

## La mente, il corpo e le cose

di

*Emilio Garroni*

(in P. Carignani e F. Romano, a cura di, *Prendere corpo. Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi: teoria e clinica*, Franco Angeli, Roma 2006, pp. 27-36).

1. Qualche anno fa in un breve saggio introduttivo a *L'eclissi del corpo* di A. Ferrari (Borla, Roma 1992) presi lo spunto dalla domanda posta da Nagel e citata anche da Ferrari: "Che cosa si prova ad essere un pipistrello?", per sostenere che è altrettanto arduo rispondere alla domanda: "Che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*?". Riprendo qui l'argomento per precisare e correggere in parte il mio punto di vista.

La domanda di Nagel è apparentemente bizzarra, ma produttiva. Ciò non vuol dire che la sua quasi irrisolubilità dipenda dal fatto che è invece ovvio rispondere alla seconda domanda. Se è plausibile, infatti, pensare che non sappiamo che cosa si provi ad essere un pipistrello, *dato che non lo siamo*, è invece del tutto certo che non sappiamo che cosa si provi ad essere un *homo sapiens*, e *proprio perché lo siamo*. Il non sapere che cosa si provi ad essere ciò che si è sembra essere il tratto specifico dell'essere *homo sapiens*, in quanto questo si pone, a differenza del pipistrello, il problema di esserlo.

2. La questione emerge già sotto il profilo della percezione, questo piccolo o grande enigma che solo l'operare quotidiano in vista di scopi può occultare, ma che s'impone inevitabilmente quando ci fermiamo nel nostro daffare e ci guardiamo

intorno con il relativo disinteresse che ci è concesso. La percezione è l'organizzazione selettiva dei dati sensibili provocati da stimoli esterni, già questi stessi fortemente selettivi rispetto alle cose che sentiamo, e quindi selettiva anche rispetto ai dati sensibili effettivamente a disposizione, nel senso che ogni percezione implica la focalizzazione di un aspetto della cosa e la parziale trascuratezza di altri aspetti, nonché del contesto in cui la cosa si colloca. Quindi qualcosa di incompleto almeno tre volte, e in quanto sensazione e in quanto percezione, e anche perché una cosa, non potendo essere percepita nel suo isolamento, viene percepita in un contesto in cui limiti sfumano via via verso una totalità semideterminata o affatto indeterminata. L'immagine interna prodotta dalla percezione include quindi necessariamente un'indeterminatezza di fondo che contribuisce in modo condizionante a far sì che l'oggetto determinato percepito sia propriamente tale o tal altro.

Sia per gli animali umani, sia per gli animali non-umani i dati sensibili non possono ovviamente essere considerati come il mero risultato di organi sensori, per così dire, "perfetti", cioè capaci di restituirci *tutto ciò* che dovrebbe costituire oggettivamente un oggetto qualsiasi. Lo dimostra, nell'uomo, l'uso di strumenti opportuni, e non solo i classici cannocchiali o microscopi, per cogliere aspetti delle cose che sfuggono del tutto ai nostri sensi. Gli organi sensori sono e non possono non essere filtri recettivi che operano entro una certa fascia di stimoli possibili. Se *per assurdo* fossero perfetti, non permetterebbero a noi, umani, di ottenerne dati sensibili organizzabili e adoperabili, ma, per così dire, ci identificherebbero in quanto senzienti con le cose stesse. In altre parole ci troveremmo congelati al modo di cose tra le cose. Parimenti gli animali non-umani avvertirebbero sensibilmente o solo oggetti in senso assoluto individuali, indecifrabili come segnali, o piuttosto senz'altro un caos. Anche per essi un organo sensorio, per essere tale e per far funzionare i dati come segnali efficaci, deve necessariamente essere parziale, cioè

selettivo: deve mostrare solo ciò che interessa ai fini dell'adattamento e della sopravvivenza, se qualcosa è utile a questo fine o è piuttosto una minaccia.

La selettività della sensazione non lascia dubbi ai non-umani: il segnale sensibile non solo è statisticamente efficace, è addirittura univoco, sia o non sia poi ingannatorio in certi casi singoli. La differenza specifica dell'uomo, il che costituisce una vera e propria mutazione, è che la sensazione non funziona più, almeno nei casi meno puntuali e più interessanti, come segnale. Per funzionare pienamente deve essere organizzata in percezione, essa stessa ambigua e quindi bisognosa di essere interpretata, provata, agita, compresa e comunicata, in modo tale che il sapere che ne deriva sia condivisibile con il gruppo e tramandabile alla prole.

E' ciò che si dice "creatività". Sono i vantaggi e gli svantaggi della specificità umana. Privi di ogni educazione, gli umani senza dubbio mangerebbero e berrebbero, se hanno fame e sete, dato che questi meccanismi li condividono con molti altri viventi non-umani, ma forse non si accoppierebbero tra maschi e femmine con la stessa facilità di quelli, se non fossero iniziati direttamente o indirettamente da adulti consapevoli, discreti, impudenti o addirittura travianti, oppure da coetanei smaliziati, insomma dalla società cui appartengono. Naturalmente ci riferiamo alle tecniche primarie dell'accoppiamento, non alle pulsioni sessuali come tali, che sono simili alla fame e alla sete e possono essere soddisfatte come che sia. Questo è lo svantaggio. Il vantaggio invece consiste, se così si può dire, nella elaborazione culturale ed educativa di tecniche secondarie assai più ricche e variate.

Insomma, la percezione non solo è un'organizzazione dei dati sensibili provocati da oggetti percettivamente riconoscibili, ma è anche una loro interpretazione, e quindi qualcosa di segnaleticamente non univoco, anche se per altro verso più efficace. Per esempio, certi uccelli predatori colgono come segnale di una preda possibile la sensazione assai parziale, avvertita in pochissimi suoi tratti, di una macchia mobile provocata da un oggetto chiaro qualsiasi fatto muovere rapidamente

al suolo, per esempio da un etologo in sede di sperimentazioni. Al contrario, la medesima macchia, un uomo può interpretarla percettivamente da lontano come una luce proveniente da un faro mobile, come una motocicletta bianca che fa del motocross, come un momentaneo disturbo di vista o, perché no?, proprio come un coniglio che corre. E ancora: pensiamo alla fissità comportamentale degli animali non-umani (in particolare non domestici e non addestrati) rispetto a certi fenomeni temibili, per esempio il fuoco divampante, che non diventerà mai per loro, oltre che un pericolo, un aiuto: un mezzo per riscaldarsi, per cucinare, per fondere i metalli, e così via. La differenza sta nella coscienza percettiva della varia interpretabilità dei dati sensibili: agli animali non-umani è quindi attribuibile una sensazione, piuttosto che una “percezione”, dato che una percezione sembra imporsi solo quando per gli animali umani i dati sensibili perdono in gran parte la loro univocità segnaletica, giusta o sbagliata che sia in singoli casi, e possono e debbono essere variamente organizzati e interpretati, e quindi divenire significativi ai fini della dell’adattamento e della sopravvivenza.

Ma per ciò stesso anche la percezione umana è selettiva al pari di un organo sensorio, cioè tale da organizzare in immagine i dati disponibili, per esempio ottico-retinici, non a titolo di segnale semplice e univoco, ma come un plesso sensibile plurivoco destinato a divenire via via più segni-interpretazioni, legati al nostro sguardo sul mondo per conoscerlo, riconoscerlo e per adattarvisi nelle varie situazioni possibili. Anzi, non potendo affidarci di solito a segnali sensibili univoci, noi percepiamo gli oggetti innanzi tutto come cose del mondo, *anche a prescindere* dalla loro funzione *immediata* rispetto alla sopravvivenza. Ci è data precisamente la capacità di guardarci intorno in modo relativamente disinteressato, cioè guardando alle cose con distacco, quasi contemplandole, in realtà immagazzinando, precisando e rafforzando la nostra esperienza pur sempre, *mediatamente*, in vista della sopravvivenza. E’ un modo diverso di adattarsi e sopravvivere non univoco, quindi

non certo e *proprio per ciò* entro certi limiti più efficace, tale da richiedere appunto una percezione interpretante, un linguaggio, una tecnologia, una cultura. Altrimenti la percezione umana sarebbe, nella sua ambiguità e vaghezza, solo uno svantaggio adattivo. (“Entro certi limiti più efficace” nel senso che, via via che si sviluppa e si produce una tecnologia sempre più potente, questa potrebbe anche provocare sulla distanza un disastro ecologico e la fine della vita, compreso l’uomo, sul pianeta.)

3. Per ciò l’esperienza, ha scritto Heidegger in *L’origine dell’opera d’arte*, non può aspirare ad essere un mondo per gli animali non-umani, ai quali egli attribuiva non un “mondo”, ma solo un “ambiente”. Per la verità non crediamo che ci si possa fermare a questa distinzione riduttiva mondo-ambiente e accontentarsene, tanto più che sappiamo (o piuttosto intuiamo) che cosa sia un mondo solo dal punto di vista pregiudiziale degli animali umani. Un mondo, senza tentare qui di definirne il concetto e accettando della parola solo l’indicazione di un senso complessivo della vita e delle cose che la avvolgono, è attribuibile anche agli animali non-umani. Solo che sembra presentarsi non come mondo in immagine, ma come comportamento, in cui la sensazione, visiva o non visiva, svolge una funzione segnaletica e non formativa, essenziale, ma non caratterizzante propriamente un’“immagine del mondo”.

Invece un mondo, in quanto pur sempre legato al comportamento, ma formato in immagine percettiva, è certamente proprio dell’uomo. La percezione dunque è e non è come di solito la pensiamo, cioè un mero risultato *di fatto* del semplice riguardare qualcosa. L’immagine che essa produce e che noi possiamo riprodurre in noi non è soltanto visiva, e non solo per via delle indeterminatezze che sono già contenute nel visivo, dato che ogni focalizzazione suppone altri particolari non focalizzati e quindi confusi, nonché un contesto sempre meno percepibile, e addirittura impercettibile, via via che si allontana dal particolare focalizzato, ma anche perché essa è

organizzazione di dati sensibili non solo visivi, ma anche tattili, auditivi, relativi al sapore e all'odore, nonché a tutti quegli altri sensi non convenzionali che hanno un ruolo importante nella formazione del percepito attuale e nel ricordare il percepito: il senso dell'orientamento spaziale e temporale, le risposte epidermiche, gastro-intestinali e circolatorie a certi stimoli, l'allappamento delle mucose buccali, eccetera eccetera.

Per esempio: dall'immagine ricordata di una piacevole giornata trascorsa in campagna non è possibile eliminare, senza falsarla, il senso di calore del sole di quel giorno, il profumo di fiori e di erbe, la particolare temperatura di allora, la morbidezza dei prati e la rugosità dei tronchi, l'emozione che un certo scorcio ci ha fatto provare, il senso dei percorsi spaziali scoperti e del momento temporale in cui la percezione originaria avvenne, un sentiero che ci fece scoprire una prospettiva inaspettata o un'ora di luce diffusa e abbagliante opposta alle ore della più consueta luce artificiale, o anche il sapore dei frutti appena colti che mangiammo in quella occasione. In realtà, la totalità determinata-indeterminata della percezione è affidata all'intera capacità di interagire con l'ambiente del nostro corpo, dei suoi organi sensori e della nostra esigenza di trarne un'immagine interna interpretativamente adeguata, vale a dire: significativa. In altre parole: nel percepire l'intero corpo viene coinvolto nelle cose in cui e tra cui è immerso, e nel corpo è già presente una mente, proprio perché il corpo è per noi cosiffatto, un dispositivo non semplicemente reattivo, ma organizzante e interpretante.

La percezione quindi non solo non è il semplice risultato del riguardare qualcosa, ma è già associata a un operare e a un significare e si iscrive *di diritto* in un rapporto con le cose alquanto più complesso, che include già un riferimento a un linguaggio. Perciò abbiamo insistito sul carattere interpretante della percezione. Infatti, un'organizzazione percettiva non è, non può essere solo un mettere-insieme tutto ciò che è dato, dal che non nascerebbero né immagini né esperienza, ma

piuttosto un istituire una gerarchia di dati: *quell'*oggetto e non un *altro*, e visto per di più sotto *un certo profilo in vista di certi scopi e di un certo uso*, quindi associata, agli inizi filogenetici, ad almeno un'intelligenza senso-motoria, a un "qualche linguaggio", e in seguito al linguaggio maturo delle cosiddette "lingue storico-naturali", nonché all'intelligenza astratta e discorsiva.

4. La mutazione di cui si è detto è quindi una sorta enigma e rende difficile, se non addirittura impossibile, il *sapere* che cosa prova l'*homo sapiens* in quanto *homo sapiens*. Infatti non si tratta di *sapere* o anche *provare* qualcosa di determinato, ma piuttosto di "*sentire* l'unione di determinato e indeterminato". Il che non è ovvio comprendere e spiegare verbalmente, come non è ovvia l'immagine percettiva, attuale o riprodotta, in quanto determinata e indeterminata, visiva e non visiva. Giustamente, per esempio, gli psicoanalisti sono inclini a dare nel corso della relazione analitica altrettanto rilievo alle emozioni quanto alle parole.

Si tratta di una questione che fa parte ad evidenza della più comune esperienza e che evidente non è. Letterariamente è stata descritta infinite volte in forme diverse, così come è stata tematizzata infinite volte nella riflessione filosofica. Infatti, quando ci si pone questa domanda, abbiamo spesso la netta impressione di averla già incontrata altrove, e in testi letterari e in testi filosofici. Sterne, Proust o Musil non se ne sono forse occupati sistematicamente? E la cosa non giunge nuova, anche riandando alla letteratura filosofica e in particolare estetica. È infatti un "sentire" molto prossimo a quel "sentimento" che la filosofia ha scoperto e tematizzato a partire dalla fine del secolo XVII, con Leibniz, con Vico, con Kant, e in generale con i cosiddetti "estetici", che qualcuno ancora crede che si occupassero esclusivamente dell'esperienza artistica e del mondo delicato e appartato dei sentimenti dei poeti. Non è così. Il "sentimento" ha a che fare piuttosto con la condizione più originaria della nostra identità, quale orizzonte insuperabile

dell'esperienza in genere, anche se è vero che il mondo dell'arte, che allora si configurava esplicitamente, fu l'occasione più rilevante del suo affermarsi.

Sentire non è sapere. Esprimiamoci così: che si sa qualcosa di determinato di ciò che si configura e si muove sul "proscenio dell'esperienza", possibile però solo a meno di un'indeterminata "scenografia di sfondo", proprio come accade con la percezione. E quindi l'identità della specie e la nostra stessa identità personale, al di fuori delle affermazioni ideologiche, spesso puramente tranquillizzanti, sono già due aspetti, non mediati, ma continuamente annodati, continuamente riseparati e riannodati, di quel fondo oscuro e indeterminato, non identificabile intellettualmente, forse non in tutti i sensi inconscio, che c'è e non c'è, che siamo noi e sono nello stesso tempo gli altri e le cose stesse, silenzioso e assordante, disperatamente deserto e insieme affollato all'inverosimile. Infatti stiamo, per così dire, al di qua del "verosimile", nel senso banale dell'espressione, cioè del determinato e solo del determinato. Il verosimile riguarda gli attori sul proscenio. Ma gli stessi attori non sarebbero verosimili e il dramma non potrebbe essere rappresentato, se essi non si stagliassero sull'inverosimile dello spazio teatrale retrostante, solo in parte determinato e sfumante via via nell'indeterminato e nell'indeterminabile. Si vuol dire infine che *la nostra identità è la correlazione di determinato e indeterminato, di figura e sfondo, di particolarità e totalità, di identico e diverso, nonché di mente e corpo.*

Del corpo, e dei suoi rapporti con la mente, la filosofia si è occupata da sempre e in modo diverso. La mente, come è ben noto, è stata già concepita spesso al modo di "un di più" o di "un'altro", quasi imprigionato nel corpo, come nella tradizione che in senso lato può essere detta platonico-cristiana: un dualismo dichiarato e assai dubbio. Eppure la stessa grande e meritevole tradizione che si oppone a tale dualismo e che viene detta "materialismo", da Democrito a La Mettrie e oltre, ha uno svantaggio di fondo rispetto ad esso: di essere quasi indistinguibile dallo

spiritualismo o dall'idealismo neoplatonizzanti, proprio di tutti gli adoratori dell'Uno.

Ma qualcosa come l'“identità nella differenza” di corpo e mente viene percepito presto con il sorgere del pensiero moderno. Per esempio la concezione leibniziana della monade, a prima vista solo delirante, esprimeva precisamente questa esigenza. Ma che significa il quasi-stereotipo “unità nella differenza”? Non un dualismo oggettivo, che sarebbe proprio dell'essere in sé, di cui non sappiamo nulla, dato che sta al di fuori di ogni esperienza possibile, ma piuttosto una differenza interna al nostro modo di esperire, e quindi in qualche modo *un'apparenza necessaria di dualità*. Qualcosa, dunque, come una correlazione di aspetti esperiti e non automaticamente omologabili tra di essi che insistono tuttavia su un'unità condizionante e difficilmente comprensibile, è all'origine del nostro stesso provare, cioè di sentire senza sapere, di essere un *homo sapiens*.

5. Che nelle filosofie monistiche il primato nella rappresentazione dell'Uno tocchi alla mente o al corpo è una questione, oltre che insussistente, del tutto secondaria, che dà per risolto in senso metafisico-monistico un problema possibile solo alla condizione di presupporre innanzi tutto un dualismo altrettanto metafisico. È, sì, il *fastidio del dualismo* che porta all'idea gratuita e priva di significato che tutto è o materia o spirito. Ma è il fastidio metafisico di chi mira dogmaticamente a un sapere ultimo, non di chi si sforza innanzi tutto di comprendere. Il materialismo crede di essere critico, semplicemente perché si libera delle più grossolane superstizioni, pur continuando ad essere il dogmatico costruttore *in vacuo* di un sapere che investe l'intero essere o la natura in se stessa vista dall'esterno di ogni esperienza possibile. Ci dà una pittura del mondo nella sua totalità determinata, come se l'essere fosse una cosa posta dinanzi a noi che la riguardiamo. E non è un caso che l'affermarsi di una filosofia critica, consapevole in primo luogo di essere possibile solo

*nell'esperienza*, comporti con Kant un dualismo del tutto diverso, non più il dualismo metafisico mente-corpo o spirito-materia contemplato dall'esterno da un filosofo onnisciente e onnipotente, ma una duplicità o una differenza propria dell'esperienza stessa: “sensibilità-intelletto”, “esperienza effettiva-esperienza in genere”, “condizione-condizionato”:, “sensibile-soprasensibile” (ma nel senso di “determinato-indeterminato”). E' una duplicità che riguarda la nostra coscienza delle cose e del mondo, non le cose o il mondo stesso: è dunque una *duplicità critica*.

Insomma: di fronte agli adoratori dell'Uno, gli antichi (e non solo antichi) dualisti platonico-cristiani, pur andando a parare in esiti inaccettabili, avevano il merito della franchezza, non si nascondevano la duplicità e la scissione che è propria dell'*homo sapiens*. Certo, ne facevano una visione metafisica. Era per di più, il loro, un dualismo sublimato: accettava la dualità per privilegiarne un solo termine, la mente, lo spirito, l'anima. E per ciò non si tratta ora di rimetterlo in onore, ma, sì, di rendersi conto che il culto dell'Uno, pur con tutte le sue fascinazioni, è in realtà una risposta altrettanto inadeguata alla domanda cruciale “che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*?”. Bisogna recuperarlo nell'unico modo possibile, cioè in senso critico, come la duplicità o differenza che ci costituisce unitariamente in quanto *homo sapiens*, come la condizione stessa per cui abbiamo esperienze e queste hanno un senso per noi.

Senza dubbio è una domanda non formulabile, se il mondo nella sua totalità sia uno o bino. Ha significato domandarselo, quanto domandarsi se il mondo sia verde o triangolare o amaro. Ma è stata formulata e deve avere un qualche senso. Vuol dire in realtà che ci si domandava, senza saperlo, una cosa diversa: se lo siamo noi, uni o bini, in quanto *homo sapiens*, se ciò che ci caratterizza è la nostra identità-differenza corporea-intellettuale, personale o relativa alla specie cui apparteniamo, *l'essere qualcosa e insieme qualcosa d'altro*. E infatti già nell'identità ci *appare* una diversità, ché essere identici come persone e come specie già comporta una

duplicità, e all'interno di ciascuno di noi una duplicità ancora più enigmatica, tra l'essere corpo e l'essere mente. Un'apparire necessario, tale che per molti, se non addirittura per tutti, diventa un problema innegabile, strano, enigmatico o in certi casi drammatico, stabilire un rapporto corretto tra due cose che, pur essendo in realtà la medesima cosa, si distinguono nell'esperienza che è propria di questa stessa medesima cosa, la quale si è mutata in forma tale da avere appunto un'apparenza di dualità.

Né il problema dell'unità nella dualità è risolvibile, in linea di principio, attraverso una qualsiasi forma di riduttivismo conoscitivo, dato che la conoscenza stessa, riduttiva o no, dipende dall'instaurarsi di quella dualità nell'unità. La scienza seria, come i suoi cultori più avvertiti sanno, potrà senza dubbio scoprire e determinare sempre meglio correlazioni psichiche e organico-cerebrali, il che è un avanzamento importante, ma non stabilire una qualche causalità del corpo rispetto alla mente. Una causalità prevede sempre due cose distinte: un ente causante e un ente causato. Ma nel caso nostro non si tratta di due cose e tanto meno di due cose distinte, ma di un'unica cosa che si sdoppia, o ci appare doppia, nel suo funzionamento e nell'esperienza che ne facciamo.

Ciò non ha a minimante che fare con un qualche inconsapevole residuo sostanzialistico. Non è che dispiaccia essere solo corpo o paia ridicolo essere solo mente, e che si cerchi di neutralizzare il ridicolo con il dispiacere, e viceversa, conservando intatte le presunzioni sostanzialistiche di partenza. Ha a che fare invece con una differenza interna all'esperienza che investe ogni suo aspetto, di cui quella mente-corpo è solo uno degli aspetti, forse il più importante, per esempio anche e proprio dal punto di vista di una teoria psicoanalitica. È infatti una differenza, pare, ontogeneticamente primaria, che rende non ovvio, spesso non facile e talvolta drammatico il tentativo di integrare i suoi due aspetti, e la cui gestione determina fin dai primi anni il destino psichico della persona. Di qui proliferano, in successione

temporale, dualità ulteriori, non solo rispetto alla specie e agli altri, ma anche rispetto al mondo in cui viviamo, ai compiti che ci poniamo, alle norme morali e giuridiche che dovrebbero regolare la nostra vita sociale, agli ideali che vorremmo coltivare, insomma all'esperienza in genere, quale orizzonte non esperibile di ogni esperienza determinata, senza che per questo tali termini possano essere concepiti come sostanzialisticamente indipendenti. È la dualità in cui si articola qualcosa di unitario che percepiamo oscuramente e non possiamo determinare ulteriormente. *È infine il senso stesso di essere, che continuamente si oppone al non-senso e può addirittura rovesciarsi in non-senso.*

6. È una contraddizione? Può darsi. O forse no. Le contraddizioni sorgono solo all'interno di sistemi oggettivi ben formati, in quanto, nei limiti del possibile, intellettualmente delimitati e manipolabili dall'esterno. Le contraddizioni stanno sul proscenio. Arrivano a cose fatte, non prima. E qui stiamo proprio nel "prima", al limite di ogni sistema possibile, in quella terra di nessuno e di tutti che è al tempo stesso il dominio incontrastato, sempre devastato e sempre resistente, fragile e inespugnabile del "che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*". Non è ancora una contraddizione, ma solo un *paradosso*, qualcosa di non compiutamente esprimibile, ciò per cui siamo ciò che siamo, anche uomini ragionevoli e non paradossali, e tuttavia sempre radicalmente, trascendentalmente paradossali. Infatti il paradosso del "che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*" riguarda in primo luogo, per così dire, la "normalità". Ed è forse, sempre per così dire, proprio della "non-normalità" la negazione del paradosso. Se infatti lo neghiamo, se vogliamo a tutti i costi essere identici a noi stessi, al di là del paradosso, allora forse cominciano le contraddizioni delle risposte univoche alla domanda "che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*?". Qui s'incontrano le contraddizioni, non prima, e insieme ad esse le nevrosi e le psicosi. Probabilmente la nostra "buona salute psichica", se esiste

qualcosa del genere, è affidata non alla forza unilaterale dell'identico o delle razionalizzazioni, ma alle astuzie del diverso, al senso uno-duplice che permette anche l'uso della ragione, sempre di nuovo riconquistato come l'identico del diverso. È affidata alla *comprensione*, non alla *spiegazione*.

Ma comprensione di che, infine? Certo, domandarsi “che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*?” è una domanda strana, inevitabile e tuttavia non suscettibile di essere soddisfatta da una determinata risposta. È possibile forse rispondere solo con una quasi-tautologia. Ma questa è fino a un certo punto una difficoltà. *Ci sono tautologie e tautologie*. C'è da una parte la spiegazione stupida di qualcosa di determinato mediante la sua ripetizione da parte di chi crede effettivamente di aver spiegato e c'è dall'altra parte non propriamente la spiegazione, ma la messa a fuoco di qualcosa che non è un qualcosa di determinato e che tuttavia condiziona la possibilità di ogni determinatezza. È, questa, la “ripetizione”, avrebbe detto Heidegger, di ciò che in qualche modo “sta da sempre sotto gli occhi”, avrebbe detto Wittgenstein, che non sappiamo mai propriamente, che gli occhi non vedono, non possono vedere distintamente, che dobbiamo sempre comprendere di nuovo e che gli occhi debbono continuamente guardare di nuovo. In questo senso le tautologie, forse anche le tautologie stupide, sono più importanti di quanto si creda di solito, e il “perché sì” o il “perché no”, come ha scritto una volta Eco, sono spesso risposte del tutto calzanti a una quantità di domande ricorrenti. Diciamo allora che si tratta di comprendere, per quanto ci è dato, la possibilità stessa di avere in generale un'esperienza, per esempio proprio quella condizione comune a tutti che traspare dalla domanda cui non si può rispondere definitivamente: “che cosa si prova ad essere un *homo sapiens*?”.

Ma non basta forse *avere* un'esperienza? Perché mai dovremmo anche *comprenderla*, se il comprenderla non è che un “perché sì” o un “perché no”, la ripetizione dell'esperienza stessa? Lo dobbiamo, pare, perché proprio di qui, dalla

tenacia sempre frustrata di una comprensione definitiva, muoviamo ogni volta che abbiamo un'esperienza, cerchiamo di conoscere qualcosa del mondo o intraprendiamo un'azione. Senza una comprensione del genere, di qualsiasi cosa si tratti, non si può avere un'esperienza, cercare di conoscere qualcosa e intraprendere un'azione, nel senso che esperienza, conoscenza e azione non sarebbero neppure possibili. Infatti si tratta della nostra esperienza, *nostra*, non dell'esperienza astratta di un estraneo, che stia dinanzi a noi, ma di qualcosa che si iscrive nel sentire fondamentale, imprescindibile del "che cosa si prova ad essere un *homo sapiens?*". Si tratta del suo *sensu condizionante*. In realtà, ogni volta che abbiamo una esperienza, cerchiamo di conoscere qualcosa o intraprendiamo un'azione, non possiamo almeno non tentare di capire, se soltanto non ci lasciamo vivere al modo presunto di un pipistrello, entro quali limiti la nostra esperienza, conoscenza o azione ha un senso e in che senso.

Così che comprendere *non* significa *volerne sapere di più*, con aumento delle razionalizzazioni nel senso dell'identico, *ma* anzi *evitare di volerne sapere illusoriamente troppo di più*. E questo non è affatto un invito irrazionalistico o religioso all'"umiltà creaturale". È invece il tentativo di praticare una genuina razionalità, non la razionalizzazione o ciò che talvolta si dice "metafisica". Il saperne troppo di più, con la fine della metafisica, anche della metafisica scientifica, pare che sia stato definitivamente messo da parte. E tanto poco riguarda il sapere della scienza come tale, che esso riemerge semmai in antiche forme religiose o quasi-religiose. Il pensiero, anche il pensiero scientifico, ha buone ragioni per ravvisare in esso non un segno di audacia conoscitiva, ma il sintomo di un retrocessione della conoscenza verso una totalità solo e tutta indistinta, non l'affermarsi di un costume individuale in società, ma il riemergere di uno stereotipo mistico collettivo, non la reale e calma inquietudine della domanda "che cosa si prova ad essere un *homo sapiens?*", ma l'illusoria pacificazione di una risposta o di una definizione retorica

dell'uomo.