

Gianni Rigamonti

## Il mondo e la realtà.

### Saggio di metafisica naturalistica

#### INTRODUZIONE

Questo lavoro è uno studio, sicuramente molto ambizioso, sulla genesi e la struttura dell'idea di mondo. "Sulla genesi" vuol dire che cercherò di capire come si forma l'idea di mondo, singolarmente e socialmente: singolarmente, perché ognuno di noi ne sviluppa una, e ricostruire anche in modo incompleto e frammentario questo sviluppo può essere istruttivo; socialmente, perché una delle tesi centrali di tutto il saggio è che ogni *individuo* si forma un'idea di mondo ma – passatemi il paradosso – *non individualmente*. È la società a dargliela. "Sulla struttura" vuol dire che cercherò di precisare i caratteri essenziali di questa idea – e qui credo proprio che verranno fuori cose abbastanza complicate.

Un simile progetto si porta dietro, naturalmente, diverse domande. Qui proverò, senza pretese di completezza, ad anticiparne alcune.

I In che misura il singolo può reagire all'idea di mondo che la società in cui si è formato gli ha dato e rifiutarla o modificarla?

II I dati storici attestano al di là di ogni ragionevole dubbio che le idee di mondo possono cambiare. Ciò accade attraverso processi razionali o in altro modo?

III Due idee di mondo A e B che non collimano sono totalmente inconfrontabili o esistono altre possibilità oltre all'identità e all'inconfrontabilità? Due idee di mondo diverse possono avere aspetti comuni? Ed esistono aspetti comuni a tutte le idee di mondo, semplicemente in quanto idee di mondo?

L'analisi si articolerà nei seguenti passi:

nel capitolo I spiegherò come si formano nell'infanzia la distinzione fra le cose che sembrano solamente esserci e quelle che ci sono davvero e l'idea di una cosa, che impariamo a chiamare mondo, che comprende tutto ciò che esiste davvero e nient'altro;

nel capitolo II illustrerò l'importanza (grandissima) che ha che ha nella formazione di questa idea della totalità delle cose che ci sono davvero l'intersoggettività, intesa strettamente come rapporto io-tu;

nel capitolo III descriverò invece la funzione, pure importantissima, dell'intersoggettività come rapporto singolo-collettività in questo processo;

nel capitolo IV mi occuperò della relazione fra idee di mondo diverse e della scelta fra due o più di esse;

nel capitolo V illustrerò, riprendendo alcuni temi kantiani, un'irriducibile antinomia presente nell'idea di mondo e cercherò di dire qualcosa sull'importanza – enorme – di questa antinomia nella storia del pensiero umano;

nel capitolo VI tornerò (da un punto di vista ben distinto da quello del IV) sulla relazione fra idee di mondo diverse ovvero – le due cose sono strettamente associate – fra culture diverse.

Ci sono poi anche tre appendici – rispettivamente sui concetti di esistenza e verità, su quelli di nome e predicato e su quello di individuo - in cui mi occupo, molto brevemente, di alcuni limiti della logica contemporanea.

## CAPITOLO I

**Continuità debole, legalità causale, unità narrativa****1. Che cos'è il mondo?**

I filosofi (e anche gli altri; ma mi limiterò ai primi, un po' per comodità un po' per sciovinismo professionale) parlano moltissimo sia di realtà sia di mondo e associano strettamente i due termini. Questi non sono propriamente sinonimi, perché per mondo intendiamo solo *un* ente, sia pure molto particolare e molto importante, mentre per realtà possiamo intendere o questo stesso *ente* o una *proprietà* che moltissime cose possiedono, ciascuna singolarmente. Ma poiché per noi il mondo coincide con la realtà nel primo senso del termine, usiamo dire che una cosa fa parte della realtà, ovvero è reale, se e solo se è nel mondo.<sup>1</sup>

Naturalmente non tutti sono d'accordo su questo. Esistono da molto tempo scuole di pensiero che mettono in dubbio o respingono le stesse nozioni di realtà e mondo reale, e alcune di queste (come lo scetticismo greco o, uscendo dall'Occidente, la maggioranza delle filosofie buddhiste) sono molto interessanti; ma io sono un realista, uno che considera fondamentali e primarie appunto le nozioni gemelle di mondo e realtà, e ritiene importante cercare di capirle un po' meglio. In generale non ci si prova molto a capirle, e si preferisce trattare "mondo" e "realtà" come termini talmente ovvi che cercare non dico di definirli, ma di spiegarli sarebbe tanto impossibile quanto inutile.

Farò un solo esempio di questo atteggiamento. Verso la fine del suo primo lavoro importante, *Truth* (1959), Michael Dummett, pensatore straordinariamente intelligente ed equilibrato, pone due condizioni sulla verità. La prima, che uno in vena di classificazioni potrebbe chiamare "idealistica", è "if something is true, it can be known to be true"; la seconda, cui potremmo affibbiare invece l'etichetta di "realistica", è "if something is true, there is something *in the world* in virtue of which it is true" (corsivo mio).

Io accetto entrambi i principi di Dummett; il secondo però pone un problema grosso come una casa, *che cos'è il mondo?* "Se una cosa è vera, c'è nel mondo qualcosa in virtù di cui è vera": per capire questo dobbiamo capire la parola "mondo". So benissimo che in genere siamo convinti di capirla perfettamente, tant'è vero che l'usiamo con la massima disinvoltura: ma già Socrate aveva scoperto (a sue spese) che il fatto che uno usi disinvoltamente un termine non significa che lo capisca.

Ora, io qui – per ragioni che si chiariranno a poco a poco, e verranno ricapitolate solo verso la fine di questo lavoro - non cercherò di rispondere direttamente a *questa* domanda ma ad altre due, ad essa affini e però un po' più deboli: come si forma in noi l'idea di mondo? E quali sono i suoi caratteri fondamentali? So benissimo che, anche così ridimensionato, questo è un tentativo molto ambizioso: e però va fatto, se non vogliamo che tanti bei discorsi sul valore della consapevolezza critica rispetto al nostro parlare quotidiano restino pura facciata, con dietro niente.

**2. La mucca bianca e senza denti**

Comincio con questa osservazione: noi distinguiamo continuamente le cose che "ci sono davvero" da quelle che *non* ci sono davvero. Attenzione, non sto dicendo che nel fare questa distinzione non sbagliamo mai: sbagliamo e come. Dico però che la distinzione la facciamo, abbiamo continuamente bisogno di farla e se non la sapessimo fare saremmo perduti (è noto che molte psicosi sono caratterizzate proprio dall'incapacità di separare il reale dall'irreale). Ma questa attitudine a distinguere le cose che ci sono davvero dalle altre si sviluppa in noi lentamente; è una conquista, e né rapida né facile.

Per quanto mi riguarda, niente può chiarire quello che ho appena detto meglio di un mio ricordo personale di molti anni fa. Era estate, ed ero andato per qualche giorno in montagna insieme alla mia ragazza di allora, alla sorella e al cognato di lei e ai loro due bambini, una femmina di neanche un anno, Anna, e un maschio di due anni e mezzo, Marco, che parlava molto bene per la sua età.

---

<sup>1</sup> In questo lavoro metto da parte la questione di un'eventuale realtà trascendente. "Metto da parte" significa solo che, non dico in generale ma qui, né affermo né nego il trascendente e parlo esclusivamente di *altre* cose che con esso non hanno a che fare.

Intorno a noi c'erano delle mucche. Marco, autentico bambino di città, non ne aveva mai vista una ed era molto interessato; ma dopo due o tre giorni cominciò ad avere paura, non voleva stare solo, chiedeva se c'era la mucca bianca e senza denti che – diceva lui – lo voleva mordere. A un certo punto mi domandò “Se viene la mucca bianca e senza denti la mandi via?” “Ma non c'è la mucca bianca e senza denti”, risposi io. “Sì che c'è”, disse lui, “io l'ho vista, e mi ha anche morso”.

Io non sapevo proprio che cosa dire, ma poi mi venne come un lampo. “Marco”, gli chiesi, “l'hai vista di giorno o di notte?”

“Di notte”, rispose lui.

Adesso, mentre scrivo, Marco ha quarantacinque anni ed è un omeone grande e grosso, con moglie e due figli. Non credo che si ricordi della mucca bianca e senza denti, ma da piccolo mi ha insegnato, senza saperlo, più di tanti articoli filosofici difficili e noiosi; mi ha fatto capire che acquisire la capacità di mettere ordine nella propria esperienza e in particolare di renderla coerente è una cosa lunga e difficile, con una molteplicità indefinita di stadi successivi. A due anni e mezzo sapeva già parlare bene, però i concetti di sogno e realtà non li aveva. E invece sono *entrambi* concetti importanti, vanno *entrambi* analizzati, vanno messi a confronto – cosa, quest'ultima, che la gnoseologia, l'epistemologia, la *cognitive science* del XX secolo hanno completamente trascurato.<sup>2</sup>

### 3. La Bibbia e Omero

Possiamo farci un'idea di come la capacità di distinguere la realtà dal sogno sia un'acquisizione, e per niente facile, anche mettendo a confronto non adulti e bambini piccoli, ma culture diverse. Qui richiamerò cose arcinote, alle quali però in genere, a mio parere, si fa meno attenzione di quanto si dovrebbe.

Innanzitutto molte culture ritengono che i sogni, pur non potendosi dire veridici nel senso ordinario del termine, rappresentino almeno in qualche caso forme privilegiate di conoscenza, che a saperle decifrare (e qui sta il difficile) possono addirittura insegnarci cose che per via ordinaria non impareremmo mai. Al livello dell'alta cultura questa convinzione è attestata fin dall'alba dei tempi storici, sia in ambito ebraico (nella vicenda di Giuseppe - che fra l'altro ha tutto l'andamento di un romanzo - la fortuna del protagonista è legata alla sua abilità di interprete dei sogni e la necessità di interpretarli è riconosciuta socialmente al livello più alto: il faraone ha i *sui* interpreti, che però valgono incommensurabilmente meno di Giuseppe) sia in ambito greco (vedi, poco più avanti, un passo molto interessante dell'*Odisea* che riporto e commento). Ma a un livello intellettualmente più modesto la troviamo anche oggi, per esempio in quei racconti orali (frequentissimi) in cui un caro estinto o un santo protettore rivela in sogno i numeri da giocare al lotto, solo che il sogno bisogna interpretarlo (e per farlo c'è una complicatissima scienza *ad hoc*, la smorfia napoletana).<sup>3</sup>

Per quanto ne so, fra tutti i testi antichi sul sogno il più interessante, che qui vale la pena di citare per esteso, si trova nel canto XIX dell'*Odisea*. Penelope sta parlando con Odisseo (ma non l'ha ancora riconosciuto, lo crede un vagabondo giunto a Itaca per caso) e gli racconta:

...ascolta il mio sogno, *e spiegami tu*: c'erano in casa  
 tante oche, venti, che, uscendo dall'acqua del trogolo,  
 mi beccavano il grano. Io osservavo con gioia: ed ecco 395  
 piombò giù dalle vette un'aquila reale dagli artigli  
 adunchi. Le ammazzò tutte, spezzando loro la cervice.  
 Ed ecco là le oche stramazze in mucchio, per tutta casa,  
 mentre l'aquila s'alza a volo verso il cielo chiaro.  
 Io piangevo e urlavo, nel sogno, e le donne achee, 400

<sup>2</sup> Di un simile confronto non esiste traccia, tanto per fare un esempio, nemmeno in un'opera straordinariamente completa, complessa e minuziosa come la *Costruzione logica del mondo* di Carnap.

<sup>3</sup> Non rientra invece in questa tradizione la *Traumdeutung* freudiana. Freud interpreta il sogno come espressione non di una forma superiore di conoscenza ma dello stato psichico del sognatore e la sua analisi, nella sostanza, è perfettamente razionale e naturalistica.

dalle trecce ben composte, si radunavano intorno a me  
 perché piangevo disperata le oche che l'aquila  
 mi aveva ammazzato. Poi di nuovo l'aquila venne  
 e posò sopra una trave che sporgeva dal soffitto.  
 Con il suo gridio come umano, essa parlava, e si sforzava 405  
 di dire: 'Coraggio, figlia del famosissimo Icaro, su!  
*Non sogno, ma segno in visione vera, che avverrà.*  
 Le oche sono i proci, io ero l'aquila di prima,  
 ora sono il tuo sposo, che torna. È lui che a tutti  
 i proci recherà un orripilante destino!' Disse: 410  
 e il sonno che ristora a questo punto mi abbandonò.  
 Guardai di qua e di là, e rividi, in casa, le oche: stavano  
 intorno al trogolo, e beccherellavano, come prima,  
 il grano”.

Odisseo, da lei non ancora riconosciuto, le risponde:

*“Donna, non si può dare altro senso a questo sogno 415*  
*per spiegarlo: è Odisseo stesso che ti ha fatto comprendere*  
 come andrà a finire. Chiara è la strage, imminente  
 sui proci, tutti; e non ce n'è uno solo che riuscirà  
 a sfuggire alla morte, e al Demone funerario”.

Ma Penelope non è ancora convinta, e tira fuori un'intrigante teoria:

“Forestiero, i sogni son vani, e impenetrabili, lo so,  
 dicono cose senza senso, oscure, cose che gli uomini san bene  
 non essere avverabili. Due sono le porte che s'aprono  
 alla evocante luce dei sogni: la prima è una 425  
 porta fatta tutta di corno, mentre l'altra è fatta  
 d'avorio. Quando fuoriescono dalla porta d'avorio  
 essi portano avarie, disastri, inganno, responsi  
 falsi. I sogni invece che partono dalla porta  
 di corno ben levigato ricordano la verità reale  
 all'uomo che li sogna...<sup>4</sup> 430

Qui ci sono diverse osservazioni da fare. Innanzitutto, Penelope esordisce dicendo “...ascolta il mio sogno, e spiegami tu”. Sicuramente questa non è una stranezza da parte sua – non è una donna strana anzi è molto assennata. I sogni dunque sono cose da spiegare: il loro senso *non è quello apparente*, ma c'è. E' lo stesso esatto atteggiamento che troviamo nella storia biblica di Giuseppe, e poiché nulla ci induce a supporre dei contatti fra greci ed ebrei in epoca omerica (che fra l'altro cronologicamente non è lontana dalla più antica fra le fonti del Vecchio Testamento, quella “jahvista”), è ragionevole ammettere che tale atteggiamento si sia sviluppato indipendentemente nelle due culture. Il sogno non va preso alla lettera, ma vuol dire qualcosa. Addirittura, nel sogno vediamo cose che non sono, ma saranno. Penelope vede l'imminente strage dei proci; un servo del faraone caduto in disgrazia vede la propria imminente riabilitazione, un altro la propria imminente condanna a morte, il faraone vede le sette annate abbondanti e le sette scarse – tutte cose di là da venire, la cui comprensione supera i limiti dell'intelligenza ordinaria.

In Omero tuttavia troviamo qualcosa di più, una teoria dei due tipi di sogno, quello vero e quello ingannatore. È a modo suo un compromesso: Omero sa che c'è un aspetto ingannevole nel sogno (ci tornerò fra un momento), e sa anche che *in ogni caso* i sogni non hanno a che fare con la conoscenza ordinaria, ma né sa né vuole abbandonare l'idea che *possano* essere conoscenza – e quando lo sono,

<sup>4</sup> Omero, *Odissea*, traduzione di Emilio Villa, Feltrinelli, Milano, 1994, pp. 286-87. Corsivi miei.

privilegiata. Nello stesso tempo, ha chiarissimo che al livello ordinario il sogno è *comunque* ingannatore. “Quando...il sonno mi abbandonò”, racconta Penelope, “guardai di qua e di là e rividi, in casa, le oche: stavano intorno al trogolo, e beccherellavano, come prima, il grano”. Qui Omero è grandioso. Sono passati quasi tremila anni, ma io non conosco una descrizione migliore dell’esperienza dell’uscire da un incubo e vedere che le cose, intorno, sono quelle di sempre. E se pensiamo che i sogni ingannino, è perché abbiamo esperienze così.

#### 4. I tre stadi

Fin qui possiamo distinguere tre diverse concezioni, tutte e tre abbondantemente attestate, del rapporto sogno-realtà.

I. Nella prima forma non c’è distinzione. Tutto sta insieme, e quello che vediamo in sogno è come quello che succede realmente. La differenza fra i due livelli viene fatta solo più avanti, dopo di che tendiamo a proiettarla retrospettivamente su quel poco che ricordiamo della nostra prima infanzia, cioè dell’età in cui concepiamo veglia e sogno così. Ma sebbene per ognuno di noi i ricordi *personali* di quel tempo siano poca cosa, l’osservazione dei bambini in età prescolare – se siamo capaci di osservarli, e non succede spesso – non lascia dubbi. Il caso del piccolo Marco non è affatto eccezionale, e nei bambini di quell’età è normalissimo, per esempio, continuare ad avere paura anche da svegli delle cose brutte che hanno visto in sogno.

II. La seconda forma può anche emergere, in certi casi, all’interno di una coscienza individuale, ma sia il suo tipo ideale sia la sua manifestazione effettiva prevalente appartengono alla filogenesi e non all’ontogenesi, alla sfera della cultura e non a quella dell’esperienza individuale; e può essere tanto alta cultura (la *Genesis*, l’*Odissea*) quanto folklore (la smorfia napoletana, che naturalmente è anche ma non soltanto interpretazione dei sogni). La sua diffusione vastissima, forse universale, non impedisce a questa forma di transizione e compromesso fra l’indifferenziazione infantile di sogno e realtà e la rigida separazione tipica (fra gli adulti) della mentalità moderna di avere alcune caratteristiche costanti: per l’esattezza (a) che *preso alla lettera* il sogno è falso (le sette vacche grasse e le sette magre sognate dal faraone *in quanto vacche* non esistono), ma (b) ciononostante rivela *in forma mascherata* qualcosa di reale (non ci saranno sette vacche grasse seguite da sette magre che se le mangeranno, ma sette raccolti eccellenti seguiti da sette disastrosi), e (c) questo significato nascosto può essere scoperto solo da qualcuno con capacità negate alle persone ordinarie. E’ così nell’alta cultura, ebraica, greca e di altri popoli, ed è così nella smorfia, nella quale il sogno non dà i numeri del lotto in forma esplicita, non dice per esempio “tre diciassette sessantotto”, ma va interpretato e questo non è da tutti, ci vogliono conoscenze molto esoteriche (la cosa implica naturalmente la possibilità dell’imbroglio, ma tale possibilità è sempre presente nella professione di indovino, a tutti i livelli intellettuali e in tutte le epoche).

III. E infine c’è quella che oggi è opinione ricevuta a livello mondiale, prevalente ovunque a parte le sacche (dai contorni mal definiti) in cui resiste un atteggiamento di tipo II. Per questa opinione ricevuta c’è un mondo reale, il mondo reale è quello di cui abbiamo esperienza in stato di veglia e i sogni non hanno a che fare con esso. L’esperienza in stato di veglia *non è* priva di elementi soggettivi, tuttavia ha anche un aspetto oggettivo, anzi in essa tale aspetto è importantissimo (su questo vedi cap. II); nei sogni invece non c’è nessuna oggettività, nemmeno nascosta sotto le apparenze e inaccessibile all’intelligenza ordinaria.

Abbiamo individuato, ricapitolando, tre tappe del cammino verso la formazione di un’idea di mondo reale, o almeno dell’idea di mondo reale tipica dell’età contemporanea. La prima è l’indistinzione infantile: i sogni sono reali come tutto il resto. La seconda è la convinzione che il sogno non appartenga alla realtà ordinaria e non sia vero nel senso ordinario del termine tuttavia abbia ugualmente una sua verità, sia pure lontana da quella quotidiana e difficilmente penetrabile. Con la terza infine emerge la convinzione che ci sia una realtà che ha a che fare con l’esperienza in stato di veglia e solo con essa.

### 5. Il sogno di Descartes

Abbiamo moltissime testimonianze di questa terza posizione fra i filosofi (e non solo fra loro, naturalmente; ma non avrò bisogno di occuparmi di autori di altro tipo). Per i miei scopi basterà ricordarne una, che troviamo nella prima delle sei *Meditazioni metafisiche* di Cartesio:

...debbo qui considerare che sono uomo, e che, per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, di quegl'insensati (i pazzi) quando vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto?<sup>5</sup>

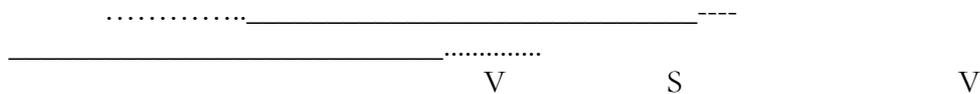
Qui Cartesio mostra (violando il suo canone metodologico fondamentale: ma non è questo che m'interessa e non ci insisterò) di non avere dubbi: errore, e ricorrente, è credersi “presso il fuoco”, realtà è essere “spogliato dentro il mio letto”.<sup>6</sup> Di solito gli interpreti non si chiedono perché e digeriscono, per così dire, disinvoltamente queste parole; eppure lo stare seduto accanto al fuoco non appare affatto, di per sé, cosa più inusuale o improbabile, non dico in generale ma qui, dello stare in letto spogliato. Ma allora *perché* l'autore considera irreali la prima cosa e reale la seconda? E soprattutto, al di là del caso specifico: quando e perché, *in generale*, consideriamo reali certe nostre esperienze e irreali certe altre?

La questione – che Cartesio non si pone – merita molta attenzione e andrà approfondita a lungo. Preliminarmente, va rilevato che una selezione (come quella fatta qui da Cartesio) volta a classificare certe esperienze come reali e certe altre come illusorie ha ragion d'essere solo quando siamo abbastanza sviluppati intellettualmente da avvertire il bisogno della coerenza logica, e non prima: il piccolo Marco ricordava di essere stato morso dalla mucca bianca e senza denti e continuava ad averne paura anche da sveglio, dunque per lui il sogno e la vita vigile *potevano* stare insieme. Io non so né a che età un bambino acquisisca, in media, la capacità di dirsi, ripensando a una cosa che ricorda, “E' stato solo un sogno” né quale esatto ruolo (in ogni caso, sicuramente importante) abbia in questo processo l'interazione con gli adulti;<sup>7</sup> so però che la cosa avviene *dopo* l'acquisizione del linguaggio.

Ora, quella che si forma, quando sviluppiamo questa capacità, è una struttura dotata di (1) continuità debole, (2) legalità causale, (3) unità narrativa e (4) valore intersoggettivo. Ma prima di esaminare a uno a uno questi quattro punti è necessario chiarire come si configura, una volta emerso alla coscienza, il rapporto sogno-vita vigile.

### 6. Le due successioni e le loro differenze

L'analisi dovrà essere condotta, per la natura stessa del suo oggetto, a una serie di livelli successivi. Al primo di questi livelli, quando ci diciamo “E' stato solo un sogno” emerge in noi una struttura di questo tipo (dove V è la vita vigile e S il sogno):



La cosa che più colpisce in questa struttura è l'enorme sproporzione quantitativa fra le sue due parti. Verso il passato, la vita vigile è lunga quanto i ricordi della persona. Questo significa che essa non ha un *punto* iniziale ben definito (nessuno ricorda la propria nascita, o a maggior ragione il proprio concepimento); ha tuttavia una *porzione* iniziale molto frammentaria, e acquista poi continuità e coerenza man mano che va avanti. Verso il futuro la vita vigile è invece completamente diversa, pura aspettativa senza contenuti acquisiti; a questa aspettativa noi, normalmente, attribuiamo (sia pure nella forma della

<sup>5</sup> Cartesio, *Opere*, Laterza, 1967, vol. I pag. 120 (*Prima Meditazione*).

<sup>6</sup> Sebbene né “verità” e “realtà” né, rispettivamente, “errore”, “illusione” e “falsità” siano a rigore sinonimi, qui userò intercambiabilmente tanto i primi due termini quanto i secondi tre. Distinguerli rigidamente avrebbe appesantito l'esposizione in modo fastidiosissimo.

<sup>7</sup> Su questo punto (e altri a esso collegati) vedi comunque il cap. III.



– ci vuole una *ragione sufficiente* dei fatti, o se si preferisce una *causa*. Né basta dire genericamente che *una qualche* causa ci deve essere, perché oltre alla pura e semplice esistenza di cause è un carattere essenziale (e noto da secoli) della realtà che le successioni causa-effetto siano soggette a vincoli che spesso vengono espressi con la parola “regolarità”. Per la verità chiamare “regolari” i nessi causa-effetto appare ottimistico e semplificante se si pone mente, per esempio, alla varietà di cause che può avere un accesso febbrile; ma indubbiamente i vincoli ci sono, e non tutto può essere causa di tutto. Nella realtà l'abuso di tabacco non causa ubriachezza. Potrà avere altri effetti deplorabili, ma non questo.

Infine, l'unità narrativa consiste nel fatto che la V-successione può essere descritta (in tutto o in parte) disponendo i suoi episodi nel loro ordine temporale in modo che risultino unificati in un'esposizione coesa e organica. Esporre una successione di V-episodi, o fatti reali, significa *raccontarli*, dove raccontare significa a sua volta descrivere qualcosa in una forma unitaria e che tenga conto dei nessi causali. Va anche osservato che una volta unificata narrativamente una V-successione non costituisce, per così dire, uno spazio isotropico. Fuor di metafora, i suoi episodi non sono equivalenti sul piano della posizione; c'è fra essi un ordine non arbitrario che una volta acquisito non è più modificabile. In genere esprimiamo questo fatto dicendo che il flusso del tempo è *irreversibile*, e anche tale irreversibilità può essere considerata un aspetto della narratività: infatti una narrazione è tale solo se ha un inizio e una fine non intercambiabili.

## 7. Una dissimmetria totale

Ora, è impressionante come *nessuno* di questi quattro caratteri – continuità debole, legalità causale, unità narrativa, ruolo dell'intersoggettività<sup>9</sup> – sia presente nella S-successione, o successione dei sogni. La dissimmetria fra le due sequenze, V e S, è totale. Non c'è nessuna continuità fra gli S-episodi: i sogni sognati in due notti consecutive sono in genere del tutto scollegati. E' arcinoto inoltre che nei sogni non c'è legalità causale, e qualsiasi effetto può seguire da qualsiasi causa, nella più totale arbitrarietà: in sogno si può ubriacare fumando una sigaretta. Né esiste la benché minima unità narrativa, anzi ogni singolo sogno è una storia (fra l'altro, spesso sconnessa e sconclusionata) a sé, non collegata con nessun'altra. Nelle ultime tre notti, per esempio, io ho sognato prima che una mia amica, giovane e graziosa, si era suicidata (per fortuna era “solo un sogno”), poi che a casa mia mancava la corrente ed ero rimasto al buio, e infine che avevo fatto un viaggio in Antartide ma era un'Antartide strana, tutta verde e con una grande e bella città. Con tre capitoli consecutivi come questi si può mettere insieme uno spezzone di romanzo d'avanguardia, di quelli scritti con lo scopo dichiarato di demolire tutte le forme narrative tradizionali, ma non un racconto comprensibile, che per essere tale ha bisogno appunto di continuità e plausibilità causale – e che si può sempre mettere insieme, a partire da tre giornate di vita reale.<sup>10</sup>

La dissimmetria fra V-successione e S-successione da un lato, e la presenza in noi di un concetto di mondo reale dall'altro, sono strettamente legate. Per rendercene conto ci basta immaginare degli esseri la cui vita sia scandita, come la nostra, dall'alternarsi di due successioni di esperienze reciprocamente disgiunte, ma – come a noi non accade – *strutturalmente simili*. Riesco a vedere due sole possibilità:

(i) Le due successioni sono entrambe destrutturate, cioè discontinue, prive di legalità causale, non raccontabili intelligibilmente, puri polverii di frammenti ciascuno dei quali sta per conto proprio. Allora in realtà non ci sono due successioni: ce n'è una sola, totalmente disordinata e dalla quale non emerge nessuna struttura stabile. In una simile situazione un concetto di mondo reale non si può formare, e forse è così che sono organizzate, o meglio disorganizzate, certe forme di psicosi.

(ii) Ci sono due successioni fra loro discontinue e scoordinate, ma ognuna delle due possiede al proprio interno continuità, legalità causale, unità narrativa e vincoli intersoggettivi. Tuttavia nessuna delle due è onnicomprensiva: non è in grado di inglobare l'altra rappresentandosela come il proprio sogno e confinandola così nell'irrealtà, per il semplice fatto che l'altra è troppo strutturata e stabile per sopportare un simile trattamento. Per rendere più intuibile questa idea posso fare

<sup>9</sup> Su questo quarto aspetto vedi i capp. II e III.

<sup>10</sup> Per quanto riguarda il ruolo dell'intersoggettività la differenza è più sottile, ma altrettanto profonda: vedi i capitoli II e III.

l'esempio di un soggetto nel quale si alternino regolarmente un'esistenza di uomo e una di donna e che quando è uomo ricordi la sua vita di donna e viceversa. Questa persona avrebbe problemi etici profondamente diversi da quelli di un individuo ordinario nonché una metafisica imparagonabile alla nostra, appunto perché in lui/lei una nozione di mondo reale come quella che ci portiamo dentro noi non potrebbe formarsi. Di sicuro non è cosa di poco conto che la nostra esperienza non abbia questa struttura e per noi il mondo reale *ci sia*<sup>11</sup>

(iii) Infine, il mondo reale è una struttura onnicomprensiva. *Tutti* i pezzi dell'esperienza che possono trovare posto in un sistema debolmente continuo, unificato narrativamente, causalmente ordinato e soggetto ad adeguati vincoli intersoggettivi ne fanno parte, e solo quelli per i quali questo inserimento non è possibile ne vengono espulsi.

---

<sup>11</sup> Spigolando in letteratura, soprattutto ai livelli più modesti, incontriamo abbastanza spesso degli schizofrenici dalla doppia personalità, ma questi personaggi non corrispondono al tipo ideale appena descritto perché quando vivono una delle loro personalità non ricordano l'altra. Un esempio è la Kundry del *Parsifal* di Wagner, monaca e asceta per metà del suo tempo e prostituta nell'altra metà: ma quando Kundry è una prostituta non sa di essere anche un'asceta, e viceversa. Fra le opere letterarie che conosco quella che va più vicina all'idea di una doppia esistenza alternata come quella prospettata in (ii) è un racconto di Rudyard Kipling, *La più grande storia mai raccontata*; restano, è vero, alcune differenze importanti, ma nonostante queste differenze non so resistere alla tentazione di riassumere la vicenda, davvero interessante e divertente.

Uno psichiatra che è anche l'io narrante riceve un giovanotto, chiamiamolo John, che sta molto male. La ragazza di cui John è innamorato l'ha respinto, e lui soffre in modo atroce. Ma oltre alla delusione amorosa c'è anche il fatto che ora è tormentato da continui sogni ricorrenti, molto angosciosi, dei quali non riesce a liberarsi; in questi sogni fa il corsaro, con tanto di nave pirata, e continua a vivere situazioni pericolosissime.

Dopo un po' lo psichiatra si accorge che il giovane, non molto sveglio, descrive in realtà –senza avvedersene - due storie distinte che nei suoi sogni si alternano sistematicamente. In una è bruno in mezzo a uomini bruni, sotto un sole a picco; nell'altra è biondo in mezzo ai biondi, fa quasi sempre freddo e piove o nevicava spesso. Lo psichiatra capisce che John, senza capirlo, rievoca – confondendole – *due* sue vite precedenti: una nel Mediterraneo, circa tremila anni fa, probabilmente da fenicio, e una nel Mare del Nord circa mille anni fa, da vichingo. E' talmente stupido da ricordare due vite come se fossero una; ma allo psichiatra (che è molto antipatico) questo va benissimo. Ci potrà fare una pubblicazione favolosa, raccontando la più grande storia mai raccontata, e diventerà famoso.

Ma non andrà così. Prima che il materiale raccolto sia sufficiente, finalmente la ragazza per la quale John era impazzito cede alla sua corte e comincia ad andare a letto con lui. Naturalmente John è felice, scopa come una scimmia, non sta più male...e non rivive più in sogno la sua doppia vita passata. All'antipatico psichiatra, delusissimo, non resta che congratularsi con lui e congedarlo.

## CAPITOLO II

### L'intersoggettività individuale

#### 8. Giorgione e la tempesta

Quando parlo di continuità debole, legalità causale e unità narrativa come aspetti fondanti di quello che chiamiamo mondo o realtà, parlo di strutture che emergono da un'esperienza soggettiva che inizialmente non le conosce e la organizzano – non da subito, ma in seguito a un processo abbastanza lungo e laborioso, della cui porzione iniziale abbiamo scarsa memoria anche se la possiamo almeno in parte ricostruire. Fin qui tuttavia tale processo è stato descritto come una vicenda *individuale*: i paragrafi 1-7 non lasciano dubbi in proposito. Questo si scontra però con le nostre intuizioni; normalmente noi *non* vediamo il mondo come un luogo privato, non distinguiamo un mondo di Adamo e uno di Eva, uno di Lutero e uno di Loyola, uno di Democrito e uno di Platone, uno di Cristiano Ronaldo e uno di Messi, uno di Sophia Loren e uno di Woody Allen, ma crediamo semplicemente nell'esistenza di *un* mondo, lo stesso per tutti.

Naturalmente c'è chi nega tutto ciò, invocando a sostegno della sua posizione i numerosi dissensi che continuamente nascono fra esseri umani anche su questioni di fatto, ma queste persone sembrano non vedere che molto più frequenti e importanti sono gli episodi di *consenso* intersoggettivo, senza cui non potremmo sopravvivere a lungo.

C'è un luogo comune della filosofia, soprattutto (ma non esclusivamente) di matrice empiristica, che oscura questo punto fino a renderlo invisibile a molti. Secondo questo luogo comune (a) la percezione è una faccenda individuale e (b) percezioni di individui diversi sono inconfrontabili. Ora, *il punto (b) è sbagliato*; nasce dalla confusione fra i processi neurologici di individui distinti, che in effetti sono completamente separati, e le *percezioni* di questi stessi individui, che *dipendono* da tali processi neurologici ma sono altra cosa.

Adamo ed Eva guardano un albero; lo stesso albero. Quando guardano, nel cervello di lui e in quello di lei succedono cose completamente indipendenti fra loro; non c'è nessuna connessione fisica fra la retina, il nervo ottico, la corteccia visiva di Eva e quelli di Adamo, neurologicamente il vedere l'albero di Eva è un processo interamente separato dal vedere l'albero di Adamo. Inoltre nessuno dei due ha accesso ai processi cerebrali dell'altro: Adamo vede l'albero, vede anche che pure Eva lo guarda, ma non vede quello che succede *dentro* Eva.<sup>12</sup> Che cosa prova Eva, mentre guarda lo stesso albero che guardo io, Adamo? Qui la vulgata empiristica fa un passo in più, concludendo che io, Adamo, non ne so niente – e viceversa. Ma questo passo in più è scorretto.

Il primo che mi ha fatto capire che questo principio base della vulgata empiristica è una sciocchezza è stato Giorgione. Nella sua *Tempesta* si vede una ragazza giovane e bella, nuda dalla vita in giù, seduta su un prato; nello sfondo nuvole scure scure, solcate da un fulmine. Sono loro a dare il titolo all'opera, e a chi guarda il dipinto viene da pensare che un cielo tempestoso è proprio così. A portare un temporale sono, nell'esperienza di tutti noi, delle nuvole scurissime, spesso solcate da fulmini, e questo gran scuro è accompagnato da vento e pioggia forti. *Tutti lo sappiamo*.

Allora: Giorgione ha delle percezioni visive. Le sue percezioni visive sono faccende completamente distinte da quelle di qualsiasi altra persona. Lui però è particolarmente bravo a dipingere quello che vede – e succede una cosa che la vulgata empiristica non potrà mai spiegare: uno che vede la sua *Tempesta* si dice “Sì, un temporale è proprio così”.

Potrei accumulare moltissimi altri esempi ma penso che questo basti. per capire che il mondo non è solo, individuo per individuo, continuità debole, legalità causale e unità narrativa. E' anche qualcosa di intersoggettivo, non di privato.

---

<sup>12</sup> Attenzione però: uno non ha accesso nemmeno ai *propri* processi neurologici. Ha accesso solo ai prodotti di questi processi, le sensazioni appunto, non all'attività cerebrale che sta loro dietro. Perciò quello che ho appena detto va inteso strettamente nel senso che le percezioni di Eva non sono percezioni di Adamo, e viceversa. E' un senso abbastanza banale.

## 9. Processi neurali e percezione

A rischio di ripetermi – ma lo faccio per maggiore chiarezza – insisterò che Giorgione doveva aver visto, come tutti, un bel po' di temporali. Ne dipinge uno, e se dovessi prendere per buona la vulgata empiristica, osservando la *Tempesta* (voglio dire il quadro) potrei concludere soltanto che lui vedeva i temporali proprio come li vedo io. E poi lui sapeva dipingere mentre io in pittura sono zero, e questa non è una differenza da poco; ma rimane il fatto che davanti a una tempesta dipinta da *lui, io* – secondo il pregiudizio empiristico – dovrei dirmi “Ma guarda, vedeva i temporali proprio come li vedo io”. Ma non è questa la reazione normale. La reazione normale è più breve, è solamente “Ma guarda, un temporale è proprio così”.

Questo è un punto molto generale e molto difficile, che richiede una grande precisione. Che cosa facciamo, quando riconosciamo e classifichiamo (o secondo un'altra terminologia, pure ben consolidata, concettualizziamo) una cosa? A volte verbalizziamo e a volte no, ma rispetto al riconoscere e classificare questa non è una differenza importante. Incontro un cane anzi più esattamente un boxer, riconosco la razza e che io dica a qualcuno “Questo è un boxer” o non lo dica a nessuno, rispetto alla mia classificazione non fa molta differenza. Lo stesso vale per il caso negativo: se non capisco la razza, è il non capire la cosa principale, non la verbalizzazione. E qualcosa di analogo vale per il riconoscimento individuale; incontro due ragazze: una è una vecchia conoscenza, Annamaria, l'altra non l'ho mai vista. Immediatamente riconosco Annamaria e mi accorgo di non avere mai visto l'altra. Posso anche *dire* a qualcuno “Quella è Annamaria, l'altra non la conosco”, ma non è questo l'essenziale.

E adesso il punto centrale. Supponiamo che con me ci sia un amico, che questo amico ne sappia quanto me di razze canine e che anche lui conosca Annamaria ma non l'altra ragazza. Allora classificherà o non classificherà e riconoscerà o non riconoscerà come me. *Può* capitare, ma è raro, atipico e patologico, che due persone con conoscenze molto simili classifichino in modo diverso lo stesso stimolo. A meno di anomalie gravi, se due che conoscono bene Beethoven ascoltano insieme le battute iniziali di una sinfonia *non succede*, punto e basta, che uno dica “Questa è la Quinta” e l'altro “Questa è l'Ottava”.

Ma prendiamo – sperando che l'esempio illustre dia maggiore evidenza al punto che mi preme sottolineare - un caso famoso. Nell'*Inferno* di Dante Paolo e Francesca leggono insieme lo stesso libro:

...Noi leggevamo un giorno per diletto  
 di Lancillotto, come amor lo strinse:  
 soli eravamo e senza alcun sospetto.  
 Per più fiate gli occhi ci sospinse  
 quella lettura, e scolorocci il viso,  
 ma un punto solo fu quel che ci vinse.  
 Quando leggemmo il disiato riso  
 esser baciato da cotanto amante  
 questi, che mai da me non fia diviso,  
 la bocca mi baciò tutto tremante.  
 Galeotto fu il libro e chi lo scrisse:  
 quel giorno più non vi leggemmo avante.<sup>13</sup>

Leggono insieme, leggono le stesse cose. Chi se ne frega che i processi neurologici di lui siano completamente separati da quelli di lei? A parte che di lì a pochissimo faranno sesso, e nel sesso vero e proprio i due sistemi nervosi interagiscono, e come se interagiscono – ma anche prima, quando ancora il contatto fisico non c'è: chi se ne frega? Due che leggono le stesse parole hanno in testa la stessa cosa – il significato di quelle parole. Non solo: ma *sanno* di avere in testa la stessa cosa, hanno la stessa esperienza e sanno di avere la stessa esperienza. Fra Paolo e Francesca non sarebbe successo niente senza questo, cioè senza *intersoggettività*.

<sup>13</sup> Dante, *Divina Commedia, Inferno*, canto V.

## 10. L'intersoggettività interattiva

L'intersoggettività è parte principalissima delle nostre vite e del nostro mondo. Qui però la devo innanzitutto definire, perché senza una definizione adeguata non è possibile discuterla seriamente. Dico dunque che *fra due soggetti A e B c'è in una certa occasione un'esperienza intersoggettiva se e solo se l'esperienza di A in quell'occasione dipende in modo essenziale dalla sua consapevolezza che anche B è un essere cosciente e ha un'esperienza collegata alla sua, e viceversa.*

Una volta data questa definizione generale, diventa poi essenziale distinguere tipi diversi di intersoggettività – più esattamente, l'intersoggettività *interattiva* da quella *non interattiva*, e all'interno dell'intersoggettività interattiva quella *antagonistica* e quella *collaborativa*, o *solidale*.

*C'è intersoggettività interattiva fra due soggetti A e B quando non solo questi interagiscono, ma il comportamento di almeno uno dei due è influenzato in modo essenziale dalla consapevolezza che anche l'altro è un essere cosciente.*<sup>14</sup> *L'interazione è antagonistica quando i due mirano a fini incompatibili, collaborativa o solidale quando mirano allo stesso fine.*

Devo rilevare preliminarmente che *l'intersoggettività interattiva non è esclusivamente umana*. Possiamo osservare quella antagonistica, per esempio, nelle specie animali (come i cervi o i leoni marini) in cui i maschi combattono fra loro per il possesso di un intero harem, e quella collaborativa fra i lupi o le iene, che cacciano in branco.

Ma naturalmente l'intersoggettività che mi interessa è quella umana. Qui il caso paradigmatico di quella antagonistica pura è dato dagli sport basati sullo scontro uno contro uno – pugilato, lotta libera, lotta greco-romana, judo, karate, taekwondo, ma anche tennis, badminton, ping-pong, scherma. Prendiamo il tennis: ognuno dei due contendenti deve cercare di capire le intenzioni dell'altro e di non fargli capire le proprie, dunque per lui è indispensabile tener conto della soggettività dell'avversario (e a meno di un rapporto di forze enormemente disuguale, possiamo star sicuri che se non lo sa fare perderà).

Come caso paradigmatico di intersoggettività solidale possiamo prendere invece la relazione fra compagni in uno sport a squadre. E' da notare però che in simili situazioni le due interazioni intersoggettive, solidale e antagonistica, coesistono nello stesso tempo e luogo: in un doppio di tennis, per esempio, ognuno dei quattro giocatori interagisce solidalmente col proprio compagno e antagonisticamente coi due dall'altra parte della rete.

Io credo che per dare un'idea un po' più concreta, e insieme più chiara, di come questi processi possano intrecciarsi fra loro sia utile rievocare un caso storico famoso, quello di Italia-Germania 4-3 nel 1970 in Messico, durante i campionati mondiali. Fu Rivera (che fino a quel momento aveva giocato male) a segnare il gol della vittoria: raccogliendo un centro di Boninsegna (che invece aveva giocato benissimo) da sinistra colpì al volo di piatto destro, il portiere tedesco, di cui non ricordo il nome, si buttò sulla *sua* destra, arrivando a coprire metà specchio della porta, fino al palo, ma il pallone s'insaccò a filo dell'altro palo, alla sua *sinistra*, e ricordo perfettamente che anche a me, spettatore (quindi perché non ad altri milioni?), la ripresa televisiva, molto buona, diede l'impressione che Rivera stesse indirizzando la palla verso la *destra* del portiere; invece *finì* un tiro da quella parte e tirò in realtà dal lato opposto. Per questo segnò, e l'Italia vinse; segnò perché fece una cosa del tipo "Adesso gli do a intendere di tirare sulla sua destra e poi faccio il contrario", cioè utilizzò la natura di essere pensante dell'avversario per mandarlo dal lato dove non gli serviva andare. Ma subito prima Boninsegna aveva interagito con lui solidalmente, passandogli la palla.

## 11. L'intersoggettività non interattiva

Questi che abbiamo visto finora sono tutti casi di intersoggettività interattiva, a volte collaborativa, a volte competitiva e in altri casi ancora collaborativa per un verso e competitiva per un altro. C'è dunque intersoggettività interattiva quando più soggetti agiscono l'uno sull'altro sempre considerando pure l'altro un soggetto.

Esiste però anche un'intersoggettività non interattiva. Per esempio: degli amici vanno al cinema insieme e durante la proiezione non chiacchierano, ma guardano il film e basta. Ovviamente, ognuno lo guarda coi *suo*i occhi e ascolta la colonna sonora con le *sue* orecchie, eppure il film lo vedono insieme,

<sup>14</sup> Naturalmente i soggetti che interagiscono possono anche essere più di due. Ma ai fini delle definizioni che mi interessa dare è sufficiente considerare il numero minimo indispensabile, appunto due.

hanno un'esperienza condivisa. Io ho visto il tale film con la mia ragazza e Marcello e la ragazza di Marcello, e adesso tutti e quattro sappiamo di avere condiviso un'esperienza. E si badi, "condiviso" non vuol dire che l'esperienza sia identica sotto ogni aspetto per tutti, perché è normalissimo per esempio che il film piaccia a qualcuno del gruppo e non a qualcun altro: ma nel gruppo ognuno sa di avere visto il film insieme agli altri tre, e questa non è una semplice sommatoria. Il film l'avrebbero visto tutti e quattro anche se ognuno di loro l'avesse visto per conto suo, ma questo caso è diverso. Dire "Quel tale film l'abbiamo visto tutti e quattro" è dire di meno, mentre con "Quel tale film l'abbiamo visto tutti e quattro *insieme*" diciamo di più, e il di più è l'intersoggettività.

Certo, presentato così questo tipo di intersoggettività, né competitiva né collaborativa e più in generale non interattiva, sembra sulle prime un non ente: che io veda un film da solo oppure insieme ad altri, è sempre lo stesso film; e inoltre non opero in nessun modo sugli altri che lo vedono insieme a me. Ma in realtà una cosa in più nel secondo caso c'è, solo che è molto sottile, difficile da precisare.

Distinguiamo due alternative. Con la prima possiamo asserire quattro proposizioni *acquisite indipendentemente*:

- A ha visto il film
- B ha visto il film
- C ha visto il film
- D ha visto il film

Per passare di qui all'asserzione "A, B, C e D hanno visto il film" devo effettuare più volte una precisa operazione logica, l'*introduzione della congiunzione*. Il risultato di questa operazione equivale alle quattro proposizioni singolari di partenza, nel senso che queste (prese insieme) lo implicano e ne sono tutte implicate.

Abbiamo già visto che "A, B, C e D hanno visto il film *insieme*" dice invece di più della congiunzione delle quattro proposizioni singolari, ma si deve anche aggiungere che questo di più *nasce* dalla semplice presenza della parola "insieme", solo che questa non è paragonabile a un mattoncino di *lego* che ovunque venga messo conserva sempre la stessa forma. Basta un'infarinatura di filosofia del linguaggio per sapere che le parole sono sensibili al contesto ed è normalissimo che in contesti diversi il significato di un termine cambi. Supponiamo per esempio che A, B, C e D siano non esseri umani ma libri e prendiamo la proposizione "A, B, C e D stanno insieme sullo scaffale": qui "insieme" indica *solo* la contiguità spaziale, nel caso precedente no. Nel caso precedente le quattro *persone* che vedono il film insieme sono *anche* contigue spazialmente, tuttavia il loro stare insieme non finisce lì come nel caso dei libri ma c'è un "di più" essenziale, vale a dire che ognuno dei quattro sa che anche gli altri tre vedono il film. Non interagiscono, eppure questa cosa la sanno, sono quattro soggetti e ognuno dei quattro sa qualcosa degli altri tre in quanto soggetti. Condividono tutti un'esperienza e sanno di dividerla. Qui, ripeto, non c'è nessuna interazione; eppure c'è sicuramente intersoggettività nel senso della definizione data all'inizio del § 10.

La forma di intersoggettività che più mi interessa è proprio questa: è un avere esperienze comuni, dove l'essere comune è *dentro* l'esperienza ed è strettamente oggettivo, non ha a che fare con l'apprezzamento o non apprezzamento, che è invece individuale.

Anche qui sono gli esempi quelli che aiutano meglio a capire. Supponiamo dunque che Marcello e Valeria vadano insieme a sentire il *recital* di un pianista famoso. Sanno che suonerà Beethoven, che tutti e due conoscono bene, ma non sanno esattamente che cosa, non hanno in mano il programma.

Il pianista attacca e tutti e due riconoscono subito il pezzo: è la *Waldstein*, una delle sonate più famose. Alla fine del concerto hanno però reazioni molto diverse:

"Che meraviglia! Non avevo mai sentito eseguire la *Waldstein* con tanta forza!" fa lui.

"Ma per favore, l'ha massacrata!" dice lei. "Non è che un virtuoso, pura perfezione tecnica senz'anima!"

Dunque hanno avuto un'esperienza condivisa, e in questa esperienza condivisa coesistono un aspetto oggettivo comune a tutti e due e uno soggettivo strettamente individuale. Hanno riconosciuto il pezzo ed era lo stesso pezzo; né può andare diversamente, quando una cosa è già conosciuta da più soggetti. Non può accadere che un ascoltatore competente riconosca la *Waldstein* e un altro, pure competente, l'*Appassionata*. Ma di fronte a episodi come quello che ho appena immaginato, e che nella

nostra vita sono pane quotidiano, la tesi della natura strettamente e totalmente individuale dell'esperienza appare, una volta di più, insostenibile.

## 12. Un po' di esempi dal vivere ordinario...

Sono possibili variazioni a non finire su questo tema. Per esempio, normalmente nel mondo reale non succede di ascoltare dialoghi così:

- A Guarda il Colosseo, che bello!  
 B Non è il Colosseo, è il duomo di Milano.

Oppure:

- A Ieri sera la *Traviata* non mi è piaciuta per niente.  
 B Non era la *Traviata*, era il *Barbiere di Siviglia*.

Oppure:

- A Abbiamo girato Madrid per tutto il giorno e adesso mi fanno male i piedi.  
 B Non siamo a Madrid, siamo a Londra.

Oppure:

- A Questa pizza non ha sapore.  
 B Ma non è una pizza, è una cotoletta!

Sono normalissimi, invece, questi altri scambi:

- A Guarda il Colosseo, che bello!  
 B A me non piace, è soltanto grosso.

Oppure:

- A Ieri sera la *Traviata* non mi è piaciuta per niente.  
 B Tu non capisci niente di musica, la compagnia di canto era eccellente.

Oppure:

- A Abbiamo girato Madrid per tutto il giorno e adesso mi fanno male i piedi.  
 B Perché non hai le scarpe adatte. Io sto benone.

Oppure:

- A Questa pizza non ha sapore.  
 B Per te dev'essere tutto salatissimo e pepatissimo.

Ci sono, dunque, contesti nei quali il dissenso intersoggettivo è ammissibile, anzi normale, e altri nei quali non lo è. Mi basta rilevare questo, che esistono contesti di entrambi i tipi, dopo di che non saprei dire se si possa anche individuare una linea di separazione netta fra gli uni e gli altri oppure no; ma quello che m'interessa è solo far vedere che si danno sia casi nei quali il dissenso intersoggettivo è normale sia casi in cui per l'ordinario non è presente, e quando si manifesta c'è sotto qualche anomalia più o meno grave. Il mondo reale è una cosa che funziona così, una cosa con vastissime aree nelle quali il dissenso intersoggettivo è patologico, nel senso che implica il malfunzionamento di almeno uno dei soggetti dissenzienti. Bisogna essere disperatamente e irragionevolmente ideologici per negarlo.

E' vero però che le situazioni dell'uno e dell'altro tipo si intrecciano così strettamente che nella pratica è spesso impossibile separarle. Consideriamo questo caso:

"Hai visto com'era giù Antonietta ieri sera?"

"Veramente a me è sembrata normale"

"Normale? **Ma l'hai vista?**"

"Certo che l'ho vista, eravamo insieme tutti e tre"

"E non hai notato niente?"

“No. Che cosa avrei dovuto notare?”

“Roba da matti”.

Questo dialogo è possibile solo se (1) entrambi gli interlocutori conoscono Antonietta, (2) l'hanno incontrata insieme la sera precedente, (3), entrambi l'hanno riconosciuta, (4) ma hanno ricavato dall'incontro impressioni opposte. (1) e (2) implicano (3), l'identità del riconoscimento, ma non implicano identità di valutazione. Il mondo, come ho cercato di descriverlo fin qui, è un luogo sia di *concordanze* intersoggettive necessarie senza le quali non ci sarebbe vita associata, sia di *discordanze* fra soggetti. Ma descrivere in dettaglio le relazioni fra le une e le altre è impresa superiore, probabilmente, alle forze di chiunque, e sicuramente alle mie.

### 13. ...più uno famoso

Che in certe situazioni il dissenso intersoggettivo non sia ammissibile e – aggiungo ora – la sua assenza sia segno di qualcosa di sbagliato, per esempio di falsa testimonianza, è noto da moltissimo tempo. C'è un caso famoso in un testo sacro del Giudaismo - ma oggi anche del Cristianesimo - che risale a oltre duemila anni fa, il libro di *Daniele*, scritto secondo i biblisti più autorevoli nel II secolo a. C.; ricordo che Daniele era ed è considerato dagli ebrei non solo un profeta, ma anche un giudice di straordinario acume. Il capitolo 13 del libro in questione è dedicato alla storia di Susanna, famosa a modo suo ancor oggi visto che il modo di dire “la casta Susanna” è tuttora in uso, ma poco letta. E' un po' lunga ma molto ben scritta, e non penso di annoiare i lettori se la riporto per intero:

Abitava a Babilonia un uomo chiamato Ioakim, il quale aveva sposato una donna chiamata Susanna, figlia di Chelkia, di rara bellezza e timorata di Dio. I suoi genitori, che erano giusti, avevano educato la figlia secondo la legge di Mosé. Ioakim era molto ricco e possedeva un giardino vicino a casa, ed essendo stimato più di ogni altro, i Giudei andavano da lui. In quell'anno erano stati eletti giudici del popolo due anziani; erano di quelli di cui il Signore ha detto “L'iniquità è uscita da Babilonia per opera di anziani e di giudici, che solo in apparenza sono guide del popolo”. Questi frequentavano la casa di Ioakim, e tutti quelli che avevano qualche lite da risolvere si recavano da loro. Quando il popolo, verso il mezzogiorno, se ne andava, Susanna era solita recarsi a passeggiare nel giardino del marito. I due anziani, che ogni giorno la vedevano andare a passeggiare, furono presi da un'ardente passione per lei: persero il lume della ragione, distolsero gli occhi per non vedere il Cielo e non ricordare i giusti giudizi. Erano colpiti tutti e due dalla passione per lei, ma l'uno nascondeva all'altro la sua pena, perché si vergognavano di rivelare la brama che avevano di unirsi a lei. Ogni giorno con maggior desiderio cercavano di vederla. Un giorno uno disse all'altro. “Andiamo pure a casa: è l'ora di desinare”. E usciti se ne andarono. Ma ritornati indietro, si ritrovarono di nuovo insieme e domandandosi a vicenda il motivo, confessarono la propria passione. Allora studiarono il momento opportuno di poterla sorprendere da sola.

Mentre aspettavano l'occasione favorevole, Susanna entrò, come al solito, con due sole ancelle, nel giardino per fare il bagno poiché faceva caldo. Non c'era nessun altro al di fuori dei due anziani, nascosti a spiurla. Susanna disse alle ancelle: “Portatemi l'unguento e i profumi, poi chiudete la porta, perché voglio fare il bagno”. Esse fecero come aveva ordinato: chiusero le porte del giardino e uscirono dalle porte laterali per portare ciò che Susanna chiedeva, senza accorgersi degli anziani, poiché si erano nascosti. Appena partite le ancelle, i due anziani uscirono dal nascondiglio, corsero da lei e le dissero: “Ecco, le porte del giardino sono chiuse, nessuno ci vede e noi bruciamo di passione per te: acconsenti e concediti a noi. In caso contrario ti accuseremo: diremo che un giovane era con te e perciò hai fatto uscire le ancelle”. Susanna, piangendo, esclamò: “Sono in difficoltà da ogni parte. Se cedo, è la morte per me; se rifiuto, non potrò scampare dalle vostre mani. Meglio però per me cadere innocente nelle vostre mani che peccare davanti al Signore!” Susanna gridò a gran voce. Anche i due anziani gridarono contro di lei e uno di loro corse alle porte del giardino e le aprì. I servi di casa, all'udire tale rumore in giardino, si precipitarono dalla porta laterale per vedere che cosa le stava accadendo. Quando gli anziani ebbero fatto il loro racconto, i servi si sentirono molto confusi, perché mai era stata detta una simile cosa di Susanna.

Il giorno dopo, quando il popolo si radunò nella casa di Ioakim, suo marito, andarono là anche i due anziani, pieni di perverse intenzioni, per condannare a morte Susanna. Rivolti al popolo dissero: “Si faccia venire Susanna, figlia di Chelkia, moglie di Ioakim”. Mandarono a chiamarla ed ella venne con i genitori, i figli e tutti i suoi parenti. Susanna era assai delicata e bella di aspetto: aveva il velo e quei perversi ordinarono che le fosse tolto, per godere almeno così della sua bellezza. Tutti i suoi familiari e amici piangevano. I due anziani si alzarono in mezzo al popolo e posero le mani sulla sua testa. Ella piangendo alzò gli occhi al cielo, con il cuore pieno di fiducia nel Signore. Gli anziani dissero: “Mentre noi stavamo passeggiando soli nel giardino, è venuta con due ancelle, ha chiuso le porte del giardino e poi ha licenziato le ancelle. Quindi è entrato da lei un giovane, che era nascosto, e si è unito a lei. Noi, che eravamo in un angolo del giardino, vedendo quella iniquità ci siamo precipitati su di loro. Li abbiamo sorpresi insieme ma non abbiamo potuto prendere il giovane perché, più forte di noi, ha aperto la porta ed è fuggito. Abbiamo preso lei e le abbiamo domandato chi era quel giovane, ma lei non ce l’ha voluto dire. Di questo noi siamo testimoni”. La moltitudine prestò loro fede, poiché erano anziani e giudici del popolo, e la condannò a morte. Allora Susanna ad alta voce esclamò: “Dio eterno, che conosci i segreti, che conosci le cose prima che accadano, tu lo sai che hanno deposto il falso contro di me! Io muoio innocente di quanto essi iniquamente hanno tramato contro di me”. E il Signore ascoltò la sua voce.

Mentre Susanna era condotta a morte, il Signore suscitò il santo spirito di un giovanetto, chiamato Daniele, il quale si mise a gridare: “Io sono innocente del sangue di lei!” Tutti si voltarono verso di lui dicendo: “Che cosa vuoi dire con queste tue parole?” Allora Daniele, stando in mezzo a tutti, disse: “Siete così stolti, o figli d’Israele? Avete condannato a morte una figlia d’Israele senza indagare né appurare la verità! Tornate al tribunale, perché costoro hanno deposto il falso contro di lei”. Il popolo tornò subito indietro e gli anziani dissero a Daniele: “Vieni, siediti in mezzo a noi e fatti da maestro, poiché Dio ti ha concesso la prerogativa dell’anzianità”. Daniele disse: “Separatevi bene l’uno dall’altro e io li giudicherò”. Separati che furono, Daniele disse al primo: “O uomo invecchiato nel male! Ecco, i tuoi peccati commessi in passato vengono alla luce, quando davi sentenze ingiuste, opprimendo gli innocenti e assolvendo i malvagi, mentre il Signore ha detto: Non ucciderai il giusto e l’innocente! Ora, dunque, se tu hai visto costei, di: *sotto quale albero tu li hai visti stare insieme?*” Rispose: “Sotto un lentisco”. Disse Daniele: “In verità la tua menzogna ti ricadrà sulla testa. Già l’angelo di Dio ha ricevuto da Dio la sentenza e ti squarcerà in due”. Allontanò questi, fece venire l’altro e gli disse: “Stirpe di Canaan e non di Giuda, la bellezza ti ha sedotto. La passione ti ha pervertito il cuore! Così facevate con le donne d’Israele, ed esse per paura si univano a voi. Ma una figlia di Giuda non ha potuto sopportare la vostra iniquità. Dimmi dunque, *sotto quale albero li hai sorpresi insieme?*” Rispose: “Sotto un leccio”. Disse Daniele: “In verità anche la tua menzogna ti ricadrà sulla testa. Ecco, l’angelo di Dio ti aspetta con la spada in mano, per tagliarti in due e così farti morire”.

Allora tutta l’assemblea proruppe in grida di gioia e benedisse Dio, che salva coloro che sperano in lui. Poi, insorgendo contro i due anziani, *ai quali Daniele aveva fatto confessare con la loro bocca di avere deposto il falso*, fece loro subire la medesima pena che avevano tramato contro il prossimo e, applicando la legge di Mosé, li fece morire. In quel giorno fu salvato il sangue innocente. Chelkia e sua moglie resero grazie a Dio per la figlia Susanna, insieme con il marito Ioakim e tutti i suoi parenti, per non aver trovato in lei nulla di vergognoso. Da quel giorno in poi Daniele divenne grande di fronte al popolo.<sup>15</sup>

Da un punto di vista razionalistico in questo racconto c’è molta fuffa edificante, ma c’è anche un nucleo razionale interessantissimo: se due persone distinte assistono allo stesso fatto, non possono vedere fatti diversi; perciò se, convertendo, danno descrizioni diverse di una cosa che dichiarano di avere visto insieme, almeno uno dei due mente e le loro testimonianze non possono essere accettate in tribunale. Qui viene attribuita a Daniele – figura molto prestigiosa e molto venerata nel Giudaismo – la prima applicazione di un principio cardine della giurisprudenza ebraica (e non solo ebraica): che perché un’accusa possa considerarsi dimostrata dev’essere sostenuta da almeno due testimonianze *indipendenti*. Se l’evento E è realmente accaduto e i testimoni A e B vi hanno realmente assistito, le loro deposizioni

<sup>15</sup> *Bibbia TOB*, ELLEDICI, Torino, 2010, pp. 1650-53. Corsivi miei.

*devono* concordare. Se discordano almeno uno dei due mente, ed E non è provato. Sui fatti *non c'è* libertà di dissenso intersoggettivo.

## CAPITOLO III

### L'intersoggettività sociale e le correzioni dell'esperienza

#### 14. L'intersoggettività sociale

Fin qui ho parlato di intersoggettività come rapporto *individuale*. Quando non è più di questo – quando ognuna delle parti interviene nel rapporto solo in quanto individuo e, per così dire, rappresentando esclusivamente se stessa – l'intersoggettività è sicuramente simmetrica e paritaria; non nel senso che in un rapporto intersoggettivo individuale non possano esserci dislivelli, per esempio fra dominante e dominato (anzi questi dislivelli sono più spesso presenti che assenti), ma in quello che ognuno dei protagonisti si propone all'altro, o agli altri, soltanto come singolo. In una gara di atletica o di nuoto uno vince e gli altri perdono, ma in una cosa i contendenti sono uguali: ognuno fa un *suo* tempo, soltanto suo, raggiunge una *sua* posizione in classifica, soltanto sua, e fra due qualsiasi di loro *uno* finisce dietro e *uno* davanti. E' vero che possono intervenire fattori di altra natura che danno *anche* un altro aspetto alla cosa: basta immaginare, per esempio, una gara sui cento metri a Gerusalemme fra quattro israeliani e quattro palestinesi. Resta sempre vero però che una gara di atletica *in quanto gara di atletica* è solo un'interazione fra individui: come quella fra me e l'edicolante quando compro il giornale, come un rapporto sessuale, come una serata fra amici a ridere e scherzare insieme, come un incontro di pugilato, come una discussione, anche molto incasinata, fra tifosi di squadre diverse, come una serata insieme fra un ragazzo e una ragazza che si piacciono ma sono troppo timidi per dirselo – o se preferite, fra uno e una non così timidi.

Ma ci sono anche casi diversi. Il più importante è, credo, l'interazione di un bambino coi genitori. Quando funziona, crea una forte affettività senza la quale il piccolo non avrebbe uno sviluppo armonico, e in questo senso – importantissimo – è una relazione *individuale*, ma c'è dell'altro: se i genitori sono italiani il figlio diventerà un bambino italiano, se sono tedeschi diventerà un bambino tedesco, e così via. L'interazione coi genitori ha *anche* un aspetto culturale.

E poi il bambino va a scuola, incontra una maestra ed è importante che il rapporto personale fra i due funzioni bene, ma mentre per esempio un buon rapporto col compagno di banco si esaurisce nello star bene insieme, in un buon rapporto con la maestra c'è molto di più. Noi sappiamo che la Terra è rotonda, sappiamo che gira su se stessa e intorno al Sole e che la Luna invece gira intorno alla Terra, se non siamo proprio asini sappiamo anche un po' di aritmetica, un po' di grammatica, un po' di geografia e un po' di storia, e la prima a insegnarci queste cose è stata la maestra. *Noi in buona parte sappiamo com'è fatto il mondo grazie a lei*. È un singolo individuo, ma per noi ha avuto un'importantissima funzione culturale: *ci ha insegnato* – non dico lei sola – *che cos'è e com'è il mondo*. Perché questo è il punto: noi che cos'è il mondo, com'è fatto, come funziona, lo impariamo: ma solo in minima parte da soli. Ci viene quasi per intero *insegnato*. Il concetto di mondo è prevalentemente (anche se non esclusivamente: vedi più avanti, § 19) una costruzione sociale.<sup>16</sup>

#### 15. Togliere, aggiungere, cambiare

Abbiamo visto che questa costruzione sociale si realizza, prima di tutto, come espulsione di certe esperienze dalla realtà; ma se da grandi siamo capaci di dire a noi stessi “Quello è stato soltanto un sogno”, da piccoli *non* lo sappiamo fare (il caso di Marco di due anni e mezzo e della mucca bianca e senza denti). Dunque lo impariamo: ma *come*? Da soli, grazie a qualche programma innato preimpiantato nel nostro cervello? Per altre cose è verosimile che vada così (vedi per esempio § 19), ma qui appare molto più probabile che siano i grandi a insegnarci che ciò che vediamo la notte è “solo un sogno”, cioè una cosa non vera (non dimentichiamo che i bambini hanno una forte tendenza a credere a tutto quello che dicono i grandi. Anzi per loro, fino a una certa età, questa è una vera e propria necessità).

Dunque ci viene insegnato a espellere dalla realtà certe esperienze; in massima parte, quelle che più avanti chiameremo “sogni”. Ma come espelliamo dalla realtà cose di cui *abbiamo* esperienza, così ve

<sup>16</sup> Ciò non invalida né l'analisi del primo capitolo sul mondo come struttura onnicomprensiva debolmente continua, unificabile narrativamente e governata da leggi causali né quella del secondo sul dissenso intersoggettivo possibile e impossibile, ma implica solamente che queste cose ci vengono *insegnate*, e se non le impariamo, aggiungo adesso, non diventiamo degli adulti mentalmente sani.

ne inseriamo – e anche questo ci viene insegnato - altre che nell'esperienza *non* ci sono. Faccio qui di seguito alcuni esempi, senza pretese di completezza:

(I) Da bambini abbiamo spesso (forse nella prima infanzia, della quale non conserviamo memoria, sistematicamente) l'esperienza di una transizione istantanea da uno stato a un altro molto diverso. Nello stato di partenza uno è in letto, assonnato, e intorno è buio; nello stato di arrivo c'è luce e la sonnolenza se n'è andata. *Al livello della percezione soggettiva non è passato tempo*, il dopo segue immediatamente il prima. Io ho diversi ricordi personali di questo tipo molto chiari, risalenti all'età di quattro o cinque anni, e ricordo anche distintamente di avere capito a un certo punto, intorno a quell'età, che il tempo *era* passato e non me n'ero accorto perché dormivo; ma in questa conclusione aveva avuto un grande peso, sicuramente, *l'insieme delle mie esperienze e in particolare le cose che mi dicevano i grandi*.

Il punto è che noi non ci accorgiamo di dormire. La stessa idea di accorgersi di dormire è contraddittoria. E quando accettiamo (un po' perché "quadra" col resto dell'esperienza e un po' perché ce lo dicono i grandi) questa nozione di sonno, ci resta fino a relativamente tardi una curiosità: quand'è esattamente che arriva, il sonno? Non ce ne avvediamo mai; siamo, per molto tempo, troppo piccoli per capire che l'idea di *accorgersi dell'esatto momento in cui il sonno arriva* è contraddittoria, sera dopo sera cerchiamo di stare attenti e sera dopo sera il sonno ci frega, quando arriva non si fa scoprire.

A nove anni, durante una vacanza in montagna, feci amicizia con un coetaneo col quale discutevo queste cose, e lui un giorno mi disse: "A me è successo non proprio di capire quando mi addormentavo ma di andarci vicino. Pensavo i miei pensieri e hanno cominciato a diventare strambi, e poi sempre più strambi".

"Ma ti sei accorto del momento esatto in cui ti sei addormentato?" gli chiesi io.

"No, questo no".

La morale di questa storia è che tutte o quasi tutte le notti noi dormiamo, ci lamentiamo se ci sembra di non riuscirci, ma se ci riusciamo possiamo solo inferirlo, non sperimentarlo. Uno può dirsi "Sto camminando", "Sto bevendo vino", "Mi sto togliendo le scarpe", non "Sto dormendo".

(II) Ma ci sono anche dei casi di *sostituzione di una cosa con un'altra*. Originariamente, quando viaggiamo non abbiamo l'impressione di spostarci ma quella che siano le cose intorno a noi a farlo. La prima volta che presi il treno avevo cinque anni, e i miei genitori mi avevano detto che saremmo entrati in questa cosa grande grande e la cosa ci avrebbe portati a Milano, che distava circa cinquanta chilometri. Guardavo fuori dal finestrino, e a un certo punto vidi che *le cose di fuori, case alberi strade, si spostavano*. Capii, probabilmente soprattutto per fede nelle parole dei grandi, che era il treno a spostarsi, ma io avevo visto muoversi le cose di fuori. E alle elementari, fra bambini, parlavamo spesso di questa impressione che ci dava il viaggiare in treno.<sup>17</sup>

(III) E c'è poi il capitolo, vastissimo, delle illusioni ottiche. Un solo esempio: quando uno guarda i piloni di una seggiovia da fermo li vede verticali, e li vede così anche dal sedile in movimento, finché sono lontani. Ma quando si passa proprio accanto al pilone, sembra che questo penda. Il fatto è che il sedile, per ragioni di sicurezza, non è esattamente orizzontale ma leggermente inclinato all'indietro, e questo agisce sul labirinto modificando il senso dell'equilibrio del passeggero e facendogli percepire come verticale una direzione che non è esattamente tale; così uno vede un pilone, lo stesso pilone, che va su dritto quando è lontano ed è inclinato quando gli si passa accanto.

Non succede solo sulle seggiovie. A Trieste c'è una funicolare molto ripida che sale a Opicina, trecento metri più in alto. A metà del percorso il vagoncino si ferma per qualche secondo, e una volta durante la sosta – eravamo in discesa – io vidi fuori dal finestrino un palo della luce inclinato a quasi quarantacinque gradi. Stare seduto su un sedile in accentuata pendenza aveva fortemente spostato la mia percezione della verticale.

Ammettendo, come mi sembra ovvio, che esperienze paragonabili a quelle appena descritte siano di chiunque si trovi in determinate condizioni, appare più che mai ragionevole concludere che (a) noi percepiamo anche cose che non sono nel mondo, (b) non ne percepiamo altre che nel mondo ci sono,

<sup>17</sup> Mi rendo conto però di avere rievocato un'esperienza che era normale, per un bambino, in anni (ormai lontani) anteriori alla motorizzazione di massa, e che oggi che la grande maggioranza dei nuovi nati comincia ad andare in macchina fin dai primi mesi di vita non lo è più. Ma non credo che questa evoluzione storica le tolga il suo valore esemplare.

(c) altre ancora, che ci sono e vengono percepite, le vediamo però come *non* sono. Noi correggiamo le nostre percezioni, *dobbiamo* imparare a correggerle, e una volta imparato chiamiamo mondo reale il risultato della correzione. Sembra anche ovvio che la spinta alla correzione ci venga, molto presto nella vita, in massima parte dall'interazione con gli altri esseri umani, e molto più coi grandi che coi coetanei. Come già avevo anticipato, *la nostra idea del mondo reale è in buona parte una costruzione sociale*. Tornerò su quest'ultimo punto nel § 17.

## 16. Due problemi

Ora, gli aspetti di tale costruzione di cui ci siamo occupati finora sono sostanzialmente uguali, con variazioni inessenziali, in tutte le culture. Che uno sia un occidentale del ventesimo secolo o fosse – qui il presente non è più utilizzabile – un sumero, un egizio, un *civis romanus*, un suddito dell'imperatore di Bisanzio, un cinese dell'epoca Ming, un aborigeno australiano, un azteco, un eschimese, un nativo della Terra del Fuoco, un Inca, impara (o imparava), crescendo, che ci sono il sonno e la veglia e cose “finte” nelle quali non credere ma anche cose “vere” nelle quali credere, nonché cose uguali per tutti, che sono sempre vere. Impara perfino di dover morire, e naturalmente preferirebbe di no, ma per quanto gli dispiaccia *deve* imparare (e quella, sicuramente, è una cosa di cui *non ha* avuto esperienza; ma intanto non può non impararla) - a proposito di mondo reale come costruzione sociale. Poi certe culture credono in Dio e certe no, certe credono nella reincarnazione e certe no, certe accettano la teoria della relatività e la fisica quantistica e certe non ne sanno niente; ma tutte chiamano “mondo”, per cominciare, una struttura come quella che ho cercato di descrivere fin qui. Alcune possono aggiungerci dell'altro – per esempio Dio, per esempio le galassie e i buchi neri e il Big Bang; ma una realtà intersoggettiva nella quale *tutti* noi umani interagiamo è ammessa da ognuna.

Detto questo, si pongono due grossi problemi, fra loro intrecciati: quanto sia originaria e profonda in noi l'intersoggettività e quanto, cultura per cultura, il mondo reale, anche in questo senso minimale del termine, sia condizionato culturalmente. Temo che il secondo problema, a parte alcune osservazioni superficiali (che comunque non terrò per me), sia praticamente intrattabile; sul primo, invece, alcune cosine credo di poterle dire.

## 17. La storia di Ferdinando detto Nanni

L'intersoggettività ha in noi radici profondissime: sono stati fatti per esempio esperimenti *sui neonati* e si è scoperto che quando nel loro campo visivo c'è l'immagine stilizzata di un volto umano è questa che fissano di preferenza, fin dai primi giorni di vita extrauterina. Ma qui mi concedo una lunga autocitazione dal mio *Si fa presto a dire lineare* (Antigone, Torino, 2009):

...vorrei azzardare...un'ipotesi sull'*io* e il *tu* che rovescia la posizione in materia della grande maggioranza dei filosofi moderni. Sono numerosi e importanti, infatti, i pensatori per i quali l'*io* precede il *tu* almeno nel senso che ognuno è cosciente *prima* di sé come essere pensante e *poi* dell'esistenza di *altri* esseri pensanti...Cartesio per esempio situa l'inizio di ogni conoscenza e verità nella certezza della propria esistenza di essere pensante – e conta ben poco, a questo punto, che non sostantivi la parola *io* ma continui a usarla solo al modo del linguaggio comune, cioè come soggetto di verbi in prima persona, perché se in lui non c'è l' *io* come soggetto di verbi in *terza* persona c'è però la *nozione* cui oggi diamo il *nome* “io”, mentre manca del tutto, almeno come centro d'interesse filosofico, il *tu*. E manca anche in Kant, il creatore di quel *sostantivo* “io” che oggi è cittadino a pieno titolo, grazie proprio alla sostantivazione kantiana, della repubblica filosofica; né vale obiettare che l'*io-non-ancora-detto-io* di Cartesio è sostanza mentre non lo è l'*io-detto-io* di Kant, perché questo è vero ma non ha a che fare con la primarietà dell'*io* stesso il quale, sostanza o non sostanza che sia, non ha bisogno del *tu* per essere introdotto e discusso.

Andiamo avanti. Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl tematizza, inizialmente, soltanto l'*io*, del quale dà un'analisi che non presuppone l'esistenza di nulla di esterno a esso, nemmeno del mondo in generale; ed è vero che nella *Quinta meditazione* dimostra che

*l'io* incontra, anzi deve incontrare, dei *tu* che sono altro da lui e però come lui, ma questo incontro *presuppone* *l'io*. Solo un *io* già costituito come tale può avere a che fare con dei *tu*.

Ma c'è qualcosa di simile, sia pure entro un contesto completamente diverso, anche in un pensatore lontano da Husserl fino all'imparagonabilità come Carnap. Nella *Costruzione logica del mondo* *l'io* non è affatto preconditione del conoscere, anzi si forma molto tardi. Originario è solo il flusso delle percezioni, indipendente da qualsiasi nozione di un soggetto centrale; non è affatto vero che il vedere X sia immediatamente, fin dall'inizio, un "Io vedo X", che ogni percezione rechi in sé l'impronta di un'istanza centrale. Al livello più profondo, è del tutto sganciata da questa impronta.

Il flusso delle percezioni si autoorganizza, attraverso meccanismi che la *Costruzione logica* descrive molto minuziosamente, fino a produrre l'idea di un mondo esterno nonché, in questo mondo esterno, di *cose percepibili* ben differenziate dall'ambiente, e fra queste cose percepibili ce n'è una che occupa sempre, essa sola, il centro del campo percettivo: il mio corpo, ovvero *l'io*, che dunque in Carnap arriva a costituirsi solo in seguito alla consapevolezza chiara, permanente, ben differenziata della propria fisicità – anzi meglio: di un certo oggetto fisico privilegiato. E una volta costituito *l'io*, scopro che fra le cose percepibili ne esistono alcune che non sono me, tuttavia sono molto simili a me: gli altri esseri umani – i *tu*. In Carnap dunque l'itinerario è: dati immediati della percezione-mondo esterno-cose percepibili-io-tu.

Cartesio, Kant, Husserl e Carnap sono pensatori diversissimi fra loro (Carnap e Husserl, in particolare, non hanno praticamente niente in comune), eppure in tutti *l'io* appare, in una forma o nell'altra, primario rispetto al *tu* e da esso indipendente. Se questa primarietà e indipendenza si ripresenta in luoghi filosofici tanto lontani l'uno dall'altro, si può ben supporre che costituisca un'opinione ricevuta, anzi una tesi metafisica nel senso collingwoodiano di affermazione che non risponde, nemmeno implicitamente, a nessuna domanda ma viene posta in modo aproblematico, senza rendersi conto che un problema potrebbe esserci. E il problema in realtà c'è; e per spiegare come e perché, racconterò la storia di Nanni.

Sui documenti Nanni si chiama Ferdinando, ma in famiglia, e poi con gli amici, è Nanni per tutti fin dal principio, solo che in principio lui non lo sa, come niente sa dell'altro suo nome, quello dei documenti.

Appena nato Nanni viene sottoposto a un esperimento: gli mostrano un volto umano stilizzato, con bocca, occhi, capelli e tutto il resto, ma molto semplificato, e lui ne è attratto. Non ci sono dubbi, perché si volta molto più spesso da quella parte che da qualsiasi altra, e gli psicologi sentenziano che Nanni ha, come quasi tutti i neonati, una preferenza innata per il volto umano.

Ma i volti umani veri, non stilizzati, Nanni li vede sempre intorno a sé, soprattutto quello della madre, e a circa un mese di età, quando si trova davanti il volto materno – ma anche quelli del padre, della nonna, della sorella maggiore – comincia a sorridere. Riconosce già *le persone*: non sorride, o non così regolarmente, davanti al ciucciottolo o a un giocattolo o al gatto di casa, del quale pure è già amico.

A un mese però i suoi movimenti oculari sono ancora molto imperfetti, e gli adulti vedono bene che le pupille gli vagano, brancolanti e traballanti, senza riuscire a coordinarsi o a fissare ben ferme (o meglio con le scansioni e le saccadi giuste) un punto preciso. Ma a un'età che può variare dai due ai tre mesi Nanni ha imparato, dicono di solito i grandi, a "mettere a fuoco": in realtà a controllare i propri movimenti oculari. Adesso sa fissare bene, il suo sguardo è sicuro come quello di un adulto, e i grandi quando lo vedono se ne accorgono, solo che *loro* possono fissarlo in faccia, ma *Nanni la sua faccia non la vede*. Vede invece – bene, ormai – le facce degli altri e soprattutto i loro occhi (avete presente in che modo diretto e senza vergogna guardano in faccia i bambini piccoli?): ha già la percezione subliminale dei movimenti oculari altrui, dunque la porta dell'accesso al *tu* è già aperta per lui, ma *non la può usare per accedere a se stesso*.

Naturalmente un accesso a se stesso ce l'ha per altre vie: per lui avere dolore in una parte del corpo e accorgersi di questo dolore sono la stessa cosa. Ma Nanni ha già, primitiva fin che si vuole ma presente, l'idea di persona, *ed è un'idea esterna*; per lui una persona è un certo tipo ben riconoscibile di contorno, e soprattutto dentro quel contorno, in alto, due cose molto vicine, molto uguali, che lo attraggono in modo particolare. Nanni sa già – glielo dicono i suoi neuroncini specchio – che dietro quelle cose così uguali e così particolari può esserci rabbia o affetto, come sa di poterle attrarre: *comunica* con quelle cose. Prima di tutto quelle che tornano più spesso e che fra qualche mese – ma adesso naturalmente non lo sa – chiamerà “mamma”, e poi altre che pure tornano regolarmente e ormai – proprio la parola giusta! – gli sono familiari, e ogni tanto altre ancora mai viste prima, che magari gli fanno paura. Sa che queste cose che possono arrabbiarsi o coccolarlo, occuparsi di lui o lasciarlo sbattere, che può attirare gridando e che emettono a loro volta voci nella sua direzione, sono tante, e *le percepisce molto meglio di come percepisce se stesso*. I suoi sfinteri per esempio non li controlla, e forse nemmeno sa di averli; ma poi, che dico gli sfinteri? Nanni non vede la propria faccia, non vede i propri occhi, come può sapere dunque di avere occhi e faccia, di essere anche lui una di quelle cose dietro i cui occhi c'è qualcosa che sta solo lì dietro e non si vede ma c'è, quelle cose che più avanti imparerà a chiamare col *tu*, e dopo ancora a dire “persone”? Quando e per quali gradi apprenderà di essere una persona anche lui, e però una particolarissima persona, da non chiamare *tu* ma *io*? Non posso certo *dimostrare* che lo imparerà dopo, che il suo *io* si costituirà a partire dal *tu*, tuttavia quello che oggi sappiamo della sua primissima infanzia ci autorizza a concludere che questa ipotesi, con buona pace di Cartesio, Kant, Husserl, Carnap e tanti altri, merita di essere presa sul serio. Quando Nanni si formerà finalmente un'idea chiara del proprio io, quando – forse a quattro anni, forse a cinque – non solo si renderà conto che c'è qualcuno che sta con lui ancora più spesso della mamma, anzi proprio sempre sempre, ma capirà chiaramente, con l'angoscia dell'ineludibile, *chi* è questo qualcuno, potrà farlo solo modellandolo su un modello che già possiede, solo comprendendo insieme che è lui stesso e che è una persona, potrà imparare a parlare di una certa cosa – a parlare di sé – dicendo *io* solo perché avrà capito di essere – che quella cosa è – come quelle altre cose che chiama *tu*. Non potremmo mai avere consapevolezza di noi stessi senza averne dei nostri cospecifici: è un'impossibilità metafisica ed epistemologica.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> G. Rigamonti, *Si fa presto a dire lineare*, Antigone, Torino, 2009, pp. 97-101, con lievi modifiche del tutto irrilevanti.

## CAPITOLO IV

### Da cultura a cultura

#### 18. Quali cose ci sono? E quali no?

Dunque l'intersoggettività è in noi originaria. Non c'è un tempo nel quale la nostra esperienza, globalmente considerata, ne sia indipendente, anzi più siamo piccoli più dipendiamo dagli adulti, quindi da altri soggetti. Naturalmente esistono *singole* esperienze strettamente individuali: rompersi una gamba (dicono che faccia un male cane...), assaggiare un piatto di pasta e trovarla cotta al punto giusto, tuffarsi (anche quando lo fa in compagnia, uno sente la carezza dell'acqua su tutto il *suo* corpo), ecc. Ma una *condizione di vita* senza intersoggettività per gli umani non potrebbe mai esistere.

Questo però pone un problema. Abbiamo visto che la formazione del mondo reale è a modo suo un lungo lavoro di *correzione* dell'esperienza, è imparare che certe cose che percepiamo *non ci sono*, certe altre ci sono, ma diverse da come le percepiamo, e ne esistono altre ancora che non percepiamo affatto. Ora, questo lavoro noi lo facciamo da esseri umani in mezzo ad altri esseri umani, anzi – per lungo tempo - da esseri umani ancora piccoli in mezzo ai grandi, e i piccoli non possono difendersi dalle cose che dicono loro i grandi. Ma finché i grandi ti insegnano che la notte dormiamo e quando si dorme si sogna, o che c'è l'estate c'è l'inverno e d'estate fa caldo d'inverno fa freddo, o che i gatti non abbaiano i cani non miagolano, o che certe cose si possono mangiare certe altre no, questo è un “mondo” sostanzialmente uguale in ogni tempo e paese. Ma se andiamo alle singole culture, probabilmente non ce n'è nessuna nella quale il mondo sia da cima a fondo qualcosa di accettabile senza eccezione anche da tutte le altre, e in una tutti crederanno che esistano le streghe, in un'altra che bisogna eseguire certe cerimonie per avere un buon raccolto, in una terza che se ti ammali qualcuno ti ha fatto il malocchio, ecc. Ma noi ci costruiamo un'idea di mondo interagendo con gli adulti: *allora il mondo è solo un oggetto culturale? E ci sono mondi non solo diversi, ma imparagonabili?* La mia risposta alla prima domanda è un “No” secco, quella alla seconda è “Diversi sì, imparagonabili no”; ma ora naturalmente le devo argomentare.

#### 19. Qualcosa di indipendente dalla cultura

Per giustificare l'asserzione che un'idea di mondo non è solo un prodotto culturale ma ha anche aspetti *non* dovuti all'influenza degli adulti sui giovani, quindi alla cultura, basterà indicare anche uno solo di questi aspetti, beninteso mostrando oltre ogni ragionevole dubbio che *non può* essere una produzione culturale. Scelgo a tale scopo la conquista della costanza dell'oggetto e mi rifaccio all'illustrazione che ne dà Jean Piaget nello *Sviluppo mentale del fanciullo*. Dice Piaget che fino a un'età che può variare, a seconda del soggetto, dai dieci ai quattordici mesi un bambino, quando un oggetto solido al quale appare interessato scompare dietro un ostacolo opaco, può mostrarsi dispiaciuto ma *non lo va a cercare*, mentre dopo quell'età lo cerca attivamente oltre l'ostacolo che glielo ha nascosto, e si mostra molto soddisfatto se lo trova. Fino a una certa età dunque l'idea del cercare un oggetto scomparso non c'è, dopo sì. Ma se uno cerca un oggetto che non vede più vuol dire che *crede che ci sia ancora*, e così crediamo noi adulti (se l'oggetto è solido); per noi *l'esse* non si riduce al *percipi* ma c'è, al contrario, una permanenza dell'oggetto percepito al di là della percezione. Ora, tale permanenza si instaura molto presto, quando siamo ancora degli animaletti quasi per intero prelinguistici, per cui (questo non lo dice Piaget, lo dico io, ma mi sembra proprio di avere delle ragioni solidissime per farlo) non è plausibile che si tratti di una cosa che ci insegnano i grandi. Come potrebbero? Non parlandoci, perché a quell'età un bambino capisce pochissime parole; ma soprattutto, anche a prescindere dalla difficoltà della cosa nemmeno sarebbero motivati a farlo, perché non dico da adulti, ma addirittura dal secondo anno di vita in poi la permanenza dell'oggetto è in noi talmente radicata e implicita che nemmeno riusciamo a immaginare che un umano, sia pure piccolissimo, non la possieda. Ci voleva un Piaget per scoprirlo. Dunque gli adulti non l'insegnano, perché tolte pochissime eccezioni nemmeno sanno che i bambini molto piccoli la devono acquisire, e alla base della sua acquisizione ci può essere solo qualcosa di preprogrammato nel nostro cervello e destinato biologicamente, non culturalmente, a entrare in funzione appena questo raggiunge uno sviluppo sufficiente.

## 20. Mondi magici e mondi senza magia

Ma se l'idea di mondo non è in tutto e per tutto una produzione culturale, lo è comunque in misura relevantissima, e le differenze che si osservano fra cultura e cultura sono enormi. Per esempio molte società credono nella magia, che dividono in due tipi, per contatto e per analogia: si può cioè agire magicamente su un oggetto o impossessandosi di una sua parte e facendo con essa cose che poi saranno trasferite al tutto, oppure facendo cose *simili* a quelle che si vogliono realizzare nell'oggetto. La credenza in questi due tipi di magia ha una diffusione vastissima,<sup>19</sup> Possiamo trovare un esempio molto interessante di magia per analogia o, come anche si dice, magia simpatica, *presentata come operazione perfettamente razionale*, nella storia biblica di Giacobbe e suo suocero Làbano. Il primo ha servito il secondo a lungo, ora si tratta di vedere come sarà ricompensato:

Làbano...aggiunse: "Fissami il tuo salario e te lo darò"...Riprese Làbano: "Che cosa ti devo dare?" Giacobbe rispose: "...Oggi passerò fra tutto il tuo bestiame: tu metti da parte ogni capo di colore scuro tra le pecore e ogni capo chiazzato e punteggiato tra le capre: sarà il mio salario"...Làbano disse: "Bene, sia come tu hai detto!" In quel giorno mise da parte tutti i capri striati e chiazzati e tutte le pecore punteggiate e chiazzate, ogni capo che aveva del bianco e ogni capo di colore scuro tra le pecore. Li affidò ai suoi figli e stabilì una distanza di tre giorni di cammino tra sé e Giacobbe, mentre Giacobbe pascolava l'altro bestiame di Làbano.

Ma Giacobbe prese rami freschi di pioppo, di mandorlo e di platano; ne intagliò la corteccia a strisce bianche, mettendo a nudo il bianco dei rami. Mise i rami così scortecciati nei canaletti agli abbeveratoi dell'acqua, dove veniva a bere il bestiame, bene in vista per le bestie che andavano in calore quando venivano a bere. *Così le bestie andarono in calore di fronte ai rami e le capre figliarono capretti striati, punteggiati e chiazzati.* Quanto alle pecore, Giacobbe le separò e fece sì che le bestie avessero davanti a loro gli animali striati e tutti quelli di colore scuro del gregge di Làbano. E i branchi che si era così formato per sé, non li mise insieme al gregge di Làbano.

Ogni qualvolta andavano in calore bestie robuste, Giacobbe metteva i rami nei canaletti in vista delle bestie, per farle concepire davanti ai rami. Quando invece le bestie erano deboli non li metteva. Così i capi di bestiame deboli erano per Làbano e quelli robusti per Giacobbe.<sup>20</sup>

Questa storia si apprezza ancora meglio se si conosce il contesto. Làbano e suo genero Giacobbe tirano tutto il tempo a fregarsi. Giacobbe per esempio s'innamora a prima vista di Rachele, figlia di Làbano, gli dice "Io ti servirò sette anni per Rachele, la tua figlia minore", ma sette anni dopo, al termine della festa di nozze, quando la sposa si toglie il velo non è Rachele ma Lia, la sorella maggiore, che Giacobbe non ama. Làbano si giustifica dicendo che dalle sue parti non si usa che la minore si sposi prima della maggiore, tuttavia dà a Giacobbe anche Rachele – ma in cambio di altri sette anni di servizio; e altri ancora il genero dovrà lavorare alle sue dipendenze per ottenere, dopo le due mogli, un proprio gregge. Arriviamo così al passo citato, dove si racconta con la massima serietà che stavolta è il genero che riesce a fregare il suocero impiegando quella che oggi si usa chiamare *magia simpatica* (ma il testo biblico presenta il comportamento di Giacobbe come pura e semplice ingegnosità, non come arte magica): le bestie fanno figli striati e pezzati *per analogia* coi rami dalla corteccia a strisce che hanno davanti agli occhi mentre concepiscono, e la cosa è vista come una grandissima *astuzia*, basata su una *superiore conoscenza di fatti oggettivi*, da parte di Giacobbe (per la verità, alcuni punti del racconto biblico non sono del tutto chiari; ma questo lo è).

Nel mondo degli autori della *Genesi* c'era dunque la credenza nell'efficacia di quella che noi oggi chiamiamo magia simpatica (e Giacobbe appare particolarmente intelligente e astuto anche perché la sa usare); nel nostro nessuno ci crede più, almeno al livello dell'alta cultura.

<sup>19</sup> Su questo vedi per esempio le pagine iniziali di Frazer, *Il ramo d'oro*.

<sup>20</sup> *Genesi*, cap. 30, vv. 28-42. Citazione presa dalla *Bibbia TOB*, Torino 2010, p. 91; corsivo mio.

## 21. Quello che c'è dappertutto, ma non rimane uguale

Dunque una cosa può esserci secondo una visione del mondo e non secondo un'altra; ma in altri casi può esserci per entrambe e però avere un significato completamente diverso nella prima e nella seconda.

Qui è particolarmente interessante un altro esempio preso dalle sacre scritture, però dal Nuovo Testamento, non dal Vecchio. Si deve premettere che nei Vangeli i disturbi più vistosi del comportamento sono regolarmente considerati non malattia con cause naturali ma possessione demoniaca; ora, c'è in particolare almeno un caso in cui dei sintomi sono descritti con tale precisione da produrre in noi, lettori del ventunesimo secolo, una diagnosi completamente diversa da quella proposta, senza la minima esitazione, dall'evangelista. Leggiamo:

...A un tratto, dalla folla un uomo si mise a gridare: “Maestro, ti prego, volgi lo sguardo a mio figlio, perché è l'unico che ho! Ecco, uno spirito lo afferra e improvvisamente si mette a gridare, lo scuote, provocandogli bava alla bocca, se ne allontana a stento e lo lascia sfinite. Ho pregato i tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti”. Gesù rispose: “O generazione incredula e perversa, fino a quando sarò con voi e vi supporterò? Conduci qui tuo figlio”. Mentre questi si avvicinava, il demonio lo gettò a terra scuotendolo con convulsioni. Gesù minacciò lo spirito impuro, guarì il fanciullo e lo consegnò a suo padre. E tutti restavano stupiti di fronte alla grandezza di Dio.<sup>21</sup>

La descrizione dei sintomi della vittima è di una chiarezza impressionante: il ragazzo grida, cade a terra, ha la bava alla bocca e le convulsioni, alla fine dell'attacco è sfinite. Un lettore del nostro tempo<sup>22</sup> non può non dire “epilessia”, ma secondo l'evangelista è un demonio (v. 42) a “gettare il ragazzo a terra scuotendolo con convulsioni”. Certe cose, viene da dire, ci sono tanto nel mondo di Luca quanto nel nostro, ma hanno significati completamente diversi nell'uno e nell'altro.

<sup>21</sup> *Vangelo secondo Luca*, cap. 9, vv. 38-43; in *Bibbia TOB* cit, p. 2356. Lo stesso episodio, con piccole differenze, si può leggere anche in *Matteo* 17, 14-18, e *Marco* 9, 14-27. Do, per scrupolo estremo, anche queste altre due descrizioni dei sintomi.

Marco: “Maestro, ho portato da te mio figlio, che ha uno spirito muto. Dovunque lo afferrò, lo getta in terra ed egli schiuma, digrigna i denti e si irrigidisce'...lo spirito scosse con convulsioni il ragazzo ed egli, caduto a terra, si rotolava schiumando” (*op. cit.*, pp. 2291-92).

Matteo è un po' diverso perché conosce il termine “epilettico”, ma lo associa anche lui a una possessione demoniaca: “...un uomo...gli si gettò in ginocchio e disse: ‘Signore, abbi pietà di mio figlio! E' epilettico e soffre molto: cade spesso nel fuoco e sovente nell'acqua. L'ho portato dai tuoi discepoli, ma non sono riusciti a guarirlo'...Gesù minacciò il demonio che uscì da lui, e da quel momento il ragazzo fu guarito.

Allora i discepoli si avvicinarono a Gesù e gli chiesero: ‘Perché noi non siamo riusciti a scacciarlo?’ Ed egli rispose loro: ‘Per la vostra poca fede’” (*op. cit.*, p. 2228).

<sup>22</sup> Anche credente. Esistono edizioni moderne dei *Vangeli* approvate dalla Chiesa cattolica in cui questo brano ha il titolo redazionale “Guarigione dell'epilettico”.

## CAPITOLO V

### Del tentativo di trovare il limite, e di come fallisce

#### 22. I mal definiti contorni del mondo

Sono partito – ma non sono certo il primo – dal bisogno di capire che cosa sia il mondo e credo sia giunto il momento, prima di andare avanti, di ricapitolare i risultati ottenuti fin qui. Mi accorgo innanzitutto di trovare molto più comodo parlare non direttamente di mondo ma di *idea di mondo*. Ciò premesso, questa idea è quella del sistema di tutte e sole le cose cui riconosciamo un'esistenza *fattuale*,<sup>23</sup> e sebbene abbia sicuramente delle componenti innate, in massima parte non è innata ma si forma in noi *a partire* dall'esperienza. In sintesi, questa idea

è caratterizzata da continuità debole, legalità causale e unificabilità narrativa,  
 è soggetta a forti vincoli intersoggettivi,  
 ha un'importante componente culturale  
 tuttavia la sua genesi non è esclusivamente culturale.

Fin qui ho solo ripreso cose già dette, ma è arrivato il momento di introdurre un altro punto, in sé nient'affatto nuovo ma mai considerato finora in questo lavoro: il mondo è uno solo. Se fossero due, diciamo M e M', in uno dei due, diciamo M, dovrebbe per forza essere vera una proposizione P che nell'altro è falsa; ma in tal caso M' non sarebbe un mondo ma solo una parte di mondo, perché non vi accadrebbe qualcosa che nell'altro accade.<sup>24</sup>

E' necessario però precisare che il mondo è il *sistema*, non l'*insieme* di tutte le cose che ci sono; dico sistema e non insieme perché sia per sistema, sia per insieme s'intende, nell'accezione canonica, una molteplicità che forma a sua volta un'unità, ma di ordine superiore rispetto ai suoi elementi - solo che i sistemi sono molteplicità *strutturate* e gli insiemi molteplicità *non strutturate*. Un insieme è semplicemente una collezione (finita o infinita) di oggetti; dati questi è dato l'insieme, quali che siano poi le relazioni fra i suoi elementi. Prendiamo per esempio questi dieci corpi celesti: Sole, Mercurio, Venere, Terra, Marte, Giove, Saturno, Urano, Nettuno, Plutone. L'elenco ci dà *l'insieme dei pianeti*

<sup>23</sup> Do a questo aggettivo, *fattuale*, una connotazione realistica, resa d'altronde inevitabile dal dovere della coerenza; ho detto infatti fin dal primo capitolo che noi chiamiamo *realtà*, o anche *mondo reale*, una certa struttura che emerge da una rielaborazione dell'esperienza. Ora, finché a questa struttura riconosciamo solo continuità debole, legalità causale e unità narrativa, potremmo attribuirle (per usare il linguaggio di Carnap nella *Costruzione logica del mondo*) tanto un fondamento fenomenistico quanto uno fisicalistico. Fenomenisticamente, il mondo potrebbe essere inteso come un complesso, regolarizzato in base a questi tre criteri, di stati di coscienza soggettivi; fisicalisticamente, come un complesso di processi fisici. Inoltre di principio è possibile intendere sia questi ultimi come certi particolari complessi di stati di coscienza sia, simmetricamente (e con parecchia buona volontà), la coscienza come un prodotto di processi fisici.

Ma questa simmetria fra fenomenismo e fisicalismo scompare quando introduciamo vincoli intersoggettivi così forti come quelli proposti nei capitoli II e III. Se ammettiamo che il *tu* preceda l'*io* e l'intersoggettività la soggettività, gli stati di coscienza non possono essere primari, ma solo risultare dall'interazione fra più individui già dati, e questi individui debbono a loro volta possedere sia una fisicità, sia una psichicità (come noi esseri umani).

Non saprei che nome dare a questo fondamento dell'idea di mondo. Forse antropologico, forse naturalistico; certo non fenomenistico, perché per me l'intersoggettività precede, ripeto, la soggettività, ma nemmeno fisicalistico perché non mi sogno di dedurlo dalla fisica (né vedo come lo si potrebbe fare).

<sup>24</sup> Esistono per la verità teorie che parlano di una pluralità di mondi, ovvero universi, ma queste teorie non usano il termine "mondo" (o "universo") in senso totalizzante. Gli esempi secondo me più interessanti sono due, uno antico e uno contemporaneo. Nell'antichità gli epicurei sostenevano che i mondi sono infinitamente numerosi ma ognuno di essi è finito per estensione e durata: è dovuto infatti a un'aggregazione di atomi, e come si sono aggregati, questi prima o poi si disgregheranno. Ma al di là dei singoli mondi esiste secondo Epicuro la totalità degli infiniti atomi, che sono eterni, nel vuoto infinito, eterno anch'esso, e oltre questa totalità di atomi e vuoto non c'è niente.

Il secondo esempio è la teoria del multiverso, accettata da buona parte dei cosmologi contemporanei. Ben pochi negano, ormai, che l'universo *osservabile* sia nato da un Big Bang che avrebbe avuto luogo circa quindici miliardi di anni fa e abbia un'estensione finita, anche se in continuo aumento. È di principio impossibile osservare cose al di là di questa estensione nello spazio, o più antiche del Big Bang nel tempo. Ma se l'universo *osservabile* non va oltre questi limiti, non è (secondo alcuni cosmologi, non secondo tutti) di principio impossibile che ci siano stati e continuino a esserci altri "Grandi Botti" ognuno dei quali avrebbe prodotto un *suo* universo, inaccessibile dal nostro ma comunque esistente, e per la totalità di questi universi separati, reciprocamente inaccessibili, è stato proposto il termine "multiverso". Qui le cose sono più pasticciate che nell'Epicureismo, perché non si capisce per esempio se gli universi del multiverso siano infinitamente numerosi o no, comunque l'idea di un sistema (unico) di *tutte* le cose che ci sono continua, per dritto o per traverso, a ritornare.

*maggiori del Sole più il Sole stesso; non ci dà il sistema solare, perché (anche a prescindere dal fatto che per semplicità non ho tenuto conto né degli asteroidi, né delle comete, né dei satelliti che molti di questi pianeti possiedono) in quanto semplice elenco non ci dice niente né sulle caratteristiche fisiche dei suoi singoli elementi né sui loro rapporti di posizione né sulla dinamica e la cinematica complessive della struttura. Se per esempio Giove percorresse l'orbita della Terra e la Terra l'orbita di Giove non avremmo più lo stesso sistema; ma avremmo ancora lo stesso insieme di corpi celesti. E' in questo senso che il mondo non è l'insieme (non strutturato) delle cose dotate di esistenza fattuale ma il loro sistema (strutturato); è il sistema di tutte le cose che hanno esistenza fattuale con tutte le loro relazioni.<sup>25</sup> E' vero che quando un bambino chiede "Che cos'è il mondo?" (perché fra l'altro anche questo gli viene insegnato, che c'è una cosa chiamata mondo) gli rispondiamo semplicemente "E' tutto quello che c'è", ma gli diciamo così solo per rendergli (e renderci) le cose più facili.*

Sistema e non insieme, dunque; *il sistema strutturato, caratterizzato cioè non solo dalle cose che ci sono dentro ma anche dalle relazioni fra queste cose, di tutto quello che c'è.*<sup>26</sup> Ora, questo sistema è unico: ma è anche ben definito? Dato un qualsiasi  $x$ , possiamo sempre stabilire, con certezza o almeno con buona attendibilità, se  $x$  è nel mondo o no? La risposta è notoriamente negativa. Non è facile ripercorrere con ragionevole brevità le ragioni per cui lo è, tuttavia ci proverò, scusandomi fin da ora per le inevitabili omissioni.

### 23. Massimo in atto o massimo potenzialmente accrescibile?

Prenderò le mosse da quella che considero la parte più felice della *Critica della ragione pura* e in generale dell'opera di Kant, la teoria delle antinomie nella *Dialettica trascendentale*. Dice Kant che quando cerchiamo di dare contorni precisi all'idea del mondo, ovvero della totalità delle possibili esperienze del senso esterno – una definizione che non starò a contestare – ci impigliamo inevitabilmente in coppie di conclusioni incompatibili in cui però entrambi i membri sembrano essere rigorosamente dimostrati, salvo che il principio di non contraddizione impedisce di accettarli tutti e due. Riporto a titolo di esempio, per maggiore chiarezza, l'antinomia della divisibilità–non divisibilità all'infinito.

#### *Tesi*

Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste in nessun luogo se non il semplice, o ciò che ne è composto.

#### *Dimostrazione*

Infatti, se si ammettesse che le sostanze composte non constino di parti semplici, sopprimendo nel pensiero ogni composizione, non resterebbe nessuna parte composta, e (non essendoci parti semplici) nessuna parte semplice, quindi assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe stata data. O, dunque, è impossibile sopprimere nel pensiero ogni composizione, ovvero, dopo la soppressione di essa, deve restare qualcosa di sussistente senza nessuna composizione, cioè il semplice. Ma, nel primo caso, il composto non consterebbe di sostanze (perché in esse la composizione non è se non una relazione accidentale delle sostanze, senza la quale esse devono sussistere come enti per sé stanti). Ora, poiché questo caso contraddice all'ipotesi, così non resta se non il secondo, che cioè il composto sostanziale nel mondo risulta di parti semplici.

Quindi risulta immediatamente, che nel mondo le cose sono tutte semplici, che la composizione è solamente uno stato estrinseco di esse, e che, quantunque noi non possiamo mai sottrarre le sostanze elementari a questo stato di unione, pure la ragione deve concepirle come i soggetti primi di ogni composizione, e quindi, anteriormente ad essa, come enti semplici.

<sup>25</sup> L'idea di insieme come molteplicità non strutturata è stata proposta per la prima volta da Bernhard Bolzano nei *Paradossi dell'infinito*, scritti nel 1847 e pubblicati postumi nel 1851.

<sup>26</sup> A questo punto s'impone però una precisazione: posto che il mondo sia il sistema (unico) di tutte le cose – *che significa "cosa"?* O, variando un poco, che significano dei quasi sinonimi di "cosa" come "oggetto", "individuo", "ente"? Parlerò di questo, senza pretese di completezza, originalità o profondità, nella terza appendice; non qui.

### *Antitesi*

Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici, e in esso non esiste, in nessun luogo, niente di semplice.

#### *Dimostrazione*

Poniamo che una cosa composta (come sostanza) consti di parti semplici. Poiché ogni rapporto esterno, quindi anche ogni composizione di sostanze, non è possibile se non nello spazio, il composto deve constare di tante parti, e di altrettante deve constare anche lo spazio, che esso occupa. Ma lo spazio non consta di parti semplici, bensì di spazi. Dunque, ogni parte del composto deve occupare uno spazio. Ma le parti assolutamente prime d'ogni composto sono semplici. Dunque, il semplice occupa uno spazio. Ora, poiché ogni reale che occupa uno spazio, contiene in sé una molteplicità di elementi, che si trovano l'uno fuori dell'altro, e quindi è composto, e precisamente un reale composto, non di accidenti (ché questi non possono senza sostanza esser l'uno fuori dell'altro), pertanto un composto di sostanze: il semplice sarebbe un composto sostanziale, ciò che si contraddice.

La seconda proposizione dell'antitesi, che nel mondo non esiste niente di semplice, non può qui significare se non che l'esistenza dell'assolutamente semplice non può essere provata per nessuna esperienza o percezione, né esterna né interna, e che l'assolutamente semplice è dunque una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può esser dimostrata mai in una qualsiasi esperienza possibile; quindi, che è senza nessuna applicazione e oggetto nell'esposizione dei fenomeni. Infatti, se noi vogliamo ammettere che sia dato, per questa idea trascendentale, di trovare un oggetto di esperienza, dovrebbe l'intuizione empirica di un oggetto esser conosciuta come tale, che non contenesse assolutamente un molteplice di elementi l'uno fuori dell'altro, e legati in unità. Ora, poiché dalla non coscienza di un tale molteplice non si può inferire l'impossibilità totale di esso in una qualsiasi intuizione di un oggetto, ma questo intanto è affatto necessario per l'assoluta semplicità; ne segue che questa non si possa dedurre da nessuna percezione, quale che essa sia. Poiché, dunque, non può darsi qualcosa come oggetto assolutamente semplice in una qualsiasi esperienza possibile, ma il mondo sensibile dev'essere considerato come il complesso di tutte le esperienze possibili, così in nessun luogo è dato in esso niente di semplice.

Questa seconda proposizione dell'antitesi va molto più in là della prima, che bandisce il semplice solo dall'intuizione del composto, laddove questa lo esclude da tutta la natura; per questo, anche, la si è potuta dimostrare non dal concetto di un dato oggetto dell'intuizione esterna (del composto), ma dal rapporto di esso a una esperienza possibile in generale.

Tutte e quattro le antinomie (questa è la seconda) seguono sostanzialmente la stessa traccia: la tesi propone un *tutto in atto*, l'antitesi un *tutto indefinitamente accrescibile*<sup>27</sup> – o, equivalentemente, la tesi tratta il mondo come un sistema chiuso e interamente dato e l'antitesi lo considera invece come una molteplicità mai esauribile. Nel caso specifico dell'esistenza o inesistenza del semplice (si potrebbe anche dire “degli atomi”, ma Kant opta, a mio parere correttamente, per un livello di astrazione più elevato), la *tesi* è che ogni composto, *se è in atto*, deve constare di elementi semplici, quindi se non c'è il semplice non esiste in atto nemmeno il composto – non esiste nulla. L'*antitesi* parte invece dal processo *indefinitamente ripetibile* della divisione: tutto ciò che è esteso è divisibile in parti a loro volta estese e quindi divisibili, *ad infinitum*.<sup>28</sup>

Le altre tre antinomie seguono sostanzialmente la stessa traccia: la tesi tratta il mondo come una *totalità in sé conclusa* (massimo totalmente dato in atto) e l'antitesi come il luogo in cui un certo processo *non giunge mai all'ultimo passo ma è sempre ripetibile* (massimo indefinitamente accrescibile). Entrambi gli atteggiamenti, dice Kant, sono non solo legittimi, ma necessariamente presenti: non possiamo non

<sup>27</sup> Uso queste due espressioni, e non *infinito attuale* e *infinito potenziale*, più semplici e accattivanti, per la seguente ragione. Se un qualsiasi *x* è nel mondo, sicuramente non è più grande del mondo; tuttavia se dicessimo che il mondo è più grande di *x* non diremmo qualcosa di valido in modo pienamente generale. Esistono infatti cosmologie nelle quali il mondo non solo è finito ma ha un ben definito limite, che lo racchiude; in quella tradizionalmente attribuita ad Aristotele, per esempio, è delimitato dal Primo Mobile, la più grande delle sfere celesti.

<sup>28</sup> Entrambi i tipi di argomentazione sono già presenti, chiarissimi, nel pensiero antico. E' difficile che Kant ignorasse questo dato storico.

pensare il mondo come qualcosa che comprende *tutto* e a cui di conseguenza nulla può esser aggiunto, ma nemmeno possiamo pensarlo come un qualcosa che a un certo punto, lungo una qualsiasi modalità operativa, finisce e poi non c'è più niente. Il mondo *non* finisce; nel mondo si può sempre andare oltre.

Qui Kant, pur con le sue inutili lungaggini e le sue ineleganze, fa centro. L'idea del mondo *ha* due facce ineliminabilmente in conflitto e ineliminabilmente presenti, quella del tutto in sé concluso e quella del sistema onnicomprensivo mai esaurito o esauribile.

#### 24. Due unilateralità opposte

Ora, Kant - che io sappia - è il primo a capire che entrambi i punti di vista, attualista<sup>29</sup> e potenzialista, sono insiti ineliminabilmente in noi. Prima di lui tutti i pensatori (o almeno tutti quelli a me noti), spinti invariabilmente dal proprio orientamento metafisico, ne avevano privilegiato uno e uno solo. Darò, per rendere più concreto il mio discorso, un esempio del primo tipo e uno del secondo, presi entrambi da scuole di pensiero di primissima grandezza.

La tendenza "attualista", quella cioè che vede il mondo come un tutto concluso e interamente dato, è ben illustrata da moltissimi passi di Tommaso d'Aquino. Ne ho scelto uno dalla *Summa contra gentiles* che ha il pregio della brevità e della relativa semplicità. Il capitolo 13 del primo libro dell'opera è dedicato alla dimostrazione dell'esistenza di Dio. Fra gli argomenti allineati da Tommaso a questo fine, scelgo come più conciso e facile degli altri il seguente:

In tutta la serie ordinata di cause efficienti la prima è causa di quelle intermedie, e le intermedie sono cause dell'ultima: sia che le intermedie siano una sola, o molte. Ora, se si elimina una causa si elimina anche ogni altra cosa che ne dipende. Perciò eliminando la causa prima, quelle intermedie non possono causare. Ma se nella serie delle cause efficienti si procede all'infinito, nessuna causa potrà essere la prima. E quindi devono essere negate tutte le altre, che sono cause intermedie. Ma questo è falso in maniera evidente. Dunque è necessario concludere che la prima causa efficiente esiste. E questa è precisamente Dio.<sup>30</sup>

Qui il principale presupposto di Tommaso (e prima di lui di Aristotele) è che ogni effetto ha cause interamente date in atto anzi - più forte ancora - *se non avesse cause interamente date in atto non sarebbe in atto esso stesso*. Dev'esserci dunque una causa prima; mancando questa non ci sarebbero cause effettive, nel senso di effettivamente in grado di causare. D'altronde se non c'è una causa prima le cause di un qualsiasi effetto non sono mai interamente date, perché ognuna rinvia a una causa antecedente. Ma noi vediamo che ci sono effetti; questi hanno dunque cause interamente date e di conseguenza una causa prima, che è Dio. Ora, qui rispetto alla questione che sto trattando sarebbe sterile occuparmi del rigore o non rigore di questo ragionamento, mentre è utile mettere in evidenza che Tommaso assume senza discussione che perché esista un qualsiasi *x* deve esistere *la totalità delle cause di x*. Il mondo è dunque una totalità di oggetti ed eventi *interamente causati in atto, ed è inoltre esso stesso un tutto interamente in atto*. (È solo per questo, fra l'altro, che possiamo essere certi che Dio esista). Sia Tommaso sia Aristotele, dal quale il primo dipende, ragionano interamente nello spirito di quelle che saranno poi le *tesi* delle antinomie kantiane: vedono il mondo come una totalità interamente data e né bisognosa né suscettibile di ulteriore estensione.

Troviamo un atteggiamento esattamente antitetico in un'altra grande tradizione, ignota al pensiero europeo per oltre due millenni e che da noi in Occidente ha cominciato a essere studiata, prima sporadicamente e solo da poco tempo in modo più serio, da non più di due secoli: quella buddhista.<sup>31</sup> Il Buddha non rifiutò mai l'idea induista che l'anima si reincarna di vita in vita, ma per lui questa era condanna e non salvezza perché la vita è sofferenza, e il non potersi sottrarre al *samsara*, o ciclo eterno di vita-morte-nuova vita-nuova morte ecc., all'infinito, è una condanna metafisica dalla quale non sembra esserci via d'uscita. Ma secondo la tradizione, all'età di quarantaquattro anni il Buddha raggiunse

<sup>29</sup> Nel senso di posizione che ammette l'infinito attuale, e solo in questo. Qui Giovanni Gentile non c'entra per niente.

<sup>30</sup> Tommaso d'Aquino, *La somma contro i gentili*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, 3 voll.; vol. I, pag. 109.

<sup>31</sup> Va precisato però che, come osserva una fonte autorevolissima, il Dalai Lama in persona, "Alcuni studiosi moderni descrivono il buddhismo più come una scienza della mente che una religione, e mi pare che esistano validi motivi per una simile affermazione".

l'illuminazione, cioè la comprensione, che ci salva dal *samsara*, della vera natura delle cose; una volta conseguita l'illuminazione infatti ci liberiamo dalla necessità di nuove incarnazioni e dopo la morte accediamo al *nirvana*, una condizione irreversibile di non-corporeità, e quindi non-sofferenza.

L'illuminazione consiste nel comprendere, non verbalmente o concettualmente ma a livello yogico, cioè con un'intuizione intellettuale di evidenza e certezza assoluta e non più reversibile una volta conseguita, che la vera natura di tutte le cose è la *vacuità*, ovvero che le cose, tutte, sono vuote di vera esistenza; ma bisogna precisare in quale senso lo sono. Secondo la sistemazione data alla dottrina dai due massimi filosofi buddhisti, Dighnaga (V secolo d. C.) e Dharmakirti (VI secolo), questo non significa che tutto nel mondo è irreali *simpliciter*; se così fosse, sarebbe distrutta la distinzione fra il vero e il falso e con essa la possibilità di un discorso razionale. "L'acqua del mare è salata" non sarebbe più vero di "L'acqua del mare è dolce" se il mare semplicemente non ci fosse, e il Buddismo, che è estremamente intellettualistico, non può tollerare simili conclusioni, distruttrici di ogni possibilità di discriminare il vero dal falso. La vacuità di tutte le cose non è il loro semplice non essere ma il loro essere prive di una propria sostanzialità, in quanto dipendenti invariabilmente da cause e condizioni. L'acqua del mare c'è; ma c'è perché ha delle cause, e queste hanno a loro volta cause, e così via all'infinito. Nessuna cosa deve il proprio essere a se stessa, tutte lo devono ad altre, e queste altre via via, senza eccezione, ad altre ancora, per cui tutte sono vuote di vera sostanzialità: è questa la vacuità. Quanto a Dio, non c'è e non ci deve essere, anzi la sua esistenza è intollerabile da un punto di vista buddhista, perché se ci fosse il mondo avrebbe fondamento in una realtà a tutti gli effetti sostanziale e quindi la vacuità, e con essa la possibilità della salvezza, verrebbe meno.

Che cosa si intende per vacuità o verità ultima nell'ambito della più profonda e completa scuola del buddhismo, la Scuola dei Conseguenzialisti della Via di Mezzo? Semplicemente questo: niente o nessuno, ovunque si trovi, possiede alcunché che lo renda intrinsecamente ciò che è.<sup>32</sup>

Ora, dietro queste due posizioni, cristiana (almeno nella variante tomistica) e buddhista, ci sono, sicuramente non percepite come scelte, due assunzioni metafisiche – entrambe dogmatiche, almeno nel senso di non argomentate – di segno opposto. Dietro l'argomento tomistico c'è l'idea che ogni effetto deve avere, in sé se non per noi, cause interamente date, e quindi – di principio – interamente spiegabili, motivabili e giustificabili. Per questo non è possibile un regresso all'infinito: se si potesse indefinitamente regredire di effetto in causa, la causazione effettiva, completa, non ci potrebbe essere. Invece ci *deve* essere, il mondo *deve* essere un tutto interamente dato e causato: e allora per forza c'è la causa prima, cioè Dio. Tommaso crede nel mondo come *totalità interamente in atto*, ma così *precostituisce*, senza avvedersene, quell'esistenza di Dio che poi s'impegna con tutte le sue forze a dimostrare.

Ma c'è un dogmatismo, di segno esattamente opposto, anche nel Buddismo. Riflettendo, noi concludiamo che varie cose dipendono da cause e condizioni. Ci sono cause e condizioni del giorno e della notte, del caldo e del freddo, della pioggia e del sereno, ecc. Per ogni cosa noi cerchiamo, e se ci va bene troviamo, cause e condizioni. Ma in qualsiasi momento dato, questa operazione l'abbiamo fatta per una parte delle cose che ci sono nel mondo, non per tutte, per cui concludere (come il principio che l'essenza di ogni cosa è la vacuità costringe a fare) che *tutte* le cose, senza eccezione, sono prive di vera sostanzialità è trarre dogmaticamente una conclusione non dimostrata (che poi ha un altissimo valore etico e metafisico, ma questo è un altro discorso).

E' anche interessante notare come Buddismo e Cristianesimo abbiano un importante tema in comune ma anche un punto di opposizione polare molto preciso. Il tema comune è che quasi tutte le cose per il Cristianesimo, tutte senza eccezione per il Buddismo, non hanno in se stesse il proprio fondamento; il punto di opposizione è che però per i cristiani c'è un ente e uno solo, Dio, che fa eccezione e ha in sé il proprio fondamento, mentre per i buddhisti questa eccezione non c'è.

Ma questo contrasto è solo un esempio, sia pure molto importante, di una divaricazione inevitabile dell'idea di mondo chiaramente vista e ben tematizzata da Kant: la totalità di quello che c'è davvero può essere vista come un sistema interamente dato in atto, quindi completo e concluso, o come un sistema indefinitamente accrescibile, ed entrambi i punti di vista sono ineliminabili e ineliminabilmente

<sup>32</sup> AA. VV., *La saggezza della vacuità*, saggio n. 1., di Denma Locho Rinpoche, stesso titolo dell'intera raccolta, p. 3.

inconciliabili. Nell'idea di mondo e di realtà emerge dunque una contraddizione interna irrisolta e insuperabile.

## CAPITOLO VI

### Quando le visioni del mondo sono diverse

#### 25. Che l'incommensurabilità è una sciocchezza

Faccio a questo punto l'assunzione (che trovo molto difficile da contestare) che alla domanda "x è nel mondo?", che per comodità di riferimento chiamerò d'ora in poi "domanda chiave", per certi x dobbiamo rispondere "Sì", per altri dobbiamo rispondere "No", e per altri ancora dobbiamo rispondere "Non si sa".

Nascono immediatamente però altre due domande. La numero 1 è "Persone diverse appartenenti alla stessa cultura rispondono in modo uguale alla domanda chiave per ogni x?" La numero 2 è "Culture diverse rispondono in modo uguale alla domanda chiave per ogni x?"

Io sosterrò che si deve rispondere "In linea di massima sì" alla domanda 1 e "In linea di massima no" alla 2; l'espressione limitativa "in linea di massima" è motivata dal fatto che, come ho cercato di spiegare nel § 17, il mondo non ha contorni ben definiti. A parte questo "in linea di massima", il sì alla domanda 1 è motivato dalla natura intersoggettiva del mondo. La giustificazione del no alla domanda 2 occuperà invece il resto del paragrafo.

Cominciamo, al solito, con qualche esempio. Alcuni li abbiamo già fatti: certe culture credono nella magia simpatica, altre no; per certe culture l'epilessia è possessione demoniaca, per altre ha cause naturali. Un terzo esempio, molto importante, è quello della stregoneria: un tempo ci si credeva, ci si scrivevano libri, *la legge* la perseguiva e puniva, nel rispetto rigoroso delle norme procedurali dell'epoca. Fra il '400 e il '700 (l'ultimo rogo per stregoneria ebbe luogo nel 1789 a Glarus, in Svizzera) centinaia di uomini e migliaia di donne furono arsi vivi come stregoni o streghe, non da folle inferocite sfuggite al controllo degli apparati giudiziari *ma proprio da questi ultimi, nel rispetto delle regole* e in base a principi scrupolosamente codificati in testi che leggiamo ancora adesso. Non è improbabile che alcuni (e forse molti) casi singoli facessero eccezione, che anche contro le streghe ci siano stati cioè, in più occasioni, episodi di linciaggio, ma molto più spesso i roghi per stregoneria furono non "giustizia" sommaria da parte di folle inferocite, ma esecuzioni capitali *secondo le regole*, dopo processi celebrati *secondo le regole* da tribunali *regolari* e considerati attendibili ed equi dalla stragrande maggioranza della popolazione. *C'erano le streghe, nel mondo di allora?*

Qui devo (senza la pretesa di dire cose nuove) fare una distinzione. Questa domanda ammette infatti almeno due interpretazioni distinte. La prima è: *la concezione del mondo dominante all'epoca della caccia alle streghe riconosceva l'esistenza delle streghe stesse?* La seconda è: *all'epoca dei roghi per stregoneria le streghe esistevano?* La prima è una questione di esistenza *interna*, la seconda una questione di esistenza *esterna*; con la prima si chiede, dal punto di vista di una nozione di mondo che mi limiterò per brevità a chiamare "odierna", se *un'altra* nozione di mondo ammetteva l'esistenza delle streghe; con la seconda si chiede, dallo stesso punto di vista, se *la stessa concezione odierna del mondo* riconosce che le streghe, non oggi ma in una certa epoca passata, sono esistite.

Ci sono due risposte di buon senso, sì alla prima domanda e no alla seconda. Il sì vuol dire che all'epoca della caccia alle streghe l'esistenza di queste ultime era generalmente accettata; il no vuol dire che però le streghe non c'erano affatto, nemmeno allora.

Ma qui purtroppo qualsiasi risposta costringe inevitabilmente a schierarsi rispetto a una posizione che nella nostra cultura circola ampiamente, e che possiamo parafrasare così: "Esistono tradizioni diverse. Ognuna di queste tradizioni ha i *sui* valori e le *sue* distinzioni fra enti e non enti o fra giusto e ingiusto. Se la tradizione A criticasse i valori, principi e assiomi della tradizione B in nome dei propri, altrettanto potrebbe fare la tradizione B nei suoi confronti. Ma lo strumento di questi scontri fra tradizioni ovvero culture non può essere la critica, perché se A e B sono due tradizioni diverse le critiche di A a B sono incomprensibili dal punto di vista di B, e viceversa; l'unico strumento possibile sarebbe dunque l'uso della forza, che mira per sua natura alla sopraffazione. La sola soluzione accettabile e civile è la reciproca tolleranza, con la rinuncia da parte di A alla pretesa di distinguere in vere e false secondo i *propri* criteri le cose in cui B crede, e viceversa".

Questa è la posizione, per esempio, di Paul Feyerabend, un autore ancora molto popolare (anche se forse un po' meno di una generazione fa). Ha il vantaggio dell'estrema semplicità (basta davvero poco per imparare queste quattro frasette, che poi si potranno applicare senza rielaborazioni degne di nota a qualsiasi problema specifico) e di far sentire molto democratico, molto corretto chi la sostiene; ha però lo svantaggio di esonerare dal pensiero. Facciamo qualche esempio.

Nella Roma arcaica si credeva nelle succube e negli incubi. Gli incubi erano divinità maschili che si posavano *sopra* il dormiente, dandogli sogni angosciosi. Le succube, molto più simpatiche, erano divinità femminili che si infilavano *sotto* il dormiente (maschio), dandogli una polluzione notturna. Nella Roma arcaica incubi e succube esistevano davvero?

In Cina gli astronomi imperiali stimavano che il Sole distasse dalla Terra circa diecimila *li*, cioè cinquemila chilometri. Nella Cina imperiale il Sole distava veramente cinquemila chilometri dalla Terra, anziché centocinquanta milioni come adesso? E se posso permettermi una battutaccia – non sentivano caldo, gli astronomi imperiali?

Prima dell'invenzione del microscopio da parte di Leeuwenhoek nella seconda metà del Seicento, nessuno immaginava che esistessero una fauna e una flora microscopiche. Davvero in quei secoli di pestilenze frequenti e gravissime non c'erano batteri né virus?

Nel 1611 Galileo, osservando Venere col cannocchiale, scoprì che aveva fasi come quelle della Luna. Prima non le aveva?

Nel Quattrocento Lorenzo Valla dimostrò che la Donazione di Costantino, considerata autentica da tutti fino a quel momento, era un falso. Nel Medioevo non lo era?

## 26. La Trud

In *Decisioni intuitive* (Cortina 2009) Gerd Gigerenzer racconta una storia interessante e divertente. Durante la prima metà del secolo scorso nelle campagne della Baviera – non nelle città, e non nel resto della Germania – si credeva nella Trud. La Trud era una femmina, però molto brutta e antipatica (a me leggendo il racconto di Gigerenzer veniva in mente la Strega del Mare, con la quale deve spesso vedersela Braccio di Ferro), che si rivelava solo la notte, dando agli sfortunati ai quali saltava addosso incubi, cattiva digestione, mal di testa, insonnia, nausea, angoscia e chi più ne ha più ne metta. Ogni volta che uno passava una brutta notte la colpa era della Trud; in famiglia, al bar, sul lavoro era normalissimo parlarne, e in genere non si pensava affatto che fossero tutte sciocchezze.

Poi, durante la seconda guerra mondiale, in Baviera furono organizzati diversi centri di addestramento per le reclute. Queste reclute venivano da tutte le parti della Germania e la sera, durante la libera uscita, si mescolavano con le persone del posto, sentivano i loro discorsi, frequentissimi, sulla Trud... e ci ridevano sopra. Quando si tratta non di vie di fatto ma di opinioni, nessun'arma è più potente del ridicolo: come si resero conto che queste reclute che venivano da fuori ridevano di loro per via delle cose che dicevano sulla Trud, i contadini bavaresi smisero di parlarne - e non hanno ricominciato neanche dopo. La Trud non c'è più, nelle campagne della Baviera; il che naturalmente non significa che oggi da quelle parti non ci siano mai persone che dormono male, solo che non danno più a lei la colpa.

## 27. Come cambiano le culture?

Questo è un bell'esempio, divertente e senza nessun aspetto traumatico, di scomparsa di un oggetto culturale. Dove il ragionamento non arrivava, arrivò il ridicolo. Ma è molto raro che le cose siano così chiare e vadano così lisce, senza traumi degni di nota. Perché oggi non crediamo più nelle streghe? (Né vale obiettare che probabilmente qualcuno ci crede ancora e qualcun altro non ci credeva già nel Cinquecento, perché allora i roghi per stregoneria c'erano ma da molto tempo non ci sono più). Che cosa è stato a fare la differenza? L'alfabetizzazione di massa? L'industrializzazione? E' tutto da dimostrare. Io vedo una sola cosa che l'onestà intellettuale ci costringe a concludere: oggi come oggi non è possibile formulare nessuna legge generale sui processi di nascita e morte degli oggetti culturali. Ci sono naturalmente delle ipotesi, anche autorevoli; la più illustre probabilmente è il materialismo storico, ma se mettiamo da canto le partigianerie che hanno indotto tanti, anche di grande intelligenza, a sostenere che pure la nascita e la morte degli oggetti culturali si *devono* spiegare col mutamento dei rapporti di produzione e andiamo a vedere in dettaglio le spiegazioni di questo tipo, troviamo solo banalità. Perché non ci sono

più roghi per eresia? Perché sono cambiati i rapporti di produzione. E perché non ci sono più roghi per stregoneria? Perché sono cambiati i rapporti di produzione. E perché in musica nell'Ottocento ha trionfato il sinfonismo romantico? Perché piaceva alla classe in ascesa dell'epoca, la borghesia. E andando all'altro estremo della storia umana, perché gli aborigeni australiani (se dobbiamo credere agli antropologi, cultori di una disciplina pochissimo rigorosa) ignoravano la paternità fisiologica, credevano che fare figli fosse semplicemente una capacità delle donne da una certa età in poi e che il sesso, pur così bello, non ci avesse a che fare? A causa dei *loro* rapporti di produzione... questo non è un grimaldello che apre tutte le porte, è un trapano che sfonda tutti i recipienti, svuotandoli.

## APPENDICE I

### Di quanto sono complicate esistenza e verità

Secondo più d'un autore le asserzioni su oggetti inesistenti sono invariabilmente false (un esempio illustre di questa posizione è Bolzano). Secondo altri sono prive di valore di verità. Entrambe le posizioni si appoggiano su argomenti non esenti da punti deboli, ma sicuramente seri. Bolzano per esempio sostiene che  $Pa$  è vera se e solo se l'oggetto  $a$  possiede la proprietà  $P$ . Ma se  $a$  non c'è, è falso che abbia  $P$ , e però anche che abbia non  $P$ . Quindi  $Pa$  e non  $Pa$  sono entrambe false.

Passa per una via diversa ma arriva a un risultato non dissimile la teoria delle descrizioni di Russell. Se il così e così non esiste, "Il così e così è  $P$ " è falsa, quale che sia  $P$ , perché equivale a "C'è un  $x$  tale che  $x$  è così e così e per ogni  $y$ , se  $y$  è così e così  $y=x$  e  $x$  è  $P$ " e il primo membro di questa congiunzione quantificata esistenzialmente è falso. Non si vede però perché questo argomento non dovrebbe essere esteso ai nomi propri. Sia  $a$  un nome proprio di nessuna cosa, e parafrasiamo  $Pa$  così, "C'è un  $x$  tale che  $x = a$  e per ogni  $y$  se  $y = a$   $y=x$  e  $Px$ ": anche questa è falsa, e lo stesso vale, in base a questo tipo di argomento, per "Non  $Pa$ ".

Ma non è così semplice. Con certi oggetti inesistenti possiamo discriminare il vero e il falso altrettanto bene che con quelli esistenti. Ecco due elenchi di proposizioni su oggetti inesistenti con valori di verità del tutto chiari e certi: a sinistra quelle false, a destra quelle vere.

Odisseo risparmiò i proci	Odisseo sterminò i proci
Didone ed Enea rimasero sempre insieme	Enea abbandonò Didone
Angelica amava Orlando	Angelica non amava Orlando
Amleto e Ofelia erano sposati	Amleto e Ofelia non erano sposati
Emma Bovary morì per cause naturali	Emma Bovary si suicidò
Zeno Cosini non fumava	Zeno Cosini era un fumatore
Raskolnikov risparmiò l'usuraia	Raskolnikov uccise l'usuraia
Oskar Matzerath era di altezza normale	Oskar Matzerath era un nano
Sherlock Holmes era un donnaiolo	Sherlock Holmes era sessualmente freddo
Il principe di Salina era un ottimista	Il principe di Salina era un pessimista
Don Abbondio era un uomo coraggioso	Don Abbondio era un vile
Fabrizio del Dongo era bruttissimo e deforme	Fabrizio del Dongo era un bel ragazzo

Prendiamo ora una persona che conosca e afferri tutti questi riferimenti letterari: dirà volta per volta "Giusto" o "Sbagliato" con la stessa sicurezza con cui lo dice quando sente parlare, per esempio, di Francesco Totti o Angela Merkel o Giuseppe Garibaldi. Con tanti saluti a certe conclusioni, anche di pensatori illustri ma sicuramente affrettate, sulle proposizioni intorno a oggetti inesistenti.

## Appendice 2 Nomi, predicati e altro

Frege divide, per analogia col linguaggio matematico, i termini del linguaggio comune in saturi e insaturi. I termini insaturi hanno dei posti di argomento, e danno luogo a espressioni sensate solo se questi posti di argomento sono saturati, ovviamente da espressioni sature. I termini saturi non hanno posti di argomento. Semanticamente, i termini saturi stanno per individui e quelli insaturi per proprietà o relazioni o funzioni. Grammaticalmente, nei linguaggi matematici i termini saturi possono essere semplici o composti, e quando sono semplici sono variabili o costanti individuali; i termini insaturi sono segni di relazioni o funzioni. Nel linguaggio comune, i termini saturi semplici sono nomi propri o pronomi; i termini insaturi sono nomi comuni o aggettivi o verbi.

Ora, nei linguaggi matematici questa classificazione è effettivamente esaustiva, ma nel linguaggio comune no. Prendiamo per esempio il verbo “bere”, usato transitivamente: ha come tutti i verbi transitivi due posti di argomento, rispettivamente per il soggetto e per l’oggetto. Quindi se uno dice, poniamo,

(1) Antonio beve birra,

l’espressione è saturata; non c’è più nessun vuoto da riempire. Ma mentre nei linguaggi matematici, una volta saturati i posti di argomento *non si può* aggiungere altro, pena il passaggio da un’espressione ben formata a una che non è più tale, nel linguaggio comune non è così. Posso benissimo aggiungere delle cose a (1) *senza* uscire dall’ambito delle espressioni ben formate, per esempio scrivendo:

(2) Antonio beve birra la sera al pub con gli amici.

“La sera”, “al pub”, “con gli amici”: che sono queste espressioni?

Riflettendo, si vede che sono sicuramente insature; che hanno un solo posto di argomento; che questo posto non può essere saturato da un termine individuale, ma solo da una proposizione. La sera – che succede? Al pub – che succede? Con gli amici – amici di chi? e comunque che ci fa questo “chi” con gli amici? E in tutti e tre i casi si può rispondere (per esempio) “Antonio beve birra”, ottenendo una proposizione sensata. Queste tre espressioni sono operatori proposizionali monadici, agiscono su *una* proposizione ottenendone un’altra più complessa.

Noi siamo abituati a lavorare con pochissimi operatori proposizionali; in logica classica, normalmente, *uno* monadico, la negazione, e quattro diadici; per di più, di principio sono riducibili tutti e cinque a uno solo, la funzione-sbarra di Sheffer (si sa dal 1913). Se passiamo alle logiche modali ne saltano fuori (nel caso standard) altri due, *possibile* e *necessario*; e due, uno per il passato uno per il futuro, se ci avventuriamo nelle logiche temporali. Ma qui ne viene fuori un’infinità – un solo nuovo esempio, per dare un’idea della vertiginosa espansione (di cui non troviamo traccia in Frege) che siamo costretti ad ammettere nel dominio delle formule ben formate: “Arnoldo vernicia carrozzerie” è ben formata – ma anche “Arnoldo vernicia carrozzerie dalle 8.30 alle 16.30”.

Qui nascono ovviamente molti problemi. Accennerò per il momento a uno solo: è prassi normale distinguere termini logici e non logici. Per esempio “e” è un termine logico, “orologio” non lo è. Ma davanti a questo proliferare di operatori proposizionali tracciare un confine è praticamente impossibile, e più che mai viene da dare ragione a Tarski, il quale sosteneva che nella distinzione fra le due classi di termini, logici e non logici, c’è un margine di arbitrarietà.

### Appendice 3 Che cos'è un individuo?

Uno dei capisaldi – forse il caposaldo centrale – della riforma fregeana della logica è che il soggetto di una proposizione è sempre singolare. Quelli che *sembrano* essere controesempi, lo sono solo in apparenza; è celebre l'argomentazione con cui Frege dimostra che “Tutti i mammiferi sono animali a sangue caldo” equivale a “Per ogni  $x$ , se  $x$  è un mammifero  $x$  è un animale a sangue caldo”, in cui il soggetto grammaticale è la variabile *individuale*  $x$ .

Data un'analisi logica rigorosa, dunque, in posizione di soggetto c'è sempre secondo Frege un termine che sta per un individuo. Ora, *che cos'è un individuo?* In certe scienze possiamo dare una risposta chiara: per esempio in teoria dei numeri sono individui tutti e soli i numeri naturali, in ZF (la teoria assiomatica degli insiemi nella versione di Zermelo-Fraenkel) tutti e soli gli insiemi. Ma se prendiamo il linguaggio comune, questa chiara delimitazione del concetto di individuo scompare. Dobbiamo intendere questo termine nel suo senso etimologico, quello di cosa che non si può dividere? Ma sicuramente sono soggetti di proposizioni singolari anche termini che stanno per cose divisibilissime, per esempio “Il mio stipendio basta a malapena per vivere”.

Niente senso etimologico, dunque. Ma è individuo, almeno, solo ciò che è in qualche modo semplice? A parte che questa è un'idea molto vaga, è comunque difficile da sostenere, davanti a certi esempi. “Quest'anno la disoccupazione è ferma al 12%” è sicuramente una proposizione singolare, ma per disoccupazione noi intendiamo un fenomeno *quantificabile*, e il valore quantitativo che le assegniamo viene ottenuto mettendo insieme un *gran numero* di casi. Questi sono casi *singoli*, ma noi li combiniamo, combinandoli formiamo la nozione di *una cosa*, e di quest'una parliamo. Come un uomo può essere più grosso e pesante di un altro uomo, così la disoccupazione di un anno può essere più elevata di quella di un altro anno. Più in generale sono individui, *per la grammatica*,

gli esseri viventi (e c'è notoriamente un senso *ristretto* nel quale “individuo” vale appunto “organismo vivente”),

ma anche parti di esseri viventi (“Il fegato di quest'uomo è molto duro”, “La lingua del paziente è piena di ulcere”, “Il suo sangue è povero di ferro”)...

ma anche produzioni materiali di esseri viventi (“Il fiato è maleodorante”, “La voce è molto gradevole”, “La scorreggia fu rumorosissima e lunghissima”)...

ma anche produzioni spirituali di esseri viventi (“Il discorso era abile, e piacque molto”)...

ma anche esseri inanimati solidi (“Questo sasso ha spigoli aguzzi”, “Il pendio non era molto ripido”)...

ma anche oggetti fluidi (“L'acqua è limpidissima”, “La nuvola era quasi perfettamente nera”)...

ma anche processi fisici (“L'ondata ci sbalzò in mare”, “La tempesta durò tre ore”, “Il fulmine cadde proprio accanto a me”, “La piena spazzò via tutto”)...

ma anche processi sociali (“Il trattato di pace fu durissimo per i vinti”, “La riforma fiscale ebbe successo”, “La tolleranza stentò molto ad affermarsi”)...

ma anche oggetti matematici (“21 è il più piccolo numero divisibile per 3 e 7”, “Questa curva non è una conica”, “ $xy=yx$ ”)...

ma anche note e composizioni musicali (“Questo non è un fa naturale, è un fa diesis”, “Quel pezzo non è un valzer, è un tango”)...

ma anche *generi* musicali (“Il tango nacque in una parte malfamata di Buenos Aires nella seconda metà dell'Ottocento”)...

ma anche atti (“L'ordine era sbagliato e portò alla sconfitta”) e vicende (“La ritirata ebbe luogo in condizioni difficilissime”, “La discussione durò tutta la notte”)...

ma anche strutture composte da un gran numero di elementi (“L'interscambio fra Italia e Cina è in aumento”, “La bilancia dei pagamenti è passiva”)...

ma anche fenomeni naturali complessi (“L'estinzione dei dinosauri fu relativamente rapida”)...

ma anche fenomeni culturali complessi (“L'Umanesimo era molto ostile alla Scolastica”, “Il Romanticismo nacque in Germania e di lì si estese al resto d'Europa”)...

ma anche epoche storiche (“Il Medioevo durò circa mille anni”)...

La lista dei termini che possono fungere da soggetto in una proposizione singolare è dunque praticamente illimitata (e se ci sono autori che tendono ad allargarla ulteriormente, sono i filosofi). Perciò se per individuo intendiamo non “essere vivente” ma “oggetto il cui nome può fare da soggetto in una proposizione singolare”, la soluzione più ragionevole mi pare il principio di Boskov.

Vujadin Boskov, serbo, scomparso non molto tempo fa all'età di 83 anni, fu a lungo titolare nella nazionale jugoslava di calcio ai tempi della Jugoslavia unita. Finita la carriera di calciatore intraprese quella di allenatore, pure questa con buon successo, lavorando a lungo anche da noi. Diventò famoso per aver detto nel suo Italiano senza articoli, durante uno dei nostri interminabili dibattiti televisivi sul calcio in cui ognuno sostiene che i rigori dati contro la sua squadra non c'erano mentre ce n'erano altri a suo favore, non dati dall'arbitro, “Rigore è quando arbitro dà”. Bene, a me sembra che si possa dire “Individuo è quando linguaggio dice”.

## BIBLIOGRAFIA

- 1 AA. VV. *La Bibbia TOB*, Elledici, Torino, 2008
- 2 ALIGHIERI, Dante, *Divina Commedia*
- 3 AQUINO, Tommaso di, *Summa contra gentiles*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna,  
2014
- 4 BOLZANO, Bernard, *I paradossi dell'infinito*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- 5 CARNAP, Rudolf, *La costruzione logica del mondo*, a cura di Emanuele Severino Silva,  
Milano, 1966.
- 6 COLLINGWOOD, Roger, *An essay on metaphysics*
- 7 DESCARTES, René, "Meditazioni metafisiche", in *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pp.  
183-704
- 8 DHARMAKIRTI, *Pramanavarttikam*, Istituto Lama Tzong Khapa, Pomaia (PI), 2019
- 9 DUMMETT, Michael, *The logical basis of Metaphysics*, Harvard University Press, 1973
- 10 FEYERABEND, Paul, *Contro il metodo*, Lampugnani Nigri, Milano, 1973
- 11 FRAZER, James, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino, 1964
- 12 FREUD, Sigmund, *L'interpretazione dei sogni*. Newton Compton, Roma, 2018
- 13 GIGERENZER, Gerd, *Decisioni intuitive*, Cortina, Milano, 2009
- 14 HUSSERL, Edmund, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1970
- 15 KANT, Immanuel, *Critica della ragione pura*, Laterza, Bari, 1970
- 16 KIPLING, Rudyard, "La più grande storia mai raccontata", in *Racconti scelti*, Amici del  
Libro, Roma, 1959
- 17 OMERO, *Odissea*, Feltrinelli, Milano, 1994
- 18 RIGAMONTI, Gianni, *Si fa presto a dire lineare*. Antigone, Torino, 2009
- 19 TARSKI, Alfred. *Logic, semantics, metamathematics*, Oxford University Press, 1983.