

*Fabrizio Desideri*  
Del comprendere.  
A partire da Wittgenstein

Si potrebbe anche chiamare filosofia  
tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione.  
L. Wittgenstein

*Comprendere in genere*

Riguardo al problema della comprensione, come riguardo a ogni altro problema filosofico, sarà bene esercitare una sana diffidenza nei confronti di facili o difficili generalizzazioni, come se vi fosse una qualche essenza del comprendere, chiarita la quale tutto il resto ne discende. Anche a questo proposito, seguendo l'invito del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, è più opportuno e fecondo fermarsi a considerare quel che facciamo quotidianamente quando parliamo di avere o non avere compreso qualcosa. Subito, guardando a ciò che sta abitualmente sotto i nostri occhi, risalteranno differenze circa il senso del comprendere. Pensiamo, ad esempio, a come differente – quanto all'uso del verbo “comprendere” – sia il significato della proposizione: “Non hai compreso quanto ti ho detto, io volevo dire...” dalla seguente: “Tu non mi comprendi! Tra noi c'è proprio qualcosa che non va...”. Nel primo caso a non essere compreso è il significato di una proposizione, nel secondo è una persona, forse quanto sta attualmente vivendo e provando o qualcosa del genere. Altre differenze risalteranno quando diciamo “Non ho ben compreso, anzi non ho compreso affatto l'attuale situazione politica (eppure cerco di informarmi come meglio posso)” da quando affermiamo: “nonostante me l'abbiano spiegato molte volte, non ho mai compreso in cosa consista il calcolo

differenziale”. La diversità di oggetti del comprendere (una frase, una condizione psichica, una situazione politica, un ramo della matematica) che caratterizza i nostri esempi parrebbe qui condannare il termine a un guscio vuoto che contiene significati del tutto eterogenei, in quanto rinviano a modi molto diversi di impiegare (nel nostro caso, senza successo) la nostra intelligenza. Quel che ci interessa qui, però, non è discutere la teoria, sostenuta da Howard Gardner, delle diverse forme d'intelligenza. Quello che ci preme è capire qualcosa del comprendere, a partire da differenti esempi in cui questo non ha luogo. Facciamo allora l'esperimento mentale di volgere in positivo i quattro esempi, immaginando in tutti i casi di passare con successo dalla non comprensione alla comprensione. Naturalmente questo avverrà nei modi più diversi: dissipando un fraintendimento linguistico, mostrandoci più disposti ad ascoltare il nostro partner, impadronendoci di qualche chiave di lettura o di qualche modello interpretativo, estendendo le nostre competenze matematiche e addestrandoci in qualche esercizio. In tutti i casi, però, il passaggio potrà essere suggellato da un “Ora capisco ...” confortato da un qualche tipo di conferma. Quest'ultima è necessaria, perché “credere di avere compreso” e “comprendere” non sono certo la stessa cosa. Le conferme, naturalmente, saranno di tipo diverso, in rapporto alla diversità degli oggetti e dei contesti del comprendere. Nella stessa misura in cui saranno diverse le conferme, saranno diverse anche le esperienze che connotano l'aver compreso qualcosa. Talvolta il dire di aver compreso si colorerà emotivamente (ad esempio di un senso di stupore e di soddisfazione oppure di delusione), talaltra scorrerà via e ci farà semplicemente andare avanti in una conversazione. Discriminante nel passaggio da una condizione di non comprensione a una di comprensione non è dunque un'esperienza di tipo particolare nel senso di un vissuto psichico. Discriminante è piuttosto la conferma che un'attività e quindi un'azione ha avuto luogo instaurando uno stato di comprensione. Provare a capire e credere di aver capito, a tale proposito, sono grammaticalmente e quindi concettualmente simili a provare ad acchiappare una mosca e credere di averla afferrata nel proprio pugno. Del resto non diciamo spesso “ho afferrato quanto intendi dire”?

Già da questa prima, sommaria analisi possiamo trarre qualche conseguenza. Se non c'è un unico concetto del comprendere, da cui

derivano i suoi diversi modi, vi è però un'aria di famiglia che si respira in essi. Un'aria di famiglia che implica una grammatica comune ai vari usi di "comprendere": una grammatica che determina per così dire dall'interno vincoli e gradi di libertà<sup>1</sup> di questi stessi 'usi' e, quindi, la condizione del comprendere in quel che diciamo e facciamo. Inteso in questa prospettiva il comprendere si presenta come un'attività nella quale non vi è nulla di misterioso: un'attività in qualche modo pubblica, una pratica alla quale siamo naturalmente disposti e che, come ogni pratica, consiste: di addestramento, di tecniche e di conferme di vario genere. La prima conseguenza da trarre circa il comprendere in genere è dunque che la comprensione, in quanto attività pubblica,<sup>2</sup> non è un evento puramente mentale (dove non vi sarebbe alcun criterio di distinzione tra il capire e il credere di aver capito) o psichico (dove un'esperienza particolare – un certo sentire o un certo vissuto – ne sarebbe il criterio). È piuttosto un fatto:

Il capire (qualunque cosa sia) deve trovare la propria espressione nel fatto [Faktum] del capire. Il capire deve essere espresso nel processo del capire (qualunque esso sia).<sup>3</sup>

In quanto pratica che contiene in se stessa (nella propria 'grammatica') il criterio non privato (né mentale né psichico) del suo successo (del suo aver luogo) il comprendere consiste insomma nell'effettivo esercizio<sup>4</sup> di una disposizione: in un'abilità del tutto affine al "padroneggiare una tecnica":

La grammatica della parola 'sapere' è, come si vede facilmente, strettamente imparentata alla grammatica delle parole 'potere' ed 'essere in grado'. Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola 'comprendere'. ('Padroneggiare' una tecnica.).<sup>5</sup>

### *Comprendere / interpretare*

Una volta chiarito come il comprendere consista in un'attività *sui generis*, nel senso appunto di essere irriducibile ad altre, si tratta di

capire se la sua specificità ‘tecnica’ (la tecnica da padroneggiare propria dell’abilità che esso implica) consista in un interpretare, al punto che non si darebbe comprensione senza la messa in atto di dispositivi interpretativi capaci di mediare tra la soggettività dell’agente della comprensione e il suo oggetto. A tale proposito è ancora il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, riflettendo su cosa significhi “obbedire ad un comando” e più in generale “seguire una regola”, a mettere in guardia da una confusione concettuale in cui incorre molta filosofia contemporanea d’ispirazione heideggeriana e gadameriana identificando comprensione e interpretazione. Tale identificazione ha due rilevanti conseguenze, a prima vista opposte e in realtà complementari, quanto all’immagine del comprendere che restituisce:

- a) assegnare all’attività della comprensione una valenza eminentemente riflessiva che scarica tutto il peso sulle strategie concettuali della soggettività dell’agente della comprensione;
- b) risolvere in un’intuizione, molte delle difficoltà inerenti allo sforzo riflessivo-concettuale.

L’oscillazione in cui si dibatte l’identificazione tra comprendere e interpretare è quindi quella tra un iper-razionalismo e un iper-psicologismo. Nel primo caso, il comprendere in quanto interpretare consisterebbe nella messa in opera di un complesso di mediazioni concettuali e/o nell’attivazione di modelli interpretativi capaci di far da ponte tra la soggettività dell’agente della comprensione e il suo oggetto. Nel secondo caso, il comprendere si risolverebbe in un atto mentale di tipo intuitivo, che lo si potrebbe intendere tanto iper-noeticamente, in quanto virtù dell’intelletto al culmine di uno sforzo concettuale, quanto psicologicamente, nella forma emotivistica di un’apertura empatica capace di sciogliere il nodo interpretativo della comprensione. Una soluzione mediana tra questi due estremi sarebbe anche quella che limita il comprendere a oggetti storico-culturali, a prodotti dello spirito umano, facendolo consistere nel ri-vivere il nucleo psichico, storicamente connotato, dell’oggetto. Sia nelle due versioni estreme sia nella versione mediana varrebbe pur sempre, però, la tesi che identifica il comprendere con l’interpretare. Una tesi che può anche diversificarsi nel ritenere che comprensione

e interpretazione coincidano o nel fare della interpretazione la *conditio sine qua non* di ogni comprensione. In entrambe le versioni di questa tesi non ci rende conto, però, del *gap* logico-concettuale tra un'interpretazione e la comprensione di qualcosa. Il carattere ipotetico-congetturale della prima abbisognerà sempre di criteri di correttezza per dirsi giusta o appropriata. Questi criteri, a meno di un *regressus ad infinitum*, non potranno essere solo interni all'ipotesi o al modello interpretativo, venendo pur sempre a mancare il criterio della conferma di una corretta applicazione all'oggetto del comprendere. A meno di non ricorrere a quella che lo stesso Wittgenstein chiama la "scappatoia" dell'intuizione,<sup>6</sup> bisogna concludere che comprendere e interpretare scorrono su binari logico-grammaticali diversi, configurandosi appunto come due attività tipicamente umane logicamente distinte. Distinte non significa ovviamente senza relazione alcuna tra loro. Quando non siano formulate per il puro piacere di formularle, differenti congetture interpretative sono in vista della comprensione di qualcosa: non importa qui che questo qualcosa consista nella smorfia sul volto di qualcuno, in una situazione (politica, familiare, ecc.), in una frase letta o ascoltata, in un testo scientifico o letterario. In quanto diretto al (in vista del) comprendere l'interpretare è subordinato ad esso.<sup>7</sup> Il fatto che vi sia subordinato, non ne fa però la condizione necessaria né tantomeno permette di assumere l'interpretazione come l'attività umana per eccellenza o addirittura come quell'atteggiamento che esprime l'essenza dell'uomo, secondo quanto sostenuto dalle filosofie ermeneutiche che si ispirano ad Heidegger e Gadamer. Il presupposto di quella forma estrema di essenzialismo storicistico che è l'ermeneutica è appunto l'immagine dell'uomo o – se si vuole – dell'"esserci" in quanto ente che ha cura di sé come soggetto sovranamente fluttuante, capace di esercitare una libertà essenziale pur nella nicchia storico-temporale in cui è confitto. Subordinando l'attività dell'interpretare a quella della comprensione ci si può congedare da questo residuo di essenzialismo e guardare a queste attività, e in particolare a quella della comprensione, come a un *habitus* (nel senso, appunto, che "comprendere" non è cosa che possa esser fatta una volta sola) in cui si esercita quotidianamente la nostra intelligenza del mondo e degli altri. In quanto abilità a rispondere a bisogni e necessità, la pratica del com-

prendere articola la nostra vita. Una possibilità nello scorrere di questa vita è anche quella di fermarsi a pensare in cosa consista la comprensione e di tentare una risposta più o meno soddisfacente. Una possibilità, non la possibilità essenziale, di cui molti fanno tranquillamente a meno senza per questo smettere di esercitare nelle situazioni più diverse tale abilità, talvolta ricorrendo a interpretazioni talaltra facendone a meno.

Che ci si trovi di fronte ad attività logicamente distinte, lo si capisce anche dal fatto che si può sia interpretare senza comprendere sia comprendere senza interpretare. Quando si comprende qualcosa il gioco o la serie delle interpretazioni si arresta.<sup>8</sup> Questo arresto da un lato è certamente provvisorio (molti testi o molte situazioni esigono di esser compresi più a fondo), dall'altro è perfetto, così come è perfetto ogni atto ("cominciare a capire" è già "capire"). In quanto perfetto un atto conosce certamente un inizio e una fine. Tra l'inizio e la fine di un atto c'è il processo in cui si verifica. Così diciamo solitamente: "comincio a capirti" ma anche, altrettanto solitamente, "ora non ti capisco più" ("non riesco più a seguirti"). Tra questi due estremi del "cominciare a" e dello "smettere di" comprendere sta sia il processo del comprendere sia la sua perfezione in quanto atto: in quanto azione in sé compiuta. Un processo la comprensione lo è solo se si considerano gli estremi del suo cominciare e del suo cessare. Dall'interno del comprendere non si tratta più solo di un processo. Dal punto di vista della sua perfezione (della sua effettività: del suo essere un *Faktum*) la comprensione – come sostiene Wittgenstein – non è un processo e ancor meno un "processo psichico", bensì uno stato, una condizione:<sup>9</sup> una condizione che mi permette di proseguire, di andare avanti (in una seduta analitica ad esempio, o nella lettura di un testo).

Con queste prime osservazioni non vorrei alimentare il sospetto di mirare a ridurre, contraddicendo la tesi implicata nella mossa iniziale del mio discorso, i molti modi del comprendere a un unico, fondamentale modo. Comprendere un comando o la richiesta di un favore non è evidentemente la stessa cosa del comprendere il pianto di un bambino non ancora in grado di parlare. Comprendere uno stato psichico di disagio non è la stessa cosa del comprendere una poesia di Paul Celan. Se si riflette minimamente su questi esempi ba-

nali, si converrà che le diverse modalità del comprendere – le diverse ‘tecniche’ da padroneggiare – sono dettate dalla necessità di rispondere ad oggetti diversi. Oggetti diversi, ma accomunati dal fatto che si presentano o funzionano come segni. In quanto si presentano o funzionano come segni gli oggetti della comprensione non sono oggetti in senso proprio, suscettibili di essere percepiti, conosciuti, riconosciuti, goduti o adoperati. In tutte queste attività: nel percepire, nel conoscere o riconoscere qualcosa, nel fruirne o nel farne uso, il problema della comprensione non si pone, o perlomeno non si pone necessariamente. Può stare o non stare alle loro spalle. Sono insomma tutti i modi in cui si esplica la nostra intelligenza e la nostra pratica del mondo senza che vi sia necessità di tirare in ballo la comprensione (a tale proposito bisogna anche distinguere la pratica del comprendere da quella del conoscere e ri-conoscere come sussunzione di un oggetto percepito entro uno schema o una regola concettuale). L’esigenza di comprendere s’impone tutte le volte che qualcosa si presenta come opaco quanto al suo senso. Non è detto, però, che l’attività del comprendere si presenti sempre come un’esigenza e, dunque, come un problema. Il più delle volte si comprende e basta, senza drammi e problematicità. In ogni caso il vero oggetto della comprensione è, di volta in volta, il senso di qualcosa. Comprendere il senso di qualcosa (un discorso, una situazione, l’espressione di un volto) si può anche tradurre, come abbiamo già anticipato, nell’afferrarne il senso. “Afferrare il senso” quale equivalente semantico di “comprendere” ci ricorda come l’azione in tal caso si possa riassumere nell’unità di un gesto repentino, come quando la mano afferra qualcosa per servirsene. Con la differenza che “afferrare il senso” assomiglia più a un vedere immaginativo<sup>10</sup> che ad un immediato adoperare. Un vedere, dunque, e più che un vedere nello stesso tempo, in quanto non riguarda direttamente qualcosa, bensì il “come” del suo contenuto: il suo “senso”, quello che con qualche cautela si potrebbe anche chiamare il suo ‘aspetto’ interno. In ciò la tematica del comprendere si mostra affine – come suggerisce lo stesso Wittgenstein<sup>11</sup> – a quella del “vedere come”. In entrambi i casi quel che si coglie è una relazione interna, che si dà talvolta nella forma dell’“illuminarsi di un aspetto”. L’immagine del coniglio o dell’anatra, che balza d’un tratto dinanzi ai miei occhi non sta fuori dei tratti

che la compongono, nella stessa misura in cui il senso di una proposizione o di un tema musicale non sta fuori o al di là di essi. È piuttosto la connessione che, dall'interno, li rende un'unità significativa: l'oggetto di una comprensione. Alla luce di questa unità significativa e quindi del senso afferrato, i segni non sono più soltanto tali e comunque perdono opacità: respirano come elementi di una compagine sensata. L'errore, a questo punto, sarebbe ritenere che respirano (solo) nella nostra mente. Giustamente Aldo Gargani ha notato a questo proposito come la «dottrina delle relazioni interne» sia da considerare «come il contrassegno di tutto ciò che vale come sintomo di oggettività, o come l'estremo residuo di essa, nella filosofia dell'ultimo Wittgenstein».12 Fare a meno di questo residuo e dunque del senso inteso come relazione interna non solo all'oggetto del comprendere, ma anche all'effettività di quest'ultimo, instaurerebbe di nuovo una qualche forma d'identità tra interpretazione e comprensione, facendo di quest'ultima la capacità soggettivamente sovrana di illuminare il proprio oggetto.

Intesa come interpretazione dispensatrice di senso la comprensione, piuttosto che l'esercizio di una disposizione e dunque di un'abilità specifica, significherebbe la messa in atto di una generica potenza intellettuale che si esplica in una libertà senza vincoli. Mentre proprio la pratica del comprendere attesta come la nostra intelligenza del mondo è innanzitutto la capacità di rispettare vincoli, muovendosi al loro interno con la libertà che concedono. Quando Wittgenstein sostiene che non solo i significati, ma nemmeno i pensieri stanno (solo) nella testa, credo intenda anche qualcosa del genere. Ossia che la comprensione è un operare intelligente del pensiero con i segni di cui dispone, come se fossero interruttori da accendere o leve da mettere in funzione.13 Così come interruttori e leve per funzionare hanno dei vincoli di adoperabilità e, all'interno di questi vincoli, dei gradi di libertà, lo stesso vale – mutando quel che c'è da mutare – per i segni. I vincoli di operatività dei segni implicano la grammatica immanente al loro funzionamento. Così come i tratti di un'immagine bi-stabile possono restituire allo sguardo un'anatra o un coniglio, mentre non restituiranno mai un elefante, qualcosa di analogo vale dei segni che compongono un discorso o degli elementi significativi (con funzione di segni) che si compongono nel-



l'unità di senso di una situazione. Se il senso di un discorso o di una smorfia sul volto sta nel discorso o nell'espressione del volto che colgo, la comprensione di entrambi implica la capacità di riconoscere i segni che mi si offrono sia nei loro vincoli che nei loro gradi 'grammaticali' di libertà. Pensare a questo proposito che vi sia un abisso tra il comprendere il senso di una proposizione e il comprendere l'espressione di un volto sarebbe di nuovo un errore. In entrambi i casi, la comprensione può scorrere senza problemi oppure aver bisogno di un'interpretazione (immaginando o richiedendo altri segni). In entrambi i casi abbiamo a che fare con il padroneggiare una grammatica di sfondo che da un lato, vincola il senso dei segni di cui disponiamo e dall'altro, rende possibile la stessa comprensione.

*Mirroring, simulazione incarnata: empatia / comprensione*

Ripartire dalla smorfia che si disegna sul volto di qualcuno può aiutarci a fare un passo avanti nella comprensione del comprendere. Una smorfia è una contrazione involontaria del viso indotta da una sensazione dolorosa o comunque non piacevole e come tale può esprimere dolore, disgusto, rabbia e altre sensazioni o sentimenti affini per la loro negatività; ma può essere anche una contrazione volontaria, che esprime attivamente un sentimento negativo nei confronti di qualcosa o di qualcuno: disprezzo, irrisione, sarcasmo e così via. E potrebbe anche darsi benissimo il caso di una smorfia simulata che finge il primo e il secondo caso prima menzionati. Mettendo per ora da parte quest'ultima evenienza, già con la differenza tra l'involontarietà e la volontarietà della smorfia s'impone una macrodistinzione tra i segni con cui abbiamo a che fare quando comprendiamo qualcosa: quella tra segni non intenzionali e segni intenzionali. Nel primo caso la smorfia sul volto significa qualcosa (è espressione di dolore o di disgusto) al di qua di ogni intenzione, nel secondo intende significare (vuole comunicare qualcosa). Poniamo il caso (improbabile, ma non impossibile) che in entrambi i casi, il modo con cui si distorcono i lineamenti del volto è pressoché identico o almeno piuttosto simile, ne dovremmo concludere che nel primo caso la comprensione è diretta, nel secondo mediata da un'inferenza ossia

dall'attribuzione di un atteggiamento intenzionale all'agente della smorfia? La risposta giusta credo sia: può darsi, ma non necessariamente. Per due ragioni. La prima è che sarebbe errato assumere l'immagine della smorfia quale mi si offre allo sguardo come un contenitore vuoto che la nostra mente interpretante deve riempire di significati. La necessità di un'interpretazione talvolta s'impone, anche per discriminare tra volontarietà e involontarietà (nel presupposto che qui – proprio qui – i confini non sono rigidi e ben definiti, ma incerti e sfumati). Il più delle volte, però, capiamo al volo di cosa si tratta (un disgusto subito o un disprezzo esibito), come se il senso della smorfia fosse innervato (e per certi versi lo è effettivamente) in quei distorti lineamenti del volto. La seconda ragione è che in entrambi i casi, la nostra disposizione a comprendere, la nostra abilità a orientarci in una grammatica basilare (con vincoli e gradi di libertà immanenti) della relazione interna tra 'espressioni' (detto più neutralmente, forse: tra certi modi di configurarsi) di un volto e tipi diversi di emozioni e sentimenti include già il trovarsi di fronte ad un altro sé, ad un altro agente intenzionale. In un passo assai chiaro delle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* Wittgenstein pare aver presente entrambe le ragioni cui abbiamo fatto cenno:

L'emozione si vede. – In contrasto con che cosa? – Noi non vediamo che fa delle smorfie, e ora semplicemente inferiamo che prova gioia, tristezza, noia. Descriviamo immediatamente il suo volto come triste, raggianti di gioia, annoiato, anche se non siamo in grado di dare la minima descrizione dei tratti del volto. La tristezza, vorremmo dire, è personificata nel volto. Questo è essenziale a ciò che chiamiamo 'emozione'.<sup>14</sup>

C'è da chiedersi adesso se questa immediatezza del comprendere, questa non inferenzialità del vedere un volto espressivo di emozioni e sentimenti sia mediata da "meccanismi di rispecchiamento" che attivano gli stessi circuiti neuronali che sostengono la nostra stessa esperienza emotiva. È la tesi di Vittorio Gallese contenuta in diversi importanti lavori<sup>15</sup> a partire dalla relevantissima scoperta dei cosiddetti "neuroni specchio" nell'area F5 dei macachi fatta agli inizi degli anni '90 per merito di Giacomo Rizzolatti, dello stesso Gallese e della loro équipe. Questa tesi deriva dall'ipotesi della «costituzione

di uno spazio interpersonale significativo e condiviso noi-centrico» ovvero di una «molteplicità condivisa [shared manifold]» mappata dai meccanismi di rispecchiamento nervoso che producono al livello sub-personale di un'attività neurale specializzata una sorta di «simulazione incarnata» di quanto accade nell'altro Sé. Si determinerebbe così, semplificando un po' il raffinato ragionamento di Gallese, una «sintonia intenzionale» (un sintonizzarsi della propria intenzionalità con quella altrui) che ci permetterebbe di comprendere l'agire e il sentire degli altri. Senza entrare in questioni neuroscientifiche che non competono alla riflessione qui tentata e senza misconoscere affatto l'importanza di una ricerca, quale quella di Gallese, che esplora il rapporto mente-cervello fuori dalle angustie del modello cognitivo standard, mi pare che si possano avanzare almeno due ordini di problemi. Il primo, sul quale non mi soffermerò, riguarda il rapporto tra l'emergenza di una sintonia intenzionale e i meccanismi neurali di rispecchiamento che attivano processi di «simulazione incorporata». A questo proposito mi permetto solo di rilevare la differenza concettuale tra rispecchiamento (*mirroring*) e simulazione: il primo è statico e non è occasione di apprendimento per l'agentività dell'osservante (azione osservata e azione compiuta si equivalgono strutturalmente), la seconda può implicare una sorta di gioco tra i vincoli immanenti a quanto osservato e i gradi di libertà della simulazione: quel coefficiente d'indeterminatezza immaginativa che permette non solo apprendimento, ma anche variazione del modello di azione osservata.<sup>16</sup> Il secondo ordine di problemi riguarda il rapporto tra la condivisione empatica delle emozioni e dei sentimenti altrui e l'attività del comprendere. Innanzitutto c'è da chiedersi al riguardo se non vi sia una differenza non trascurabile tra la condivisione propria di un sintonizzarsi emotivo e il carattere proiettivo dell'empatia: un sentire sé nell'altro.<sup>17</sup> Ammettiamo pure (senza concedere) che empatia coincida con con-sentire, e che ciò trovi un correlato neuronale nell'attivarsi dei medesimi meccanismi neurali di *mirroring* (e di simulazione incorporata). Dubito però fortemente che si possa individuare in una funzione del con-sentire a base biologica una radice del comprendere e addirittura una forma capace di esemplificare la comprensione, se non addirittura di rappresentarne un modello di eccellenza. Ritengo piuttosto che siamo di fronte a due funzioni di-

stinte, la prima delle quali non è configurabile come una disposizione ad esercitare un'attività specifica, ma piuttosto come l'attivarsi di un dispositivo emozionale che ci coinvolge al di qua di ogni intenzione. Per essere concisi: l'empatia agendo a livello sub-personale instaura una relazione sub-simbolica. Tornando alla smorfia sul volto: comprenderla come espressione di dolore o di disgusto o come espressione di amaro sarcasmo può avere alla base una simulazione incorporata, ma come base di diverse declinazioni semantico-espressive e dunque non come base del comprendere. Detto questo, è certamente condivisibile l'osservazione di Gallese che spesso per riconoscere le intenzioni di altri sé in quanto dicono o fanno non abbiamo affatto bisogno di una mediazione attributiva che giunga a comprendere un gesto o una proposizione inferendola dall'attribuzione di un atteggiamento intenzionale. Né c'è bisogno, in molti di questi casi, di passare attraverso la rappresentazione di ciò che l'altro pensa o intende. Per capire come ciò possa avvenire senza mediazioni attributive e passaggi rappresentazionali bisogna anzitutto assumere il gioco del comprendere come un gioco (un'attività 'pubblica') in cui il confine tra familiarità ed estraneità sta all'interno del gioco stesso e non al di fuori. Ciò significa anche de-drammatizzare il problema dell'alterità, togliendo a esso ogni carattere di abissalità ontologica o addirittura metafisica.<sup>18</sup> In secondo luogo è consequenzialmente necessario<sup>19</sup> ruotare l'asse delle nostre considerazioni, non partendo più dalla solitudine dei sé per considerare segni e linguaggi come ponti o veicoli di comunicazioni tra pensieri già impacchettati in rappresentazioni interne, muovendo invece da quei sistemi di interazione simbolica in cui le menti e le vite di ognuno si sviluppano in un reciproco intreccio.<sup>20</sup>

*Non abbiamo altro che segni...*

Nel presupposto della già accennata necessità di ruotare l'asse della nostra considerazione, il nostro problema adesso è come sia possibile la comprensione tutte le volte che abbiamo a che fare con segni intenzionalmente significativi, posto che vi sia una relazione non estrinseca tra l'intenzione di colui che parla o scrive e i segni di

cui disponiamo. Anche qui si rivela strategicamente opportuno muovere da un'osservazione contenuta in un celebre passo delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein:

Ma quando si dice: "Come faccio a sapere cosa intende? Vedo soltanto i suoi segni", io rispondo: "Come fa *lui* a sapere che cosa intende? Anche lui ha soltanto i suoi segni".<sup>21</sup>

Tra le molte implicazioni enucleabili da questo passo ve ne sono due che possono essere di estrema utilità per proseguire la nostra riflessione. La prima si dispone nel terreno mosso, ma tutto sommato concettualmente non equivoco della critica wittgensteiniana al mentalismo, coinvolgendo direttamente quello che è stato chiamato il «mito dell'interiorità»,<sup>22</sup> vale a dire il mito di un accesso privilegiato a tutto ciò che linguisticamente e più in generale espressivamente riguarda le proprie emozioni, sentimenti, pensieri, intenzioni, credenze ecc. Secondo questo mito, che potremmo anche chiamare 'cartesiano', sussisterebbe una *sostanziale* (nota bene!) asimmetria tra il sapere relativo a quanto ciascuno intende e il sapere relativo a quanto altri intendono. Ciò in forza dell'assunto teorico generale che il criterio del significato starebbe nel riferimento diretto a rappresentazioni e (o) vissuti esibiti internamente e più in particolare, per quanto riguarda il significato di proposizioni relative alle proprie emozioni, sentimenti, pensieri e intenzioni 'ultime', a motivo dell'evidenza interna e del carattere di 'privata' auto-trasparenza che contraddistinguerebbe la vita della coscienza e, più in generale, la vita mentale di ognuno. In base a questo modello privatistico e interioristico di coscienza e più in generale di mente i segni sarebbero necessari soltanto per aprire ponti verso l'esterno, in altre parole per comunicare con altri. Ma è proprio questo modello per così dire insularmente 'scatolare' di mente e di coscienza che contesta il Wittgenstein della seconda fase (tanto per intendersi: quello che va da *The Byg Typescript* agli *Ultimi scritti sulla filosofia della psicologia*). Il presupposto, forse mai tematizzato esplicitamente dallo stesso Wittgenstein, di una critica al mentalismo – una critica da lui esercitata anzitutto riguardo al problema del significato, con l'obiettivo tra l'altro di mostrare l'inconsistenza dell'idea di un linguaggio

privato – consiste appunto nella tesi che mente e coscienza non sono proprietà caratteristiche di sistemi intelligenti chiusi, autosufficienti quanto al loro funzionamento interno, bensì di sistemi costitutivamente aperti<sup>23</sup> che emergono dal più generale flusso della vita: sistemi intelligenti incarnati, che ancor prima (geneticamente prima) di concretizzarsi in forme di vita determinate e in correlativi giochi linguistici hanno necessità:

- a) di un commercio percettivo con il mondo,
- b) di essere capaci di agire in questo stesso mondo e, infine,
- c) di interagire con altri sistemi della stessa specie per potersi formare.

In questa prospettiva l'apertura e la relazionalità non riguardano solo la genesi e il funzionamento del sistema, bensì la sua stessa struttura. Ciò è confermato e rafforzato dal fatto che la modalità specifica di interazione umana assume una forma simbolica sistematicamente autonoma nel linguaggio. Rispetto a questa struttura costitutivamente aperta e relazionale, in quanto la sua stessa identità non è altro che effetto e nodo di un complesso di relazioni sia di tipo biologico sia socio-culturale, la divisione tra un interno ed un esterno perde qualsiasi residuo di dualismo sostanziale, senza per questo perdere di senso. Il senso lo acquista, però, nella vita stessa della struttura, con l'emergenza di autonomi sistemi di mediazione e di interazione simbolica. Laddove vi è una qualche forma pur primitiva e rudimentale di linguaggio, là acquista senso una differenza tra esterno e interno. La distanza della posizione di Wittgenstein, infatti, non si misura unicamente rispetto al mentalismo, ma anche rispetto al comportamentismo. Non si tratta, perciò, di eliminare l'interno,<sup>24</sup> nel presupposto di una perfetta corrispondenza con l'esterno, ma di relativizzarlo, intendendo come relativa la stessa asimmetria dell'accesso. Relativa, per il motivo che se si considera la questione del rapporto interno/esterno dal punto di vista dell'effettività dei giochi linguistici diviene impossibile opporre la determinatezza dei criteri esterni all'indeterminatezza di quelli interni: «ad un'incertezza concernente l'interno corrisponde [...] un'incertezza riguardante l'esterno».<sup>25</sup>

Così come non si può parlare di un'evidenza puramente esterna, quando si ha a che fare con segni e non con semplici oggetti (o più

precisamente con oggetti che funzionano come segni), nella stessa misura non si può parlare di un'evidenza puramente interna, nemmeno nel caso dell'intenzione e dell'intendere. A differenza di quanto sostiene una posizione mentalista, per la quale, appunto, "solo *lui* sa cosa intende", dal momento che "*io* – e solo *io* – so veramente cosa intendo". "Cosa *lui* intende" o "cosa *io* intendo" sarebbe – in questa prospettiva – evidente, internamente evidente prima di ogni segno che lo manifesti, e incerto, indeterminato solo nella sua manifestazione segnica a scopi comunicativi. Il segno, i segni dinanzi a questa evidenza non sarebbero altro che inerti contenitori riempiti da un'intenzione che ha già pensato e definito gli oggetti del proprio significare; un'intenzione alla quale bisogna risalire – saltando mentalmente per così dire al di là dei segni – per poter comprendere il senso che nascondono. Se invece, abbandonando l'idea di «un pensiero gassoso o etereo, in contrapposizione ai simboli visibili o udibili»,<sup>26</sup> si assume che pensiamo nel linguaggio<sup>27</sup> e – ruotando l'asse delle nostre considerazioni – si presuppone il gioco linguistico come «fenomeno originario»,<sup>28</sup> allora «non è che per l'altro ci siano i segni e per me stesso ci sia un pensiero tacito». <sup>29</sup> E dunque: da un lato, l'indeterminatezza riguarda lo stesso impiego dei segni dal punto di vista della intenzione; dall'altro, l'intenzionalità è incorporata nei segni di cui disponiamo. Anche nel caso in cui si dissimula, fingendo altro da quanto s'intende e mirando all'inganno. Innanzitutto, perché «la simulazione ha i suoi propri segni caratteristici esterni. Altrimenti come potremmo parlare di simulazione». <sup>30</sup> In secondo luogo, perché il gioco linguistico della simulazione riposa sulla relazione interna che definisce quanto simula. Così come si vedono i moti dell'animo,<sup>31</sup> si può cogliere, nella pratica del comprendere, anche l'intenzione incorporata nei segni di cui disponiamo. Se per un verso l'intenzione si pone al confine del gioco linguistico, dall'altro sta al suo interno: è per così dire intramata con esso. In maniera analoga emozioni e concetti stanno nel gioco linguistico, pur disponendosi al suo confine nella loro relativa autonomia. Comprendere il senso di quanto qualcuno intende, comprendere una proposizione come espressiva di un'intenzione, non s'identifica però né con la rappresentazione di un concetto né con il vissuto di un'emozione. Afferrare il senso del rapporto tra l'intenzione e i segni di cui dispo-

niamo significa piuttosto vedere la connessione tra interno ed esterno come una connessione logica, anziché meramente empirica.<sup>32</sup> Con la conclusiva precisazione che “connessione logica” non significa corrispondenza perfetta o risolutiva trasparenza tra interno ed esterno. In questa indeterminatezza del senso, e della connessione tra interno ed esterno che implica, non sta perciò la debolezza, bensì la forza del comprendere: quanto permette al suo gioco di spostare di continuo il confine interno tra familiarità ed estraneità; e sta anche la sua intima flessibilità: quel grado di libertà in forza del quale nel comprendere il senso di una proposizione si comprende sempre qualcosa di più: un linguaggio<sup>33</sup> e, con esso, una forma di vita.

### Note

- 1 A tale proposito bisognerebbe sempre considerare insieme all'insistenza di Wittgenstein sulla 'grammatica' come complesso di regole immanenti al nostro impiego del linguaggio anche la seguente osservazione: «La grammatica dà al linguaggio il grado di libertà necessario» OF, 38e: 25. Nella concezione wittgensteiniana di regola grammaticale vincoli e gradi di libertà sono dunque indistinguibili. [Tutte le opere di Wittgenstein saranno indicate con una semplice sigla; i riferimenti contenuti immediatamente dopo la sigla si riferiscono all'articolazione dell'opera, dopo i due punti è indicato invece il numero di pagina dell'edizione italiana citata. Opere di L. Wittgenstein citate sono: OF = L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, nuova edizione a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino 1999; OFP = L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990; RF = L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1999; TBT = L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002; USFP = L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Introduzione di A. G. Gargani, Laterza, Roma-Bari 1998.]
- 2 Ciò non solo nel presupposto che «nel *linguaggio* tutto quanto viene reso pubblico» (TBT, 81, 9: 382), ma anche in relazione alla tesi – parimenti sostenuta da Wittgenstein – che «nel *pensiero* non c'è nulla di essenzialmente privato. Ciascuno può prenderne visione», TBT, 53, 8: 233.
- 3 TBT, 81, 6: 381
- 4 Come nota giustamente Alberto Voltolini, analizzando il problema della comprensione nelle *Ricerche filosofiche*, «nel caso della comprensione, stato e sua manifestazione non sono concettualmente disgiungibili [...] la manifestazione della comprensione è [...] condizione necessaria della compren-



- ne» A. Voltolini, *Guida alla lettura delle Ricerche filosofiche di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 66.
- 5 RF § 150 : 81
  - 6 «Soltanto l'intuizione poteva eliminare questo dubbio? – Se è una voce interna come faccio a sapere *in che modo* debbo obbedirle? E come faccio a sapere che non mi inganna? Perché se può guidarmi per la strada giusta, potrà anche portarmi su una pista falsa. (L'intuizione: una scappatoia superflua.)», RF, § 213: 112.
  - 7 Questa tesi è difesa da James Tully, nel contesto di un saggio che contesta lucidamente sia la tesi secondo cui la comprensione consiste nell'interpretazione sia quella che vede in quest'ultima il fondamento della prima (cfr. in proposito J. Tully, *Wittgenstein e la filosofia politica. Comprendere le pratiche di riflessione critica*, in D. Sparti (a cura di), *Wittgenstein politico*, Feltrinelli, Milano, pp. 177-207, in part. 198-207).
  - 8 «Prima della comprensione mi potrebbero anche “venire in mente più interpretazioni”, a favore di una delle quali alla fine mi deciderei. Ma il venire in mente delle interpretazioni era un venire in mente di espressioni di un linguaggio», TBT, 4, 21: 22. Come Wittgenstein chiarisce nelle *Ricerche filosofiche*, la comprensione non può consistere in una interpretazione per il semplice motivo che quest'ultima, da sola, non determina il significato: «“Ma come può una regola insegnarmi che cosa devo fare a questo punto? Qualunque cosa io faccia, può sempre essere resa compatibile con la regola mediante una qualche interpretazione”. – No, non si dovrebbe dire così. Si dovrebbe invece dire: Ogni interpretazione è sospesa nell'aria insieme con l'interpretato; quella non può servire da sostegno a questo. Le interpretazioni, da sole, non determinano il significato», RF, § 198: 107.
  - 9 «Ma non pensare affatto al comprendere come a un 'processo psichico'! – Infatti è proprio *questo* il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali circostanze diciamo: “Ora so andare avanti”? [...]. Nel senso in cui esistono processi (anche processi psichici) caratteristici del comprendere, il comprendere non è un processo psichico. (Processi psichici sono: l'aumentare o diminuire di una sensazione di dolore, l'ascoltare una melodia, una proposizione.)», RF, § 154: 83.
  - 10 Alla comprensione come capacità di immaginare il 'fatto' della propria conferma accenna Wittgenstein in un passo di *The Big Typescript*: “La nostra idea del comprendere è all'ingrosso che con esso, partendo dal segno, arriviamo più vicino al fatto verificante [...], eventualmente tramite l'immaginazione. E anche se non arriviamo essenzialmente, cioè logicamente, più vicino, pure c'è qualcosa di giusto nell'idea che il capire consista nell'immaginare il fatto. Il linguaggio dell'immaginazione è primitivo nello stesso senso in cui lo è il linguaggio gestuale”, TBT, 4, 11: 19.

- 11 «Notando l'aspetto si percepisce una relazione interna e tuttavia questo notare è imparentato all'*immaginare*», USFP, MSS, 137-38,733: 115. La relazione di affinità tra il comprendere e il "vedere come" starebbe dunque nell'essere entrambi imparentati con l'immaginare.
- 12 A.G. Gargani, *Introduzione* a L. Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, ed. italiana a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1983, pp. VII-XLV, p. XLV.
- 13 A tale proposito si potrebbe obiettare che la comprensione ha sempre, pur a diversi livelli, un carattere olistico. A tale obiezione si potrebbe però rispondere che l'integrazione immaginativa, in quanto grado di libertà in quanto grado di libertà implicato nel funzionamento della 'grammatica' del comprendere, gioca appunto il ruolo di disporre le istruzioni implicate nei dispositivi segnici in un *frame* di coerenza interna.
- 14 OFP, II, 570: 472-473.
- 15 Oltre al saggio contenuto in questo numero di "Atque", si vedano almeno: V. Gallese, *The inner sense of action: agency and motor representations*, "Journal of Consciousness Studies", 7, 2000, pp. 23-40; V. Gallese, *The "Shared Manifold" Hypothesis: from mirror neurons to empathy*, "Journal of Consciousness Studies", 8, n. 5-7, 2001, pp. 33-50; V. Gallese, *The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity*, "Psychopathology", 4 (36), 2003, pp. 171-80; V. Gallese, M.N. Eagle, P. Migone, *Intentional attunement: Mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations*, "Journal of the American Psychoanalytic Association", 55/1, 2007, pp. 131-76; V. Gallese, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, "Rivista di psicoanalisi", LIII, 1, 2007, pp. 197-208.
- 16 Un problema analogo è sollevato da Pierre Jacob e Marc Jeannerod in un paper on line – P. Jacob, M. Jeannerod, *The Motor Theory of Social Cognition. A Critique*, in <http://www.interdisciplines.org/mirror/papers/2> – teso a contestare che il sistema dei neuroni specchio oltre che costituire la base della simulazione motoria offra anche quella della "cognizione sociale". L'ambiguità da risolvere tra l'altro – sostengono Jacob e Jeannerod – è nel caso dei neuroni specchio la simulazione sia un copiare (un puro e semplice *mirroring*) o un'imitazione creativa (una *mimesis*, potremmo aggiungere, nel senso della Poetica di Aristotele che riguarda il possibile e non ciò che semplicemente accade. Un'altra non trascurabile obiezione avanzata da Jacob e Jeannerod è quella relativa alla differenza concettuale tra "intenzioni motorie" e "intenzioni primarie" (*prior intentions*) o "sociali" nel comprendere un'azione percepita. Nel secondo caso – si potrebbe aggiungere – è implicato appunto il senso dell'agire a partire dallo scopo che lo intenziona.
- 17 Per una problematizzazione filosofica del concetto di empatia rimando a F. Desideri, *Empatia e distanza*, "Atque", 25/26, 2002/2003, pp. 7-24.

- 18 In relazione con questa tesi sta un'idea puramente 'privatistica' o 'internalistica' di coscienza. Per questo rimando a quanto sostenuto in F. Desideri, *L'ascolto della coscienza*, Feltrinelli, Milano 1998; quanto alla de-drammatizzazione ontologico-metafisica della questione dell'alterità rimando invece a F. Desideri, *Uno sguardo sul presente: relativismo, pluralismo e identità umana*, "Atque", n.s., 3/4, 2007/2008, pp. 69-98.
- 19 Come del resto propone lo stesso Gallese insistendo in numerosi lavori sulla necessità di analizzare il rapporto mente-cervello in un contesto relazionale e intersoggettivo; cfr. ad esempio Gallese 2007.
- 20 A questo proposito mi sembrano di estremo interesse le ricerche di Michael Tomasello circa l'emergere nel bambino attorno ai nove mesi di età, attraverso una varietà di comportamenti di attenzione congiunta nella quale si instaura una scena condivisa a tre poli: il bambino, l'adulto e un oggetto o un evento sul quale è focalizzata l'attenzione di entrambi, "di una comprensione degli altri come agenti intenzionali al pari di sé" [Tomasello 2005: 83 e *passim*]. Nella condivisione di queste scene di attenzione congiunta, che si potrebbero anche assumere come premessa o avvio di un gioco simbolico, si avrebbe così un passaggio da un senso del "Sé ecologico", condiviso con gli altri primati, ad una comprensione di sé come agente sociale.
- 21 RF, § 504: 183.
- 22 Cfr. per questo J. Bouveresse, *Le mythe de l'interiorité*, Minuit, Paris 1976.
- 23 A tale riguardo di grande interesse è il saggio di Giuseppe Vitiello contenuto in questo stesso numero di "Atque".
- 24 «Naturalmente, ciò che vedo è soltanto l'esterno. – Ma non parlo forse davvero soltanto dell'esterno? Io dico, per esempio, in quali circostanze qualcuno dice questa o quest'altra cosa. Ed intendo sempre circostanze *esterne*. Dunque è *come se* io volessi spiegare (quasi definire) l'interno attraverso l'esterno. Eppure non è così», USFP, MS 171: 216.
- 25 USFP, MS 173: 222.
- 26 TBT, 53, 7: 233.
- 27 «Chiamo pensare un determinato uso di simboli», TBT, 53, 1: 233.
- 28 «Il nostro errore consiste nel cercare una spiegazione dove invece dovremmo vedere questo fatto come un "fenomeno originario". Cioè, dove invece dovremmo dire: *si giuoca questo gioco linguistico*», RF, § 654: 219.
- 29 TBT, 53, 7: 233.
- 30 USFP, MS 169: 197.
- 31 Dal momento, appunto, che «il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana», RF, Parte seconda, IV: 236.
- 32 Cfr. in proposito USFP, MS, 173: 217.

- <sup>33</sup> «Comprendere una proposizione significa comprendere un linguaggio. Comprendere un linguaggio significa essere padroni di una tecnica», RF, § 199: 108.