Sé* futuri ugualmente possibili. Ciò che diventerà tutto il suo *Ego* empirico è stabilito dalla condotta di questo momento. Schopenhauer, che rinforza il suo determinismo sostenendo che dato un certo carattere una sola reazione è possibile in determinate circostanze, dimentica che in questi momenti etici critici ciò che consapevolmente *sembra* essere in questione è la struttura stessa del carattere. Il problema dell'essere umano non è tanto quale atto sceglierà ora di compiere quanto che tipo di persona deciderà adesso di diventare.

Ripercorrendo, dunque, tale resoconto vediamo che la mente è in ogni fase un teatro di possibilità simultanee. La coscienza consiste nel comparare queste possibilità tra di loro, selezionarne alcune e sopprimere le altre per mezzo dell'azione di rinforzo e inibizione dell'Attenzione. I prodotti mentali più alti ed elaborati sono filtrati dai dati scelti dalla facoltà subito sottostante a partire dalla massa offerta dalla facoltà ancora sottostante, la quale massa è stata a sua volta selezionata da una quantità ancora maggiore di materiale ancora più semplice e così via. In ultima analisi, quindi, il più alto distillato non *rappresenta* nient'altro che elementi sensibili. Ma ciò è ben lungi dal significare che tale distillato non implichi altro che una facoltà passiva della sensazione. Allo stesso modo si potrebbe dire che lo scultore è passivo perché la statua era nella pietra fin dall'eternità. E lo era, ma ac-

---

mento è a *Philosophie de l'art*, 13th ed., 2 vols. Hachette, Paris 1909.

canto a un milione di altre statue differenti. Per come lo sente e lo conosce un Goethe, il mondo giace incastonato nel caos primordiale delle sensazioni e possiamo ricondurre ogni pensiero del poeta a questi elementi. Grazie ai nostri ragionamenti possiamo anche riportare le cose a quella continuità dello spazio buia e inarticolata e a nubi mutevoli di atomi brulicanti che la scienza definisce l'unico mondo reale. Ma, nel frattempo, il mondo che sentiamo e in cui viviamo sarà quello che, a colpi di scelte accumulati lentamente, i nostri antenati e noi abbiamo estratto da questo come lo scultore estrae la sua statua semplicemente scartando le altre parti della pietra. Altri scultori, altre statue dalla stessa pietra! Altre menti, altri mondi dallo stesso caos! Il mondo di Goethe non è che uno di un milione di mondi ugualmente incastonati, ugualmente reali per coloro che li possono estrarre. Alcuni di questi altri mondi possono esistere nella coscienza della formica, del granchio e della seppia.

Dopo questa analisi, forse troppo lunga, guardiamo indietro. Abbiamo scoperto che l'azione non assistita degli emisferi cerebrali sarebbe probabilmente casuale e capricciosa e che il processo nervoso che ci si aspetta realizzi gli interessi dell'animale non sarebbe necessariamente predominante in un dato momento. D'altra parte, abbiamo scoperto che una coscienza imparziale è una non-entità e che, dei molti elementi che sempre occupano la scena mentale, la Sensazione [*Feeling*] ne seleziona sempre uno come più congruo agli interessi per cui ha preso posizione. Mettendo insieme questi due risultati, diviene inevitabile un'inferenza: gli "elementi" sulla scena mentale sono gli aspetti soggettivi di altrettanti processi nervosi e, nell'enfatizzare le rappresentazioni congrue con l'interesse cosciente e scoraggiando tutte le altre, l'Attenzione non potrebbe in realtà rafforzare e inibire i processi nervosi a cui rispettivamente corrispondono le rappresentazioni?

Naturalmente, si tratta soltanto di un'affermazione ipotetica sul verdetto del sentire [*feeling*] personale diretto, un verdetto dichiarato mendace dal Professor Clifford. Tuttavia, l'intricata analisi con cui è stata raggiunta le conferisce grande plausibilità. Ne rafforzerò la probabilità con ulteriori fatti tra un attimo. Ma prego il lettore di notare qui i limiti del potere del Sentire [*Feeling*], se di potere si può parlare. Tutte le possibilità di rappresentazione, tutte le immagini sono fornite dal cervello. La coscienza non produce nulla, altera soltanto le proporzioni. Anche l'azione miracolosa del libero arbitrio può consistere solo nel rafforzamento quantitativo di rappresentazioni già date qualitativamente. Una lastra sonora non possiede una nota propria. È quasi impossibile, sfregandola, riprodurre due volte un tono identico. Il nu-

mero di figure di sabbia di Chladni[24] che essa fornirà è inesauribile quanto i capricci che possono presentarsi in un cervello. Ma come il dito del fisico, premendo il piatto qui o là, determina i punti nodali che fanno assumere alla sabbia forme di relativa fissità, così il dito enfatizzante della coscienza si occupa dei vortici fluttuanti nella corteccia cerebrale.

Che questi vortici siano mossi da cause che non hanno alcun legame con interessi dominanti o impressioni presenti sembra evidente nei fenomeni onirici. Qui l'immaginario caotico sembra dovuto al diverso stimolo di nutrizione in aree differenti. Ma se è sufficiente una variazione nutrizionale accidentale per determinare l'azione del cervello, quale difesa abbiamo in qualsiasi momento contro la sua influenza casuale? Si può certo ragionevolmente obiettare che lo stato eccezionale del sonno non può fornire alcun indizio adeguato sulle operazioni del cervello da sveglio. Tuttavia, nella sua opera classica, *Le Sommeil*, Maury[25] ha definitivamente dimostrato il passaggio dei sogni attraverso «allucinazioni ipnagogiche» in quella pioggia meteorica di immagini e suggestioni, irrilevanti per la linea di pensiero principale, di cui riconoscerà senza difficoltà la continua presenza in se stesso chiunque abbia una volta *risvegliato* il suo *interesse* per l'argomento. Di solito queste muoiono alla nascita, ma se per caso se ne insinua una nella mente, che *è* collegata all'attività dominante del momento, presto! essa viene afferrata e diventa parte dell'*Ego* empirico. Le più grandi invenzioni, i pensieri più brillanti spesso si presentano così, in modo accidentale, ma possono plasmare per tutto ciò il futuro dell'uomo. Avrebbero ottenuto questa prominenza sui loro pari senza l'occhio vigile della coscienza che ne riconoscesse il valore e li enfatizzasse nella permanenza?

Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet,
Wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen.[26]

---

[24] [N.d.T.] Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827), fisico tedesco.

[25] [N.d.T.] Louis Ferdinand Alfred Maury (1817-1892), studioso francese.

[26] [N.d.T.] «Eppure, l'uomo soltanto / può l'impossibile: / egli distingue, / giudica e sceglie; / ed all'istante può conferire / durata». Tratto da JOHANN WOLFGANG GOETHE "Das Göttliche" [1789], in *Goethes Werke*, I, Christian Wegner, Amburgo 1948, 148; trad. it. "Il divino".

L'ipotesi che stiamo sostenendo, se confermata, potrebbe mitigare notevolmente una delle obiezioni più forti alla credibilità della teoria darwiniana. Una coscienza che non solo indirizzi il cervello su percorsi di successo, ma che anche in virtù dell'influenza ereditaria degli abiti (al giorno d'oggi così generalmente accettata dai naturalisti) organizzi di generazione in generazione un sistema nervoso sempre più incapace meccanicamente di deviare rispetto alle linee di interesse scelte all'inizio per esso, ridurrebbe enormemente il tempo e il lavoro della selezione naturale. Darwin considera la natura animata come una sorta di tavola su cui vengono continuamente lanciati dei dadi. Nessuna intenzione presiede al lancio ma, di tanto in tanto, escono per caso numeri fortunati e vengono preservati. Se sono vere le idee che abbiamo avanzato circa l'instabilità di un cervello complesso, dovremmo avere una sorta di estensione di questo regno dell'accidentale nella vita funzionale di ogni individuo animale il cui cervello si sia sufficientemente evoluto. Allo stesso modo in cui il suo corpo è stato morfologicamente il risultato di un caso fortunato, così ognuno dei suoi cosiddetti atti di intelligenza ne sarebbe un altro e sarebbero potute trascorrere epoche prima che da questa enorme lotteria emergesse un cervello complesso e affidabile. Ma si dia alla coscienza il potere di esercitare una pressione costante nella direzione della sopravvivenza e all'organismo il potere di crescere nei modi in cui la coscienza lo ha allenato, e si riduce immensamente il numero di colpi a vuoto e, in modo proporzionale, si abbrevia il tempo dell'Evoluzione. Difatti, è difficile immaginare come l'evoluzione di un organo così instabile come il cervello dei mammiferi possa aver proceduto affatto senza un ideale soprintendente efficace.

Che la coscienza debba essere intensa soltanto quando i processi nervosi sono ritardati o esitanti e al suo minimo quando l'azione nervosa è rapida o certa aggiunge colore alla visione che essa sia efficace. L'azione rapida e automatica è un'azione attraverso tracce nervose accuratamente scavate che non rischiano una performance incerta. Tutti gli istinti e gli abiti confermati sono azioni di questo tipo. Ma quando l'azione è esitante compaiono sempre diverse possibilità alternative di scarico nervoso. Il sentire [*feeling*] risvegliato dall'eccitazione nascente di ogni traccia nervosa sembra determinare con la sua qualità attraente o repulsiva se l'eccitazione debba interrompersi o realizzarsi. Dove c'è grande indecisione, come prima di un salto pericoloso, la coscienza è straziantemente intensa. Da questo punto di vista, il sentire [*feeling*] può essere paragonato a una sezione trasversale della catena di scarico nervoso che accerta le connessioni già stabilite e cerca a tastoni, tra i nuovi fini che le vengono presentati, quello che

sembra meglio adattarsi al caso.

I fenomeni straordinari di "funzione vicaria" nei centri nervosi costituiscono un altro anello della catena di prove circostanziali. Una macchina che funziona bene funziona fatalmente in un solo modo, che la nostra coscienza chiama il modo giusto. Si tolga una valvola, si butti via una ruota dell'ingranaggio o si pieghi un perno ed essa diventerà una macchina diversa, che funziona altrettanto fatalmente in un altro modo che noi chiamiamo il modo sbagliato. La macchina stessa, tuttavia, non sa nulla di sbagliato o giusto: la materia non ha ideali da perseguire. Una locomotiva condurrà il treno attraverso un ponte levatoio aperto tanto allegramente quanto verso qualsiasi altra destinazione.

Un cervello con una parte asportata è virtualmente una macchina nuova e durante i primi giorni dopo l'operazione funziona in modo del tutto anomalo. Se le sue prestazioni risultano ciecamente dalla struttura, senza che siano dirette da alcun senso [*feeling*] di scopo, perché non dovrebbe continuare ciecamente a buttar fuori atti inappropriati proprio come prima della sua mutilazione ne produceva di appropriati? Di fatto, però, le sue prestazioni diventano di giorno in giorno più normali, finché alla fine può essere necessario un occhio esperto per sospettare che ci sia qualcosa di sbagliato. Se supponiamo la presenza di una mente che, non soltanto abbia cognizione di ogni errore funzionale, ma che sia in grado di esercitare una pressione efficace per inibirlo, se si tratta di un peccato di azione, di dare una mano a rafforzarlo, se il difetto nervoso è una debolezza o un peccato di omissione, nulla sembra più naturale del fatto che le restanti parti del cervello, così assistite, ritornino in virtù del principio di abitudine alle vecchie modalità di funzionamento teleologico per cui si trovavano all'inizio inabilitate. Al contrario, a prima vista nulla sembra più innaturale del fatto che tali parti assumano in modo vicario le funzioni di una parte ormai perduta senza che quelle *stesse funzioni* esercitino una forza persuasiva o coercitiva[27].

C'è ancora un altro insieme di fatti che sembrano spiegabili supponendo che la coscienza abbia efficacia causale. Da tempo si è notato che i piaceri sono generalmente associati a esperienze benefiche e i dolori a esperienze dannose. Tutti i processi vitali fondamentali illustrano questa legge.

---

[27] Sebbene sia un argomento così evidente a prima vista, sarebbe forse pericoloso affrontarlo in modo troppo dogmatico. Può darsi che la restituzione della funzione cerebrale sia suscettibile di spiegazione sulla base di principi di drenaggio oppure, per usare la frase di Stricker, per «innervazione collaterale». Dal momento che sto preparando un saggio sul tema, non dirò altro sull'argomento in questa sede.

Fame, soffocamento, privazione di cibo, acqua e sonno, lavorare in condizioni di stanchezza, ustioni, ferite, infiammazioni, gli effetti di un veleno sono tanto sgradevoli quanto sono gradevoli il riempire lo stomaco affamato, godersi il riposo e il sonno dopo la fatica, fare esercizio dopo il riposo, avere sempre una pelle sana e ossa integre. Nel capitolo della sua *Psychology* intitolato "Piaceri e dolori", Spencer ha suggerito che tali coincidenze non siano dovute a un'armonia prestabilita ma alla sola azione di selezione naturale che, a lungo andare, eliminerebbe di certo qualsiasi specie di creature a cui sembrassero piacevoli esperienze sostanzialmente nocive. Un animale che provasse piacere nella sensazione [*feeling*] di soffocamento, se quel piacere fosse abbastanza efficace da fargli immergere la testa nell'acqua, godrebbe di una longevità di quattro o cinque minuti. Se, però, i piaceri e i dolori non avessero efficacia, non si capisce (senza una sorta di armonia razionale *a priori* come quella che verrebbe scoperta dai paladini "scientifici" della teoria dell'automa) perché gli atti più nocivi, come il bruciare, non possano dare un brivido di godimento e quelli più necessari, come il respirare, causare agonia[28]. Ci sono, è vero, numerose eccezioni a questa legge, ma riguardano esperienze che non sono vitali o universali. L'ubriachezza, per esempio, che, per quanto nociva è piacevole per molte persone, è un'esperienza davvero eccezionale. Tuttavia, come osserva l'eccellente fisiologo Fick[29], se in tutti i fiumi e le sorgenti scorresse alcol invece che acqua o tutti gli esseri umani dovrebbero detestarlo oppure i nostri nervi dovrebbero essere stati selezionati per berne impunemente. Di fatto,

[28] Non trascuro un'obiezione ovvia suggerita dall'attività di respirare. Come altri processi motori, essa risulta da una tendenza allo scarico nervoso. Quando questa avviene immediatamente non se ne ha quasi nessuna sensazione [*feeling*], tranne quella piuttosto negativa della facilità. Quando uno scarico nervoso viene controllato, tuttavia, è una legge universale che una coscienza di tipo sgradevole venga risvegliata, raggiungendo nel caso del soffocamento l'estremo dell'agonia. Un sostenitore della teoria automatica potrebbe allora dire che qui la sensazione [*feeling*], lungi dal giocare un ruolo dinamico, è un mero indice passivo o sintomo di certi avvenimenti meccanici; e se lo è qui, lo è anche altrove. Si può replicare che se anche ciò fosse vero per atti del tutto abituali come respirare, dove i percorsi nervosi sono stati accuratamente organizzati per generazioni, non è necessariamente vero per atti esitanti non ancora abituali; non è necessariamente vero per dolori e piaceri, come la fame e il sonno, *non* collegati allo scarico motorio; e anche nel caso scelto si esclude la possibilità che il meccanismo nervoso, ormai automaticamente perfezionato, possa essere diventato tale grazie a una lenta organizzazione di abiti acquisiti sotto la guida della sensazione [*feeling*] cosciente.

[29] [N.d.T.] Adolf Fick (1829-1901), fisiologo tedesco.

l'unico tentativo davvero considerevole che sia mai stato fatto di spiegare la *distribuzione* dei nostri sentimenti è quello di Grant Allen[30] nella sua suggestiva operetta *Physiological Æsthetics*; e il suo ragionamento si basa esclusivamente su quell'efficacia causale di piaceri e dolori che i partigiani del "doppio-aspetto" negano con tanta forza.

Ecco, allora, che da ogni punto di vista la prova circostanziale contro questa teoria è molto forte. L'analisi *a priori* sia del cervello sia dell'azione cosciente ci mostra che se quest'ultima fosse efficace correggerebbe grazie alla sua enfasi selettiva l'indeterminatezza del cervello; mentre lo studio *a posteriori* della *distribuzione* della coscienza mostra che essa è esattamente come ci si potrebbe aspettare che sia un organo aggiunto per dirigere un sistema nervoso divenuto troppo complesso per autoregolarsi. Dopo tutto ciò, la conclusione che la coscienza sia utile è più che giustificabile. Tuttavia, se essa è utile deve esserlo attraverso la sua efficacia e la teoria dell'automa cosciente deve soccombere alla teoria del senso comune.

La nostra discussione potrebbe terminare qui, se non fosse per la possibile difficoltà di alcuni lettori nell'apprezzare tutta l'utilità che certe possibilità nervose siano enfatizzate rispetto al resto. Come abbiamo visto, la misura di ogni utilità è un qualche criterio assunto dal Desiderio. Il criterio della sopravvivenza o autoconservazione è il più potente. Ma esiste una miriade di altri criteri estetici e morali che sono imperativi fintanto che non confliggono con questo e alle volte sono imperativi su questo. Nella selezione preliminare attraverso i sensi di certi ordini oggettivi di movimento è difficile capire quale sia il criterio seguito. L'utilità di non avere un senso per il magnetismo quando ne abbiamo uno per il calore non è ovvia. Possiamo al massimo sospettare che una possibile luminosità e chiarezza estetica derivi da intervalli ampi. Tuttavia, passando attraverso questa regione oscura si vede senza la minima difficoltà perché ignoriamo quegli ingredienti della sensazione che non sono segni di cose. Non abbiamo mai bisogno di indagare quale sia in se stessa la peculiarità che rende la voce di Smith così diversa da quella di Brown, fintanto ché ogni volta che la sentiamo diciamo: «Ecco Smith». Il nostro interesse pratico nel riconoscere con chi abbiamo a che fare supera il nostro interesse per le sfumature del suono *per se*. Di nuovo la selezione di certi atteggiamenti, espressioni, e così via, in Smith, talmente caratteristici che quando ne siano presenti altri diciamo: «Non sembra lui» e, se siede da noi per essere ritratto, ci può volere un'ora per posizionarlo e illuminarlo in modo da far emergere con assoluta

[30] [N.d.T.] Charles Grant Blairfindie Allen (1848-1899), naturalista di origini canadesi.

chiarezza questi tratti selezionati e tale selezione, dico io, è ugualmente spiegabile sulla base di diversi criteri estetici: la permanenza, la semplicità, l'armonia, la chiarezza e simili. Passando ora dai tratti alle *cose*, l'utilità della selezione è ovviamente creata e misurata dagli interessi che l'essere umano ha fatto suoi. Se Edward non esce mai senza trovare un quadrifoglio, mentre Oliver muore di vecchiaia senza averne visto uno, ciò si deve soltanto al fatto che Edward è stato in qualche modo portato a puntare la sua felicità su quel particolare ramo di scoperta e a partire da un campo visivo identico a quello di Oliver ha selezionato i dettagli che sono al servizio di questo interesse alquanto arbitrario. Ammesso l'interesse, non possiamo negare l'uso del potere di selezione. Il fatto che Edward, avendo questo interesse insieme a molti altri, riesca infine a enfatizzare alcuni degli altri interessi e a sopprimere questo sarebbe un esempio dell'utilità della selezione in campo etico, sempre supponendo che il nuovo interesse scelto sia di ordine superiore e non, per esempio, tipo i giochi di parole, un fine tanto futile quanto quello abbandonato.

In ambito etico è universalmente riconosciuta l'importanza di scegliere il proprio interesse sommo. Tuttavia, non è così comune sapere come l'attività selettiva debba lavorare incessantemente, una volta fissato l'interesse, per rilevarne la presenza o assenza in ogni emergenza che si presenti. Prendiamo, per esempio, un alcolista che lotti con la tentazione. Il bicchiere gli sta dinnanzi e l'atto di bere ha un'infinità di aspetti e può essere classificato in altrettanti modi. Se seleziona l'aspetto che gli è di aiuto per scrivere un articolo, che è solo una birra lager, che è il quattro luglio, che ne ha bisogno come di una medicina, che non ha mai promesso solennemente di non toccare alcolici, che questo specifico bicchiere "non conta", o anche che gli dà la forza di prendere una decisione più risoluta per il futuro rispetto a qualsiasi altra presa in precedenza, o qualsiasi altro sofisma che il suo appetito gli istighi, egli non fa che accentuare qualche carattere realmente contenuto nell'atto ma che ha bisogno di tale pressione enfatizzante dell'attenzione per erigersi a sua essenza. Se, però, tra il pullulare di suggestioni che il liquore che ha davanti ispira al suo cervello, dicendo rispettivamente: «È un caso di questo bene, di quell'interesse, di quel fine», la sua mente ne afferra uno che ripete: «*È essenzialmente un caso di alcolismo!*» e non lo lascia mai andare, il suo lampo di classificazione diventa il suo atto di virtù. La vera energia morale in gioco è la capacità di scegliere il nome giusto da attribuire al caso e tutti coloro che assumono fini morali devono concordare sulla suprema utilità di almeno questo tipo di attenzione selettiva.

Tuttavia, si tratta solo di un esempio della sostituzione dell'intero fenomeno con uno dei suoi aspetti parziali che è l'essenza di ogni ragionamento in quanto distinto dalla mera associazione abituale. L'utilità del ragionamento è troppo grande per avere bisogno di dimostrazione. Un animale raziocinante può raggiungere i propri fini attraverso percorsi che non sono mai stati illuminati dall'esperienza precedente. Uno che, al contrario, non può scomporre il fenomeno totale e selezionarne il carattere essenziale deve aspettare finché la fortuna l'abbia già messo in contatto con il proprio Fine prima di poter ipotizzare che tra i due esista una qualsiasi connessione. Tutto ciò viene affrontato nell'articolo "Brute and Human Intellect" al quale mi sono permesso di rimandare il lettore. In quell'articolo (p. 274 [ed., 35]) sostenevo di aver trovato impossibile simbolizzare con qualsiasi peculiarità meccanica o chimica quella tendenza del cervello umano a focalizzare la sua attività su piccoli punti che sembra costituire l'essenza della sua capacità di ragionamento. Tuttavia, se tale focalizzazione sia davvero dovuta non tanto alla peculiarità strutturale quanto al potere di enfatizzare di una coscienza efficace sopraggiunta [*superadded*], il caso non deve più lasciarci perplessi.

Naturalmente, il materialista può ancora dire che l'attenzione enfatizzata obbedisce alla vibrazione più forte e non la causa, che vogliamo quel che facciamo e non facciamo quel che vogliamo – cioè, in breve, che l'interesse è passivo e al massimo un *segno* della forza dell'interferenza nervosa. Tuttavia, egli si trova immediatamente a dover affrontare il fatto ben noto che a livello nervoso le tendenze più forti all'attività automatica sono spesso in contrasto con la pressione selettiva della coscienza. Tutti i giorni della nostra vita lottiamo per sfuggire a qualche melodia tediosa o pensiero odioso che la disposizione momentanea del cervello continua a imporci. Per prendere casi più estremi, ci sono tendenze omicide allo scarico nervoso che, lungi dal coinvolgere con la loro intensità l'assenso della volontà, inducono i loro soggetti a riparare volontariamente nei manicomi per sfuggire alla loro temuta tirannia. In tutti questi casi di *voluntas paradoxa* o *invita*, l'individuo seleziona come suo vero *Ego* uno tra i due possibili sé prodotti dalle forze cerebrali; l'altro lo considera come un nemico finché alla fine la tempesta cerebrale diventa troppo forte per il potere del nocchiero. Persino negli abissi della follia o dell'ubriachezza, tuttavia, l'uomo cosciente può fermarsi ed essere razionale per un istante se viene fatto valere un motivo sufficiente. Non è morto ma dorme.

Sarei l'ultimo ad affermare che la teoria del senso comune non lascia difficoltà da risolvere. Ancora di più dei professori Huxley e Clifford, sono

fermamente convinto che l'unico *nesso razionale* sia quello dell'identità e che il sentire [*feeling*] e il tremore nervoso siano disparati. Penso anche che quanti sorridono all'idea di chiamare la coscienza un "organo", al pari di altri organi, siano mossi da un istinto fondamentalmente giusto. E ritengo altresì che, grazie a una migliore conoscenza, quell'equilibrio instabile del cervello, che costituisce il perno dell'argomentazione appena conclusa, possa rivelarsi perfettamente compatibile con un'adeguatezza media delle sue azioni considerate nel lungo periodo. Ma fatte tutte queste concessioni, continuo a credere che la teoria del senso comune meriti al momento la nostra fiducia. Le probabilità frammentarie supportate dallo studio di dettagli sono più degne di fiducia di qualsiasi mera concezione universale, per quanto allettante ne sia la semplicità. La scienza ha guadagnato tutto il suo credito grazie al primo tipo di ragionamento, la metafisica ha perso il suo con il secondo. L'impossibilità del movimento, della conoscenza, soggettiva od oggettiva, sono dimostrate da argomenti tanto validi quanto quelli che negano causalità al sentimento [*feeling*] per via della disparità con i suoi effetti. È davvero scandaloso vedere invocato il *prestigio* della "Scienza" per una conclusione materialistica raggiunta con metodi che, fossero soltanto utilizzati per fini spiritualistici, verrebbero irrisi come assolutamente antiscientifici. La nostra argomentazione, per quanto povera, si è almeno mantenuta sul piano dei fatti concreti. È difficile che la prova circostanziale venga sconvolta finché i teorici dell'automatismo non avranno accondisceso a fare o invocare qualche nuova scoperta di dettagli che ci obbligherà a reinterpretare i fatti che già conosciamo. In quel caso, tuttavia, sono profondamente persuaso che la reinterpretazione sarà così ampia da trasformare tanto completamente la teoria dell'automa quanto quella popolare. Allo stato attuale, la teoria dell'automa si accontenta di una liberazione puramente negativa. C'è un abisso, dice, tra il sentire [*feeling*] e l'atto. La coscienza è impotente; esiste, certo, ma tutti quei *modi* di esistenza che la fanno sembrare rilevante per la nostra vita esteriore sono semplici coincidenze senza significato, parti inspiegabili della generale e profonda irrazionalità di questo mondo disconnesso. Quel poco di continuità e ragione che sembra esserci, dice, sta tutta nel campo della fisica molecolare. Lì la Scienza può ritirarsi e voltare le forti spalle alle beffe e ai fantasmi che popolano i residui dell'Essere.

Per quanto mi riguarda, l'essenza della teoria del senso comune sta nel negare queste negazioni. Essa si rifiuta ostinatamente di credere che la Coscienza sia irrilevante o non importante per il resto. È lì per uno scopo, ha un significato. Ma poiché la nostra intelligenza attuale simbolizza tutto il

significato, la rilevanza e lo scopo in termini di azione e reazione ed efficacia causale, il senso comune esprime la sua credenza nel valore del Sentire [*Feeling*] rifiutando di concepirlo al di fuori di queste relazioni. Quando verrà una filosofia che, grazie a nuovi fatti o concezioni, dimostrerà come particolari sentimenti [*feelings*] possano essere destituiti di efficacia causale senza che il genere Sentire [*Feeling*] nella sua interezza diventi la sorta di *ignis fatuus* e di reietto che oggi sembra essere per così tanti "scienziati" (parola odiosa!), potremo acclamare i professori Huxley e Clifford come veri profeti. Fino ad allora, ritengo che incorriamo in un errore minore se continuiamo a considerare i nostri sé coscienti come combattenti attivi nell'arena ciascuno per i propri interessi e non come spettatori del gioco impotenti e paralizzati.

Il qualia spaziale

William James

Nel suo acuto e suggestivo articolo sulla nozione di spazio, apparso nel numero di luglio di questa rivista [«The Journal of Speculative Philosophy»][1], Cabot sostiene che poiché lo spazio forma un sistema di relazioni non può darsi in una singola sensazione e conclude che esso è un simbolo della connessione generale degli oggetti costruiti dal pensiero a partire da dati che giacciono al di sotto della coscienza. Per quanto Cabot differisca nei dettagli dagli autori che critica, in linea di massima ne condivide la prospettiva, dal momento che il punto di partenza di tutta la loro impresa di provare a *dedurre* lo spazio sta nel considerarne quale caratteristica fondamentale il fatto che ogni *posizione* spaziale possa essere definita soltanto grazie alla sua relazione con altre posizioni e nel presupporre che tale posizione, finché non sia stata definita in tal modo, non venga percepita affatto.

Cabot inizia il suo articolo con la tesi hegeliana che l'estensione possiede soltanto predicati negativi e significa solamente l'indefinita "*alterità*" reciproca di tutti gli oggetti della percezione. Non riesco a capire come si sia mai potuto sostenere un'identificazione così inesatta di una specie con il suo intero genere. L'alterità non è lo spazio, l'alterità è semplicemente – alterità e nient'altro; una relazione logica tra idee di cui l'alterità *spaziale* fornisce un tipo di esempio molto singolare e distinto. Il fondamento della sua distinzione da altri tipi di alterità ritengo sia la forma specifica di sensibilità che gli oggetti comparabili spazialmente *inter se* risvegliano in noi; e nelle pagine seguenti proverò a dimostrare che questa forma di sensibilità – questa qualità dell'estensione o *qualia* spaziale, come l'ho definita – esiste fin dall'inizio in una forma semplice e unitaria. Le *posizioni* che infine vengono determinate al suo interno, in relazione reciproca tra loro, sono evoluzioni successive dell'esperienza guidata dall'attenzione. Queste *relazioni* di posizione non differiscono sotto alcun rispetto dalle relazioni logiche tra elementi pensati in termini non spaziali. Se dico che A è più a sinistra di B, il mio pensiero che li mette in relazione è lo stesso di quando dico

[1] [N.d.T.] J. E. Cabot (1878). *Some Considerations on the Notion of Space*. «The Journal of Speculative Philosophy», 12(3), pp. 225-236.

che un nasturzio è più vicino al vermiglio di una rosa. Quando dico «Un bue è più grande di una pecora», il mio pensiero che li mette in relazione è lo stesso di quando dico: «Napoleone era più ambizioso di Washington». La differenza tra i due casi sta interamente nei *dati* sensibili su cui lavora il pensiero. In un caso i dati sono spaziali, nell'altro cromatici e nel terzo caso morali; e, in un quarto caso, se dicessi: «La canfora ha un odore più delicato dell'ammoniaca» sarebbe quel che i tedeschi chiamano *intensiv*.

Mi sembra che le divergenze d'opinione a cui la questione ha dato origine siano sorte dalla mancata distinzione tra la mera qualità sensibile dell'estensività in quanto tale – il *qualia* spaziale, come possiamo chiamarlo – e la suddivisione e misurazione di tale estensione. Credo che tenendo ferma questa distinzione l'empirismo e il nativismo[2] possano essere riconciliati e tutti i fatti su cui hanno rispettivamente posto maggiore enfasi ricevere eguale giustizia. Quasi tutti coloro che finora hanno scritto sull'argomento sembravano considerare un assioma che la coscienza dello spazio intero fosse formata sommando le percezioni di spazi particolari; che non potesse affatto esserci percezione di alcuna estensione senza una percezione di posizioni particolari all'interno di tale estensione e delle loro distanze e direzioni reciproche. L'estensione diviene allora ciò che gli psicologi inglesi hanno definito un "aggregato di posizioni coesistenti", e troviamo scrittori intelligenti come Sully[3] parlare dell'«*assunto fallace* che ci possa essere un'idea di distanza in generale a prescindere da distanze particolari»; mentre Wundt afferma[4], in modo simile: «Una localizzazione indefinita, che attende dall'esperienza il riferimento allo spazio reale, è in contraddizione con l'idea stessa di localizzazione, che significa il riferimento a un determinato punto dello spazio».

Se tutto ciò fosse vero, Cabot avrebbe perfettamente ragione nel dire che non ci è affatto possibile avere consapevolezza dello spazio senza esserne consapevoli come di un sistema di *relazioni* tra una moltitudine di parti apprese in modo distinto – in breve, senza effettuare una sintesi mentale. Tuttavia, penso si possa facilmente dimostrare che ne siamo originariamente consapevoli senza tutto ciò e che questa vaga coscienza originale di uno spazio in cui posizioni e direzioni separate non sono state ancora

---

[2] [N.d.T.] Si veda il Glossario.

[3] «Mind», vol. iii [1876], p. 177. [N.d.T.: James Sully (1842-1923), filosofo e psicologo inglese. L'articolo a cui fa riferimento James è: J. SULLY (1878). *The Question of Visual Perception in Germany*, «Mind» 3(10), pp. 167-195].

[4] *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [1874], p. 480.

mentalmente discriminate, merita, se esiste, il nome di sensazione tanto quanto il colore "blu" o il sentire [*feeling*] "caldo"; soprattutto perché, come il "blu" o il "caldo", sembra una semplice forma di sensibilità retinica o cutanea che non implica alcun elemento muscolare.

Cercherò innanzitutto di mostrare che nella nostra cognizione dello spazio rientra necessariamente quella che va chiamata una specifica qualità della sensibilità, *sui generis*, il *qualia* spaziale. Questo non può essere analizzato nella sola nozione di ordine o relazione. Mill[5], Bain[6] e Spencer, che stranamente continuano a ripetere che lo spazio non è altro che "l'ordine delle coesistenze", dimenticano il fatto che abbiamo coesistenze che non sono disposte in ordine spaziale. Il suono del ruscello vicino al quale scrivo, l'odore dei cedri, il senso [*feeling*] di soddisfazione con cui la colazione mi ha riempito, e l'interesse a scrivere questo articolo, tutti coesistono simultaneamente nella mia coscienza senza rientrare in alcun tipo di ordine spaziale. Se, con gli occhi chiusi, questi elementi della coscienza mi danno una qualche sensazione [*feeling*] spaziale si tratta di una quantità [*muchness*] brulicante o abbondanza formata dalla loro reciproca compenetrazione ma all'interno della quale essi non occupano posizioni. Affinché l'"ordine delle coesistenze" diventi l'ordine dello spazio, le coesistenze devono in primo luogo essere in se stesse graduate od ordinate in modo uniforme; e, in secondo luogo, le loro gradazioni devono essere racchiuse nell'unità della singolare sensazione [*feeling*] spaziale.

La mente può disporre i suoi ingredienti in molti ordini. L'ordine delle posizioni nello spazio è graduato uniformemente in tre dimensioni, ma né la gradazione uniforme, né le tre dimensioni, né entrambe insieme bastano da sole a costituirne la spazialità. Possiamo avere un ordine di luminosità graduato uniformemente dal bianco al nero; di tinte dal giallo, attraverso il verde, al blu; di altezze di tutte le intensità; di bene e male, e così via; tuttavia, per quanto la posizione di qualsiasi elemento in questi ordini si possa esprimere metaforicamente su una scala spaziale, la mente non l'intuisce direttamente come oggettivamente esistente su tale scala. In realtà, l'ordine è un ordine logico *costruito* dalla mente a partire da relazioni reciproche di vari elementi che mette a confronto. Manca, per così dire, la matrice sensibile di un'intuizione unificante in cui gli elementi si trovano incastrati allo stesso modo in cui l'ordine ugualmente logico delle posizioni connesse si trova nello spazio. Soltanto così possiamo disporre gli elementi dell'espe-

[5] [N.d.T.] John Stuart Mill (1806-1873), filosofo ed economista inglese.

[6] [N.d.T.] Alexander Bain (1818-1903), filosofo e psicologo scozzese.

rienza su tre dimensioni; i toni possono essere disposti su scale di intensità, tono e *timbro*; i colori in ordine di tonalità, intensità e purezza; e l'intero sistema di tutti i possibili colori e toni, così costruito, essere stato rappresentato nell'immaginazione con cubi, piramidi, sfere e simili. Ma nessuno si sogna che essi esistano così, dal momento che sono tutti consapevoli che si tratta di una costruzione logica che implica una comparazione consapevole di elementi ricordati e delle loro relazioni. Questi esistono separatamente e nessuna qualità sensibile e unificante corrisponde al *sistema* che formano congiuntamente e che la mente possa intuire immediatamente come sfondo unificante, simile a quello prodotto dallo spazio per l'ordine bidimensionale di posizioni oggettive.

Lo spazio, quindi, per come lo conosciamo, è qualcosa di ulteriore rispetto alla mera coesistenza e al mero ordine continuo. Lo spazio in cui gli elementi sono disposti quando li intuiamo come oggettivamente esistenti in ordine spaziale, e non soltanto così rappresentati simbolicamente, è un tipo di sensazione [*feeling*] del tutto peculiare, indescrivibile in altri termini. Perché dovremmo esitare a chiamarla un ingrediente della *sensazione* prodotta dalla retina o dalla pelle che intuisce gli elementi? Tutti ammetteranno che il grado di *intensità* di una sensazione è parte della sua qualità sensibile. La luminosità del cielo azzurro, mentre lo sto guardando, ne tradisce l'intensità pungendo, per così dire, la mia retina. L'*estensione* dell'azzurro che vedo in questo momento sembra essere un attributo dato altrettanto immediatamente. Una vasta azzurrità differisce immediatamente da un'azzurrità ristretta tanto quanto un'azzurrità luminosa differisce da un'azzurrità scura. Certo, l'esercizio di confronto cosciente mi consente di identificare questa particolare luminosità e azzurrità con un certo numero riportato su una scala convenzionale di colori e poi pensare a come le tinte vicine sfumino da questa uniformemente. Mi è possibile, con sollecitudine, stimare in metri quadrati l'ampiezza della superficie azzurra e con l'immaginazione collocarne la posizione entro quel sistema totale di spazi reali che ho imparato a conoscere come il mondo geografico, ma che nessuna sensazione retinica singola potrà mai darmi tutto insieme, giacché nessuna immagine retinica singola è abbastanza grande. L'*intuizione* di un dato spazio oggettivo, con il suo caratteristico *qualia*, non va confusa con la *nozione* di spazio totale, in cui quello e tutti gli altri spazi particolari stanno in un ordine determinato. Quest'ultima è una costruzione reale di elementi separati ma connessi; la prima è una sensazione – data, semmai, tutta in una volta. Qualsiasi spazio che posso cogliere con un solo sguardo mi arriva come un *plenum* indiviso. Se, come dicono gli empiristi, fosse costruito da un vasto numero di per-

cezioni di posizione fuse insieme, non vedo come la sua qualità potrebbe non trattenere qualcosa del carattere convulso e granulato della sua fonte composita. Gli spazi che costruiamo sommando le posizioni connesse – quelle, cioè, troppo vaste per essere colte con un solo sguardo – vengono presentati, infatti, alla coscienza in questo modo convulso. Il pensiero dello spazio tra me e il muro opposto è perfettamente uniforme. Il pensiero dello spazio tra me e San Francisco va immaginato come un succedersi di ore e giorni a cavallo o in treno, pieno di innumerevoli fermate e ripartenze, nessuna delle quali si può omettere senza falsarne l'immaginazione. Ma se tutta la nostra coscienza spaziale fosse composta da innumerevoli idee di movimento e posizione, come dicono gli empiristi, persino lo spazio più breve che percepiamo dovrebbe essere a grana grossa, se così si può dire, tanto quanto la distanza da qui a San Francisco.

Ci troviamo quindi costretti a concludere che si tratta di una qualità semplice e specifica della sensazione retinica o cutanea. La qualità della grandezza [*muchness*] o vastità, che avvolge le posizioni separate e le estensioni particolari che impariamo a discriminare, vi si aggancia sempre, ne colora l'ordine e lo rende il tipo speciale di ordine che chiamiamo spaziale. *Quâ* ordine, l'ordine spaziale è veramente il prodotto del pensiero di connessione; ma *quâ* spaziale esso è un *datum* di semplice sensibilità. Nella storia psichica dell'individuo viene prima la sensazione, lo spazio, come semplice vaga coscienza di vastità. Il campo visivo – o meglio, la sensazione della luce – non può esistere senza di essa più di quanto non possa esistere senza il suo *quantum* di intensità. Tuttavia, proprio come la cognizione del grado di intensità in quanto tale o di tale grado richiede una lunga educazione, che coinvolge la memoria, la comparazione e il riconoscimento, così il percepire la quantità di estensione – come un dato numero di centimetri, metri o chilometri – presuppone una simile educazione. Il criterio di intensità è l'intensità di qualche sensazione ricordata che scegliamo quale unità assoluta. Il criterio di estensione è la sensazione spaziale di vastità ricordata, o *misura assoluta*, che otteniamo quando certe quantità di superficie cutanea vengono eccitate, o quando sentiamo sulla retina l'immagine della nostra mano, del piede, e così via, ad una certa distanza media o abituale selezionata come norma.

Il *qualia* spaziale è, quindi, primitivamente un *quantum* molto vago, ma è un *quantum spaziale*. Il termine vago significa ciò i cui i limiti esterni sono incerti o ciò che è privo di suddivisioni interne o entrambe le cose; nel linguaggio tecnico della logica, ciò che non è né "chiaro" né "distinto". Il campo vagamente spaziale della visione è reso chiaro e distinto attraverso

la suddivisione. Suddividere significa richiamare l'attenzione ora su un punto, ora su un altro entro i limiti e sui bordi. Si tratta di un processo che, tra le altre cose, coinvolge senza dubbio diverse sensazioni locali in punti diversi e sensazioni [*feelings*] che derivano dal movimento muscolare. La *misurazione* del campo visivo ne è il risultato. Ammettiamo pure le coincidenze che Helmholtz, Wundt e altri hanno mostrato tra lo spazio visivo così *misurato* e le leggi del movimento muscolare del bulbo oculare; e concediamo anche che la misurazione sia dovuta quasi esclusivamente all'elaborazione intellettuale di sensazioni di movimento o innervazione. Tuttavia, per tutto ciò, non abbiamo nessun bisogno di supporre che la *spazialità* della cosa misurata non preesista come semplice qualità sensibile.

Tutte le nostre sensazioni, senza alcuna eccezione, sembrano avere questo *qualia* spaziale. Mi sorprende che Riehl[7], il cui articolo è per altri aspetti così esatto, debba considerarlo come una dotazione esclusiva della retina. Ciò che intendo per qualità spaziale è quel che il professor Bain spesso definisce "massività" di una sensazione [*feeling*][8]. Lo stridore di un gesso è meno spaziale dei voluminosi riverberi di un temporale; la puntura di uno spillo lo è meno della sensazione [*feeling*] di un bagno caldo; un piccolo dolore nevralgico sul viso, delicato come una ragnatela, è assai meno spaziale rispetto alla pesante sofferenza per un'ulcera o all'esteso malessere dovuto a una colica o a una lombalgia[9].

---

[7] [N.d.T.] Alois Riehl (1844-1924), filosofo austriaco. Il riferimento a Riehl nel testo di Cabot (1878) è a "Der Raum als Gesichtsvorstellung," *Vierteljahrsschrift für wissenschaftlicher Philosophie*, 1 (1877), pp. 215-223.

[8] [N.d.T.] In *The Senses and the Intellect,* 3rd ed., Longmans, Green, London 1868.

[9] Se qualcuno obiettasse che termini come "voluminoso" e "massivo", applicati al suono e al dolore, siano solo metaforici e non implichino letteralmente alcuna rilevanza spaziale, potremmo chiedere perché venga usata questa peculiare metafora spaziale invece di qualsiasi altra. Evidentemente a causa di una certa qualità del suono o del dolore che *ci ricorda* distintamente uno *spazio*. Se, come me, si ritiene inoltre che l'unico fondamento possibile di un'analogia sia un'identità parziale degli analogati, si deve supporre che la voluminosità e la massività in questione siano, almeno in parte, identiche alla massa spaziale. Ora, la categoria di *quantità* [*muchness*] è il solo ingrediente *parziale* comune a tutti i diversi termini. Si tratta, però, di un termine generico che abbraccia la grandezza temporale, numerica, intensiva ed estensiva. Ma la peculiarità del dolore e del suono, che ce li fa chiamare voluminosi, è ben diversa da quella che ce li farebbe chiamare prolungati, numerosi o intensi. Devono, quindi, possedere qualche altra caratteristica che ne determina la grandezza [*muchness*] come spaziale ed è tale caratteristica, indescrivibile altrimenti, ciò che chiamo il semplice *qualia* spaziale.

La vastità della sensazione retinica non sembra differire sotto alcun aspetto essenziale se non, forse, soltanto in quantità. Non ci deve sorprendere se riscontriamo che una superficie oggettivamente piccola quando viene eccitata produce una sensazione più massiva rispetto a una superficie più grande ma meno sensibile. Quanto esageratamente grande ci sembra il cratere di un dente appena estratto! Un moscerino che ronza intorno al nostro timpano spesso ci sembra grande come una farfalla. Il grado e l'estensione del disturbo nervoso ci sembra che siano in una certa misura reciprocamente in relazione vicaria. La retina, poi, per il semplice fatto di essere eccitata, ci dà la sensazione [*feeling*] dell'estensione e differisce da altre superfici sensibili soltanto perché successivamente siamo in grado di fissare la nostra attenzione su diversi punti, discriminarne le direzioni e così misurarla.

Se si ammette che le prime due dimensioni dello spazio si possano definire parte della semplice sensazione retinica mentre l'intuizione della profondità non possa darsi in tal modo, non solo rispondo, con Stumpf[10], che non possiamo percepire lo spazio piano *come un piano* senza in qualche modo avere cognizione degli spazi cubici che il piano separa, ma propongo anche il semplice esperimento che segue. L'obiettore si sieda con gli occhi chiusi e un amico gli avvicini silenziosamente al viso qualche oggetto solido, tipo un grande libro. Egli si renderà conto immediatamente della presenza e della posizione dell'oggetto, e altrettanto del suo allontanamento. In questo caso, la percezione sembra dovuta all'eccessiva sensibilità tattile della membrana del timpano, la quale avverte la pressione dell'aria in modo differente a seconda che un oggetto le sia vicino o meno. In alcune persone non vedenti questa sensazione è sorprendentemente accurata nel rivelare fatti circostanti e un amico dell'autore, eseguendo l'esperimento per la prima volta, ha discriminato senza esitazione tra i tre gradi di solidità di una tavola, un reticolo e un setaccio, tenuti vicino all'orecchio. Poiché le persone comuni non usano mai questa sensazione come mezzo di percezione, possiamo ragionevolmente supporre che la qualità che sentono quanti vi prestano attenzione per la prima volta le appartenga *quâ* sensazione e non debba nulla alle suggestioni acquisite con l'educazione. Nel

[10] [N.d.T.] Carl Stumpf (1848-1936), psicologo tedesco. Il riferimento implicito di James è alla tesi di John Stuart Mill – che, a sua volta, ritiene essere la visione di Berkeley – secondo cui, le apparenze colorate, le sole percepite direttamente dall'occhio, esisterebbero solo in due dimensioni, non in tre. Cfr. J.S. MILL (1842), "Bailey on Berkeley's theory of vision", reprinted in *Dissertations and Discussions*. Longmans, Green, Reader, and Dyer, London 1867.

modo più distinto e inequivocabile, questa qualità sentita è una qualità di vaga vastità spaziale in tre dimensioni – al pari della qualità della sensazione retinica che sentiamo quando, sdraiati a terra, il vuoto cielo azzurro riempie tutto il nostro campo visivo. Quando un oggetto ci viene avvicinato all'orecchio ci sentiamo immediatamente chiusi, contratti; quando l'oggetto viene rimosso improvvisamente sentiamo come se fuori di noi si fosse fatta trasparenza, chiarezza, ci fosse un'apertura[11]. E chiunque si prenda la briga di prestarvi attenzione, riconoscerà che la sensazione coinvolge, in uno stato vago, non misurato, la terza dimensione.

La discriminazione è molto imperfetta sulle parti periferiche della retina, sebbene la pratica possa migliorarla di molto. Fissando costantemente lo sguardo su un punto distante e portando gradualmente la mano dentro al campo visivo, chi legge vedrà per prima cosa la mano, e la vedrà estesa e in possesso di parti mentre sarà del tutto incapace di contare le dita. Sulle stesse porzioni di retina, vedrà gli oggetti senza riconoscere che cosa siano. Allo stesso modo, mettendosi a testa in giù o assumendo qualche posizione innaturale, le *relazioni* spaziali di ciò che vede – distanze, direzioni e così via – saranno molto incerte e le posizioni e le misurazioni vaghe; ma chi pretenderà che l'immagine sia divenuta meno spaziale perdendo il suo *ordine*?

Le attuali psicologie suppongono che non possa esserci spazio prima che si distinguano accuratamente posizioni separate e, ugualmente, ritengono che la percezione del movimento sia impossibile finché non si colgano separatamente le posizioni di terminus *a quo* e terminus *ad quem* e che le successive posizioni del corpo in movimento non vengano percepite separate da un distinto intervallo di tempo. Di fatto, però, abbiamo una tale cognizione soltanto dei movimenti più lenti. Quando vedo la lancetta di un orologio alle XII, e poi alle VI, giudico che si sia mossa attraverso l'intervallo. Vedendo il sole ora ad est e di nuovo ad ovest, inferisco che sia passato sopra la mia testa. Ma possiamo *inferire* soltanto ciò che già conosciamo genericamente in modo un po' più diretto ed è provato sperimentalmente che la sensazione [*feeling*] di movimento ci sia data come una *sensazione* [*sensation*]

[11] Per inciso, vorrei sottolineare il riferimento del tutto oggettivo di questa sensazione non educata. L'osservatore non è consapevole della sua sensazione [*feeling*] in quanto tale ma della presenza immediata di un oggetto nello spazio o della sua rimozione. Le persone non vedenti che ho esaminato con riferimento all'uso di questa sensazione erano del tutto ignare che essa risiedesse nel timpano. Non sapevano come giungessero a percepire gli oggetti, ma soltanto che erano lì.

diretta e semplice. Czermak[12] ha individuato molto tempo fa la differenza tra il vedere il movimento della seconda lancetta di un orologio, quando lo si guardi direttamente, e il notare il fatto che abbia modificato la sua posizione quando fissiamo lo sguardo su qualche altro punto del quadrante. Nel primo caso abbiamo una qualità specifica di sensazione che è assente nel secondo. Il lettore scoprirà una porzione di pelle – il braccio, per esempio – dove un paio di punte di compasso distanziate di un pollice siano percepite come un'unica impressione e se, poi, con una punta di matita traccerà delle linee lunghe un decimo di pollice su quel punto, si accorgerà distintamente del movimento della punta e vagamente della direzione del movimento. In questo caso, la percezione del movimento non deriva certo dalla conoscenza preesistente che i punti di partenza e di arrivo sono posizioni separate nello spazio, perché non si riesce a discriminare posizioni spaziali dieci volte più distanti quando eccitate dai separatori. Lo stesso vale per la retina. Quando si sollevano le dita in corrispondenza di porzioni retiniche periferiche non si riesce a contarle – vale a dire che la mente non apprende distintamente i cinque tratti retinici che esse occupano come cinque posizioni separate nello spazio – eppure il minimo movimento delle dita viene percepito del tutto vividamente come movimento, ma nient'altro. Perciò è certo che, poiché molto più delicato, il senso del movimento non possa derivare dal senso della posizione. A completare la dimostrazione che il movimento è una forma primitiva di sensibilità vi è una curiosa osservazione di Exner[13] che mostra come esso sia molto più delicato del nostro senso di successione nel tempo. Questo giovane fisiologo, molto esperto, ha fatto in modo di far apparire in rapida successione due scintille elettriche, l'una dopo l'altra. L'osservatore doveva dichiarare se appariva per prima quella alla sua destra o alla sua sinistra. Quando l'intervallo veniva ridotto a un tempo di 0,045", diventava impossibile discriminare l'ordine temporale delle scintille. Ma Exner scoprì che se le scintille venivano avvicinate nello spazio al punto che i rispettivi cerchi di irradiazione si sovrapponessero, l'occhio ne percepiva il lampeggiare come se fosse il movimento di una sola scintilla dal punto occupato dalla prima al punto occupato dalla seconda, e si poteva ridurre l'intervallo di tempo fino a 0,014" prima che la mente cominciasse a dubitare se il movimento apparente partisse da destra o da sinistra. Esperimenti simili sulla pelle hanno prodotto risultati simili.

---

[12] [N.d.T.] Johann Nepomuk Czermak (1828-1873), laringologo-fonetista cecoslovacco.

[13] *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* Wien, Bd. i.xxii, Abth. 3 (1875), pp. 156-190. [N.d.T.: Sigmund Exner (1846-1926), fisiologo austriaco].

Di conseguenza, ci troviamo costretti ad ammettere che una tale sensazione di movimento preceda le discriminazioni di posizione nel tempo o nello spazio. Anche in questo stato primitivo, però, il movimento avviene in forma spaziale. Ne consegue, quindi, che prima di avere qualcosa di simile alla percezione di un sistema di posizioni, distanze o direzioni correlate abbiamo un *feeling* di spazio, distinto almeno quanto basta per apprendere il movimento in quanto tale. Questo *feeling* di spazio, che non implica la coscienza delle relazioni (sebbene tale coscienza possa evolvere in seguito), si può soltanto definire un tipo di sensazione.

Si può lasciare aperta la questione se le sensazioni di contrazione e innervazione muscolare o la sensazione di vertigine prodotta dai canali semicircolari dell'orecchio coinvolgano anche una cognizione "distinta" del movimento, per quanto non "chiara". Quantomeno, non è improbabile che sia così[14]. Avremmo, quindi, in dotazione una certa quantificazione spaziale come dato universale di sensibilità. Questi spazi primitivi di movimento possono essere inizialmente del tutto ambigui.

In un saggio straordinario[15], Vierordt ha infatti cercato di mostrare che

[14] Non ho letto l'ultimo lavoro di Cyon sui canali semicircolari, ma non posso credere che sia riuscito a dimostrare che questi siano l'organo che presiede alla produzione dello spazio. È innegabile che, quando eccitati, essi diano un vago senso di movimento attraverso uno spazio vago e anche che ci rendano acutamente sensibili alle diverse direzioni e velocità di tale movimento. Immagino che contribuiscano alla struttura finita dello spazio oggettivo con la loro delicata capacità di discriminare la direzione più che in qualsiasi altro modo. Destra e sinistra, su e giù sono sensazioni elementari. Se prendiamo un cubo e un lato lo etichettiamo come *alto*, un altro *basso*, un terzo *davanti* e un quarto *dietro*, non ci rimane nessuna formulazione con cui poter *descrivere* a un'altra persona quale dei lati rimanenti è *destro* e quale *sinistro*. Possiamo solo indicare e dire qui è destro e lì è sinistro, proprio come dovremmo dire questo è rosso e quello è blu senza essere in grado di darne un'idea a parole. Quando muoviamo la testa verso sinistra o verso destra, irrompono nuovi oggetti nei rispettivi lati del campo visivo e così il contrasto intrinseco ai lati del campo viene accentuato dal contrasto ancora più intenso tra le due sensazioni [*feelings*] di direzione del movimento che sono rispettivamente associate a essi. Nello stesso modo viene migliorata la differenziazione tra alto e basso e tra le direzioni intermedie nella coscienza. Può anche darsi che la sensazione visiva di profondità, la terza dimensione, venga rafforzata grazie alla sensazione del fluttuare in avanti associata al canale semicircolare. Laddove la terza dimensione fosse abissale – come nel guardare un'altezza dal basso verso l'alto o dall'alto in basso – l'associazione di un elemento che galleggia, fluttua o cade è molto evidente. [N.d.T.: Élie de Cyon (1843-1912), medico di origini russe].

[15] *Zeitschrift für Biologie*, 1876. [N.d.T.: Karl von Vierordt (1818-1884), medico tedesco].

non siamo originariamente consapevoli se una data sensazione di movimento sia eseguita da noi o da qualcos'altro su di noi. Oggettività e soggettività, direzione, estensione e tutte le altre determinazioni relative sono atti intellettuali successivi che presuppongono memoria e comparazione. Queste funzioni, tuttavia, non potrebbero mai elaborare i propri dati in forma spaziale a meno che tale forma non vi aderisse già come sensazioni.

Per riassumere brevemente la mia tesi, affermo che la sensazione [*feeling*] che nasce dall'eccitazione di qualsiasi parte estesa del corpo è sentita come estesa, senza poterne dire il perché. La sensazione retinica primaria è una vastità semplice, una quantità brulicante. La percezione delle posizioni interne è il risultato della suddivisione. La misurazione di distanze e direzioni arriva ancora in seguito.

La vastità è suddivisa dall'attenzione che individua al suo interno punti particolari. Vedremo più avanti come avviene tale discriminazione; tuttavia, quando si è verificata, ogni suddivisione avvertita così separatamente sembra occupare, all'interno della grandezza totale, una posizione separata. Diverse suddivisioni di una superficie sensibile, eccitate insieme, si fondono in una posizione più ampia o in uno spazio più grande rispetto a una qualsiasi suddivisione eccitata o notata da sola[16], ma più piccolo rispetto alla grandezza totale che contribuiscono a formare. Due punti, A e B, contemporaneamente discriminati dall'attenzione sono *ipso facto* percepiti come reciprocamente esterni o fianco a fianco, mentre la quantità di intervallo che li separa e la direzione all'inizio sono piuttosto vaghi. Ma è soltanto quando viene notato un terzo punto, C, o meglio un gran numero di punti ulteriori, tutti esterni gli uni agli altri, che la comparazione tra le distanze e le direzioni fissa e determina la distanza e la direzione di A da B. Percepiamo allora che A e B sono più vicini di B e C e che C è nella stessa direzione da B come B lo è da A, e così via. Questa educazione graduale determina per la prima volta un sistema di posizioni fisse all'interno dello spazio totale. In poche parole, la percezione accurata di due posizioni qualsiasi in quanto tali presuppone la conoscenza [*acquaintance*][17] separata di altre posizioni. La

[16] Sebbene sembri semplice, la singola sensazione prodotta da due punte di compasso viene percepita invece come molto più grande e smussata della sensazione prodotta da una sola punta. Il tocco di un singolo punto si può sempre riconoscere per la qualità affilata. Al lettore questa pagina sembra molto più piccola se chiude un occhio che se tiene entrambi gli occhi aperti. Lo stesso vale per la luna, il che dimostra che il fenomeno non ha nulla a che fare con la parallasse.

[17] [N.d.T.] Si veda *Knowledge by Acquaintance* nel Glossario.

mappatura dello spazio retinico richiede molta esperienza, la mera percezione di esso come spaziale nessuna. Sono tutti fatti ultimi non deducibili da qualcosa di più semplice e chi vi crede va di certo chiamato "nativista", o "sensazionalista".

Da queste asserzioni consegue che se *nella sua totalità* una superficie sensibile è affetta da ciascuna delle molte e differenti cause esteriori, ciascuna causa apparirà con la vastità data dalla superficie, ma le diverse cause non appariranno l'una di fianco all'altra, nemmeno se eccitano la superficie tutte insieme. Le superfici olfattive e gustative sembrano essere in questa condizione: qualunque cosa le ecciti, ne eccita immediatamente l'intera estensione; anche se la lingua sembra determinare i sapori amari nella parte posteriore e gli acidi nella parte anteriore. Allo stesso modo le spezie interessano i lati e la parte anteriore e un sapore come quello dell'allume, per il suo immediato effetto astringente sulla porzione di membrana mucosa con cui viene in contatto, viene localizzato in modo più netto rispetto alla carne di maiale arrosto, per esempio, che stimola tutte le parti allo stesso modo. La carne di maiale ha, quindi, un sapore più spazioso dell'allume o del pepe. Anche al naso, certi odori, tipo quello dell'aceto, sembrano meno estesi spazialmente rispetto a odori pesanti e soffocanti come l'odore di muschio. La ragione sembra essere che i primi inibiscono l'inspirazione per via del loro odore pungente, mentre i secondi vengono aspirati nei polmoni ed eccitano così una superficie oggettivamente più vasta. Non mi arrischierò, tuttavia, a dogmatizzare su questo punto.

In modo simile, una superficie sensibile che viene eccitata in ogni parte in modo omogeneo potrebbe sentire soltanto la propria vastità totale senza discernere le posizioni interne. Un feto a bagno nel *liquor amnii* non discerne una parte di pelle più di un'altra. Se, però, bagniamo una porzione di pelle, la parte bagnata è in forte contrasto con il resto e, per il contrasto generale di eccitazione, si risveglia simultaneamente il contrasto della sensazione [*feeling*] locale. Le sensazioni avventizie, che si verificano su punti specifici di una superficie sensibile, richiamano senza dubbio l'attenzione sulle varietà di sensazione [*feeling*] locale che risiedono in questi punti e ce ne fanno notare la separazione in un modo che non era possibile quando la superficie non era in stato di eccitazione. Della grandezza [*muchness*][18] spaziale di una colica – o mal di pancia, per dirla con un'espressione che suona più spaziosa – difficilmente riesco a distinguere l'angolo a nord-est da quello a sud-ovest, ma se rendo il dolore più intenso premendo il dito sull'angolo a nord-est

[18] [N.d.T.] Si veda il Glossario.

ci riesco assai più facilmente. Non mi riesce di percepire due differenze locali sulla pelle grazie a un puro atto mentale di attenzione, a meno che le sensazioni [*feelings*] locali non siano in forte contrasto e appartengano a parti del corpo ben distinte. Tuttavia, mi è possibile ottenere il contrasto di sensazioni [*feelings*] locali in punti molto più vicini tra loro eccitandoli, anche se in modo identico, come con le punte di un compasso. In casi come questo, in cui i punti che ricevono un tipo identico di stimolazione vengono ciononostante percepiti come localmente distinti e si ritengono molteplici anche gli irritanti oggettivi – ad esempio, le punte di compasso sulla pelle o i punti luminosi sulla retina – è senza dubbio corretta la spiegazione comune che ne danno gli psicologi: giudichiamo che le cause esteriori sono molteplici perché abbiamo riconosciuto che i sentimenti [*feelings*] locali delle loro sensazioni [*sensations*] sono diversi. Non ammettendo che irritanti omogenei, quell'organo distinguerebbe la più grande molteplicità di irritanti – conterebbe più stelle o punte di compasso, o confronterebbe meglio le dimensioni di due superfici bagnate, la cui sensibilità locale fosse la meno uniforme. Per la percezione spaziale sarebbe preferibile una cute la cui sensibilità sfumasse rapidamente da un centro, come la parte superiore di un foruncolo, rispetto a un tegumento omogeneo. La retina, con la sua *fovea* estremamente sensibile, ha questa peculiarità e senza dubbio deve ad essa molto della precisione estrema con cui ci è possibile suddividere la grandezza totale della sensazione che produce. Le differenze locali non sfumano molto rapidamente ai margini e lì riusciamo a contare un minor numero di suddivisioni.

Credo, tuttavia, che gli psicologi abbiano detto soltanto una mezza verità nel giudicare che la causa discreta dipenda *sempre* dalla percezione di posizioni discrete[19]. Immagino che la scomposizione delle superfici sensibili in posizioni dipenda dal riconoscimento dell'eterogeneità e molteplicità di sensazioni che ci colpiscono simultaneamente tanto quanto tale riconosci-

[19] Non mi riferisco alle spiegazioni di immagini doppie da una doppia posizione mal giudicata in cui si usano due organi – i due oggetti percepiti con le dita incrociate (si veda Robertson, in «Mind», vol. i) e le immagini ottiche doppie (si veda W. WUNDT, *Psychologie*). Senza dubbio queste illusioni sono dovute al fatto che le eccitazioni simultanee in questione provengono assai abitualmente da due oggetti collocati in modo differente. L'esperienzai può, tuttavia, correggere prontamente il giudizio oggettivo senza che la duplicità della sensazione locale, in quanto tale, ne sia minimamente alterata. Nel testo mi occupo soltanto delle discriminazioni locali operate all'interno della grandezza continua prodotta da un organo singolo, la retina o il dito. [N.d.T.: George Croom Robertson (1842-1892), filosofo inglese].

mento dipenda dal prestare attenzione alle posizioni.

Posizioni che, se eccitate da stimoli omogenei non verrebbero distinte, risvegliano proprie sensazioni [*feelings*] locali quando gli stimoli mostrano un forte contrasto qualitativo. Qualsiasi cosa enfatizzi la qualità della sensazione [*feeling*] avventizia attrae l'attenzione su di essa in modo più esclusivo e, nello stesso atto, ci rende consapevoli del suo posto. I contrasti qualitativi vengono riscontrati *dove* si trovano. Il contrasto di colore è molto imperfetto sul margine retinico. Un oggetto variopinto non ci dà altro che una percezione confusa di "qualcosa là". Il *là* è confuso tanto quanto il *qualcosa*, ma nel momento in cui l'oggetto si rompe in due colori, il *là* si rompe in due posizioni.

Quel che consegue da tutto ciò è che il problema psicologico suggerito dallo studio della percezione spaziale non è ciò che si è generalmente supposto. Come giungiamo, dopo aver notato certe differenze simultanee, a farne una costruzione spaziale? Questo è un problema a cui non si può dare risposta; l'estensione aderisce immediatamente a ogni simultaneità e la posizione a ogni differenza che notiamo al suo interno, tutto secondo una legge ultima. Come facciamo a notare le differenze simultanee? Come possiamo far evolvere le parti da un'unità confusa, se questa non le ha prodotte all'inizio? Come può, in breve, una quantità [*muchness*] vaga diventare una somma di costituenti discreti? Questo è il problema della Discriminazione, e chi vi avrà risposto esaurientemente avrà posato la chiglia della psicologia.

Posso solo suggerire che la storia della discriminazione è in larga misura una storia di interazione tra sensazioni e si deve al gioco di associazione e dissociazione. Nel caso che ci interessa, i contrasti locali che mai si noterebbero *per se* vengono enfatizzati in molti modi nella coscienza aggiungendo loro altre sensazioni [*feelings*]. Oltre a ciò che abbiamo già notato, farei le seguenti osservazioni.

In primo luogo, è una legge che le sensazioni che esperiamo sempre associate non si prestano a essere discriminate. Non distinguiamo la sensazione [*feeling*] di contrazione del diaframma da quella di espansione dei polmoni. Le sperimentiamo sempre insieme ed esse formano la semplice sensazione [*feeling*] del "trattenere il respiro". Le peculiarità puramente locali della sensazione [*feeling*] su parti differenti di una superficie sensibile sono racchiuse, nella nostra esperienza, in un ordine invariabile. È ovvio che dovremmo quindi aspettarci di incontrare grandi difficoltà nell'individuare un qualsiasi punto della superficie retinica, ad esempio, se questa superficie non diventasse mai la sede di altri contrasti oltre a queste immutabili diffe-

renze locali. La difficoltà sarebbe ancora maggiore per il fatto che, considerate *in abstracto*, le differenze locali sono totalmente insipide e non comportano alcuna differenza di interesse emotivo. Ma gli interessi emotivi sono le grandi guide dell'attenzione selettiva. È quindi difficile che una posizione retinica venga distinta da qualsiasi altra prima che un oggetto interessante giunga ad occuparla. A quel punto essa potrebbe condividere l'interesse dell'oggetto ed essere notata. Di nuovo, le differenze locali, di per sé, possono essere quantitativamente molto piccole e richiedere una sensazione avventizia, sovraindotta su di esse, per risvegliare l'attenzione. Tuttavia, dopo che l'attenzione sia stata risvegliata in questo modo, è possibile che essa rimanga cosciente della differenza senza aiuto; proprio come una vela all'orizzonte che può essere troppo evanescente per venire notata finché qualcuno non ce la indichi puntando il dito, ma può rimanere visibile una volta tolto il dito.

I contrasti di sensazione [*feeling*] puramente locali sembrano lievi sulla pelle, mentre le sensazioni [*sensations*] avventizie, che possono arrivare simultaneamente e posarsi su diversi punti vicini, sono di pochi tipi. Ma chi può dubitare che se invece di ricevere lo stesso tipo di sensazione [*sensation*] dal mondo esterno in ogni punto, un centimetro quadrato di pelle fosse una schacchiera di punti di calore e di freddo, di prurito, di dolore, di bruciore, di pressione e di suzione, la nostra analisi locale sarebbe molto più precisa. Questa condizione immaginaria della pelle è, però, la condizione reale della retina, con il suo potere di venir impressionata simultaneamente dalle sensazioni [*feelings*] avventizie più contrastanti e più diversificate. La retina può percepire nello stesso istante bianco e nero, mentre l'orecchio non può cogliere insieme il suono e il silenzio. L'aggiunta della mobilità a queste due caratteristiche della retina ne moltiplica enormemente gli effetti in supporto all'attività di discriminazione. Un punto luminoso che si muove sulla retina da *a* a *b* risveglierà la percezione di movimento nello spazio, che abbiamo già visto essere primordiale; essa, infatti, stimola l'attenzione più di qualsiasi altra sensazione retinica, cosicché possiamo dire che le parti marginali della retina sono semplici sentinelle che, dicendo: "Chi va là?", richiamano la *fovea* sul punto. In questo modo il tratto che si è mosso viene accentuato nel modo più vivido e distinto dall'ambiente. Inoltre, appena rivolgiamo la *fovea* su una sensazione solo vagamente distinta, mentre si trova al margine del campo visivo, ne distinguiamo la qualità in netto contrasto con tutto il resto e, in seguito, essa può rimanere distinta anche quando riprende la sua posizione marginale. Così aumenta il numero di forme e colori che impariamo a distinguere, mentre

l'incessante vagare di forme e colori da un punto all'altro, deve inevitabilmente, per la "legge di dissociazione da concomitanti variabili" di cui ho parlato in un precedente articolo[20], trascinare le sensazioni [*feelings*] puramente locali non soltanto lontano le une dalle altre nella coscienza, ma anche da qualsiasi associazione costante con forme e colori particolari e lasciarle infine distribuirsi isolatamente sul tavolo della mente, dove poi vengono percepite come altrettante posizioni pure e semplici.

In un altro modo ancora è possibile discriminare le sensazioni [*feelings*] locali, se molto lievi, con l'aiuto del movimento. Sembra rientrare tra le leggi di discriminazione il fatto che sia possibile arrivare a distinguere due sensazioni [*feelings*], con un contrasto così lieve da passare inosservato, nel caso in cui si associno separatamente ad altre masse di sensazioni [*feelings*] che abbiano un contrasto più forte. Il contrasto maggiore si porta, per così dire, a rimorchio il minore. Le sensazioni [*feelings*] lievemente differenti vengono trascinate via e in seguito, per un processo che non ci è possibile spiegare, rimangono separate e discernibili *in se*. Così, all'inizio, il Madeira e lo sherry potrebbero risultare indistinguibili al mio palato; se, però, riesco ad associare il gusto dell'uno con la tavola di Brown e il gusto dell'altro con quella di Smith, mentre sto assaggiando del Madeira *qualcosa* del vino mi ricorderà sul momento la sala da pranzo di Brown e allora utilizzerò il nome Madeira, anch'esso associato alle stesse esperienze. Ancora in seguito, riconoscerò quello stesso "qualcosa" come un sapore caratteristico. Per applicare questo esempio all'occhio, ogni punto retinico periferico si associa abitualmente all'unica sensazione [*feeling*] peculiare di movimento necessaria a portare l'oggetto che lo occupa alla *fovea*. Se due sensazioni [*feelings*] di movimento si trovano *inter se* in un contrasto più forte rispetto a due sensazioni [*feelings*] retiniche locali, le prime possono trascinarle fuori dall'iniziale stato confuso proprio come le tavole di Brown e di Smith trascinano lo sherry lontano dal Madeira.

Non c'è quindi da stupirsi che la retina, con le sue caratteristiche strutturali che facilitano enormemente l'intrico di associazione e dissociazione, sia l'organo in cui ogni discriminazione locale e qualitativa è al massimo livello.

Non ho ancora detto nulla sulla misurazione quantitativa delle distanze retiniche. Essa sembra esercitata quasi certamente con l'ausilio del movimento che, sovrapponendo la stessa linea o figura su tratti differenti della superficie retinica, li distingue come tratti uguali. Le sensazioni [*feelings*] di

[20] In "Brute and Human Intellect", «Journal of Speculative Philosophy», vol. xii, p. 236.

innervazione e contrazione, confrontati quantitativamente nella coscienza, possono venire utilizzati anche per stimare l'equivalenza di tratti retinici sui quali non è possibile sovrapporre successivamente la stessa immagine. Non ho certamente alcunché da aggiungere agli eccellenti lavori del fisiologo tedesco sull'*Ausmessung des Seefeldes*, e non mi azzardo a decidere tra le teorie di Classen[21] e quelle di Wundt e Helmholtz. Mi limito a richiamare l'attenzione sul fatto che queste equivalenze quantitative sono intessute dai muscoli in una superficie spaziale preesistente, nella quale è già definita la disposizione generale delle diverse posizioni incluse. Le equivalenze non hanno a che fare con la costituzione della spazialità in quanto tale più di quanto i numeri su un caseggiato hanno a che fare col costituirne l'abitabilità. La maggior parte degli autori ritiene che la forma di coscienza spaziale non esisterebbe affatto senza le sensazioni muscolari: esse la costituiscono o aiutano a crearla. In modo più chiaro di chiunque altro, Delbœuf[22] scrive, nella sua *Psychologie comme science naturelle*, che esse la formano e, in un brillante e originale articolo sulla visione[23], sostiene che un organo di senso puntiforme, che soltanto una linea di forza verticale alla sua superficie potrebbe eccitare, se mosso dal punto A (che tira una tale linea giù su di essa) al punto B (che ne tira un'altra), ci darebbe la consapevolezza che A e B sono situati l'uno accanto all'altro nello spazio ad una distanza misurata dal movimento intercorso. Se, ad esempio, abbiamo un orecchio puntiforme alla base di un tubo che ammette soltanto le onde d'aria che coincidono con il proprio asse e ruotiamo questo tubo prima sul trombone, poi sul tamburo e poi sugli altri strumenti dell'orchestra, secondo Delbœuf dovremmo acquisire un campo perfettamente topografico del suono, spaziale come quello della retina, poiché la posizione di ogni elemento sonoro viene definita dal movimento che lo chiama all'esistenza. Secondo Delbœuf, la ragione per cui l'orecchio reale non ci dà un campo così distinto è che l'orecchio è fatto in modo tale che, indipendentemente dal modo in cui lo muoviamo, siamo sempre consapevoli degli stessi suoni e la massima alterazione è una lieve variazione di intensità relativa. Ritengo che ciò sia del tutto errato e che non ci sia la minima ragione per supporre che, se il trombone divenisse silente nel momento in cui spostassimo l'orecchio verso il tamburo e quest'ultimo non suonasse finché, per così dire, non lo avvistassimo con precisione, ci formeremmo l'idea che esistano se-

[21] [N.d.T.] August C. Classen (1835-1889), medico tedesco.

[22] [N.d.T.] Joseph Remi Léopold Delbœuf (1831-1896), filosofo e psicologo belga.

[23] «Revue Philosophique», T. iv, pp. 173, 183. "*La faculté de se mouvoir en sachant qu'on se meut*."

parati da un intervallo di spazio. Suoni e movimenti formerebbero una pura successione temporale, simile alla successione di note separate da sensazioni muscolari nella laringe quando intoniamo una scala[24].

L'unico organo che può dare una sensazione [*feeling*] di spazio è un organo esteso, non un organo puntiforme. Quando la retina fissa prima A e poi B, B entra nel campo visivo senza che A svanisca. Per un certo tempo li sentiamo coesistere effettivamente come sensazioni [*sensations*] retiniche simultanee, distinte dall'attenzione analitica. Questa forma di presenza, e non un semplice collegamento per movimento, rende spaziale la loro disposizione. Tutto ciò che il movimento può fare è aiutarci a distinguere A da B mentre giacciono fianco a fianco. Lo fa sulla retina alterando rapidamente le rispettive qualità sensibili. Quando la *fovea* è su A, A è luminoso, quando si sposta su B, B è luminoso. In questo modo separa A e B e noi percepiamo le loro posizioni separate. Un movimento che avvenisse senza alterare in alcun modo l'intensità relativa o la qualità delle sensazioni [*feelings*] coesistenti non ci aiuterebbe in alcun modo a distinguerle. Tanto poco aiuterebbe la nostra percezione spaziale quanto il movimento dell'organo puntiforme di Delbœuf, il quale, annullando del tutto A nel momento in cui presta attenzione a B, si potrebbe considerare come se occupasse l'estremo opposto. La retina è il mezzo aureo.

Finora non abbiamo incontrato grandi difficoltà. Ciò che ha reso gli studiosi dell'argomento poco inclini ad ammettere che le sensazioni retiniche, puramente tali, abbiano una collateralità spaziale primitiva nella coscienza è stato il fatto che una stessa quantità di retina eccitata potesse suggerire, a seconda delle circostanze, le più varie direzioni e dimensioni assolute e relative dell'immagine dell'oggetto che la occupa. Se le determinazioni originarie dello spazio da parte della retina vengono sovrastate a tal punto dai suggerimenti dell'esperienza, questi autori ritengono che non possano avere nulla di intuitivo.

Ma questa difficoltà è facilmente eliminabile considerando che le determinazioni di dimensione, forma e così via, che sono in questione, riguardano il mondo oggettivo delle cose, poiché riteniamo assolutamente che esistano. Tali spazi oggettivi possono benissimo non essere intuitivi ma costruiti per

[24] L'attribuzione di altezza e profondità a certe note non sembra dovuta a una localizzazione dei suoni ma al fatto che una sensazione [*feeling*] di vibrazione nel petto e di tensione nell'esofago accompagna l'esecuzione di una nota bassa, mentre quando si canta in alto la membrana mucosa palatina viene sollecitata dai muscoli che muovono la laringe e risveglia una sensazione sulla parte superiore della bocca.

Associazione e Selezione, a partire da varie esperienze spaziali soggettive, in parte tattili, in parte locomotorie, in parte retiniche, prese da altri punti di vista rispetto a quello attuale. L'attuale sensazione retinica, con le sue caratteristiche spaziali, può altrettanto bene venire utilizzata come segno di queste altre caratteristiche spaziali, così come il suono *bang* può essere il segno del suono molto diverso prodotto dall'esplosione di un cannone. Al di sotto di tutta questa complessa e variabile rilevanza oggettiva della sensazione retinica persiste la stessa sensazione soggettiva con tutte le sue parti, una accanto all'altra, nella piena collateralità spaziale che i nativisti rivendicano. È vero che la maggior parte delle persone la trascura perché per loro conta di più il momento pratico del segno. Ma artisti e fisiologi esercitano l'attenzione a osservare la sensazione *in sé* e non mi risulta che nessuno di costoro abbia mai sostenuto di trovarla priva del *qualia* spaziale.

Sembra dunque che rimanga talmente tanto spazio per le conquiste degli empiristi nello studio di questa costruzione oggettiva che non hanno bisogno di lesinare ai nativisti il piccolo dono della grandezza primordiale e della suddivisione collaterale che questi ultimi si accontentano di "elemosinare" all'inizio del loro lavoro. L'unico punto che, a mio avviso, getta un minimo dubbio sul loro assunto è tratto dall'orecchio. Per quanto siamo in grado di discriminare voci o tonalità coesistenti per mezzo di questo organo, non le disponiamo necessariamente l'una accanto all'altra. Tuttalpiù, il tono alto è percepito come una striatura sottile e luminosa su uno sfondo più ampio e scuro. Può darsi, tuttavia, che gli organi terminali del nervo acustico siano eccitati tutti insieme da suoni di ogni altezza, come lo sarebbe l'intera retina da ogni punto luminoso se non vi fosse un apparato diottrico annesso. A dispetto delle brillanti congetture degli ultimi anni, che assegnano differenti endorgani acustici a differenti velocità delle onde d'aria, siamo ancora molto indietro sull'argomento; e, da parte mia, respingerei con molta più confidenza una teoria dell'udito che violasse i principi esposti in questo articolo invece di rinunciare a questi principi in nome di una qualsiasi ipotesi finora pubblicata sull'organo di corti o sulla membrana basilare.

Non ci sono che tre possibili tipi di teorie sullo spazio. O (1) non vi è alcun *qualia* spaziale e lo spazio è un mero simbolo di successione; o (2) vi è un *qualia* immediatamente dato nella sensazione; o, infine (3), vi è un *qualia prodotto* dalle risorse interne della mente per avvolgere sensazioni che, per come sono date in origine, non sono spaziali ma divengono unite e ordinate una volta calate nella forma spaziale. Quest'ultima è la visione kantiana. Stumpf la definisce in modo ammirevole come la teoria dello

"stimolo psichico": le sensazioni grezze vengono considerate come pungoli per la mente per attivarne il potere assopito. Wundt, che definisce lo spazio una sintesi che contiene proprietà che mancano ai suoi elementi, adotta esplicitamente la terza visione, e così fa Lotze. Helmholtz è così sentenzioso (e vacillante?) che è un po' difficile classificarlo in modo netto, ma non vi è dubbio che, secondo lui, lo spazio visivo sia in ogni caso costruito dalle sensazioni non spaziali della vista. Nella sua ottica la parola "empirista" significa esattamente l'opposto del suo significato ordinario. Mill, Bain e Spencer sembrano essersi persi come pecore smarrite. Mill, con la sua chimica mentale, sembra a volte sostenere il terzo punto di vista, ma a volte ancora il primo. Bain si attiene per lo più al primo ma a volte implica il terzo. Questi autori sono propensi a fare un uso trionfante dell'onnipotente principio di associazione. Essi desiderano, quindi, se possibile, *rendere conto* dello spazio attraverso di esso.

Ma tra l'impossibilità di ottenere dalla mera associazione tutto ciò che non sia contenuto nelle sensazioni associate e l'avversione ad ammettere una qualsiasi produttività mentale spontanea, essi annaspano in un triste dilemma. Spencer si unisce a loro. Egli nega più esplicitamente la qualità spaziale a qualsiasi sensazione elementare. Nella sua *Psychology*, volume 2, pagina 168: «Nessuna idea di estensione può sorgere da un'eccitazione *simultanea*» di una moltitudine di terminazioni nervose come quelle sulla pelle o sulla retina, poiché ciò implicherebbe una «conoscenza delle loro posizioni relative» vale a dire «un'idea preesistente di una estensione speciale: il che è assurdo». A pagina 172 afferma: «Nessuna relazione tra stati di coscienza *successivi* dà di per sé un'idea di estensione»; e, a pagina 218, «le sensazioni *muscolari* che accompagnano il movimento sono del tutto distinte dalle nozioni di Spazio e Tempo ad esse associate».

Egli inveisce, però, a gran voce contro la posizione kantiana che lo spazio sia un prodotto mentale spontaneo. Eppure non nega esplicitamente da nessuna parte che lo spazio abbia un *qualia* specifico diverso da quello del tempo.

Una tale abietta incoerenza è davvero pietosa. Il fatto è che, in fondo, tutti questi autori inglesi sono in realtà degli stimolisti psichici o dei kantisti. Lo spazio di cui parlano è un nuovo prodotto mentale non dato nelle sensazioni. Respingo questa posizione perché mi sembra del tutto mitologica. Non ho esperienza diretta di un tale atto mentale di creazione o produzione. Le mie intuizioni spaziali non avvengono in due tempi ma in uno solo. La mia mente è intessuta di un unico tessuto e non è tagliata a pezzi. Non c'è un momento di sensazione non spaziale passiva seguito da un mo-

mento di percezione spaziale attiva, bensì la forma che guardo è percepita immediatamente come il colore che la riempie. Se l'una può essere chiamata sensazione, lo stesso vale per l'altra. Come negare che anche le parti superiori della mente siano coinvolte nella percezione spaziale? Esse la riempiono di relazioni intellettuali, come ha ben sottolineato Cabot. Ma queste relazioni, quando si ottengono tra elementi dell'ordine spaziale, non differiscono in nulla dalle stesse relazioni intellettuali quando uniscono elementi di ordine numerico, di intensità, qualità e simili. La spazialità arriva *all'*intelletto, non da esso.

Ancora due parole su Kant. Helmholtz dice[25]: «Per Kant la prova che lo spazio sia una forma *a priori* si basa essenzialmente sulla posizione che gli assiomi sono proposizioni sintetiche *a priori*. Ma se anche questa posizione venisse abbandonata, la rappresentazione dello spazio potrebbe comunque essere la forma *a priori* necessaria in cui viene percepita ogni molteplicità co-estesa. Ciò [cioè, abbandonare gli assiomi] non significa rinunciare a nessuna caratteristica essenziale della posizione kantiana». Mi permetto di differire. La mera innatezza della forma spaziale della sensibilità non è di certo l'essenza della posizione kantiana. Ogni empirista sensazionalista deve ammettere una ricchezza di forme native di sensibilità. La domanda importante è: esse ci danno o meno *proposizioni a priori*, giudizi sintetici? Se la nostra "sensazione" di spazio fa questo, siamo ancora kantiani in un senso molto più profondo che se chiamiamo semplicemente il *qualia* spaziale una forma di *Anschauung* [*intuizione*], invece che una *Empfindung* [*sensazione*]. Ma se la nuova geometria di Helmholtz e di altri ha sconvolto la necessità dei nostri assiomi (e questo sembra essere il caso; si veda, in particolare, l'articolo appena citato), allora la dottrina kantiana sembra rimanere letteralmente senza una gamba su cui reggersi.

[25] «Mind», vol. iii, p. 213. [N.d.T.: H. HELMHOLTZ (1878). *The Origin and Meaning of Geometrical Axioms*, «Mind» 3(10), pp. 212-225]

GLOSSARIO

Siamo automi?

Belief: «credenza»

La concezione jamesiana di credenza si rifà all'idea di Charles S. Peirce per cui «la credenza è una regola per l'azione […] L'essenza della credenza è lo stabilirsi di un abito e differenti credenze si distinguono per i differenti modi d'azione che fanno sorgere» (PEIRCE 2005, p. 212). La filosofia pragmatista viene definita, sempre da Peirce, poco più di un corollario della definizione di credenza come predisposizione ad agire del proto-pragmatista Alexander Bain. La concezione jamesiana di credenza è ovviamente influenzata anche dagli studi fisiologici, a cui si interessa lo stesso Peirce. Per rappresentare il rapporto tra dubbio e credenza, ossia la dinamica dialettica della conoscenza che tende a passare da uno stato conoscitivo e psicologico di irrequietezza e insoddisfazione a uno stato di calma e di soddisfazione che si desidera conservare, Peirce utilizza non a caso analogie tratte dalle ricerche psicofisiologiche: «[il dubbio] ci richiama alla mente l'irritazione di un nervo e l'azione riflessa prodotta da essa; mentre per trovare l'analogo della credenza nel sistema nervoso dobbiamo guardare alle cosiddette associazioni nervose, per esempio a quell'abito dei nervi in conseguenza del quale l'odore di una pesca fa venire l'acquolina in bocca» (PEIRCE 2005, pp. 191-192). Vale ricordare, come ben scrive Calcaterra, che «"dubbio" e "credenza" sono non soltanto i poli di ogni singolo processo di ricerca, bensì anche il paradigma di una più fondamentale dinamica entro cui il conoscere in generale si giustifica come attività "vitale"» (2003, p. 19).

Consciousness: «coscienza»

La concezione jamesiana della coscienza, che sarà oggetto di una più ampia trattazione nei suoi *Principles of Psychology* (1890), è una concezione attiva ed efficace. La coscienza appare all'analisi introspettiva come impegnata a realizzare fini, a combattere per gli scopi che essa stessa contribuisce a selezionare. Non si tratta ovviamente di una prospettiva esclusivamente internalista, in quanto, come mostrato nel testo, l'ipotesi che soggiace alla supposta efficacia degli stati mentali si basa sugli studi fisiologi – sviluppati nel secondo capitolo dei *Principles* – e su una originale interpretazione della cornice evoluzionistica darwiniana che fa da sfondo alle scienze biologiche.

La stessa definizione di psicologia che troviamo nella prima pagina del testo del 1890 è indicativa a questo riguardo. La psicologia viene definita la scienza della vita mentale, la scienza dei fenomeni psichici e delle loro condizioni fisiologiche. La 'nuova' scienza psicologica si distanzia dalla 'vecchia' psicologia nell'individuare le condizioni fisiologiche che precedono e che accompagnano i fenomeni mentali.

Epiphenomenon: «epifenomeno»

Il termine non compare esplicitamente in questo testo ma nel capitolo V dei *Principles of Psychology* (James 1890/1981). James è tra i primi a parlare di «epifenomeno» in termini filosofici (cfr. Robinson 2015; Klein 2019). Nel Baldwin's *Dictionary*, il termine viene definito come accompagnamento secondario o aggiunto di un processo che non contribuisce a sviluppare ulteriormente. Il riferimento principale è alla relazione tra mente e corpo e alla concezione della mente come effetto fortuito dei processi cerebrali. Secondo Shadworth Hodgson, la teoria di una coscienza aggiunta non consente di concepire alcuna causalità attiva o reattiva della coscienza sul corpo. La coscienza è concepita, scrive Hodgson, come una spuma, un'aura o una melodia che scaturisce dal cervello ma che non produce alcuna reazione su di esso. In psicologia, riferimenti alla teoria si trovano già in Henry Maudsley, *The Physiology and Pathology of Mind*, 1867.

Feeling: «sentimento, sentire, sensazione, senso»

Nel suo *Dizionario*, James M. Baldwin (1901) traduce il termine come *sentimento* (*Gefühl,* in tedesco), pur rilevando la tendenza generale a utilizzarlo in un senso più ampio sia a causa della mancanza di una definizione univoca sia della confusione che esiste nel suo utilizzo moderno. L'uso del termine 'feeling' è programmatico nella psicologia jamesiana seppure, come notano gli stessi curatori della voce del Baldwin's *Dictionary*, spesso erratico. La psicologia jamesiana tiene insieme il sentire e il pensare come due forme complementari di conoscenza: «*feelings* sono il germe e il punto di partenza della cognizione, i pensieri sono l'albero che se ne sviluppa» (James 1890/1981, pp. 217-218, *trad. nostra*). Come scrive Leary (2018, p. 145, *trad. nostra*): «Così i *feelings* […] diventano psicologicamente efficaci – producono livelli superiori di cognizione – in gran parte, se non interamente, attraverso la percezione. Potremmo dire, quindi, che la percezione è una forma "pre-operativa" di pensiero che costituisce la consapevolezza o conoscenza di base sulla quale poi si "opera" nel corso del processo di creazione di concezioni e giudizi di ordine superiore». Nel capitolo metodologico dei suoi *Principles*

of Psychology (JAMES 1890/1981, cap. VII, "The methods and snares of psychology", pp. 185-186), James chiarisce i motivi teorici che hanno guidato le sue scelte terminologiche. Come termini generali con cui indicare tutti gli stati di coscienza, senza essere del tutto associabili a precedenti concezioni filosofiche, James sceglie *feeling* e *thought*. Entrambi avendo dei limiti ben precisi: *Feeling* presenta il rischio di una lettura riduzionistica che ne schiacci il senso sulla sensazione contrapposta al pensiero. D'altro canto, offre il vantaggio di avere una forma verbale attiva e neutra 'to feel' e anche varie forme derivate, avverbiali e altre ('feelingly', 'felt', 'feltness'). *Thought* rischia, invece, di essere inteso come esclusivo rispetto alla dimensione sensibile, ad esempio, il pensiero o idea del mal di testa non sembra suggerire efficacemente il dolore reale connesso all'esperienza. Ecco perché James decide, infine, per l'utilizzo di entrambi questi termini, nel senso ampio e inclusivo che ha chiarito, ponderando di volta in volta la scelta rispetto al contesto di utilizzo. Per la sensazione, James utilizza anche il termine *sensation* (*Empfindung*).

***Reflex action*:** «azione riflessa»

Nell'articolo *Reflex Action and Theism* (1881), poi pubblicato in varie raccolte, James spiegava cosa fosse la dottrina dell'azione riflessa, in particolare per quanto riguardava l'applicazione alla fisiologia cerebrale. «Essa significa che gli atti che noi facciamo sono sempre scariche verso l'esterno provenienti dai centri nervosi e che queste scariche sono a loro volta il risultato di impressioni derivanti dal mondo esterno, trasmesse attraverso l'uno o l'altro dei nostri nervi sensori. Applicata inizialmente ad una sola parte dei nostri atti, questa concezione ha finito con l'essere generalizzata sempre di più, tanto che oggi la maggior parte dei fisiologi ci dice che qualsiasi azione che possiamo fare, anche quella più ponderata e calcolata, per quanto riguarda le sue condizioni organiche, deriva dal tipo riflesso. Non esiste alcun tipo di azione che, remotamente anche se non immediatamente, non possa essere riportata ad un'origine che si trova in un'impressione dei sensi proveniente dall'esterno. Non esiste alcuna espressione sensibile che, se non viene inibita da qualche altra impressione più forte, non si esprima immediatamente o remotamente in un'azione di qualche tipo. […] L'unità strutturale del sistema nervoso è di fatto una triade, nella quale nessuno degli elementi che la compongono ha un'esistenza indipendente. L'impressione sensoria esiste soltanto in quanto mette in movimento il processo centrale di riflessione e il processo centrale di riflessione esiste soltanto per suscitare l'azione finale. Ogni azione è quindi una *re*-azione verso il mondo esterno;

e la fase intermedia della considerazione o della contemplazione o del pensiero è soltanto un'area di transito, il fondo di una via d'uscita, le cui estremità hanno il loro punto di applicazione nel mondo esterno. […] in parole povere, la percezione e il pensiero esistono soltanto in funzione del comportamento» (James 1962/1984, pp. 137-138). Sulle origini fisiologiche della teoria della verità jamesiana e sull'interpretazione teleologica della mente in generale e della conoscenza in particolare, si vedano Bordogna (2008), McGranahan (2017).

Selective Attention: «attenzione selettiva»

La teoria dell'attenzione selettiva rientra tra le numerose teorie dell'attenzione che, largamente disattese dall'empirismo moderno, seppure con alcune significative eccezioni, videro un altrettanto ampio recupero a fine Ottocento. Dividendo l'attenzione in passiva e attiva, e quest'ultima in volitiva o spontanea, a seconda della modalità del suo attivarsi, vi sono altre possibili distinzioni da menzionare. Differenti autori, tra cui James, parlano di attenzione vigile o preattenzione, attenzione diffusa e attenzione selettiva, quest'ultima facendo riferimento agli esiti dell'attività di attenzione. L'attività selettiva della coscienza è diretta dagli interessi personali, a vari livelli, ed è la stessa attività di attenzione così guidata che selezionando ordina il mondo percettivo in cui ci muoviamo scomponendo l'esperienza, originariamente sintetica e vaga, in oggetti e relazioni distinti. La questione che si pone è come sia possibile sviluppare un interesse per qualcosa di vago prima che intervenga la capacità analitica di discriminazione. Nella prospettiva jamesiana, la mente è in grado di interessarsi ad alcune parti che riconosce seppure vagamente a discapito di altre (Klein 2009). Infatti, la vaghezza o indeterminatezza dell'esperienza, come si mostra anche nel caso della percezione del movimento, sembra essere già sufficientemente informativa per accendere un certo interesse. Per altro, James mostra come la funzione dell'attenzione e la volontà siano profondamente legate: in ultima istanza, la volontà è uno sforzo intenzionale di attenzione che consente di mantenere al centro del campo di coscienza un certo elemento od oggetto facendo in modo che l'attività ideazionale o pratica connessa abbia la meglio sulle altre. Sul rapporto tra attenzione selettiva e volontà si veda, tra gli altri, Leary (2018).

Il qualia spaziale

***Knowledge by Acquaintance*:** «conoscenza *diretta*»

In alcuni testi degli anni '80, a partire da un punto di vista dualistico sulla cognizione, quello dello psicologo, James introduce la distinzione tra due funzioni cognitive: la conoscenza *di* [*knowledge about*] e la conoscenza *diretta* [*knowledge by acquaintance*]. «[La conoscenza diretta è] il tipo di conoscenza che abbiamo di una cosa attraverso il suo presentarsi ai nostri sensi o attraverso la rappresentazione di essa in un'immagine o in un *type*. È in sintesi una *Vorstellung*» (cfr. JAMES 1909/2010, p. 19). Si tratta di una differenziazione che James riprende da John Grote (1865) (cfr. JAMES 1890/1981, pp. 216-217) e di cui vi è traccia nella maggior parte delle lingue, che distinguono tra 'sapere' e 'conoscere', ossia tra una forma di conoscenza più concettuale e una forma di conoscenza per familiarità. Quest'ultimo tipo di conoscenza è la presentazione diretta delle cose alla nostra percezione. Si tratta per lo più di un'esperienza conoscitiva personale ed è anche la sola conoscenza che possiamo avere della natura degli elementi, di qualità semplici e delle loro relazioni. Tuttavia, in quanto animali linguistici, gli esseri umani non mostrano alcuno zero assoluto di conoscenza concettuale, siamo in grado di dire qualcosa su tutto o quasi. La distinzione individua funzioni conoscitive relative e la stessa definizione di una conoscenza *diretta* o conoscenza *di* dipende dall'uso pratico che ne facciamo. Lo stesso pensiero può ricadere in un tipo di conoscenza o nell'altra a seconda delle relazioni che mettiamo a fuoco: rispetto ad alcune di esse, possiamo avere una conoscenza prevalentemente diretta, rispetto ad altre, essere in grado di produrre una conoscenza discorsiva. È sempre possibile muovere verso un tipo di conoscenza o verso l'altra e in questo processo dinamico gioca un ruolo importante la durata dell'attenzione che riusciamo a mantenere attiva su un certo oggetto. Di nuovo, dunque, i termini *feeling* e *thought* esprimono la distinzione relativa tra questi due tipi di conoscenza poiché con i primi conosciamo le cose per contatto, mentre con i pensieri sappiamo dirne (JAMES 1890/1981, p. 218). È anche sulla base di questa distinzione che James arriverà a criticare ogni ordine di conoscenza concettuale che non riconosca la sua matrice originaria nell'esperienza percettiva, enfatizzando a tal fine l'importanza di questa dimensione (cfr. MCDERMOTT, in JAMES 1976).

***Muchness*:** «quantità, grandezza»

"Muchness" è un termine ormai desueto che sta per «large size, bigness» (*The Oxford Dictionary of English Idioms* (4th ed.) 2020) o «greatness in quantity or degree» (*The Oxford Dictionary* 2005). Nel testo, James associa il termine 'muchness' ad altri – tra i quali "abbondanza", "vastità", "massività" – e lo aggettiva, qui e altrove, come una "teeming muchness" o "vague muchness". Il senso è quindi quello di una magnitudine, gran quantità caotica e vaga. Si insiste anche sull'unità totale e originale di questa vaga quantità fenomenica percepita. La tesi jamesiana è che «L'esperienza è fin dall'inizio un dato sintetico, non semplice; e per la percezione sensibile i suoi elementi sono inseparabili, anche se l'attenzione può facilmente decomporre l'esperienza e distinguere l'inizio dalla fine» (James 1890, p. 610). L'unità fenomenica non è data originariamente all'esperienza come frutto di una sintesi psicologica o dell'attività sintetica di forme trascendentali ma si presenta essa stessa come un insieme ricco, abbondante, vago, indeterminato e unitario. L'esperienza immediata è puramente sensibile. L'idea di James è appunto di un "complesso unitario", come recentemente P. Gori traduce il termine "muchness" in un testo più tardo (James 1911/2021). Nello specifico, riferendosi prima alla percezione spaziale e poi a tutte le sensazioni che scaturiscono da organi estesi, l'estensione è una qualità che accompagna tutte le sensazioni al pari dell'intensità. Per il testo qui proposto in traduzione, la scelta è stata di utilizzare, a seconda del contesto, i termini *quantità* o *grandezza*. Infatti, secondo l'interpretazione jamesiana, l'empirismo non radicale sembrava condividere con il trascendentalismo post-kantiano l'idea che l'esperienza fosse costituita da una molteplicità disgiunta di elementi sensibili atomici. Mentre, però, gli empiristi ne traevano la conseguenza che non potesse individuarsi un sentimento delle relazioni, proprio perché non riconoscevano nell'esperienza qualcosa di riconducibile ad esse, i trascendentalisti consideravano le relazioni non esperibili sensibilmente in quanto prodotti intellettuali.

***Nativism*:** «nativismo»

In termini generali, le teorie nativiste ritengono che parti di conoscenza (o alcune verità che conosciamo) siano riconducibili a proprietà mentali connaturate e uguali in ogni mente. La concezione empirista, con cui il nativismo viene posto in diretto contrasto, ritiene invece che tutta la conoscenza derivi dall'esperienza. James chiama la sua teoria della percezione spaziale nativistica in quanto «[p]roprio come il rossore o la fragorosità sono dati esperienziali, qualità percepite o intuite delle nostre esperienze,

così l'estensione è una qualità sui generis di tutte le nostre sensazioni percepita immediatamente» (MYERS 1986, p. 115). Perry sottolineava come il nativismo jamesiano riflettesse «il riconoscimento della pienezza dell'esperienza nonché la sua adesione alla tesi generale lockiana per cui la mente non è in grado di creare nuove qualità» (PERRY 1935, I, p. 567). A differenza di Berkeley e di tutta la 'smarrita' scuola inglese, la divisione in elementi delle qualità sensibili e l'idea di poter creare nuove qualità mettendone insieme altre erano entrambe fallimentari e soprattutto prestavano il fianco a critiche razionaliste. Quanto alle affinità del nativismo con la teoria delle idee innate e con il trascendentalismo di matrice kantiana, nel Baldwin si nota che seppure si tratti di una associazione da qualificare con profondi distinguo – tra i quali, che «le proprietà universali della mente, alle quali la conoscenza è in parte dovuta, [per i trascendentalisti] non esistono nel tempo, e non si può quindi propriamente dire che siano native o congenite» – tuttavia, trascendentalismo e nativismo sembrano condividere la stessa difficoltà di ritenere che le impressioni dei sensi siano l'occasione necessaria per la conoscenza di verità necessarie e, però, anche che la conoscenza di tali verità sia dovuta alla costituzione nativa della mente. Fu nella seconda metà del XIX secolo che la questione del nativismo venne collegata a quella dell'ereditarietà quando si riconobbe in modo più chiaro che «la conoscenza di un singolo individuo, anche se interamente attribuibile all'esperienza, non poteva certo essere attribuita esclusivamente alla sua propria esperienza. Ma, una volta riconosciuto, la dottrina che poteva essere attribuita ai risultati ereditati delle esperienze ancestrali fu ritenuta incoerente con la famosa teoria di Weismann che nessuna caratteristica acquisita possa essere ereditata. Di conseguenza sorse una nuova divisione tra le teorie sull'origine della conoscenza, a seconda che la visione di Weismann venisse adottata o negata ed è soprattutto in relazione a questa questione che il termine "nativismo" è stato usato» (BALDWIN 1902, pp. 129 ss.). Si veda anche Feibleman (1942).

Riferimenti bibliografici

AUSTIN, J. (1962). *How to do things with words: The William James lectures delivered at Harvard University in 1955* / J.L. Austin (*William James lectures*; 1955). Oxford: Clarendon Press.

Baggio, G., Caruana, F., Parravicini, A., Viola, M. (a cura di) (2020). *Le emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Baggio, G., Quinzi, G. (a cura di) (2021). *Pensare l'affettività*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Baldwin, J.M. (ed.) (1902). *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Vol. II. New York and London: Macmillan.

BANKS, E. (2010). *Neutral monism reconsidered*. «Philosophical Psychology» 23 (2), pp. 173-187.

BELLA, M. (2019). *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind*. Lanham: Lexington.

Bella, M., Trochu, T. (eds) (forthcoming in 2022). *Introduction* à la *Psychologie de William James*. « Revue philosophique de la France et de l'étranger ».

BERGSON, H. (1909/2011). *Sur le pragmatisme de William James*, Paris: PUF.

BORDOGNA, F. (1998). *The Scientific Contexts of William James' Pragmatist Epistemology*, PhD Thesis, University of Chicago.

BORDOGNA, F. (2008). *William James at the Boundaries*. Chicago: University of Chicago Press.

BORING, E.G. (1942). *Human Nature vs. Sensation: William James and the Psychology of the Present*, «The American Journal of Psychology», Vol. 55, No. 3 (Jul., 1942), pp. 310-327.

CABOT, J.E. (1878). *Some Considerations on the Notion of Space*, «The Journal of Speculative Philosophy», Vol. 12, No. 3 (July, 1878), pp. 225-236.

CALCATERRA, R.M. (2003). *Pragmatismo: i valori dell'esperienza*, Carocci, Roma.

CALCATERRA, R.M. (2011). *Varieties of Synechism: Peirce and James on Mind-World Continuity*, «The Journal of Speculative Philosophy», 24, 5 (2011), pp. 412-424.

CALCATERRA, R.M., DREON, R. (2017). "Introduction to Pragmatism and Psychologism", «European Journal of Pragmatism and American Philosophy» [Online], IX-1 | 2017.
URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/997>;

DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.997>.
CAMPBELL, J. (2020). "John Dewey's Debt to William James", in S. Fesmine (ed.), *The Oxford Handbook of Dewey* (pp. 615-628), Oxford: Oxford University Press.
CAMPEGGIANI, P. (2020). *Introduzione alla filosofia delle emozioni*. Clueb, Bologna.
CARPENTER, W.B. (1875). *The doctrine of human automatism*. Sunday Lecture Society, London.
CHEMERO, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
CLIFFORD, W.K. (1874). "Body and mind. Reprinted" in: Stephen, L., Pollock, F. (eds) (1886), *Lectures and essays*. Macmillan, London, pp. 244-273.
CORABI, J. (2014). *The Misuse and Failure of the Evolutionary Argument. Disputatio*: «International Journal of Philosophy» 6 (39), pp. 199-227.
CROCE, P.J. (1999). "Physiology as the Antechamber to Metaphysics". *History of Psychology, 2* (4), pp. 302-323.

DARWIN, C. (1872). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. John Murray.
DEL CASTILLO, R. (2016). "Devi trasformare la tua energia", prefazione a W. JAMES, *L'importanza degli individui* (pp. 7-27), traduzioni e note a cura di M. Bella, Diabasis, Parma.
DEWEY, J. (1942). "William James as Empiricist", in *The Later Works of John Dewey*, Vol. 15: 1942-1948 (pp. 9-17). Edited by Jo Ann Boydstone. Carbondale: Southern Illinois University Press.

FAILLA, M. (2019). *Peirce e Leibniz. L'interpretazione socio-politica della logica*, European Journal of Pragmatism and American Philosophy, XI-1 | 2019. URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/1555>; DOI: <https:// doi.org/10.4000/ejpap.1555>.
FEIBLEMAN, J.K. (1942). *Nativism in The Dictionary of Philosophy*, ed. by D.D. Runes, Philosophical Library, New York,
FERRARI, M. (2017). "William James and the Vienna Circle". In Pihlström, S., Stadler, F., Weidtmann, N. (eds), *Logical Empiricism and Pragmatism* (pp. 15-42), Springer, Cham.
FISCH, M. (1986). "Philosophical Clubs in Cambridge and Boston: From Peirce's Metaphysical Club to Harris's Hegel Club", in K.L. Ketner, C.J.W. Kloesel (eds), *Peirce, Semeiotic, and Pragmatism*: *Essays by Max Fisch*

(pp. 137-170), Bloomington, Indiana University Press.
FISTETTI, F. (2021). *Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*. UTET, Torino.
FRANZESE, S. (2009). *Pragmatismo e Darwinismo e altri studi su William James*, Mimesis, Milano.

GALE, R. (1999). *The Divided Self of William James*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
GAVIN, W.J. (1992). *William James and the Reinstatement of the Vague*. Temple University Press.
GIREL, M. (2003). "The Metaphysics and Logic of Psychology: Peirce's Reading of James's Principles," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 39(2), pp. 169-204.
GIREL, M. (2021). *L'esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatists*, Vrin, Paris.
GRAY, P.H. (1968). *Prerequisite to an analysis of behaviorism: the conscious automaton theory from Spalding to William James*. «Journal of the History of Behavioral Sciences» 4, pp. 365-376.
GREENWOOD, J. (2010). *Whistles, bells, and cogs in machines: Thomas Huxley and epiphenomenalism*. «Journal of the History of Behavioral Sciences» 46, pp. 276-299.
GROTE, J. (1865). *Exploratio Philosophica: Rough Notes on Modern Intellectual Science*, Deighton, Bell and Co., Cambridge.

HEFT, H. (2001). *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James' Radical Empiricism*, Lawrence Erlbaum, Mahwah NJ.
HEFT, H. (2017). "William James' psychology, radical empiricism, and field theory: recent developments". *Philosophical Inquiries* V (2), pp. 111-130.
HELMHOLTZ, H. (1867). *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig: Leopold Voss.
HERING, E. (1861-1864). *Beiträge zur Physiologie*. Leipzig: Engelmann.
HODGSON, S. (1870). *The Theory of Practice: An Ethical Inquiry*, 2 vols. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
HUXLEY, T.H. (1874). *On the Hypothesis That Animals are Automata, and Its History*. «Fortnightly Review» 16 (95), pp. 555-580; reprinted in *Method and Results: Essays*. London: Macmillan, 1893.

JACKSON, F. (1982). *Epiphenomenal Qualia*, «Philosophical Quarterly» 32

(127), pp. 127-136.
James, W. (1978). *Essays in Philosophy*. Edited by F.H. Burkhardt, F. Bowers, and I.K. Skrupskelis. Introductions by J.J. McDermott. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
James, W. (1887). *The Perception of Space*, «Mind», 12, pp. 1-30; 183-211; 321-353; 516-548.
James, W. (1890/1981). *Principles of Psychology*. Edited by F.H. Burkhardt, F. Bowers, and I.K. Skrupskelis. Introductions by R.B. Evans and G.E. Myers. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
James, W. (1899/1983). *Talks to Teachers on Psychology*. Edited by F.H. Burkhardt, F. Bowers, and I.K. Skrupskelis. Introductions by G.E. Myers. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
James, W. (1909/2010). *Il significato della verità*, a cura di F. Bordogna, Aragno, Torino.
James, W. (1911/2021). *Alcuni problemi di filosofia*, a cura di P. Gori, Mimesis, Milano.
James, W. (1962/1984). *Essays on Faith and Morals. Selected by Ralph Barton Perry*, Cleveland and New York: The World Publishing Company; trad. it. *Volontà di credere*, introduzione di C. Sini, traduzione di P. Bairati, BUR, Milano.
James, W. (1984). *Essays in Psychology*. Edited by F.H. Burkhardt, F. Bowers, and I.K. Skrupskelis. Introductions by W.R. Woodward. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
James, W. (2009). *Saggi di empirismo radicale*, a cura di S. Franzese, Quodlibet, Macerata.

Klein, A. (2007). *The Rise of Empiricism*. PhD Dissertation, Bloomington, Indiana University.
Klein, A. (2009). *On Hume on Space: Green's Attack, James' Empirical Response*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 47, no. 3, pp. 415-449.
Klein, A. (2019). *William James's Objection to Epiphenomenalism*, «Philosophy of Science» 86, pp. 1179-1190.
Klein, A. (2020). *The Death of Consciousness? James's Case against Psychological Unobservables*. «Journal of the History of Philosophy» 58 (2), pp. 293-323.

Leary, D.E. (1982). "Immanuel Kant and the Development of Modern". In *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought*, edited by William Ray Woodward and Mitchell G. Ash, pp. 17-42. New York, Praeger.

LEARY, D.E. (1990). "William James on the Self and Personality: Clearing the Ground for Subsequent Theorists, Researchers, and Practitioners". In *Reflections on The Principles of Psychology: William James after a Century*, edited by William James, Michael G. Johnson, and Tracy B. Henley, pp. 101-137. Hillsdale: L. Erlbaum Associates.

LEARY, D.E. (2018). *The Routledge Guidebook to James's Principles of Psychology*, Routledge, London-New York.

LOBO, L., HERAS-ESCRIBANO, M., TRAVIESO, D. (2018). *The History and Philosophy of Ecological Psychology*, «Frontiers in Psychology» 9 (2018), p. 2228.

MADELRIEUX, S. (2008). *L'attitude empiriste*. Paris: PUF.

MADELRIEUX, S. (forthcoming in 2022). "Psychologie empirique et empirisme métaphysique". In Bella M., Trochu T. (eds). *Psychologie de William James*. «Revue Philosophique de la France et de l'étranger».

Marchetti, G. (ed.) (2013). *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*. Milano: Mimesis.

Marchetti, G., Marchetti, S. (eds) (2016). *Facts and Values: The Ethics and Metaphysics of Normativity*. London: Routledge Studies in Contemporary Philosophy.

MARCHETTI, S. (2015). *Ethics and Philosophical Critique in William James*. London: Palgrave Macmillan.

Marchetti, S. (ed.) (2021). *The Jamesian Mind*, Routledge, London.

Martinelli, R. (ed.) (2020). *William James and Carl Stumpf. Correspondence (1882-1910)*, De Gruyter, Berlin/Boston.

MAUDSLEY, H. (1880). *The physical basis of will*. Sunday Lecture Society, London.

MCDERMOTT, J.J. (1976). *Introduction* to JAMES W., *Essays in Radical Empiricism* (pp. xi-xlviii). Edited by F. Bowers, I.K. Skrupskelis. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MCGRANANHAN, L. (2017). *Darwinism and Pragmatism: William James on Evolution and Self-Transformation*, London, Routledge.

MECACCI, L. (2019). *Storia della psicologia. Dal Novecento a oggi*. Laterza, Bari.

MENAND, L. (2001). *The Metaphysical Club*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

MYERS, G.E. (1986). *William James. His Life and Thought*, New Haven and London, Yale University Press.

PALLENBERG, O. (2006). *Kant nel dibattito sulla psicologia in «Mind» (1876-1891)*. «Studi Kantiani», No. 19, pp. 81-99.

PATTON, L. (2018). *Helmholtz's Physiological Psychology*. In *Philosophy of Mind in the Nineteenth Century*, ed. by S. Lapointe, pp. 96-116. London: Routledge.

PEARCE, T. (2020). *Pragmatism's Evolution: Organism and Environment in American Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

PEIRCE, C.S. (2005). *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino.

PERRY, R.B. (1935). *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston: Little, Brown.

POGGI, S. (2001). *William James e la filosofia Europea. Un capitolo da approfondire*. «Rivista di storia della filosofia» 56 (2001), pp. 257-275.

POPPER, K.R. (2002). *Tre saggi sulla mente umana*. Introduzione di Massimo Baldini. Edizione italiana a cura di Arnoldo Benini, Armando Editore, Roma.

PRICE, E.H. (2014). "George Henry Lewes (1817-1878): Embodied Cognition, Vitalism, and the Evolution of Symbolic Perception", in C.U.M. Smith, H. Whitaker (eds), *Brain, Mind and Consciousness in the History of Neuroscience* (pp. 105-124), Springer, Dordrecht.

PUTNAM, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge MA: Harvard University Press.

RICHARDS, R.J. (1982). "The Personal Equation in Science: William James's Psychological and Moral Uses of Darwinian Theory", in M.R. Schwehn (ed.), *A William James Renaissance: Four Essays by Young Scholars*, Harvard Library Bulletin, 30 (4), pp. 387-425.

ROBINSON, W.S. (2014). *James's Evolutionary Argument. Disputatio*: «International Journal of Philosophy» 6 (39), pp. 229-237.

ROBINSON, W.S. (2015). "Epiphenomenalism", in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015 Edition. DOI: 10.1002/wcs.19

SANTARELLI, M. (2021). *La filosofia sociale del pragmatismo. Una introduzione*, Clueb, Bologna.

SPALDING, D. (1877). *Review of problems of life and mind*. «Nature» 10, pp. 261-263, August 2.

SPENCER, H. (1871-1873). *The Principles of Psychology*, 2nd ed., 2 vols. New York: D. Appleton.

STALEY, T.W. (2009). *The Journal Mind in Its Early Years, 1876-1920: An Introduction*. «Journal of the History of Ideas» 70 (2), pp. 259-263.

STUMPF, C. (1873). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Stuttgart: Hirzel.

TAYLOR, E. (1993). "The Case for a Uniquely American Jamesian Tradition in Psychology". In M.E. Donnelly (ed.), *Reinterpreting the Legacy of William James* (pp. 3-28), American Psychological Association.

TITCHENER, E.B. (1898). *The Postulates of a Structural Psychology*. «The Philosophical Review», Vol. 7, No. 5 (Sep., 1898), pp. 449-465.

TROCHU, T. (2018). *William James. Une autre histoire de la psychologie*, Paris, CNRS.

TYNDALL, J. (1874). *Address delivered before the British Association assembled at Belfast: with additions*. Longmans, Green and Company, London.

WOODWARD, W.R. (1985). *From Association to Gestalt: The Fate of Hermann Lotze's Theory of Spatial Perception, 1846-1920*. Isis, Vol. 69, No. 4, pp. 572-582.

WUNDT, W. (1874). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig: Englemann.

Il crescente interesse per il filosofo e psicologo americano William James (1842-1910) è al centro di numerosi dibattiti che attraversano diversi ambiti disciplinari. Questo fascicolo propone la traduzione italiana di due articoli psicologici dell'autore, *Siamo automi?* e *Il qualia spaziale*, meno noti al pubblico italiano, accompagnati da un saggio introduttivo e da un breve glossario. L'obiettivo è presentare la prospettiva di James su alcuni dibattiti di fine Ottocento riguardanti le *vexatae quaestiones* del rapporto mente-corpo e della percezione spaziale. Tali dibattiti portano in primo piano le inevitabili e problematiche interconnessioni metodologiche, epistemologiche e metafisiche tra gli sviluppi della psicologia sperimentale e la filosofia e già introducono la convinzione filosofica di James che la costruzione di una rinnovata concezione dell'empirismo possa far dialogare le nuove scoperte scientifiche con l'esigenza filosofica di comprendere e analizzare le implicazioni delle vecchie e nuove metodologie applicate.

William James
è considerato tra i fondatori della psicologia moderna e tra i più importanti filosofi del XIX e XX secolo. Oltre che per i suoi contributi psicologici è noto per la teoria del pragmatismo e per lo sviluppo di numerosi argomenti filosofici, dalle emozioni e il libero arbitrio al significato della verità, l'etica e la scienza della religione.

Michela Bella
è ricercatrice post-doc presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione dell'Università del Molise e Honorary Research Associate presso il Department of Science and Technology Studies dell'University College London. È autrice di *Ontology after Philosophical Psychology. The Continuity of Consciousness in William James's Philosophy of Mind* (Lexington 2019) e co-editor di *Women in Pragmatism: Past, Present, and Future* (Springer 2022, con N.S. Miras Boronat).

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI