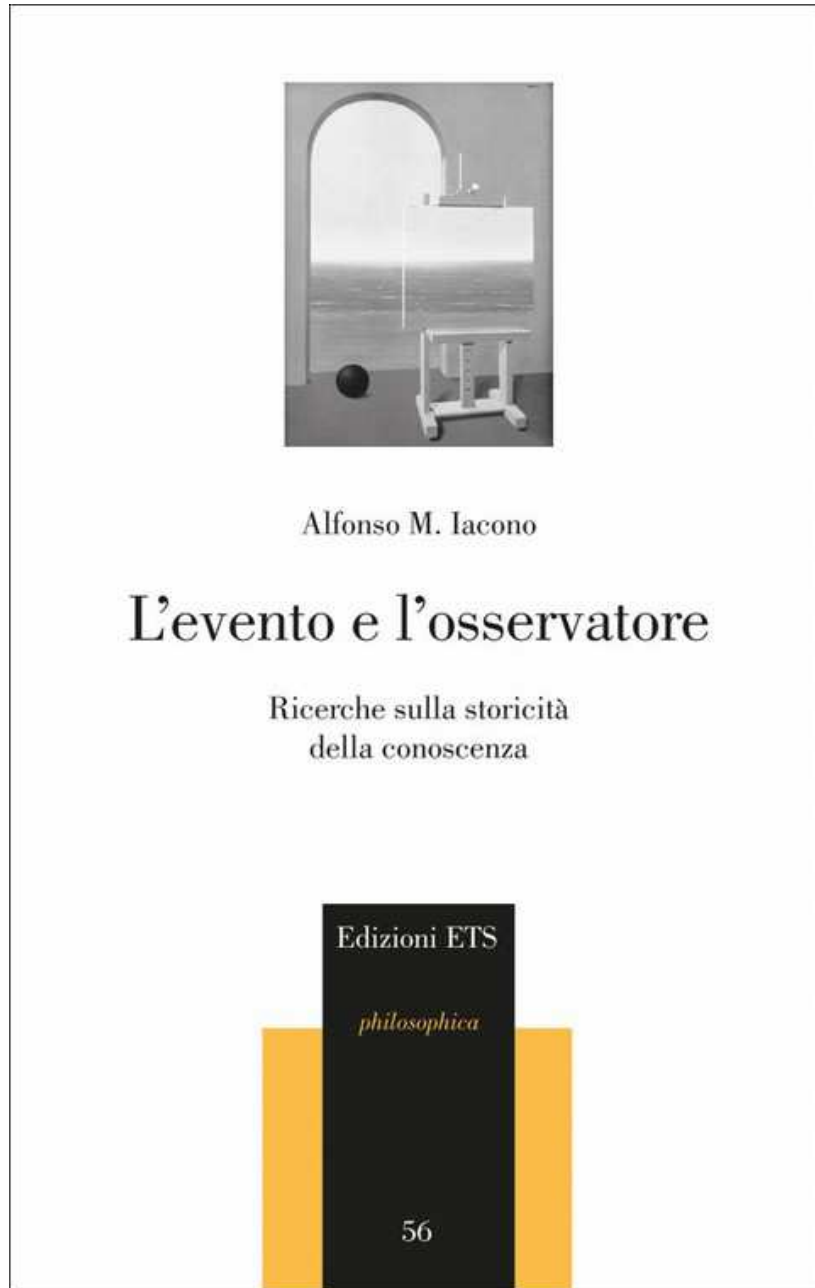


Alfonso Maurizio Iacono, Ugo Morelli

Conversazione attorno a “L’evento e l’osservatore”.

Castiglioncello, 24 maggio 2013<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> Incontro organizzato dal Comune di Rosignano Marittimo e dal Laboratorio filosofico sulla complessità Ichnos (Comune di Rosignano M.mo-Dipartimento di Civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa). Trascrizione e note a cura di Luca Mori.

## Ugo Morelli

### *Nove variazioni su “L’evento e l’osservatore”*

Partiamo dal libro *L’evento e l’osservatore* di Maurizio Iacono, pubblicato ora in nuova edizione da ETS, con un’introduzione inedita, dopo essere uscito in prima edizione da Lubrina nel 1987.

Prima di sviluppare *nove variazioni sul tema* che voglio dedicare all’autore, inquadrando l’opera occorre dire che il lavoro di Iacono intercettò allora, nel 1987, ed intercetta tuttora l’importante questione del cambio di paradigma che si produce nel modo di concepire il pensiero e la conoscenza a partire dalla fine degli anni Settanta del ventesimo secolo. Il fatto paradossale è che il libro fu troppo in anticipo quando uscì e risulta ancor più in anticipo oggi, poiché il nostro livello di apertura rispetto agli argomenti affrontati da Iacono sembra essersi ridotto, come se avessimo fatto dei passi indietro rispetto alla capacità di mettere mano all’evoluzione del paradigma nel campo della ricerca scientifica e della epistemologia della conoscenza. Richiamando una persona molto cara a me e a Maurizio, Aldo Giorgio Gargani, possiamo dire che quello che allora immaginavamo era un «sapere senza fondamenti»<sup>2</sup> come modo di conoscere senza il bisogno di agganciarsi ad appigli metafisici, a premesse che fossero altro dalla nostra capacità di esseri umani di puntare i piedi per poggiarci su noi stessi. La spinta che allora contribuì a dare quello che si chiamava “collegio invisibile”, che diede vita ad una rivista importante come *Pluriverso* e contribuì alla pubblicazione de *La sfida della complessità*<sup>3</sup>, ha avuto un riflusso negli ultimi anni, di pari passo con il ritorno di riflessioni che cercano appigli e fondamenti “reali” al conoscere, a prescindere dall’osservatore, dalla sua posizione e dai suoi codici. La nuova pubblicazione del libro di Maurizio Iacono ci segnala l’urgenza di *non tornare da dove eravamo partiti, o addirittura più indietro*, e di fare leva su un dente di ruota, per così dire, per ripartire. Rimane il fatto che in Università l’atmosfera è irrespirabile e che c’è stato di recente chi ha tentato di reintrodurre nella scuola italiana il creazionismo come alternativa o correzione dell’evoluzionismo.

Fatte queste premesse, vorrei ora proporre *nove variazioni sul tema “evento ed osservatore”*.

La prima variazione riguarda il “muoversi verso”. Noi siamo una specie dotata di movimento e veniamo sempre più scoprendo che la mente è «*embodied*», «*embedded*» ed «*extended*», incarnata, situata nei contesti ed estesa nelle relazioni<sup>4</sup>. Quando guardiamo un quadro o un panorama come quello di stasera a Castiglioncello, con la luna piena e il libeccio, *ci muoviamo verso qualcosa*. Conoscere vuol dire muoversi verso qualcosa: quando soddisfacciamo il nostro naturale bisogno di conoscere, la tensione che rinvia al mondo come fonte di conoscenza, *noi fisicamente andiamo verso qualcosa*: ad esempio, ci muoviamo verso il quadro. Per parlare con qualcuno, vado verso di lui. Le neuroscienze cognitive ci dicono che *tale movimento è alla base della nascita stessa del pensiero*. Noi pensiamo perché camminiamo e, camminando, elaboriamo

---

<sup>2</sup> A. G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell’esperienza comune*, Einaudi, Torino 1975; nuova edizione con introduzione di Arnold I. Davidson, Mimesis, Milano 2009.

<sup>3</sup> Il riferimento è a G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.

<sup>4</sup> Su questi argomenti, cfr. U. Morelli, *Mente e bellezza. Arte, creatività e innovazione*, Allemandi, Torino-Udine 2010; Id., *Mente e paesaggio. Una teoria della vivibilità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

contemporaneamente due processi: avvicinandoci ed allontanandoci dalle cose abbiamo la possibilità di vederle da un *tempo 0* ad un *tempo successivo*, da punti di vista diversi; ed è proprio questa differenza che genera la conoscenza, perché come dice Gregory Bateson è una *differenza che fa differenza*; inoltre, ci muoviamo sempre sull'orlo dell'abisso, perché tra un passo e l'altro rischiamo sistematicamente la catastrofe; apprendere a camminare significa apprendere ad attraversare le sospensioni dell'equilibrio che l'equilibrio dinamico della camminare comporta. C'è un intervallo nel quale l'equilibrio è sospeso. Il nostro *movimento* come menti "incarnate", "situate" ed "estese" è importante per il libro di Iacono, dal momento che esso sposta l'attenzione dall'*ente* che conosce separato dall'oggetto conosciuto alla *relazione* che si instaura tra i due termini, e fa della *relazione* l'oggetto di analisi, indagandone la natura e le caratteristiche distintive.

La seconda variazione può essere espressa con un verbo tedesco, "greifen", che significa "afferrare". È la parola che spiega l'epistemologia classica: quella che porterà Galileo Galilei a dire che conosciamo il mondo a guisa di Dio; più precisamente, che conosciamo compiutamente solo una parte del mondo, che solo una parte del mondo possiamo afferrare riducendola ad una spiegazione, e quella parte la conosciamo "a guisa di Dio". Spiegare significa anche "ridurre": possiamo immaginare la "spiegazione" come l'azione con cui "stiriamo" un foglio di carta precedentemente accartocciato. *Afferrare* è il modo in cui trattiamo il mondo non soltanto secondo la tradizione epistemologica classica, ma anche secondo la nostra propensione fin da bambini, quando *afferriamo* le cose e vogliamo vedere come sono fatte, prendiamo un giocattolo e lo manipoliamo, curiosi di vedere come è fatto e cosa c'è dentro. In questa prospettiva, l'epistemologia classica non è soltanto una vicenda storica, ma è *parte integrante della nostra epistemologia genetica*. L'epistemologia classica, tuttavia, ha enfatizzato questa propensione inscritta nell'epistemologia genetica pensando che fosse il solo modo di conoscere. Il riduzionismo cosiddetto "buono", pertanto, porta a separare la parte dal tutto per poterla conoscere fino in fondo. Qui convergono le nostre mitologie e lo stesso fondamento della tradizione giudaico-cristiana, che consegna all'uomo il mondo: nell'idea che tutto il mondo sia stato fatto per l'uomo, per il suo "greifen", trova espressione il *delirio del "greifen"*. Idea nella quale si coglie il fondamento dell'epistemologia classica, che ancora oggi si identifica con la scienza: separare la parte dal tutto, privilegiando il metodo sperimentale di stampo riduzionista e neutralizzando ogni istanza affettiva dell'osservatore, postulando che solo in questo modo si possa conseguire una conoscenza sicura e stabile, cercando di vedere "come se fossimo senza occhi". È a questa prospettiva che guarda il libro di Iacono, con profondo rigore storico, sfidandola sul suo terreno: perciò *L'evento e l'osservatore* è un libro sulla storia della conoscenza che sfida l'epistemologia classica con la domanda: «Potrà mai l'osservatore neutralizzare se stesso e possono gli occhi vedere senza incorniciare il mondo che guardano?».

La terza variazione riguarda l'«essere dentro», un'istanza primaria e originaria che sostiene la nostra propensione a muoverci verso il mondo e il bisogno di conoscere. Giovanni Pellicciari<sup>5</sup>, pensando a quell'istanza primaria, chiedeva: «chi potrà mai capire un uomo che è solo se non il ventre che l'ha originato?». Il nostro bisogno di dominare almeno in parte il mondo risponde alla complessità del mondo. La combinazione tra il nostro movimento verso il mondo e la nostra

---

<sup>5</sup> Giovanni Pellicciari fu docente di tecniche di ricerca sociale nelle Facoltà di Scienze politiche, Istituto di Sociologia, dell'Università di Bologna. Tra i suoi lavori, si veda G. Pellicciari, G. Tinti, *Tecniche di ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano 1998<sup>13</sup>.

propensione ad afferrarlo produce un effetto interessante: *noi finiamo dentro la cosa conosciuta e, spinti dal nostro bisogno di capire, quando abbiamo l'impressione di avere conquistato una spiegazione, ce ne facciamo possedere. Tale spiegazione diventa stereotipia, certezza, oggetto da manuale, istanza non trasgredibile. Ne consegue, ad esempio, che è estremamente difficile in un dipartimento universitario mettere in discussione la teoria standard sostenuta dal capo o formulare un'ipotesi che metta in discussione la teoria standard. Il fatto è che noi finiamo dentro l'oggetto conosciuto: ciò è altamente rassicurante ed assicura un compenso allo sforzo che abbiamo fatto per capire. Possiamo dire «Ho capito, le cose stanno così». La nostra *propensione per la conferma* di ciò che sappiamo e della tradizione è espressione dell'«essere dentro» rassicurante alle spiegazioni date per acquisite.*

La quarta variazione riguarda la «derivazione». Una volta che siamo *dentro* ad un determinato mondo, avendo abbracciato un paradigma ed un'epistemologia – ognuno pensi a quelle che ritiene essere certezze comprovate – ci accade di assumere quel paradigma come *fonte* per derivarne *spiegazioni del mondo*. Le scienze cognitive ci dimostrano l'esistenza di tale attitudine alla derivazione: così, quello che era un punto di vista parziale assume le caratteristiche di una cosmologia, che ha un potere magnetico in termini di «*path dependance*». Si finisce con il dimenticare Antonio Machado:

Caminante son tus huellas  
el camino y nada más;  
caminante, no hay camino  
se hace camino al andar.

Al andar se hace camino  
y al volver la vista atrás  
se ve la senda que nunca  
se ha de volver a pisar.

Ovvero:

Viandante sono le tue orme  
la via e nulla più:  
Viandante non c'è un cammino,  
il cammino si fa camminando.

Camminando si fa il cammino  
e voltando indietro lo sguardo  
si vede il sentiero che mai  
si tornerà a calcare.

La quarta variazione segnala la propensione a ritenere che il cammino sia *dato*: se è così, conoscere comporterà il tentativo di *mettere i piedi nelle stesse orme in cui sono già stati messi, dimenticano che non saranno mai le stesse orme*. Il pensiero che arriva così a pensarsi «oggettivo» pretende di neutralizzare il tempo e presume di porsi come sapere senza storia.

La quinta variazione è la più difficile e la più dolorosa a cui il libro di Maurizio ci provoca: l'«allontanamento». Per trarre alcunché da qualcosa dobbiamo *allontanarci da quella cosa*.

L'allontanamento non è altro dal finirci dentro: il problema non è *allontanarsi* anziché *finirci dentro* (nel senso della terza variazione), ma riuscire a fare le due cose insieme, finire "dentro" ciò che si osserva non del tutto e riuscire ad allontanarsene per poi caderci ancora dentro. L'allontanamento è per noi problematico e doloroso e facciamo di tutto per mantenere lo *status quo*: le scienze cognitive ci mostrano che davanti all'alternativa tra cambiamento e conservazione di una posizione o di un'idea, nei due terzi dei casi le persone preferiscono non cambiare, anche quando la conservazione è svantaggiosa in modo palese. Mettiamo in pratica il proverbio: «Chi lascia la via vecchia per la nuova, sa quel che lascia e non sa quel che trova». Perciò curiamo l'ansia dell'innovazione con la rassicurazione della tradizione, senza pensare che la tradizione non è altro che innovazione riuscita. Allontanarsi è estremamente difficile e il libro di Iacono ci ricorda che la posizione dell'osservatore è instabile, in quanto rischia sistematicamente di affogare nel sistema osservato. Per poter conoscere, l'osservatore si inventa la possibilità paradossale del distacco; proprio nella capacità di praticare almeno in parte tale allontanamento – senza cadere come Narciso nello stagno in cui sta guardando – sta la possibilità di un osservatore di assumere una posizione euristica attendibile, sforzandosi di essere "quasi conforme" a ciò che ha osservato conoscendo.

La sesta variazione è conseguenza della quinta e riguarda l'«angoscia epistemofilica», da mettere in relazione al fatto che non riusciamo a prendere sufficientemente le distanze nell'equilibrio dinamico tra possesso e distacco. Basta pensare alla vita quotidiana o alle consuetudini politiche: cambiare idea è costoso. L'allontanamento è costoso. Per trattare la questione, uno straordinario gruppo di studiosi, che fa capo a psicologi psicoanalisti come Enrique Pichon-Rivière e José Bleger<sup>6</sup>, ha introdotto la nozione di «angoscia epistemofilica»: stiamo nel dominio cognitivo che la nostra mente ha generato, perché quel dominio ci ospita come un bozzolo all'interno del quale siamo rassicurati e quando dovremmo mettere un piede fuori da quel bozzolo, *produrre "filia"* verso una nuova episteme, seguire una nuova prospettiva, riconoscere che le cose stanno diversamente, *siamo presi da un'angoscia che cerchiamo di curare in modi diversi*. Ad esempio, c'è chi l'ha curata facendo inginocchiare un vecchio e chiedendogli di giurare di non avere visto quello che aveva visto, cioè che la Terra si muove attorno al Sole, per non essere bruciato. Semplicemente, quando ci era sembrato che qualcosa potesse andare diversamente da come credevamo, tendiamo a rassicurarci del fatto che tutto va bene come al solito, che in realtà le cose stanno come sono sempre state e che quindi non c'è niente di inatteso, dando così voce al passato che non passa. Da un punto di vista psichico c'è dunque la difficoltà ad abitare l'ambiguità tra l'essere dentro e l'essere fuori, tra il coinvolgimento e il distacco: Iacono avrebbe poi chiamato *mondi intermedi* quello spazio in cui abitiamo l'ambiguità<sup>7</sup>; ambiguità che sarebbe diventata un tema di approfondimento anche nel volume sull'*Homo duplex*, a cui lo stesso Iacono lavora con Gargani e con il suo gruppo di ricerca<sup>8</sup>.

La settima variazione riguarda l'*inquietudine dell'ambiguità*. L'ambiguità inquieta perché l'*aut-aut* rassicura. Se chi vede soltanto «nero» è cieco, chi vede «o bianco o nero» è cieco due volte: due volte perché ha ridotto il mondo alla sola alternativa tra bianco e nero e perché, facendo ciò, si è

<sup>6</sup> Cfr. J. Bleger, *Simbiosi e ambiguità. Studio psicoanalitico*, Armando, Roma 2010.

<sup>7</sup> A. M. Iacono, *Gli universi di significato e i mondi intermedi*, in A. G. Gargani, A. M. Iacono, *Mondi intermedi e complessità*, ETS, Pisa 2005, pp. 5-39; A. M. Iacono, *L'illusione e il sostituto. Riprodurre, imitare, rappresentare*, Bruno Mondadori, Milano 2010.

<sup>8</sup> G. Paoletti (a cura di), *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, ETS, Pisa 2004.

autoassolto ed è nella posizione di chi ha detto: «ho arricchito la prospettiva, ho fatto lo sforzo di vedere un'alternativa». L'ambiguità, però, è il regno dell'et-et (o del vel-vel, richiamando il titolo di un incontro fatto anni fa con lo stesso Iacono). L'ambiguità è il regno in cui A convive con il suo contrario: anzi, è la dimensione in cui A esiste perché c'è il suo contrario. Così, non ci si può innamorare moltissimo senza soffrire moltissimo: il che comporta che l'amore non *sia* o gioia o dolore, ma *gioia e dolore*. Sul piano dei temi affrontati da Iacono nel libro, fare lo sforzo di abitare l'ambiguità significa disporsi ad abitare lo spazio circolare e ricorsivo tra soggetto e mondo. Nel fare questo c'è un rischio: come alternativa all'idea di una conoscenza oggettiva e senza storia, si può introdurre la prospettiva secondo cui tutto è vero o tutto è falso, concludendo quindi che la verità non esiste e che non si può sostenere niente. Conclusione in cui trova espressione non un modo di abitare l'ambiguità, ma un modo di fare confusione: l'inquietudine dell'ambiguità, infatti, è altra cosa e sta nel *tentativo mai risolto di fare i conti con l'et-et*, per cui *la conoscenza si configura come tentativo di infinita approssimazione che giunge ogni tanto a provvisorie formalizzazioni*.

L'ottava variazione riguarda *l'esercitarsi ad abitare l'ambiguità*. È possibile farlo? Possiamo esercitarci nella vita di ogni giorno, educando i nostri allievi, vivendo la conoscenza come elaborazione costante del conflitto, facendo in modo che la ricerca sia parte dell'educazione durante attività di *research based learning*; possiamo farlo performando le parole, cercando di vedere se le parole a cui abbiamo consegnato le nostre certezze sono così limpide come appaiono. Allarmandosi quando si raggiunge un eccesso di accordo sulle parole: pensate a quali scelte scellerate si stanno facendo in nome della "responsabilità", inventando la parola "dividismo" per designare chi non ce l'ha, la responsabilità; pensate al modo in cui usiamo la parola "tolleranza" per compensare la nostra politica scellerata nei confronti di popolazione che abitano questo paese e non sono nate qui. Esibendo il concetto del diritto di sangue, ci appaghiamo con la tolleranza, senza pensare che il termine implica che ci siano un tollerante ed un tollerato e che il primo decida gli spazi di vita dell'altro. Pensate a come utilizziamo la parola "cooperazione", senza pensare che essa richiede sempre il conflitto.

Si può dunque esercitarsi a stare nell'ambiguità performando le parole ed i gesti, ampliando al tempo stesso lo spazio dell'ambiguità e lo spazio alla nostra comprensione dell'ambiguità del mondo. Quando guardiamo il mondo non abbiamo uno sguardo neutrale: lo sguardo che abbiamo è però l'unico che possiamo avere; non è stabile e mentre tentiamo di cambiarlo il mondo cambia, perturbato dalla nostra stessa capacità di guardare. Ci si ritrova dunque nella situazione della partita di cricket descritta in *Alice nel Paese delle meraviglie*, dove il fenicottero che fa da mazza è vivo, come il riccio che fa da palla. Tutto si sposta costantemente e si potrebbe obiettare che questa non è conoscenza. Eppure, a dire che la conoscenza comporta una dinamica di questa natura è stata la fisica per prima, tra Otto e Novecento, con Mach e Schrödinger in testa.

La nona e ultima variazione riguarda la *partecipazione alla circolarità*, cioè il fatto che noi esseri umani abbiamo la possibilità di sentirci parte del tutto, in primo luogo mentre cerchiamo di conoscere il mondo chiedendoci come è possibile procedere contemporaneamente *avvicinandoci ed allontanandoci*, andando *dentro* e stando un po' *fuori*. È un movimento che per certi versi si trova espresso in una poesia di uno dei più grandi poeti palestinesi, Mahmoud Darwish: *sono due in uno, come le ali di rondine, e se la primavera tarda, mi appago di annunciarla*.

Le nove variazioni che ho proposto partono da *L'evento e l'osservatore* di lacono per sottolinearne il significato attuale: è venuto il tempo di apprendere a pensare l'essere come *modalità di relazionarsi*, spostando l'attenzione dall'*ontologia* alla *relazionalità della conoscenza*.

## Alfonso Maurizio Iacono

### *L'evento e l'osservatore. Conversazione con Ugo Morelli*

Questo libro uscì in prima edizione nel 1987 e in quegli anni emergevano due vie, due modi di intendere il mondo e la politica. Una era la via che dagli anni Settanta condusse alla questione della complessità: argomento che ancora negli anni Ottanta non era scontato né ovvio e che in seguito sarebbe diventato una moda, con frequenti fraintendimenti. Per moltissimi aspetti la sensibilità di quegli anni verso l'idea di complessità si accompagnava ad un'idea di politica: chi faceva politica aveva ancora l'idea che un intellettuale potesse e dovesse partecipare ed essere presente, perché *si considerava la politica come una forma di conoscenza* e si riconosceva il valore della *trasversalità*, in ragione della quale poteva accadere di discutere dell'ultimo libro di Luhmann negli anfratti di un convegno politico, dando origine a curiosissimi intrecci.

Gli anni Ottanta, tuttavia, furono anche gli anni della Thatcher e di Reagan: mentre si proclamava la fine delle ideologie, emergeva a livello internazionale l'idea, che poi a finito per prevalere e per essere introiettata come modello e come visione del mondo che non si dichiarava tale (e dunque come ideologia), secondo cui il cambiamento verso il meglio sarebbe derivato da un diverso rapporto col mercato, dall'alleggerimento del rapporto con lo Stato, dalla concezione del pubblico come mezzo per il privato e da una globalizzazione interpretata nel quadro del mito della mano invisibile. Elementi che erano giocati sul piano della «mezza verità», come avveniva e avviene anche per i paradigmi scientifici: poco prima dell'incidente di Chernobyl circa duemila scienziati italiani avevano firmato a sostegno della bontà di quel tipo di centrale e il nucleare passò per un voto anche nel Partito Comunista. Ricordo di avere scritto al riguardo un articolo intitolato *Adattarsi a vivere come topi?* Poco prima dello tsunami di Fukushima la questione si era riaperta e le centrali nucleari giapponesi venivano citate come modelli formidabili di sicurezza ed efficienza. Ormai tutto sembrava soltanto una questione di tecnologia. Eppure dalla Chernobyl del 1996 alla Fukushima del 2011 da un punto di vista storico l'arco di tempo è davvero breve, ma nel frattempo è come se avessimo dimenticato tutto.

Sul piano della scienza e della ricerca ci si è mossi su un piano analogo di contraddittorietà. Mentre si elogiava l'interdisciplinarietà, si venivano a separare le discipline; così, la sinistra – e non soltanto quella italiana – non ha retto alle conseguenze del 1989 ed ha accettato *in toto* il modello del libero mercato, con effetti devastanti sul piano culturale. Nel frattempo, ci siamo trovati con un'Europa inconsistente sul piano politico, capace di funzionare soltanto sul piano monetario, con le difficoltà note. Per ignoranza culturale si è smesso di pensare all'*eguaglianza* ed oggi economisti come Stiglitz e Sen insistono sul fatto che la diseguaglianza fa disastri sul piano della qualità della vita: ma intanto la diseguaglianza è accettata sul piano politico.

Negli anni in cui scrivevo *L'evento e l'osservatore*, le teorie della complessità e la politica avevano avuto l'occasione di dialogare e Francisco Varela ne era un esempio: non dobbiamo dimenticare, infatti, che il teorico dell'autopoiesi veniva dal Cile di Salvador Allende e che nella sua storia l'impegno scientifico e quello politico si combinavano. Il libro risentiva di questo orizzonte, come risentiva del saggio sul sapere senza fondamenti di Gargani. Quando Gargani pubblicò quel libro,



erano passati sette anni dal 1968 e il richiamo a quel passaggio non era casuale: il libro di Gargani metteva in discussione alcuni capisaldi, allora dominanti anche nella sinistra critica, del concetto di verità nel sapere e in particolare nel sapere scientifico. Gargani mostrò come in molti casi i discorsi sulla scienza fossero legati ai cerimoniali della comunità scientifica e all'immagine che questa si dava. Parlò di feticci epistemologici quando altri erano ancorati a un'idea forte – in realtà rigida – di sapere scientifico e di verità della conoscenza. Era ancora l'epoca in cui si dividevano uomini e idee in razionali e irrazionali, buoni e cattivi e naturalmente gli irrazionali-cattivi erano di destra. Circolava un notevole manicheismo, nascosto e nello stesso tempo giustificato dal fatto che si era contro, un manicheismo che il '68 aveva in parte incrinato in parte irrigidito. Dopo alcuni anni Gargani avrebbe curato un altro libro importante, *Crisi della ragione*, pubblicato per Einaudi nel 1979: anche qui Gargani portava alle estreme conseguenze alcuni effetti liberatori del '68, in anni in cui si era ancora fermi alla divisione tra *razionalismo* ed *irrazionalismo*. L'idea che si ponesse una *crisi della ragione* era considerata cosa alquanto bizzarra.

Le esperienze di quegli anni mi hanno spinto a fare ricerche non puramente accademiche e in questa chiave mi sono mosso fondamentalmente su tre terreni di sperimentazione.

Il primo è il campo della riabilitazione neurocognitiva, ambito messo ai margini da parte della medicina, dove l'atteggiamento prevalente era quello della negazione rispetto alle ricerche avanzate sul movimento. Su questo terreno mi sono posto la questione della conoscenza legata al movimento confrontandomi con chi lavora al caso particolare delle lesioni: le scienze della riabilitazione come scienze del movimento, in una prospettiva neurocognitiva, richiedono il superamento dei presupposti mentalistici dominanti nella nostra cultura.

Un altro terreno di ricerca e di attività sono i bambini. Ho iniziato a fare filosofia con i bambini grazie ad un maestro di Pietrasanta, Sergio Viti. L'ho fatta non secondo il modello di moda del filosofo che racconta e spiega in modo semplificato la filosofia ad una bambina, ma incontrando i bambini in classe, alla presenza di due maestri. In questo dibattito il dubbio e l'ambiguità erano pratiche normali della discussione. Le esperienze sono raccolte in due libri (*Le domande sono ciliegie*, Manifestolibri, Roma 2000 e *Per mari aperti*, Manifesto, Roma 2004) e non ci hanno portato a sostenere, come la *Philosophy for Children*, che bisogna introdurre la filosofia come materia alle elementari. Quello che mi interessa è invece un *metodo* e l'idea che ai bambini si possa insegnare la complessità, tenendo conto del fatto che i linguaggi e i codici stanno su livelli traducibili benché irriducibili. Se ai bambini parliamo anche con miti e allegorie, infatti, queste non sono una volgarizzazione di profondità che solo i concetti possono raggiungere: il linguaggio concettuale più astratto e quello del mito possono raggiungere in modi differenti la stessa profondità. In entrambi i casi, ciò che conta sono le *connessioni che si costruiscono dialogando*. Il riferimento ai bambini è importante per i miei *mondi intermedi*, perché il gioco per me è *addestramento a costruire mondi intermedi, a entrare e uscire dai contesti*. Come aveva capito Giambattista Vico, il fingere e l'immaginare sono esercizi di verità.

Quando il bambino gioca a fare il soldato e la bambina gioca a fare la mamma, sanno di non essere un soldato e una mamma: ma nel gioco è centrale proprio l'*ambiguità* di cui Ugo Morelli ha parlato; è centrale il passaggio, che come il mordicchiare del gatto annuncia un nuovo mondo, quello del gioco. Entriamo ed usciamo nei mondi intermedi anche ora, mentre leggiamo o

parliamo: un mondo prevale rispetto ad altri, ma siamo in molti mondi, anche se la cosa può farci paura.

La teoria dei mondi intermedi mi porta ora a indagare il tema della *simpatia*, la nostra possibilità di *tentare di stare al posto dell'altro riconoscendolo come altro, approssimandoci*: non saremo mai l'altro, ma abbiamo la possibilità di relazionarci con questa prossimità. Senza identificarci, perché la trasparenza e la riducibilità assoluta negherebbero la relazione, anche quella d'amore, che non sussiste se non c'è opacità. Non è possibile immaginare una relazione che non abbia un riconoscimento implicito dell'altro come alterità: il termine "empatia" qui può portare ad equivoci e per questo preferisco "simpatia", tema già di Hume e Smith; perché comprendendo e riconoscendo l'altro e mettendoci nei suoi panni *non è che entriamo nella testa dell'altro, ma simuliamo di provare le stesse cose senza diventare l'altro* (ed è un bene che non lo diventiamo).

Un terzo terreno della mia ricerca è il teatro, luogo fondamentale dello stare al posto di un altro, dove lo spettatore è chiamato ad essere attivo e ad immaginare un mondo diverso da quello che cade sotto i suoi occhi, per comprendere. È ciò che Shakespeare dice esplicitamente nel coro dell'Enrico V che cito all'inizio de *L'illusione e il sostituto*:

*Prologo, entra il CORO:*

*«Oh per una Musa di fuoco, che ascendesse al cielo  
Più luminoso dell'invenzione, un regno per palcoscenico,  
principi per attori, e sovrani a guardare da spettatori  
la scena gloriosa! [...]*

*Ma voi, signori tutti, perdonate  
Gli spiriti pedestri e piatti che hanno osato  
portare su questo indegno palco un tema così grande.  
Può questa misera arena contenere i vasti  
campi di Francia? E possiamo, questa O di legno,  
inzepparla qui dei soli cimieri che atterrono l'aria  
ad Agincourt? Oh, perdonate! Come una cifra sbilenca  
può contenere in breve spazio un milione, permettete a noi,  
zeri di questa grande somma, di lavorare sulla forza  
della vostra immaginazione. Supponete dunque che nella cerchia  
di questi muri siano ora confinate due  
potenti monarchie le cui alte fronti sporgenti  
separa la strettoia del periglioso mare. Rimediate  
coi vostri pensieri alle nostre imperfezioni: dividete  
un solo uomo in mille parti e create  
un'armata immaginaria. Quando parliamo di cavalli  
pensate di vederli che stampano gli zoccoli alteri  
sulla soffice terra; sono i vostri pensieri che ora  
debbono addobbare i nostri re, portarli  
di qua e là scavalcando i tempi, chiudendo  
le gesta di molti anni nel giro di una clessidra [...]*»

[W. SHAKESPEARE, *Enrico V*, trad. it. di A. Lombardo, *Tutto il teatro*, vol. I, Newton Compton, Roma 1990, pp. 1161-1242]

Non potremmo fare ciò che Shakespeare richiede se non fossimo capaci di stare al posto di un altro e, se non ne fossimo capaci, non esisteremo come esseri umani. Silvio D'Amico dice che le origini del teatro non sono soltanto nel rito, come si dice abitualmente; esse sono già nel gioco dei bambini: «L'ipotesi più immediata e volgare sulle origini del teatro drammatico potrebbe essere quella che lo vede nascere da un gioco: bambini che “fanno i soldati”, bambini che recitano la parte di mamma con la loro bambola» (cfr. Silvio d'Amico, *Storia del teatro*, ed. ridotta a cura di Sandro d'Amico, vol. I. Garzanti 1970, p. 13). L'altra ipotesi, appunto, è quella del rito: l'uso delle maschere, che servono a far sì che si *diventi un altro*; i riti di culto che assumono caratteri teatrali. Riprendendo le considerazioni di Joseph Gregor, d'Amico scrive: «Il Teatro sorgerebbe insomma quando l'indigeno può mettersi e togliersi la maschera davanti a spettatori che conoscono il suo “gioco” e non temono più l'uomo con la maschera come fosse il dio stesso, ma ne riconoscono il carattere soltanto “simbolico”» (pp. 13-14). Il che significa che la questione dell'origine è anzitutto *cognitiva* e non è un caso che gioco e recitazione (es. *to play* inglese) abbiamo la stessa radice in molte lingue.

L'ambiguità, dunque, è importantissima: l'indagine sull'*homo duplex* richiamata da Ugo Morelli va in questa direzione, perché riguardava le concezioni che in qualche modo hanno sottolineato il fatto che come minimo noi siamo due, due in uno. Tema che anche l'ultimo libro di Damasio (*Il sé viene alla mente*) riprende e sviluppa, elaborando l'ipotesi che il Sé autobiografico viene alla mente parlando con se stesso. È il tema dell'*Amleto*, dove la coscienza della coscienza arriva fino al suo estremo limite, alla coscienza infinita; una coscienza non *indecisa*, perché Amleto agisce e decide; ma una coscienza *malinconica*, perché una coscienza che dialoga con se stessa non può non essere malinconica, dal momento che la malinconia comporta la coscienza della coscienza con il senso del limite. Nel gioco, nel teatro e nella conoscenza A e non-A stanno insieme: ogni mondo sta in relazione agli altri e innovando creiamo la tradizione.



Albrecht Dürer, *Melancholia I*