
IL FUOCO E IL FUMO. LA NATURA DEL SOLIPSISMO: FONDAZIONE E NEGAZIONE DELL'EMPATIA

Marino Rosso

AVVERTENZA: In molti sensi e attraverso molte vie il testo di finzione (*fiction*) si è fatto protagonista della cultura del nostro tempo, tanto che una proposta di filosofia finzionale non richiederebbe attualmente alcuna giustificazione. Si potrebbe anche ricordare il detto di Wittgenstein: «Philosophie kann man eigentlich nur erdichten (A rigore si può fare filosofia solo fingendola)». Tuttavia non è in osservanza ai modelli oggi prevalenti, o all'idea anticipatrice di Wittgenstein, che un saggio sul solipsismo assume appropriatamente i caratteri della finzione: si tratta, a mio avviso, di una necessità teoretica specifica. Parlando di solipsismo, di solito si trascura la considerazione elementare che, propriamente, non può darsi qualcosa come *il* solipsismo: oppure sì, ma unicamente come *eidōs* aristotelico, reale solo nei suoi esemplari. Questi saranno il solipsismo del tale soggetto e del talaltro e del talaltro ancora, ognuno dei quali crederà che *la propria* realtà sia l'unica realtà, dove l'ovvio passaggio al "trascendentale" toglierà l'empiria di quel soggetto ma non potrà toglierne, ed è la cosa più importante che spero di mostrare, la monadologica individualità. Se questo vale, un'esposizione *del* solipsismo finisce per essere non un testo filosofico, ma la descrizione di uno schema astratto di testo filosofico, o addirittura l'esangue schema

stesso, fatto parola illeggibile; mentre esporre un ipotetico esemplare di solipsismo altrui vorrà dire citarlo dall'esterno, entro un ambiente di discorso che lo nega in partenza. Per essere concreti e leali non rimarrebbe che dare voce al *proprio* solipsismo, ma se l'individualità del soggetto solipsista è davvero ineliminabile, un discorso del genere, e questa è la seconda cosa che mi propongo di mostrare, potrebbe essere autentico solo in una completa, per quanto razionale, follia. Rimane solo la strada della finzione, ed è per questo che ho scelto di percorrerla.

Il lettore è quindi avvertito: nonostante i riferimenti filosofici e letterari siano, com'è ovvio, del tutto autentici e le argomentazioni siano condotte con quanto rigore è stato possibile, il testo che segue è sostanzialmente finto.



Il corpo vivente di un essere umano provoca in chi lo osserva un allarme peculiare, perché quel corpo si muove in modo tale da rivelare che l'essere a cui appartiene è capace di sentirsi in questo modo o in quest'altro entro una gamma complessa che può andare, per fare un solo esempio, da estremi di piacere di ogni specie a estremi di sofferenza di ogni specie. O meglio: quel tipo di allarme definisce l'umano come tale; ovvero: la comunità dei parlanti ha scelto la parola 'umano', questo segno arbitrario e i suoi equi-

valenti e affini, che non mancheranno in nessuna lingua, proprio per consolidare e scambiare questa nozione: “un essere dotato di un corpo capace di suscitare quel tipo di allarme”. Ma non è avventata e già in partenza ingannevole la locuzione ‘dotato di un corpo’? Un umano non è semplicemente il cosiddetto ‘suo corpo’? I materialisti dell’India classica portavano l’esempio del dio Rahu, che era tutta testa, ma intorno al quale non era inusuale leggere, in testi linguisticamente eletti, la perifrasi ornata ‘la testa di Rahu’. Ma espressioni come ‘il suo corpo’, riferite a un umano, non suonano letterarie! Perché mai, se l’essere di cui parliamo è tutto corpo? Una risposta plausibile per molti (per tutti coloro che non hanno ricevuto un adeguato trattamento?) sarà questa: almeno l’espressione ‘il mio corpo’ certamente non è figurata, perché il mio sentirmi in questo o in quest’altro modo entro la gamma benessere-sofferenza di cui si è detto – anzi in ogni possibile gamma di vissuto aperta a me – per quanto dipendente dalle vicende di questo corpo che chiamo ‘mio’, non è le vicende di questo corpo, e l’allarme particolarissimo che in me suscita la presenza di un corpo umano vivente che non sia questo è precisamente la propensione a credere senza alcun dubbio che ci sia qualcuno che, in dipendenza da quell’altro corpo, può sentirsi proprio come io posso sentirmi in dipendenza da questo corpo: e chiamando ‘suo corpo’ quello e ‘mio corpo’ questo, altro non voglio esprimere se non quelle due dipendenze strettamente affini. Riassumendo: il corpo umano altrui mi allarma in modo particolarissimo perché mi porta immediatamente a essere sicuro che stia accadendo qualcosa di perfettamente analogo a quello che sta accadendo a me, o come si dice con una metafora dalle gravi conseguenze, *in* me: qualcosa di immensamente rilevante, perché è sempre un segmento di una complessa

gamma che comprende, tra l'altro, ogni più delicata gratificazione e ogni più cupa esperienza di orrore, qualcosa che *non è* le vicende di un corpo, benché con le vicende di un corpo intrattenga il più stretto rapporto causale, tanto da poter essere condizionato nei modi più vari con mezzi banali.

Ogni circostanza di una vita umana che non si svolga nella completa solitudine è un esempio pertinente delle semplici osservazioni che precedono, ma il fenomeno del vergognarsi è un caso emblematico. Se, trovandomi in compagnia di altri, lancio una battuta che i presenti accolgono con manifesto imbarazzo (non sarebbe difficile descrivere le sottigliezze motorie che lo rivelano) sono immediatamente certo che esiste per ognuno di quei corpi viventi un campo di coscienza vivido, ampio e dettagliato dove compaio io come possessore di un corpo così e così, dove io, mediante quel corpo, ho emesso quella battuta, dove sono accaduti fenomeni sottili di comprensione linguistica e di acuto malessere per ciò che la comprensione ha presentificato e dove stanno accadendo fenomeni di acuta riprovazione o commiserazione verso la mia persona, individuata da quel corpo. Il comune modo di dire 'vorrei sprofondare' esprime bene il desiderio di evadere magicamente con una sola mossa da tutte quelle concentrazioni di luce impietosa, anche se rimarrebbe la certezza poco meno sofferta che in ognuno di quei campi sarebbero ancora in atto vividi ricordi della mia persona in quello stato di inferiorità (per tacere la circostanza che sono comunque certo che ricordi potenziali di quell'evento rimarranno in quei campi di coscienza forse per sempre).

Potrei tentare di trattare materialisticamente il fenomeno della vergogna? Non è certo da trascurare l'immensa plausibilità del materialismo (di ogni materialismo che non si comprometta troppo con la fi-

sica di punta del Novecento), che in fondo consiste in questo: guardandosi intorno, vicinissimo o lontanissimo, e cogliendo con tanta evidenza la materialità di tutto ciò che s'incontra, dal proprio corpo a tutto il resto, viene fatto di pensare: "Ecco tutto! Che altro potrei credere esistente se non entrando nella fede o nella superstizione?". E questa prospettiva mi si raccomanda nei confronti degli altri e nei miei stessi confronti: osservando il corpo di un umano, anche il mio, constato la sua finitezza nello spazio, e benché non possa vedere con sguardo radiografico e microscopico che cosa accade entro il confine di quella pelle, mi sembra di poter affermare con *ovvietà* – fede e superstizione a parte – che l'essere di quell'umano è corporeo perché è tutto lì dentro. Su questa via dovrei risolvermi a credere che la descrizione che ho dato di quanto è accaduto e sta accadendo in occasione della mia cattiva figura è una fantasiosa mitologia, ingenuamente creduta, sovrapposta a una serie di eventi molto sobri: quegli eventi fisici manifesti che sono stati e sono i movimenti dei corpi coinvolti nell'episodio e i loro effetti fisici sull'ambiente circostante (onde elettromagnetiche respinte dalle superfici, onde sonore provocate dagli apparati fonatori, ecc.), nonché gli eventi fisici minuti o minutissimi e poco noti che sono avvenuti e stanno avvenendo dentro quei corpi, in particolare nelle reti dei sistemi nervosi, e hanno governato e stanno governando nel modo più sottile i movimenti manifesti. Il malessere degli altri e la loro disapprovazione o commiserazione nei miei confronti, che ho dipinto a tinte fosche e ultrairreali come eventi vividi ma chiusi in quegli spazi fuori dello spazio che sarebbero i campi di coscienza altrui, sarebbero in sostanza processi materiali, forse computi di un *hardware* o *wetware* naturale, o forse no, ma di certo qualcosa di fisico-chimico-elettrico, o di altra consi-

mile specie, che è avvenuto e sta avvenendo in quelle scatole craniche. Sarebbe indubbiamente liberatorio, perché, se così fosse, non dovrei impensierirmi di quanto sta accadendo più di quanto sarebbe ragionevole fare se la mia infelice battuta fosse stata ripresa da telecamere a circuito chiuso e trasmessa alle memorie di altrettanti computer. Certo, anche in questo caso potrei provare vergogna, ma solo al pensiero che a quei computer possano accedere in futuro esseri umani dotati di campo di coscienza, pensiero ovviamente vanificato dall'ipotesi che sto discutendo, dove tutti gli esseri umani risulterebbero essere degli apparati non seriamente dissimili da quegli apparati. Una liberazione, ma pagata al carissimo prezzo della più completa solitudine! Forse nessun materialista se ne accorge davvero, ma la natura, come si presenta nella sua visione, è movimentatissima e pullulante di apparati sofisticatissimi e meravigliosamente reattivi, ma in tutto e per tutto deserta, e non già perché priva della vita dei vitalismi o delle filosofie della vita, ma dell'infinitamente banale sentire qualcosa da parte di un essere senziente. Non si tratta, però, di bilanciare vantaggi e svantaggi: ritornando all'esempio della vergogna, quello che si oppone all'evasione materialistica è l'abisso categoriale che davanti a me, in piena evidenza, separa quello che accade nel *mio* campo di coscienza quando *io* assisto alla cattiva figura di un altro, e quello che accade nella mia scatola cranica, o in tutto il mio corpo, in quei momenti. Abisso categoriale che non è ridotto di un'unghia dal rapporto causale serratissimo che credo sussistere tra le due categorie di realtà. Ora, quando sono io a provare vergogna, credo che ai presenti accada, in termini categoriali, esattamente quello che accade a me quando assisto io all'inferiorità di un altro. Se nel credere questo mi sbaglio, è uno sbaglio che percorre e qualifica tutta la mia esi-

stenza quotidiana, secondo per secondo: riconoscerlo sovvertirebbe tale esistenza, e sarebbe un autoinganno grossolano minimizzare la catastrofe continuando a parlare nei termini coscienziali di prima con la clausola in carattere piccolo che si tratta di un'innocua trasfigurazione mitopoietica dei fatti materiali dei quali avrei *sempre* parlato. Di quel mondo deserto io non ho parlato mai.

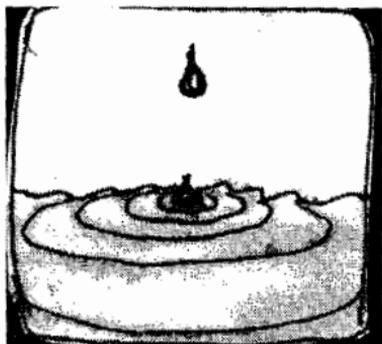
Un discorso molto più complesso ma dall'esito quasi identico va fatto per il tentativo di trattare gli eventi di coscienza alla maniera di Wittgenstein. Dal suo punto di vista la mia descrizione del fenomeno della vergogna in termini coscienzialistici è come un'esuberante allegoria di qualcosa che è ancora più sobrio, se possibile, di intricati processi neurali: si tratta di invarianti del linguaggio al quale sono stato addestrato vivendo nella mia comunità, linguaggio che qualifica da capo a fondo, o poco meno, la forma di vita di tale comunità. Per esempio, quando parlo del campo di coscienza di un altro come di un ambiente luminosissimo in sé, ma per essenza sottratto alla mia vista e noto a me in via mediata, questo sarebbe un autentico quadro allegorico, alquanto enfatico e di dubbio gusto, a dire il vero, del fatto "grammaticale", cioè fondativo del linguaggio, che: (i) espressioni del tipo "come sta l'altro", "che cosa prova l'altro", "che cosa pensa l'altro" non hanno autonomia di senso rispetto a espressioni del tipo "sapere come sta l'altro, che cosa prova l'altro, che cosa pensa l'altro"; (ii) queste, a loro volta, non hanno autonomia di senso rispetto a espressioni del tipo "controllare, stabilire, appurare, accertarsi come sta l'altro, che cosa prova l'altro, che cosa pensa l'altro"; (iii) queste ultime, infine, denominano prassi abbastanza sfumate, che però comportano invariabilmente l'interazione vitale, eventualmente linguistica e in qualche caso prevalentemente linguistica, con l'al-

tro, cioè con l'altro membro della comunità. Per dirlo molto semplicemente e con altri esempi: se voglio sapere se un altro ha davvero tutto il mal di denti che dice, guardo come si muove il suo corpo, *quel* corpo; se voglio sapere a che cosa un altro sta pensando in un dato momento, glielo chiedo, cioè tento di evocare una reazione linguistica dalla sua bocca, da *quella* bocca; in tutti i casi affini a questi osservo, sollecito, metto alla prova *quell'*elemento della comunità, *quel* compartecipe del mio vivere; e *non ho mai avuto alcuna nozione del tipo "come lui sta", "che cosa prova", "che cosa pensa" se non in connessione con queste tecniche di interazione.* Il ruolo di istanza ultima svolto dall'altro viene allegorizzato da me nella figurazione di uno spazio accessibile direttamente solo a lui (allegoria dell'oggetto del mio sapere: di come lui sta, di che cosa prova, di che cosa pensa ...) e conoscibile a me solo per inferenza da indizi (allegoria delle mie osservazioni del suo agire e delle mie interazioni col suo agire, non-linguistico e linguistico). Che l'allegoria si specifichi nella metafore dell'interno-esterno è abbastanza ovvio, dato che quello "spazio" è necessariamente fuori dello spazio di tutti e come unico punto d'appiglio nello spazio di tutti ha la presenza corporea dell'altro: difficile non parlarne come di qualcosa che è *dentro* di lui, e difficile non parlarne come di un ambiente *dentro* cui lui si trova e da cui non può evadere, e *fuori* da cui ogni altro si trova senza potervi entrare, e proprio per questo è visibile a lui e invisibile a chiunque altro (ma a quel punto "lui" è ambigualmente sia la sua presenza corporea arricchita di un'invisibile dimensione interna, sia la sua presenza corporea depotenziata come comparsa invisibile, prigioniera in una cella invisibile). Ma come può accadere che noi fraintendiamo come teoria questa allegoria? Beninteso, mentre Wittgenstein riconosce che l'allegoria

viene spesso improvvisata nell'uso effettivo del linguaggio, nel nostro vivere fluido, ritiene che il suo fraintendimento non avvenga nell'atto stesso di comporla, ma solo quando il nostro vivere si arresta, il nostro linguaggio "va in ferie" e noi facciamo filosofia. Ad ogni modo, le ragioni del fraintendimento suggerite da Wittgenstein sono molto complesse, e se ne possono ricordare due ordini. Prima di tutto la nostra resistenza a prendere le invarianti maggiori del nostro vivere per quello che sono, cioè tecniche, istituzioni, che sono lì e potrebbero non essere lì, né giustificate né ingiustificate, né ragionevoli né irragionevoli (la parola 'gioco' nell'espressione 'gioco linguistico' vuol dire propriamente 'tecnica gratuita'). Se un nostro compagno di forma di vita è davanti a noi con un arto visibilmente spezzato e grida e si contorce, l'invariante standard della nostra forma di vita è l'assunzione da parte nostra di un vivace e flessibile comportamento di soccorso, ma è previsto in circostanze non-standard un comportamento di irrisione o di inferimento non meno vivace e flessibile: ebbene, nessuna di queste reazioni è giustificata o ingiustificata, non più di quanto lo siano forme di vita animale dove non compare né soccorso né inferimento, oppure un soccorso limitato e codificato, e così via. Beninteso, l'idea di questa gratuità non ha nulla a che fare con uno scetticismo etico: non si tratta di dire: "Sì, l'altro sta male, ma trarre da questo una qualsiasi conseguenza pratica presuppone un assioma etico, infondato". Niente di tutto ciò: la nozione stessa di "star male" che interviene in questo ragionamento è *già* un prodotto della nostra propensione a ritenere fondate le nostre invarianti di vita. Se noi soccorriamo o inferiamo, questo deve avere una ragione ultima – ecco la nostra idea fissa – di cui non ha senso chiedere la ragione, proprio come deve avere una ragione ultima e *ovvia* il nostro grida-

re e contorcerci quando l'arto spezzato è il nostro. Nel considerare quest'ultimo caso, siamo portati a dire: "la ragione ultima di un così incontenibile comportamento di evitazione deve pur essere un male intrinseco! e non lo è, in effetti? è il mio stato di dolore, maligno e autoevidente!" E su questa strada, per infondate ragioni di simmetria, finiamo per parlare di qualcosa come "il male intrinseco dello stato interno di dolore che l'altro prova", interno perché è palese all'altro ma non a noi, e finiamo per dire che, "essendo tale stato intrinsecamente male, è ultimamente ragionevole cercare di contrastarlo", a meno che, ma qui siamo già in imbarazzo, il nostro desiderio non sia precisamente "un desiderio di male". Ma negli appellativi di "interno", di "non palese a noi" entra in azione un altro ordine di ragioni di fraintendimento. Si potrebbe parlare di "idealizzazione del capitolo Conoscenza", di per sé un capitolo come un altro della nostra forma di vita. Pur di non riconoscere che tutte le nostre locuzioni sono strumenti gratuiti di tecniche gratuite, istituzioni tra loro indipendenti e disparate, si preferisce far valere il modello del discorso vero come ritratto fedele di qualcos'altro, dove, se accettiamo a malincuore di ignorare se un ritratto sia fedele, non accettiamo (ovviamente) un'intrinseca vaghezza nel presunto originale del ritratto. Ma una notevolissima vaghezza di direttive e di esiti caratterizza proprio le tecniche d'uso di uno strumento (gratuito!) come la locuzione 'che cosa l'altro prova', mentre, all'opposto, una altrettanto notevole linearità d'uso caratterizza lo strumento (indipendente!) 'che cosa io provo': questo noi non lo accettiamo e preferiamo allegorizzare queste caratteristiche come un'abbagliante evidenza dell'originale di 'io provo questo e questo' e come un'essenziale inaccessibilità dell'originale di 'l'altro prova questo e questo'. Preferiamo dire così: "di

quello che io provo sono assolutamente certo perché ne ho necessariamente una conoscenza immediata, di quello che prova l'altro sarò sempre incerto perché necessariamente non ne ho una conoscenza immediata; ma che io possa o non possa appurarlo, l'altro prova esattamente quello che prova, quello che a lui è altrettanto manifesto quanto a me quello che provo io". Preferiamo un'inebriante contrasto di infallibile conoscenza diretta e incontrollabile conoscenza indiziaria alla calma constatazione e accettazione di un fatto "grammaticale", cioè di una tecnica basilare, di un'invariante profonda della nostra forma di vita, così intensamente linguistica.



Si deve riconoscere sottigliezza e potenza a questo tentativo di Wittgenstein di disinnescare tutte le espressioni cosenzialiste del nostro linguaggio quotidiano, e di fatto l'ascesi che questo autore quasi impone al lettore è una grande esperienza, paragonabile al percorso meditativo di una disciplina yogica (per quanto diametralmente opposto nei suoi intenti!). Ma la strategia del sospetto seguita da Wittgenstein è facilmente rovesciabile: per ogni "noi non ci rassegniamo a ...", "noi non vogliamo riconoscere che ...", gli si potrebbe ritorcere: "se incontri un problema che non sai risolvere, fai acrobazie per eliminarne i dati". A sentire Wittgenstein, si direbbe

che i nostri quadri allegorici siano lì con i loro spazi finti e i loro colori sgargianti per nasconderci la nostra condizione austeramente povera; ma poi, a conti fatti, si scopre che per lui gli scenari di quei quadri ci rappresentano come abitanti del paradosso immersi nell'ignoranza, nel dubbio, e nel rischio di follia; in particolare, l'allegoria del mentale che Wittgenstein avrebbe smascherato ci rappresenta come soli, metafisicamente soli. Ma allora non si potrebbe sospettare il Wittgenstein del *Blue Book* e dell'argomento contro il linguaggio privato di aver adottato la strategia "meglio inesistenti che soli"? Ma non si tratta di ritorcere sospetti, e meno che meno, ancora una volta, di bilanciare vantaggi e svantaggi: si tratta di rendersi conto che quell'allegoria, se mai è tale, è frantesa come teoria proprio nell'atto stesso di comporla, proprio nella vita di tutti i giorni, e smascherarla vorrebbe dire sconvolgere quella vita; si tratta, soprattutto e sempre, di prendere atto dell'enorme, schiacciante evidenza del proprio esperire, lo si denoti o meno con espressioni sofisticate come "campo di coscienza". Sentirmi dire che io mi fingo questa evidenza per la nostra smania di ragioni assolute delle nostre prassi gratuite è come sentirmi dire, mentre sto rischiando di annegare, che mi sto fingendo un mare d'acqua perché ho sete.

Ma questo appello all'evidenza è tutto quello ho in mano per difendere la coscienza dai suoi negatori? A dire il vero, esiste un esperimento di pensiero che può aiutare a isolare il mentale dal fisico e a mostrare l'indipendenza ontologica del primo dal secondo, e nonostante la diffidenza che si può avere per gli esperimenti di pensiero, vale la pena di percorrerlo come aiuto all'intuizione. L'esperimento è rilevante se si accettano due premesse: (i) se un evento è immaginabile in modo vivido in tutti i dettagli, allora è logicamente (non: fisicamente, empiricamente; meno

ancora: praticamente) possibile; (ii) se è logicamente possibile che *A* smetta di esistere mentre *B* continua a esistere, *B* è ontologicamente indipendente da *A*, irriducibile ad *A*. L'esperimento consiste nell'immaginarsi visivamente con ogni dovizia di particolari la sparizione materiale del mio corpo. Non è difficile immaginarsi di assistere al fatto che il mio corpo diventa perfettamente trasparente, anche se rimangono tutte le evidenze della sua materialità efficiente (la letteratura di finzione ha esplorato adeguatamente questa possibilità), ma posso immaginare di assistere al venir meno anche di quelle evidenze, ad una ad una. Provo a descrivere sommariamente l'esito: sono nella più totale impossibilità di agire; dove prima c'era il mio corpo ora vedo passare liberamente altri corpi; se un corpo passa dove prima erano i miei globi oculari, tutto si oscura, per poi tornare visibile dopo il passaggio; la sparizione del mio corpo è avvenuta alla presenza di altri, e posso constatare il loro sconcerto, posso osservarli mentre eseguono indagini di tutti i tipi sull'ambiente, in particolare sulla zona che è stata l'ultima visibilmente occupata dal mio corpo; devo constatare che quelle indagini hanno tutte esito negativo: apparecchi d'ogni sorta non segnalano l'esistenza se non di quello che è chiaramente visibile, senza alcuna anomalia; è perfettamente razionale, da parte loro e da parte mia, concludere che il mio corpo semplicemente non c'è più, ha smesso di esistere, in particolare l'intero mio sistema nervoso. Ma io *vedo* tutto questo, dunque il mio esperire continua a esistere. La descrizione potrebbe essere indefinitamente arricchita di dettagli senza perdere, anzi acquistando, immaginabilità: dunque l'evento descritto è logicamente possibile, dunque il mio esperire è qualcosa di irriducibile alle vicende del mio sistema nervoso. Beninteso, entrambe le premesse del ragionamento possono essere contestate, ma se

la seconda presenta dei problemi nella sua formulazione generale, sembra inattaccabile in questa applicazione particolare, perché, se l'evento descritto accadesse davvero, la tesi materialista sarebbe chiaramente battuta; riguardo alla prima premessa, indubbiamente si può restare perplessi, tuttavia negare risolutamente la possibilità logica di quell'evento, negarla dopo averlo vividamente immaginato o addirittura durante l'immaginazione, sembra comportare una certa arroganza: l'immaginazione dettagliata non è una garanzia parlante della possibilità logica della propria realizzazione? Più visceralmente, sembra quasi che una voce ammonisca: "e se accadesse davvero?". Naturalmente il materialista sosterrà che il cervello può senz'altro elaborare una rappresentazione (che vuol dire?) dello scomparire fisico dell'intero corpo a cui appartiene, compreso se stesso, e quella rappresentazione non è contraddittoria, ma se il cervello la congiunge con una rappresentazione del proprio rappresentare quella situazione, ecco che la congiunzione è contraddittoria; proprio come la descrizione linguistica della scomparsa dal mondo di ogni forma di linguaggio non è contraddittoria, ma non può, senza contraddizione, assumere la forma diaristica "ora sono costretto a dire: non c'è più nessuno che conosca un linguaggio". Tutto questo è ragionevole, ma non è una petizione di principio da parte del materialista? Se poi vale che anche l'interpretazione coscienzialista dell'esperimento è una petizione di principio, non è detto, però, che sia completamente inutile: la frase 'ma io *vedo* tutto questo' nel bel mezzo di quell'esercizio di immaginazione dovrebbe comunque aiutare a interrompere l'oblio dell'esperire e l'esclusiva attenzione all'esperito, così caratteristici dell'atteggiamento quotidiano, dovrebbe propiziare l'autoostensione che toglie ogni dubbio sul *che* del campo di coscienza, se non sul *come*.

In conclusione, ognuno di noi esseri umani si ritrova vicinissimo il fuoco dei suoi stati di coscienza e lontanissimo il fuoco degli stati di coscienza altrui: così vicino l'uno, che non può non constatare che c'è (perché è il fuoco del suo rogo, direbbe un pessimista unilaterale), così lontani gli altri, che può conoscere la loro esistenza solo attraverso l'eventuale fumo che mandano. «Dove c'è fumo c'è fuoco, ma su quella collina c'è fumo, dunque c'è fuoco» era un esempio canonico di inferenza per i teorici della conoscenza dell'India classica, in particolare un esempio tipico di inferenza causale secondo una scuola buddhista durata parecchi secoli. E non meraviglia che un maestro di prima grandezza di tale scuola, Dharmakîrti (VII secolo d. C.), abbia impostato su tale tipo di inferenza un trattatello il cui titolo potrebbe essere correttamente tradotto *Proof of Other Minds*, o più esattamente *Proof of Other Streams*, dato che ogni *mind* viene concepito da quella scuola come una corrente (*samtâna*), in un modo che ricorda molto da vicino l'*Erlebnisstrom* di Husserl. Secondo i realisti con i quali Dharmakîrti polemizza (che potrebbero essere buddhisti anch'essi), io posso conoscere che esistono altre menti oltre alla mia, e conoscere che cosa vi accade, mediante un'inferenza a partire dai moti dei corpi viventi distinti dal mio che posso percepire direttamente, e questa inferenza è non meno sicura di quella della presenza di fuoco su una collina lontana da cui vedo levarsi del fumo, sicura perché basata sulla precisa osservazione della concomitanza tra i tali tipi di moti corporei e i tali tipi di eventi di coscienza nel caso del mio corpo e della mia mente (della concomitanza tra fumo e fuoco nel caso della *mia* collina). Ebbene, Dharmakîrti, accusato dai realisti di *dover* cadere nel solipsismo, si difende riconoscendo piena validità a quell'inferenza e limitandosi a riformularla entro il suo sistema

mentalista: non i moti di corpi esterni alla mia corrente sono l'indizio di altre correnti, ma l'apparire di moti di corpi entro la mia corrente, purché tale apparire non sia accompagnato da fenomeni di volizione ecc., che accompagnano invece l'apparire nella mia corrente dei moti di un certo corpo, quello che chiamo "mio". A dire il vero non erano mancati nell'India antica scettici alla Hume (i materialisti già ricordati) che avevano fatto notare come la concomitanza *invariabile* del tipo fumo-fuoco non sia oggetto di percezione diretta, non sia riconducibile a un'identità (come nel caso di 'ci sono alberi, dato che ci sono querce') e non sia difendibile senza circolarità mediante un'inferenza non identica; ma la difesa dell'inferenza causale da parte di Dharmakîrti, che sembra accettare tutti e tre questi rilievi, è contenuta nelle sue opere maggiori, immensamente ardue, e dobbiamo procedere senza il suo aiuto. Ma prima di affrontare il problema cardine della natura inferenziale del nostro conoscere il *che* e il *come* della coscienza altrui e della validità di questa inferenza, vale la pena di valorizzare la metafora del fuoco in altre direzioni.

Per alcuni contemporanei, non solo materialisti, la realtà del presunto campo di coscienza è da escludere perché ammetterla sarebbe ipotizzare qualcosa di troppo indeterminato, troppo sfuggente, non passibile di una descrizione degna di questo nome e quindi non accettabile "dalla scienza". Chiaramente questa prospettiva rischia di colpire a morte l'atteggiamento scientifico stesso, che è il proposito di soddisfare il desiderio di conoscere (soddisfarlo, cioè non reprimerlo, non frustrarlo, non mistificarne il soddisfacimento). Se per scienza si intende qualsiasi esercizio dell'atteggiamento scientifico, la conoscenza del *che* del proprio campo di coscienza (e forse di quelli altrui) è autenticissima scienza; se poi per

scienza si intende ciò che oggi si è soliti chiamare così, cioè un'idealizzazione ritualizzante e sacralizzante di certi tipi di indagine, il fatto che il campo di coscienza non sia accettabile "dalla scienza" interesserà solo chi riverisce quel genere di rito e di sacro. Si è mai provato qualcuno a descrivere in modo univoco e compiuto le fiamme di un fuoco? Si dirà: "Ma in linea di principio è possibile, se ne conosce il metodo: coordinate cartesiane, equazioni di geometria analitica per individuare precise regioni dello spazio nel tempo e specificazione chimico-fisica del tipo di materia presente in ciascuna zona". E i minuziosi rapporti dinamici tra quelle materie? Sono note equazioni abbastanza complesse per descriverli? E anche ignorando questo, che farsene di quell'altamente antipragmatico "in linea di principio"? E, a parte tutto, è così inoppugnabile la premessa che tutto ciò che accade è "in linea di principio" descrivibile? I fatti sono carichi di teoria? quindi: niente linguaggio, niente fatti? Non si potrebbe osservare che proprio il campo di coscienza smentisce questa singolare megalomania di noi esseri dotati di linguaggio?

Va da sé che la metafora del fuoco e del fumo ha i suoi gravi limiti: per esempio, tra eventi di coscienza ed eventi corporei la causalità deve valere tutt'altro che a senso unico. Soprattutto, la causalità tra fuoco e fumo è corposa, mentre i realisti con cui Dharmakirti discute, nella loro prova delle altre menti, invocano una causalità altamente astratta (una formula buddhista tradizionale era: «*asmin sati idam bhavati*: realizzandosi questo, accade quello») tra fenomeni di coscienza, come ad esempio atti di intenzionalità pensante, e accadimenti corporei, come una definita produzione verbale. Questa causalità non fisica sembra superstiziosa a molti sofisticati materialisti contemporanei, che giustamente

non vedono quali strumenti di laboratorio potrebbero rilevarla. Stesso discorso di prima: il conoscere è dunque un rito eseguibile solo con arredi consacrati in luogo consacrato? In realtà, già all'inizio del secolo scorso Bertrand Russell aveva ammonito di purificare l'idea di causalità da ogni concrezione immaginifica e corposa, e proprio in nome della nuova fisica. E si può ben dire che quella formula buddhista gli sarebbe molto piaciuta. Ma con queste considerazioni si sono eliminati tutti i problemi di questo rapporto causale? No di certo: il più grave è che non è possibile collocare un campo di coscienza nello spazio fisico dove si muove il suo corpo correlato; un campo di coscienza sembra piuttosto essere *esso* uno spazio completo, per giunta non fisico e dall'oscurissima geometria. Quando diciamo che questi e questi fatti di coscienza accadono *al* tale umano, la semantica del nostro discorso è torbida, e se ci avventuriamo a dire che accadono *in* lui, davvero ci stiamo affidando a una povera allegoria. Ma che il nostro discorso verta al tempo stesso su due spazi eterogenei perché l'esistere di noi umani *si svolge* al tempo stesso in due spazi eterogenei, se non può che lasciare immensamente perplessi, non può farlo in nome della "scienza", che nel suo capitolo di punta, la fisica dei quanti, parla con la massima disinvoltura in termini di geometrie disperatamente non visualizzabili e di ontologie disperatamente controintuitive.

Finora il discorso è rimasto confinato a me stesso e agli altri umani, sotto il peso di un equivoco radicato nella nostra cultura, che identifica l'opposizione animale-uomo con l'opposizione religiosa corpo-anima e confonde questa con l'opposizione laica *body-mind*, negando all'animale prima l'anima immortale e "quindi" ogni forma di *mind*, di coscienza. Si è arrivati al punto di identificare la coscienza con la consapevolezza e questa con il poter dire "mi sta acca-

dendo questo e questo”, condizionandola così al possesso di linguaggio. Ma se non si dimentica, per esempio, che il nostro campo di coscienza comprende l'intera gamma dello star bene e star male, diviene lapalissiano che il nostro mondo pullula di “fumi” non umani che tradiscono “fuochi” non umani. A quei “fumi” diamo il nome di “corpi viventi di animali”. Non occorre la complessità di un corpo umano adulto e nella norma, con il suo comportamento verbale, per avere un chiaro indizio di un campo di coscienza dove c'è benessere o malessere, piacere o dolore: è sufficiente la complessità di una chiocciola o di un insetto. Esiste un breve componimento di Musil che descrive con estrema minuzia quello che accade a una mosca presa dalla carta moschicida: non un solo vocabolo coscienziale è usato da Musil, ogni espressione è rigorosamente comportamentale, ma nessun essere umano – credo – può leggere quel brano senza cogliere il suo implacabile sadismo; quello che è descritto è un supplizio atroce e lentissimo che un essere sta *provando, vivendo*; quale essere? la mosca, naturalmente, ma ora questa espressione è il nome di un corpo *in quanto indizio di un campo di coscienza*; e se nel nostro povero linguaggio equivocante la parola “coscienza” stride in questo contesto, lasciamola stridere – o sostituiamola, se questa cerimonia ci aggrada, con la parola “esperienza” o la parola “vissuti”. Le differenze tra i “fuochi” umani e non umani riguardano il *come* e non il *che*, e sono differenze di ricchezza, di complessità. E se siamo portati a definire “enormi” quelle differenze, questo è dovuto in parte al fatto che scambiamo per differenze tra i “fuochi” le differenze tra i “fumi”: il comportamento verbale dei corpi umani è, appunto, un enorme serbatoio di raffinati indizi sui campi di coscienza che rivela, mentre sui campi di coscienza animali abbiamo indizi relativa-

mente indifferenziati. I “fuochi” animali, in genere, mandano molto meno “fumo”. (E le piante? Non siamo grossolani ad escluderle dalla coscienza? Di fatto, per esempio, chi maltratta una pianta non ci sembra esercitare sadismo. È un fatto, ma stiamo ignorando il fuoco perché il fumo è sottile sottile e lento lento?)

Il problema cruciale non è più evitabile: vale davvero la mia inferenza “sull'altra collina c'è fuoco”, se la concomitanza tra fumo e fuoco ho potuto controllarla solo sulla mia collina? vale nella radicale inaccessibilità delle altre colline? L'origine del problema solipsistico è tutta qui. Schopenhauer afferma che per i solipsisti occorrono case di cura, non dimostrazioni, e non è difficile giustificare la sua sbrigliatività. In effetti, viene spontaneo ragionare così: se dovessi perdere fiducia in quell'inferenza, la mia vita subirebbe la catastrofe di cui ho parlato a proposito di una mia eventuale adozione della prospettiva materialista relativamente ai campi di coscienza distinti dal mio; dovrei credere di poter essere da sempre e per sempre nella più assoluta solitudine, e dovrei crederlo anche trovandosi il mio corpo nel bel mezzo di una folla di altri corpi consimili, o addirittura nell'atto di parlare a un gruppo di corpi consimili e rispondere alle domande, cioè alle produzioni fonatorie, che ne provengono; insomma, una singolare forma di estrema follia. Ma è una risposta sufficiente? È un ragionamento corretto? No, è una petizione di principio. Nel comporre la prima frase di questo capoverso stavo per scrivere “vale davvero la nostra inferenza ...?”, e mi sono subito corretto proprio per evitare tale petizione di principio: dicendo “nostra” stavo effettuando l'inferenza in questione, e con la massima fiducia. Anche Schopenhauer effettua l'inferenza con la massima fiducia ... ma che sto dicendo? Anch'io in questo preciso momento la sto

effettuando con la massima fiducia! Non sto parlando del presunto campo di coscienza annesso al corpo di Schopenhauer? Che quel corpo si sia mosso tanto tempo fa sulla superficie terrestre e abbia lasciato molte risme di carta tutte cosparse di piccole macchie di inchiostro posso tranquillamente crederlo senza ricorrere a quell'inferenza, ma chi mi assicura che su quella collina ci fosse fuoco, se non il fatto che c'era quel fumo? Dunque posso ragionare unicamente così: "Se l'inferenza dal "fumo" al "fuoco" è valida, esistono tutti i campi di coscienza umani e animali che ho creduto e credo esistenti, e la cui esistenza da me creduta ha ispirato e ispira tutte le mie azioni, non verbali e verbali, e perdendo fiducia in quell'inferenza mi troverei nella realtà del mondo che ho sempre creduto reale senza più crederlo reale, cioè sarei completamente folle e bisognoso di cure". Ma tutto poggia su quel primo "se", e proprio quel "se" è altamente problematico. Dopotutto posso ragionare anche in modo simmetrico: "Se l'inferenza dal "fumo" al "fuoco" non è valida e non esiste alcuno dei campi di coscienza umani e animali che ho creduto e credo esistenti, e la cui esistenza da me creduta ha ispirato e ispira tutte le mie azioni, non verbali e verbali, ebbene è proprio la mia vita, come è stata e come è, ad essere in un ben determinato senso una completa follia, un radicale donchisciottismo senza neppure la compagnia di un Sancio e di un Ronzinante e senza nemmeno la grazia di fallimenti che possano smentirlo, e il rendermene conto potrebbe essere l'inizio della liberazione". Ma, di nuovo, tutto poggia su quei primi due "se" (due, perché dalla non validità dell'inferenza *non* segue l'inesistenza di quei campi), altrettanto problematici di quell'altro. Non è un problema di poco conto quello che mi trovo davanti! E una cosa vana eviterò senz'altro: assicurare me stesso dicendomi che la

mia fiducia di sempre può avere basi irrazionali e la ragione non è tutto, ecc. ecc. Questo non è un sofisticato ragionamento? E la sua conclusione non è questa: "occhio stravede, cuore non duole"?

Ora il mio discorso deve assumere carattere di monologo se non voglio presupporre quello che devo appurare, e quando mi capiterà di dover discutere "opinioni altrui", facendo o non facendo nomi propri, quelle allusioni dovranno diventare leggerissime, ridursi a mere citazioni di allineamenti di parole che in varia forma si presentano nel mio campo di coscienza e mi inducono pensieri. Anche i nomi propri che ho già usato, ogni allusione ad altri nel discorso che precede, richiedono questa riduzione. Se voglio indagare seriamente, se voglio dare per certo solo quello che allo stato della mia indagine è certo, devo ammettere che il mio discorso potrebbe avere me stesso come unico ascoltatore, e tutte le prospettive che discuto potrebbero avere me stesso come ... non posso dire "autore" senza rendermi ridicolo ai miei stessi occhi: dovrei dire "ambiente di origine", "terreno di *generatio aequivoca*"? Anzi, non dovrei dire, piuttosto, "potrebbero avere il mio campo di coscienza come ..."? Devo dunque riconoscere una differenza tra me stesso e il mio campo di coscienza? Un punto saliente da indagare con ogni impegno! Per ora voglio limitarmi a prendere in considerazione le più rapide vie di uscita dal dilemma che "sono state suggerite". Mi permetterò di parlare ancora alla vecchia maniera, come in quest'ultima espressione, ma mi propongo di mantenere costante la mia consapevolezza, di adombrare sempre, col mio modo di esprimermi, le manovre che occorrerebbero per evitare ogni caduta. Ma una rondine non fa primavera, e non mi illudo che l'aver contestato un'inferenza che ha ispirato finora il mio vivere quotidiano mi renda capace di evitarla senza eccezione in

questa indagine: mi illudo solo che le eccezioni siano accidentali e innocue.

Un tentativo di dissuasione immediata dal processo di pensiero che ho intrapreso mi arriva da una nota di Wittgenstein: «Ridicolo – vi leggo all'incirca – temere che considerazioni filosofiche possano sovvertire il nostro vivere, come sarebbe ridicolo impaurirsi delle teorie fisiche sulla struttura della materia perché ci rappresentano il pavimento su cui camminiamo come quasi del tutto vuoto». Come dire: il vivere è a prova di teoria filosofica, dato che ogni teoria del genere dovrà pur rendere conto di come esso è ed è sempre stato, non di come non è mai stato, proprio come ogni teoria fisica, per quanto arditata, deve rendere conto di come il pavimento è ed è sempre stato, cioè solido. Questo modo di vedere sottovaluta drasticamente il ruolo del credere nel vivere e l'indipendenza che teorie nate in laboratorio e professate in camice bianco possono avere nei confronti del credere abituale: anche limitandosi a teorie scientifico-naturali, l'astronomia moderna, presentando, per fare un solo esempio, la concreta possibilità che un asteroide o una cometa colpisca la Terra sopprimendovi ogni forma di vita o quasi, non è certo indifferente per la prospettiva quotidiana, e poco varrebbe cercare di evadere con un "torniamo con i piedi per terra". Per non parlare della biologia molecolare e del suo potenziale di sovvertimento. Ora, a che cosa corrisponde, fuori del paragone, la solidità del pavimento ricordata nella nota wittgensteiniana? Dal mio punto di vista, all'enorme persuasività dell'inferenza "fumo"-"fuoco", all'enorme intensità del mio credere abituale. Ma allora si tratta di un cattivo paragone: perché mai una "considerazione filosofica" non dovrebbe mettere in crisi quella persuasività e quell'intensità? Non solo il problema non è accademico, ma, anche se lo fosse, potrebbe

essere paragonabile a una disputa accademica sugli impatti di asteroidi e comete.

Un'altra ricetta che può venire in mente per uscire dal dilemma, forse la più spontanea, è di carattere pragmatico: si compendia nella domanda: "Che differenza fa?". Non è un tentativo da prendere alla leggera: di fatto, anche se mi risolvessi a giudicare invalida l'inferenza "fumo"- "fuoco" o addirittura mi convincessi che è un'inferenza *fuorviante*, che cosa cambierebbe nel mio mondo? Non continuerei a incontrare tutto ciò che ho sempre incontrato, fino all'ultimo dettaglio? Risponderò con un apologo, che intenderò in modo empatico, identificandomi di volta in volta con i suoi protagonisti. Un montanaro di altri tempi trova in una soffitta padronale un esemplare de *I promessi sposi*, e del tutto ignaro di chi sia il Manzoni, sapendo appena leggere, incomincia a sfogliarlo; non capisce una parola della pagina iniziale seicentesca, ma va avanti e prende per oro colato la finzione manzoniana; crede, quindi, realmente esistiti Don Abbondio, Renzo, Lucia, ... e realissimi tutti gli episodi di cui legge, e se ne appassiona. Dopo anni di letture solitarie, sentendo parlare il maestro locale, scopre l'amara verità, ma il maestro, che lo vede abbattuto, lo consola dicendogli: "Ma che t'importa se non sono esistiti davvero? Speravi d'incontrarli per strada? E dunque? Come non li hai adesso non li avevi nemmeno prima, e come li avevi prima li hai anche adesso". Mi piace immaginare che il montanaro respinga la consolazione: quello che aveva prima era un lungo allineamento di parole, che però credeva fossero il segno di una viva realtà umana, sia pure passata e per quel tanto inaccessibile; ora sa che non lo sono, e quello che ha è un lungo allineamento di mere parole. A ben vedere, la ricetta pragmatica mi invita ad abbandonarmi all'antica inferenza, a recitare l'antica *simplicitas*, rimuovendo

quanto posso l'attuale *sapientia*: mi invita di fatto a scindermi in due soggetti di credenza conflittuali.

Un terzo tentativo di eliminare il problema è nelle parole di Husserl. Qui la frase chiave suona inaspettata: "Quello che è in gioco non è affatto un'inferenza ma uno svelamento". La realtà corporea vivente distinta dal mio corpo, umana e animale (le pagine di Husserl sono del tutto libere dall'equivoco fondamentale della nostra cultura), mi *svela* campi di coscienza distinti dal mio, mi mette alla loro presenza, non ne è un segno o un sintomo; tanto poco quanto le mie percezioni sono segni o sintomi delle cose materiali che percepisco. Ma se si continua a leggere, si scopre che il parallelo è forzato e lo è confessatamente, perché, dal punto di vista che sostiene l'intero discorso, la cosa percepita è data nella sua autenticità e non inferenzialmente nella percezione solo in virtù del fatto ontologico fondamentale che la cosa è per essenza un ente intenzionale, non reale come la percezione stessa, di cui è, per l'appunto, l'oggetto intenzionale; mentre un campo di coscienza è altrettanto originariamente ed essenzialmente reale delle percezioni che vi ricorrono e non può mai essere dato nella sua autenticità in un altro campo. Il discorso di Husserl, ricorrendo a una proibitiva quanto fittizia terminologia tecnica, cerca di velare il guasto parlando di una "appresentificazione" immediata dell'altro campo di coscienza, la quale sarebbe una funzione originaria del mio, scevra di ogni arbitrio, libero o condizionato, e di ogni passaggio epistemico (cioè di ogni congetturalità, dilemmaticità, raziocinio deduttivo o induttivo), funzione innescata dalla corporeità altrui. L'unico aspetto epistemico sarebbe il togliimento di una discrepanza: per fare un esempio, la contraddizione tra la presenza in una cosa di una certa proprietà e l'assenza di quella stessa proprietà è tolta da un'operazione originaria della

coscienza che ha nome "costituzione della cosa come estesa nel tempo"; analogamente sussiste un'acuta dissimmetria tra l'intrecciarsi costante di tutti i fenomeni del mio campo di coscienza con gli accadimenti del corpo che è al suo centro e l'assenza di un analogo intreccio con gli accadimenti di un altro corpo, più o meno analogo a quello, eventualmente presente nel mio campo di coscienza; questa dissimmetria è tolta da quell'operazione originaria del mio campo di coscienza che ha nome "appresentificazione dell'altro campo di coscienza". Questo *altro* campo di coscienza è semplicemente il *mio* campo di coscienza come sarebbe se il corpo al centro del mio fosse quell'altro corpo: una splendida fondazione ontologica dell'empatia, se tutto andasse bene, ma non si fatica ad accorgersi che ben poco va bene. Prima di tutto, ecco un'altra forzatura: il tempo toglie un'autentica contraddizione logica, l'appresentificazione toglie una dissimmetria, stridente quanto si vuole, ma difficile da attaccare dal punto di vista logico. Soprattutto, appresentificandosi (o come si voglia dire) una realtà come essa sarebbe se si variasse un suo parametro, non si origina alcuna nuova realtà. Se si obietta che sì, perché tale nuova realtà è da pensare non come cosa in sé ma entro la correlazione fondamentale tra essere e coscienza, quindi è realtà costituita e non assoluta come il campo di coscienza che la costituisce, la risposta è quella di prima: ciò che non è realtà assoluta non è un campo di coscienza; poco importa se tento di costituirlo *come* un altro campo assoluto: "costituire qualcosa come assoluto" è un'espressione analoga a "fingere qualcosa come reale". Una finzione non è meno finzione perché è originaria e automatica, e non è affatto uno svelamento di ciò che viene finto. Il costituirsi nel mio campo di coscienza di altri campi di coscienza mi toglie tanto poco dalla solitudine metafisica

quanto mi toglierebbe da un eventuale stato di solitudine empirica il circondarmi di specchi più o meno deformanti.

Il discorso di Husserl sottovaluta lo strapotere dell'inferenza, intendo dell'inferenza in generale. Non credo di potermi ancora permettere esempi "normali", ma facilitano il pensiero e ne adotterò uno: i paleontologi parlano di ere geologiche lontane decine e centinaia di milioni di anni e dipingono al vivo ambienti naturali drammaticamente diversi da quello attuale, eppure tutto quello che hanno è la natura attuale e strane conformazioni nelle sue rocce. E l'analogia potrebbe proseguire: chi mai può controllare quelle grandiose inferenze con una conoscenza diretta del passato? O si deve adottare il suggerimento verificazionista di Wittgenstein e intendere i discorsi sulle ere passate come pirotecniche descrizioni della natura presente e delle sottigliezze delle sue rocce, descrizioni fuorvianti solo per i filosofi ingenui? Il verificazionismo disconosce il senso *inteso* di molti discorsi, probabilmente di tutti, imponendo loro un senso ridotto, sulla base del riconoscimento che l'altro senso sarebbe intollerabilmente ardito e nessuno può averlo inteso. Ma questo è come dire che un assegno da capogiro quasi interamente scoperto è un onesto assegno per una cifra modesta. Rilevare il sofisma rende impraticabile, io credo, l'attacco vero e proprio al solipsismo condotto nelle tarde pagine di Wittgenstein: se in Husserl si legge che il passaggio dal "fumo" al "fuoco" non è un'inferenza, qui leggo che nessun passaggio del genere è compiuto se non in caso di patologia filosofica del linguaggio, dato che compierlo sarebbe una manifesta violazione delle condizioni di senso che un processo discorsivo deve avere. Come se non fosse possibile nella vita di tutti i giorni incorrere in insensatezze e credervi fattivamente. Ma l'attacco è più

che notevole, perché l'argomento che intende dimostrare la sconnessione semantica di quel passaggio si rivolge proprio a un soggetto che si trova nella mia condizione attuale (patologica, appunto, secondo Wittgenstein). Quando m'illudo di inferire stati di coscienza "dell'altro" da comportamenti di un corpo, *che cosa, propriamente*, mi illudo di inferire? Sono consapevole dell'acrobazia logica che sto tentando? Se dall'arto visibilmente spezzato dell'altro corpo e dai suoi contorcimenti e gridi cerco di inferire "l'accadere di un dolore come quello che starebbe accadendo nel mio campo di coscienza se il mio corpo fosse in quelle condizioni", sono sicuro di capire me stesso? Che vuol dire quel "come"? Se in una circostanza concreta inferisco *davvero* "su quella collina c'è fuoco, dato che c'è fumo", ebbene, anche se non posso proprio andare sull'altra collina perché un fiume in piena me lo impedisce, quella inaccessibilità è da burla e non ha nulla a che vedere con la natura di quell'eventuale fuoco: un fuoco qui davanti a me e quell'eventuale fuoco sarebbero esattamente sullo stesso piano, quello sarebbe *un altro fuoco come questo*, pianamente, senza scarti concettuali di nessun genere. Non è ovvio, invece, che devo poter distinguere abissalmente un dolore dell'altro da un altro mio dolore? E non è chiaro, tuttavia, che l'altro eventuale "fuoco" deve essere "proprio come il mio"? La nozione "un dolore dell'altro", se vuole togliermi dalla solitudine, non deve essere qualcosa di semanticamente ritorto come "un mio-dolore dell'altro"? Metaforicamente, l'altro fuoco non può essere un fuoco come questo in un altro luogo dello stesso spazio, ma, se mai queste parole hanno senso, un fuoco come questo *in un altro spazio*. La mia inferenza deve essere non già "su quella collina lontana c'è fuoco, dato che c'è fumo", ma un capolavoro del genere teorizzato nelle pagine di Dharmakîrti (dove,

peraltro, viene evitata ogni metafora): "in un altro spazio c'è fuoco, dato che qui c'è fumo ma non c'è nessun fuoco"! – In realtà può non essere affatto patologia di filosofi: potrebbe risultare che di quel genere è proprio l'inferenza fondamentale che ispira il mio vivere di tutti i giorni. Si sta profilando una svolta della mia indagine, nel senso che il problema non è semplicemente, alla Schopenhauer, che il solipsismo è inconfutabile anche se è una follia: si affaccia la possibilità che il non-solipsismo sia confutabile e abbia *esso* caratteri di follia. Ma prima di procedere, è opportuno dare uno sguardo retrospettivo e tentare di chiarire punti cruciali rimasti oscuri.

Il mio quadro del mondo, a questo punto dell'indagine, può essere riassunto così: esiste la natura che ho sempre creduto esistere, con le sue eterogenee realtà corporee; ma esiste anche la sfera del mio sentirmi in questo o quel modo, del mio avvertire, esperire, allucinare, ricordare, credere, dubitare, desiderare, detestare, temere, sperare, comprendere, immaginare, pensare, speculare, ... e va da sé che ogni elenco di questo genere è gravemente frammentario e rozzo; tra le realtà corporee della natura, una si trova nella situazione unica di intrattenere attraverso ogni suo accadimento un serratissimo rapporto causale a doppio senso con ogni accadimento di quella sfera: è il corpo che chiamo "mio"; molti altri corpi della natura presentano somiglianze con quel corpo (che vanno da una quasi congruenza a omologie e analogie sempre più tenui e remote), tanto che la mia cognizione dell'esistenza di quei corpi induce in me una credenza pressoché incontrastabile nell'esistenza, per ognuno di essi, di una sfera di vissuti corrispondentemente somigliante alla sfera di quei miei vissuti. Il solo problema sembra essere se questa induzione di credenza è razionalizzabile come inferenza corretta. Ma il nitore di questo quadro è larga-

mente ingannevole. Parlare di causalità a doppio senso tra campo di coscienza e corpo è *davvero* paradossale, e non perché i due ordini di realtà sono così diversi, ma perché il corpo, se prendo sul serio il mio esperimento di pensiero, non sembra ontologicamente autonomo rispetto al campo di coscienza, e non lo sembra perché l'intero ordine della realtà corporea non lo sembra. È in gioco una vanificazione istantanea della ricordata plausibilità del materialismo, come quando guardo un banale film d'azione e fin dall'inizio mi perdo negli episodi narrati, nelle cose e nelle persone e nei loro rapporti, finché, tutto a un tratto, mi accorgo dell'unica fattualità squadrata davanti ai miei occhi di spettatore della quale la narrazione del film non fa parola: la narrazione stessa. È sorprendente, ma tutto ciò che della vicenda narrata appare effettivamente nel film, per esempio un inseguimento del "buono" da parte del "cattivo", vi appare inquadrato in un modo determinatissimo tra infiniti possibili, eppure il suo essere inquadrato così, anzi, il suo essere inquadrato, non importa come, non fa minimamente parte dell'inseguimento (mi vien da dire: "a meno di inquadrature in soggettiva", ma nemmeno queste fanno eccezione, perché, sottilmente parlando, esse inquadrano nell'unico modo possibile, a prospettico, ma pur sempre inquadrano, l'esperienza visiva di un personaggio della vicenda, e non ne fanno parte). E io da principio sono talmente interessato alla vicenda, che rivolgo sì un'attenzione concentratissima alla narrazione, ma è una paradossale attenzione predatoria, trapassante, che dimentica il proprio oggetto nell'atto stesso di coglierlo. Potrei arrivare a rispondere "quali inquadrature?" a chi mi chiedesse qualcosa delle inquadrature. Ma è sufficiente un attimo di attenzione autentica perché la narrazione abbia la sua rivincita. Ora me ne rendo conto: quando sono materialista

sono uno spettatore estremisticamente ingenuo di quel film di animazione che è il mio flusso di coscienza su quello schermo che è il mio campo di coscienza.

L'analogia ha anch'essa i suoi gravi e irrimediabili limiti, ma può essere utilmente precisata: questa animazione, dove la vicenda narrata è semplicemente quello che da materialista definirei "l'intero universo, da sempre fino a questo istante", è costruita da capo a fondo in soggettiva, e la testa del personaggio centrale (che sarebbe comico chiamare "protagonista", dato che il suo ruolo nella vicenda narrata è del tutto insignificante) appare solo quando il personaggio si guarda allo specchio; altrimenti, il suo corpo appare solo frammentariamente, ma con monotona insistenza; in teoria, ogni regione del mondo narrato può entrare in scena, e regioni lontane e lontanissime lo fanno davvero quando il personaggio centrale guarda il cielo stellato, ma di solito sono sempre le stesse cose e persone che entrano ed escono di scena, in un modo che è al tempo stesso ripetitivo e caotico. Io, come spettatore, sono troppo vicino allo schermo, *dentro* lo schermo, sarei tentato di dire, ma sarebbe un'espressione molto fuorviante, perché fa sembrare che io come spettatore sia identico al personaggio centrale della soggettiva, quando non è affatto così. Volendo rimanere negli stretti limiti dell'analogia, sarebbe forse meno inappropriato dire che sono l'intero schermo stesso, ma verrebbe a mancare lo spettatore e non sarebbe istruttivo avventurarsi nel nonsenso e parlare di un curioso schermo autoguardante. Inoltre è utile correggere il tiro e parlare di un videogioco invece che di un film di animazione, ma con tutti i caratteri che ho detto (e rimane la difficoltà della "vicinanza" allo schermo). Io, come giocatore, non sono il personaggio centrale, ma mi ci identifico, e il fine del gioco, di

per sé, consiste nel conservare quel personaggio e farlo "vincere" entro il mondo del gioco; ho un certo potere di far muovere il personaggio in quel mondo (a meno di circostanze speciali, ovviamente), e solo così facendo posso trasformare, in misura limitatissima, quel mondo. Guardando molto attentamente l'analogia nel suo insieme, il suo senso risulta essere questo: tutto ciò che accade in quello che ho sempre chiamato "il mondo" possiede *in assoluto* esattamente lo stesso grado di realtà che il mondo di un videogioco possiede in quello che ho sempre chiamato "il mondo". Più precisamente ancora: il personaggio centrale di un videogioco sta al giocatore, in quello che ho sempre chiamato "il mondo", come, in assoluto, l'essere umano che porta il mio nome sta a me in quanto ... in quanto chi o che cosa? In quanto centro di attenzione, credenza, interesse e conazione, estraneo al mondo che appare nel mio campo di coscienza, ma costantemente rivolto a quel campo e credente intorno a quel mondo e interessato a quel mondo e attivo su quel mondo, cioè, a ben considerare, attivo su quel campo. Il mio identificarmi con quell'umano fa sì che non mi appaia grottesco se il suo nome è anche il mio nome, se un solo nome denomina il personaggio del gioco e il giocatore. Ma in questo equivoco interviene l'inferenza fondamentale "fumo"-"fuoco", e in una maniera che devo esaminare da vicino.

La scena del videogioco pullula di esseri dall'aspetto più o meno simile a quello del personaggio centrale (a giudicare dallo stentato apparire di lui e dall'agevole apparire degli altri), ma la somiglianza di gran lunga più notevole è nel comportamento: è in tutto e per tutto come se dietro ciascuno di quegli esseri ci fosse un giocatore più o meno analogo a me, e tanto più analogo a me quanto più l'essere assomiglia al personaggio centrale. L'inferenza è immedia-

ta: non sono affatto solo nel giocare questo videogioco, o meglio, sì, ma “evidentemente” esistono chissà dove innumerevoli schermi più o meno analoghi al mio e giocatori più o meno analoghi a me, e tutti gli schermi sono collegati tra loro in modo tale che le loro schermate siano non già congruenti dall’uno all’altro schermo, perché non lo sono affatto e in nessun senso, ma mirabilmente consonanti, così da configurare lo stesso “mondo del gioco”. (Ovviamente sto forzando l’analogia oltre ogni limite, perché a questo punto dovrei figurarmi altri giocatori animali e forse addirittura vegetali! Probabilmente, come sono passato dal cinema al videogioco, dovrei ora passare da questo alla realtà virtuale. Tuttavia, per quanto riguarda certi animali, l’esito della seconda analogia non è così aberrante come sembra a prima vista e se ne può trarre un’utile morale: per fruire di un videogioco – direi nel mio modo di pensare “normale” – è certo indispensabile una notevole reattività, ma non è per nulla indispensabile l’autoconsapevolezza o il raziocinio; in breve, non è indispensabile il possesso di un linguaggio, verbale o non verbale.) Nel mio giocare febbrile, che non ha mai riconosciuto il gioco nel gioco e non ha mai differenziato me dal personaggio centrale, ho usato il nome di quest’ultimo per indicare una confusa sovrapposizione di lui e di me stesso, e analogamente ho usato i nomi che molti degli altri esseri portano nel mondo del gioco per indicare confuse sovrapposizioni di loro e dei loro rispettivi giocatori. Se io credessi nella validità di quell’inferenza fondamentale, dovrei affermare: “Il nome proprio che spesso è dato e potrebbe sempre essere dato a un essere vivente è il segno non soltanto dell’umile comparsa che è il suo corpo nel mio mondo, ma della trascendente attenzione-credenza-interesse-conazione, complessa o meno complessa o elementare, che

in ultima analisi muove quel corpo con l'agire sul proprio campo di coscienza, di cui una controparte di quel corpo è il personaggio centrale". *Questa sarebbe la fondazione più autentica di ogni empatia.* Ed è di cruciale importanza notare che, anche se io arrivassi a credere che l'inferenza non vale e il mio campo di coscienza è l'unico, non vi sarebbe in questo alcuna megalomania, alcuna riduzione del mondo a "me stesso": non all'attenzione-credenza-interesse-conazione che io sono, né tanto meno all'insignificante personaggio centrale del campo di coscienza che io sottendo. *Per questo io non sono in nessun caso e in nessun modo e in nessun senso l'autore delle azioni, non verbali e verbali, degli altri esseri che popolano il mondo che appare nel mio campo di coscienza.*

Ma, infine, è valida o no quell'inferenza? Cogente non lo sembra, perché è lontanissima dall'essere tautologica e l'intuizione di legiforità a cui si appoggia, per quanto intensa e spontanea, non sembra recare su di sé la garanzia della propria infallibilità. Ma è perfino inutile dibattere questo punto, perché l'obiezione wittgensteiniana può essere precisata fino a renderla irreparabile. Se affermo: "esistono realtà distinte dal campo di coscienza che io sottendo ma della sua stessa natura", mi sia o non mi sia chiaro quello che ho in mente, devo introdurre un fatale "solo che": "solo che mi sono latenti". Ma questa clausola è direttamente incompatibile con l'altra: "sono della stessa natura del campo di coscienza che io sottendo". Detto molto semplicemente: "Un presunto dolore altrui sarebbe un mio dolore". Un attimo di chiara autoostensione basta a convincermene una volta per tutte: mi autoostendo l'accadere di un mio dolore (e posso perfino autoostendermelo in quel suo depotenziamento ontologico che è l'immaginarsi vivido di avere un dolore) e mi

dico: "qualsiasi evento che sia come QUESTO sarà, per l'appunto, COSÌ, quindi avrà la stessa non-latenza *a me* che è la diretta conseguenza del suo essere COSÌ, e il suo essere COSÌ io lo colgo, nella sua oggettiva purezza, proprio in questa non-latenza *a me*". Mi rendo conto che il ragionamento ha l'aria di un sofisma infantile di questo tipo: "non possono esistere al mondo altre cascate come quella che sto osservando, perché questa ha l'ultraevidente caratteristica di apparirmi, mentre le altre non l'avrebbero". Ma si tratta di una somiglianza ingannevole: in questo caso l'apparirmi della cascata è un evento di coscienza che mi fa credere nella realtà della cascata, cioè di un accadere del tutto distinto da quello stesso evento (e proprio perché credo che la cascata possa benissimo sussistere senza apparirmi, sono venuto a vederla), ma quando accade un dolore nel mio campo di coscienza, in che cosa consiste l'evidenza del suo accadere? Precisamente nel suo accadere! Non posso disgiungere la sua non-latenza *a me* dal suo accadere, come nell'altro caso. Certo, la sua non-latenza *a me* è chiaramente un carattere relazionale, ma è con ogni evidenza l'effetto di un carattere *intrinseco* del dolore stesso, che il dolore divide con ogni altro evento del campo di coscienza che io sottendo. Purché accada, e accada nelle *sua* oggettività, accade nel raggio dell'attenzione che sono io. Vorrei obiettermi: "lo credo bene: ti stai ostendendo un *tuo* dolore!", ma sarebbe vano, perché la mia nozione di "dolore altrui" non può che essere la nozione di "un evento che è come un mio dolore ma non è mio", e non posso da quel "come" eccettuare un saliente carattere intrinseco (monadico atomico, direbbe un atomista logico) dei miei dolori, come tale indipendente dal loro essere miei, cioè dal loro cadere nel raggio dell'attenzione che sono io, e colto da me nel loro essere miei, cioè nel loro cadere in quel raggio.

“In uno spazio distinto da questo ma come questo c’è fuoco, dato che qui c’è fumo ma non c’è fuoco”: è proprio questa l’inferenza che ha sempre ispirato il mio vivere, ma nel cogliere un fuoco in *questo* spazio dovrei cogliere la sua proprietà oggettiva e saliente e connaturata al suo essere fuoco, di esistere in *questo* spazio, purché esista. Quando per la prima volta mi sono fabbricato la nozione di “vissuto altrui” è come se mi fossi figurato un mio vissuto e gli avessi aggiunto la didascalia “Ritratto congetturale ma fedele di un vissuto altrui”. In una vecchia favola si narra di un pittore che aveva il potere di reificare le cose raffigurate nei suoi quadri dicendo loro semplicemente “esci dalla tela!”: se io avessi quel potere e al dolore che figura nel mio ritratto congetturale di un dolore altrui dicessi “esci dalla tela!”, ebbene, *io* incomincerei a soffrire.

Che farmene, ora, del mio videogioco? Spegnerlo? Giocare sapendo, alla leggera? Giocare come prima, sperando di tornare a non sapere? Non sono neppure sicuro di poter scegliere.

