

Materialismo percettivo

Da Democrito a Lenin, da Hobbes a Kim

Michele Gardini

Qualunque seria riflessione sul materialismo impone un preambolo elementare ma doveroso, la constatazione che “il materialismo (o la materia) si dice in molti modi”. La stessa scienza fisica ritiene ormai da tempo la “materia” una nozione talmente rozza ed equivoca da essere di fatto inservibile come tale, e già un secolo fa Ernst Mach lamentava che «[!]la maggior parte degli scienziati [...] oggi aderiscono, in quanto filosofi, a un materialismo vecchio di centocinquant’anni»¹. Da allora, non solo la nozione di materia in senso stretto, ma anche quella assai più liberale e tollerante di “realtà” è stata progressivamente erosa dal formalismo scientifico. «Consideriamo in effetti», scrive oggi un importante epistemologo francese, «la teoria sulla quale poggia la fisica atomica contemporanea, vale a dire la meccanica quantistica. La teoria quantistica modella il comportamento dei sistemi per mezzo di ciò che si definisce “vettori di stato”, i quali non descrivono il reale stesso, ma la conoscenza che noi ne abbiamo. Ponendo la nozione di vettore di stato alla base del suo formalismo, la teoria quantistica ha questo di straordinario, che fa scomparire puramente e semplicemente dal campo della fisica l’idea stessa di realtà indipendente, che pure aveva costituito il presupposto incontestato della scienza classica»².

Se per la scienza attuale la materia è una nozione ingenua, un ausilio poco più che diletteantistico, anche in filosofia il denominatore comune tra l’atomismo antico, il materialismo e l’odierno eliminativismo delle scienze cognitive sembra essere del tutto imper-

¹ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung* (1905), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976; trad. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino, 1982, p. 6.

² A. Boutout, *La science moderne et la métaphysique de l’humanisme*, in B. Pinchard, (a cura di), *Heidegger et la question de l’humanisme*, P.U.F., Paris 2005, p. 352 s.

scrutabile e inconsistente. Prendere atto che l'intera realtà è materia, tanto per impiegare una formula assai rozza e provvisoria, significa in un caso votarsi all'atarassia, nell'altro dedicarsi alla lotta ed emancipazione di classe, e nell'ultimo caso applicarsi allo studio *in vitro* degli stati mentali. Sul concetto di materia si riflette qualcosa di analogo alle sorti dell'essere aristotelico: appena l'enunciamo, questa nozione si sfalda scindendosi in altre, apparentemente molto lontane dalla loro origine, e disperdendo il proprio originale nucleo semantico. Per Aristotele la plurivocità dell'essere non costituiva peraltro un caso di coscienza; era anzi l'assunzione coraggiosa e la testimonianza di una realtà dal volto irriducibilmente molteplice. Per il materialista, però, la situazione ha molto più del paradossale, perché il suo progetto è fin dall'inizio *riduzionista*: si vorrebbe insomma ridurre tutta la ricchezza della realtà a materia, ma non appena si è compiuto questo gesto, la stessa "materia" (da scriversi ormai debitamente tra virgolette) si dissemina, per una specie di gioco di prestigio, in un caleidoscopio di accezioni non meno ricco e labirintico della realtà dalla quale si è partiti.

Queste pagine, seguendo il filo conduttore del menzionato paradosso, vogliono mostrare che un materialismo conseguente – almeno in un senso filosoficamente tradizionale – è teoricamente insostenibile, e vogliono farlo mediante quattro brevi esempi concreti, in effetti poco più che abbozzi programmatici. L'ultimo paragrafo intende quindi compendiare alcuni temi che emergeranno nelle analisi senza ricorrere alla consueta forma riepilogativa, ma proiettandoli in qualche modo sullo sfondo di un importante dibattito analitico contemporaneo, relativo alla filosofia della mente. Sono naturalmente esempi selezionati dalla storia della filosofia tra un'infinità di altri possibili, e l'unica giustificazione di privilegio che potrebbero esibire, a fronte di giuste rimozioni storico-filologiche, è proprio la loro eterogeneità. Il loro unico merito è in altre parole di mostrare la declinazione del materialismo, dunque di metterlo alla prova, in contesti filosofici assai differenti. Poiché, tuttavia, anche così il compito sarebbe troppo vasto per essere esaurito in poche pagine, si sceglierà di attaccare quello che si ritiene essere un punto vulnerabile di ogni materialismo radicale, vale a dire la teoria della percezione. Se vogliamo essere materialisti fino in fondo, dobbiamo essere in grado di spiegare anche la percezione in termini puramente materiali, assumendo che – per impiegare qui una chiara formulazione di Marx – «nel fenomeno della vista si ha realmente la proiezione di luce da una cosa, l'oggetto esterno, su un'altra cosa, l'occhio: è un rapporto fisico fra cose fisiche»³. E se ciò dovesse dimostrarsi impossibile, anche le pretese del materialismo

³ K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band (1867), Dietz, Berlin 1962, trad. it. *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma (1952) 1994, vol. I, p. 104.

dovranno venire meno.

Al fine di ridurre e semplificare ulteriormente il nostro compito, si parlerà qui unicamente – se si eccettua il paragrafo conclusivo – del *materialismo così come la tradizione filosofica classica lo ha inteso*, e unicamente del materialismo che si è *esso stesso inteso esplicitamente e coerentemente come tale*. Dovrebbe risultarne che proprio il tentativo di spiegare percezione fa “saltare” lo schema materialista, mostrandone l’incoerenza di fondo. Ma qui sta il lato più interessante della questione, che non si riduce alla semplice confutazione di un modello teorico tra gli altri: la percezione, messa a contatto con i presupposti del materialismo, funziona come un “reagente”, e questo reagente svela il fatto che il materialismo *parla sempre di altro rispetto a ciò di cui crede di parlare*. Crede di parlare di materia, parla invece di piacere e dolore, numeri, costrutti geometrici, emancipazione delle masse e coerenza delle teorie fisiche.

1. Democrito

«Pochi fra gli uomini dell’antichità, probabilmente», scriveva Friedrich Lange, «furono così maltrattati dalla storia come Democrito»⁴, eppure non v’è dubbio che Democrito sia il più grande materialista del mondo antico. Verosimilmente detestato da Platone, confutato ripetutamente da Aristotele, della sua immensa produzione ci sono rimasti solo pochi frammenti e testimonianze. Leggendoli fuori dal contesto del suo tempo, sembra di avere di fronte testi galileiani, anziché greci. Tutta la dinamica di quel rapporto tra qualità oggettive (in realtà meramente quantitative) e qualità soggettive che costituisce il nerbo del pensiero moderno è perfettamente predelineata già nella filosofia democritea, con una nettezza d’intenti che non può non lasciare ammirati e confusi. Invece di fornire un piatto riassunto delle sue posizioni di fondo, è meglio cedere la parola allo stesso filosofo che sintetizza mirabilmente il suo pensiero in una formula pregnante: “Opinione il dolce, opinione l’amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto” (B 7 DK)⁵. I sensi ci offrono solo apparenze, la verità invece è nascosta al di là della sensibilità; dovrebbe pertanto essere contemporaneamente *ma-*

⁴ F.-A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), Suhrkamp, Frankfurt 1974; trad. it. *Storia critica del materialismo*, Monanni, Milano 1932, vol. 1, p. 18.

⁵ Citiamo dall’edizione: *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari (1979) 1993⁵ (la traduzione dei testi relativi a Democrito è di V.E. Alfieri).

teriale e non sensibile.

Già all'alba della sua carriera filosofica, il materialismo esordisce dunque con un paradosso che sperimenterà il privilegio di una fortuna più che millenaria: tutto è materia, ma la materia non è percepibile con i sensi, bensì solo in virtù di un atto intellettuale! Sesto Empirico documenta questo punto con chiarezza: «Nei *Canoni* [Democrito] afferma che vi sono due modi di conoscenza, cioè mediante i sensi e mediante l'intelletto: e chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare il vero, mentre all'altra dà il nome di oscura, negandole la sicurezza nel conoscere il vero» (*adv. math.* VII 138 = B 11 DK). La sensibilità, infatti, ci imprigiona in un cerchio stregato di apparenze, che può ricevere la sua giustificazione soltanto mediante un cambiamento di prospettiva che ne mostri la genesi. Il rosso è infatti un'illusione solo se ci abbandoniamo al dato sensibile come a una verità ultima e icastica. Non è viceversa un'illusione, ma una necessità, se mostriamo il meccanismo materiale e fisiologico che, a partire dagli atomi che compongono le cose e il nostro occhio, nonché dal loro interagire, ne genera la visione. Preoccupazione costante di Democrito è infatti quella di «salvare i fenomeni». Una filosofia seria non può limitarsi, come faceva Parmenide, a liquidare sprezzantemente le apparenze sensibili come «non essere» e la *doxa* come pura e semplice assenza di pensiero, deve altresì giustificare il loro perché, vale a dire la loro ragion d'essere in quanto apparenze: il meccanismo attraverso il quale sorgono così come sorgono⁶.

Democrito, che assegna una determinata forma atomica a ciascun sapore, fa derivare il dolce dagli atomi tondi e di discreta grandezza, l'acre dagli atomi di figura grande con asperità e con molti angoli e senza rotondità, l'acido o acuto – come dice il nome stesso [*oxýn*] – dagli atomi acuti, angolosi, a curve sottili e non tondeggianti, l'agro invece dagli atomi tondeggianti, sottili, angolosi e a curve; il salato, da quelli angolosi e di discreta grandezza, obliqui ed isosceli; l'amaro, da quelli tondeggianti, aventi una curvatura uniforme e piccola grandezza; il grasso, da atomi leggeri, rotondi e piccoli (B 129 DK).

Nel leggere questa testimonianza dall'aspetto fortemente "galileiano", è necessario più che mai mettersi in guardia da facili anacronismi. Al di là di un'identità superficiale, il problema iniziale di Democrito non è, come per Galilei, la matematizzazione di tutta la realtà, ma l'incubo dell'essere parmenideo, che non può mai non essere. Parmenide, nel suo manicheismo filosofico, aveva indistintamente condannato – come s'è detto – tutte le apparenze sensibili al non essere. Il divenire del mondo sensibile è infatti passaggio,

⁶ Cfr. F.-A. Lange, *op. cit.*, vol. I, p. 23: «Ogni modificazione non è che apparenza! Ma qui si produceva fra l'apparenza e l'essere una contraddizione, che non poteva rimanere l'ultima parola della filosofia. L'affermazione esclusiva di un assioma urtava contro un altro assioma: "Nulla esiste senza causa!". Come dunque l'apparenza poteva nascere nel seno dell'essere immutabile?».

mescolanza tra essere e non essere: questo almeno nell'opinione degli stolidi «mortali dalla doppia testa». Ma la logica mostra che essere e non essere non possono mescolarsi e trapassare l'uno nell'altro, non più di quanto un quadrato possa diventare rotondo pur restando quadrato, per cui tra gli ingredienti dell'ontologia non esiste nessuna miscela possibile, e ciò che agli occhi dei mortali sembra crepuscolo è in realtà notte fonda e transito sbarrato, impercorribile.

Come molti altri pensatori post-parmenidei, anche Democrito si trova a fronteggiare la titanica questione di come conciliare l'interdetto di Parmenide con il riconoscimento, almeno parziale e circoscritto, del mondo mutevole dei sensi. Bisognava, a tal fine, restare fedeli per metà a Parmenide, e tradirlo per l'altra metà. Che questo fosse precisamente il problema di Democrito lo mostra senz'ombra di dubbio una testimonianza di Aristotele: «Leucippo e il suo discepolo Democrito pongono come elementi il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere, e precisamente chiamano essere il pieno e il solido, non essere il vuoto e il raro (onde essi affermano che l'essere non è affatto più reale del non essere, perché neanche il vuoto è <meno reale> del corpo), e pongono questi come cause materiali degli esseri» (*Met.* A 4 985 b 4 = A 6 DK). Si vede bene come, nella testimonianza di Aristotele, Democrito si riferisca ai suoi "elementi" con vocabolario parmenideo. Gli atomi sono immutabili ed eterni come l'essere di Parmenide, ma le loro combinazioni e interazioni generano il mondo del "divenire". Il divenire è sì un'apparenza sensibile, ma quest'apparenza non è completamente staccata e negata dal mondo dell'essere. Esiste un transito materialistico che conduce rigorosamente da una contrada all'altra. Ciò che distingue il filosofo dall'uomo comune non è dunque tanto la scelta elettiva e l'esclusiva dedizione a uno di questi due mondi, ma l'adozione di un corretto ordine prospettico che renda ragione sia dell'essere che del divenire: la verità spiega infatti l'apparenza, mentre dall'apparenza nessuna via conduce al vero. Interagendo in una pluralità di modi, gli atomi generano la pluralità delle apparenze, che dunque hanno una loro legittimità, godono anzi di una vera e propria necessità. Ed ecco dunque assolti, proprio nel cuore del problema parmenideo, tanto l'essere (gli atomi), quanto il divenire (la genesi delle apparenze), quanto il non essere (il vuoto, che dobbiamo necessariamente postulare, altrimenti gli atomi non avrebbero spazio per muoversi).

Ma quello che a noi interessa è il modo di questa inferenza, che Democrito vorrebbe strettamente causale. Le diverse forme degli atomi causano nascostamente le diverse forme di sensazione. Gli atomi tondi causano la sensazione di dolce, quelli angolosi il salato, quelli scabri l'acre, ecc. La domanda da porsi ora è: come legittima Democrito

quest'inferenza? In effetti Democrito non ha nessuna possibilità di legittimarla direttamente "da causa a effetto", perché la causa (la materia) è per ipotesi nascosta e sfugge ai sensi. La sua è perciò inevitabilmente una costruzione regressiva dall'effetto alla causa, da ciò che appare a ciò che non appare ma causa l'apparire. Per poter derivare l'apparire da una causa, sono innanzitutto costretto a far apparire la causa. Su cosa si regge tuttavia questo regresso? Solo impropriamente si può in effetti parlare di una costruzione e di un regresso dal condizionato alla condizione, perché in realtà tutta la dimostrazione si regge sul rilievo di un autentico *schema percettivo*. Il luogo dell'impossibile inferenza dal noto all'inconoscibile (atomo) è in altre parole colmato da una sorta di *pattern* della percezione, che prende le forme di un autentico *isomorfismo sinestetico*. Meritano di essere ricordate, a questo proposito, alcune parole di Rudolf Arnheim: «Gli psicologi gestaltisti affermano che il comportamento espressivo rivela il proprio significato direttamente nella percezione. Tale posizione si fonda sul principio dell'isomorfismo, secondo il quale processi che hanno luogo in mezzi differenti possono risultare, nondimeno, simili nella loro organizzazione strutturale».⁷

Il dolce, dal punto di vista espressivo, ricorda indubbiamente il tondo; *per questo*, secondo Democrito, l'atomo che *causa* la dolcezza *deve* essere di forma tondeggiante. Qui è soprattutto importante l'ingiunzione di questo "dovere", che non corrisponde, come potrebbe sembrare, a una legalità meccanicistica, ma è interamente depositata nelle forme della percezione. L'esperienza sensibile ha, in altre parole, un proprio modo spontaneo di strutturarsi, si stabilizza in forme e articolazioni che, non di rado, godono della proprietà di potersi traslare tra ambiti di fenomeni eterogenei. Nessun individuo senziente potrebbe in buona fede – a meno di voler negare ideologicamente la logica della sensibilità – disconoscere il carattere "tondo" del dolce e "spigoloso" del salato. La percezione avviene così e così, e come tale ingiunge uno schema. Ma con questo Democrito dice precisamente altro da ciò che credeva di dire, tutto il suo argomento è anzi capovolto. Non è la forma dell'atomo a causare una certa percezione, è la dinamica interna al fenomeno percettivo che viene trasferita anche all'atomo, nell'ipotesi irresistibile di condivisione di uno stesso *pattern*. Solo in questo modo l'atomo, per essenza non percepibile, può ottenere una qualche "visibilità", grazie alla quale possiamo parlarne⁸. E

⁷ R. Arnheim, *La teoria gestaltica dell'espressione*, in Id., *Toward a psychology of art. Collected essays*, University of California Press, Berkeley (Los Angeles) 1966; trad. it. *Verso una psicologia dell'arte*, Einaudi, Torino 1969, p. 75.

⁸ Scrive a questo proposito Ernst Cassirer (*Da Talete a Platone (1925-41)*, trad. it. Laterza, Roma-Bari (1984) 1992, p. 80): «Nello stesso scritto in cui ha coniato il principio fondamentale di tutto il suo sistema, il principio della "soggettività delle qualità" sensibili – in cui dichiarava che il colore o

questo trasferimento non avviene sul piano del giudizio, ma su quello di una logica sensibile. L'imputazione causale, in altre parole, si può definire una proiezione "metaforica" retrospettiva, a patto di assumere il termine "metafora" non come sinonimo di abbellimento, ma come abbreviazione della legalità immanente all'esperienza sensibile. Non si tratta, ripetiamolo, di una legalità causale, ma percettiva. Acido e acuto condividono il nome greco perché in esso si depositano medesimi schemi percettivi, e addirittura la stessa parola ὀξύς ha una forma fonica e grafica "acuta" e "sibilante"⁹.

Democrito pretendeva di mettere in luce la legittimità di un rapporto causale da quantitativo a qualitativo. Ciò che in realtà ha fatto non è stato dimostrare l'esistenza degli atomi, ma scoprire per primo l'*isomorfismo* tra i fenomeni, nel senso di quel *pattern* migrante sul quale la *Gestaltpsychologie* ha costruito gran parte delle sue fortune. Invece della spiegazione delle cause recondite dei fenomeni, ha scoperto la logica inter-

il dolce o l'amaro esistono solo "per l'opinione", mentre gli atomi e il vuoto esistono in verità –, egli fa poi intervenire i sensi contro l'intelletto, a obiettarli che la loro rovina sarebbe di necessità anche il suo proprio fallimento: "O misera ragione, tu, che attingi da noi tutte le tue prove, tenti di abbattere noi? Il tuo successo significherebbe la tua rovina"». Il frammento in questione è B 125 DK. La critica di Cassirer – secondo la quale l'intelletto democriteo, mentre è deputato a cogliere la materia, risulta ancora "impastato" della stessa materialità – suona tuttavia eccessivamente "kantiana". Al contrario, Democrito potrebbe qui avere oscuramente riconosciuto come l'intelletto, nella sua suprema prestazione gnoseologica, non possa dispensarsi dall'ausilio di *patterns* sensibilmente figurati.

⁹ Sembra essere particolarmente significativa al riguardo una pagina di E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Mohr, Tübingen 1925; trad. it. *Il linguaggio e la logica arcaica*, Spazio Libri Editori, Ferrara 1991, p. 87 s.: «Ora, questa concezione di un parallelismo ininterrotto tra ciò che viene detto e l'esistente viene presupposta nel *Teeteto* e nel *Cratilo* come appartenente a una certa interpretazione del linguaggio, e poiché codesta si fonda sull'ipotesi di una materia atomisticamente strutturata, tutto lascia intendere che essa, nonostante il suo apparente contrasto con la teoria-νόμος, risalga a Democrito. Democrito si è infatti servito della diversità di forme tra le lettere per illustrare la diversità delle forme degli atomi; e, come Diels ha reso verosimile, a Democrito o Leucippo si rifà anche la nota metafora di Cicerone: il mondo è un ammasso di lettere metalliche che sono distribuite a caso e dalle cui combinazioni fortuite risulta quella che a noi appare come una configurazione sensata. Una simile concezione concorderebbe con la definizione che Democrito una volta ha dato dei nomi come "immagini parlanti" (ἀγάλματα φωνήεντα), e questa espressione non vorrebbe dire altro che le parole riproducono l'immagine della materia atomistica secondo la sua struttura. Pertanto lo stesso Democrito, che sul problema del *significato delle parole* stava dalla parte della teoria νόμος, avrebbe in un certo senso messo in rilievo il carattere φύσει delle *forme* linguistiche». Il frammento cui Hoffmann si riferisce è il sorprendente B 142 DK: «Il nome di Zeus è simbolo e racchiude nel suono l'immagine dell'essenza creatrice, poiché coloro che per primi imposero i nomi alle cose per la superiorità del loro sapere, vollero, a guisa di scultori eccellenti, valendosi dei nomi come di immagini, render manifeste le qualità delle cose significate»

na che presiede alle apparenze percettive.

3. Hobbes

Va detto subito che il materialismo meccanicistico di Thomas Hobbes ha, fin dall'inizio, una vocazione politica. Hobbes ha compreso molto bene che la riduzione dell'intera realtà a materia neutra avrebbe avuto come *pendant* una forma di assoluto nominalismo convenzionalistico. In altre parole, spogliata la materia – innanzitutto data all'uomo tramite i «fantasmi» della sensazione – di qualunque intenzionalità immanente (sintesi passive, schemi percettivi, pregnanza simbolica, dinamiche interne al percetto, “buone forme”, campi di forze estesiologiche), nulla può più resistere al puro arbitrio umano nell'imposizione dei nomi. Di fatto per Hobbes non solo la percezione, ma addirittura l'immaginazione dev'essere ridotta a un puro schema geometrico-funzionale, spogliandola di tutti quei puerili caratteri antropomorfici che ancora viziano la metafisica scolastica: «Gli uomini, infatti» scrive a tal proposito, «misurano su se stessi non soltanto gli altri uomini, ma tutte le altre cose; e poiché dopo il moto avvertono dolore e stanchezza, pensano che ogni altra cosa si affatichi per il moto e cerchi naturalmente la quiete [...]. Da qui deriva il detto scolastico che i corpi pesanti cadono in basso perché appetiscono la quiete e la conservazione della loro natura nel luogo che è loro più adatto con l'attribuzione assurda a cose inanimate dell'appetito e della conoscenza di ciò che serve alla loro conservazione»¹⁰. Il mondo come lo vede Hobbes è propriamente un mondo *disumano*. Egli pensa così senza nostalgia, anzi con senso di vero sollievo, al crollo della torre di Babele¹¹. Sotto le sue macerie è stata sepolta anche la pretesa di un linguaggio “naturale”, cioè di un rapporto motivato e intrinseco tra parole e cose. Se c'è ora un campo nel quale l'uomo può dimostrare il suo autonomo potere, questo è proprio la *convenzione*. La convenzione è un nuovo inizio assoluto, che in ambito politico corrisponde al *pactum societatis*, mentre in quello semantico corrisponde al fatto che è l'uomo a ritagliare, con piena autonomia, l'estensione dei nomi nel *continuum* sostanzialmente amorfo del materiale sensibile¹². Quella di Hobbes è dunque una semantica

¹⁰ Th. Hobbes, *Leviathan* (1651); trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari (1989) 2003⁸, p. 14.

¹¹ Th. Hobbes, *De corpore* (1655); trad. it. *Il corpo*, in Id., *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, U.T.E.T., Torino, (1972) 2002, p. 82.

¹² F.-A. Lange, *op. cit.*, vol. I, p. 261: «Se dunque un oggetto muta colore, si fa duro o molle, si rompe in pezzi o si fonde con altre parti, la quantità primitiva del corpo persiste; ma noi chiamiamo con nomi diversi l'oggetto della nostra percezione, secondo le nuove sensazioni che esso

seccamente estensionale, dove mancano del tutto le essenze reali.

Il nome è una voce umana usata ad arbitrio dell'uomo, perché sia una nota con la quale possa suscitarsi nella mente un pensiero simile ad un pensiero passato e che, disposta nel discorso, e profferita ad altri, sia per essi segno di quale pensiero si sia prima avuto o non avuto in colui stesso che parla. Che io abbia supposto che i nomi sono nati dall'arbitrio degli uomini, ho ritenuto per brevità cosa niente affatto dubbia che potesse senz'altro essere assunta.¹³

Il significato politico dell'operazione è chiaro. Se l'uomo è legittimato a imporre nomi *ad placitum*¹⁴ alla materia amorfa delle sensazioni, tanto più il sovrano assoluto sarà legittimato nell'imporre la forma della legge alla materia amorfa dello stato di natura, dove l'unico diritto vigente è lo *ius omnium in omnia*, e l'unico rapporto interumano il *bellum omnium contra omnes*. Il mondo pre-statale non è dunque diverso dal groviglio caotico del materiale sensibile, prima che le parole vi abbiano imposto una qualche disciplina¹⁵.

Questa professione materialistica impone tuttavia l'inevitabilità di spiegare nei suoi termini anche la sensazione elementare. Se questo primo passo fallisce, crolla anche tutta la costruzione politica assolutistica che Hobbes ha teorizzato. «Le leggi formali della percezione [...]», ha scritto Gehlen, «concorrono a fornire quella caratteristica capitale del mondo intuitivo, che si può definire come la sua mancanza di insensatezza, la "consonanza in sé", l'ordine ovvero l'assenza di arbitrio»¹⁶. Ma se si dovesse mostrare che già la sensazione risponde a questa logica almeno in parte autonoma e indipendente dalla convenzione umana – e che la fenomenologia chiamerebbe "sintesi passiva" – allora il

offre ai nostri sensi. Ammetteremo un nuovo corpo come oggetto della nostra percezione, o ci contenteremo di attribuire nuove qualità al corpo anteriormente riconosciuto? Ciò dipende direttamente dal modo in cui fissiamo grammaticalmente i nostri concetti e indirettamente dal nostro capriccio, poiché le parole non sono altro che una moneta corrente. La differenza tra il corpo (sostanza) e l'accidente è egualmente relativa, dipendendo dalla nostra concezione».

¹³ Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., p. 81.

¹⁴ Ricordo che già Boezio aveva tradotto in questa forma equivoca il «*katà syntheken*» («per convenzione») di Aristotele.

¹⁵ Cfr. le efficaci formule di L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago 1953; trad. it., *Diritto naturale e storia*, il melangolo, Genova (1957) 1990, p. 188 s.: «L'uomo può essere sovrano solo perché la sua umanità è priva di un fondamento cosmico. Può essere sovrano solo perché è assolutamente straniero nell'universo. Può essere sovrano solo perché è costretto ad essere sovrano. Poiché l'universo gli è inintelligibile e il suo dominio sulla natura non ha bisogno della comprensione della natura, non vi sono limiti conoscibili alla sua conquista della natura».

¹⁶ A. Gehlen, *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1986; trad. it. *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, Guida, Napoli 1989, p. 182.

potere sovrano non potrebbe dispiegarsi con pieno e incontrastabile arbitrio su tutto il dominio del reale, ma incontrerebbe l'argine di un'"intenzionalità" in esso già preformata.

L'ideale scientifico di Hobbes è quello di una costruzione sintetica che parta da pochi e semplici principi, certi e indiscutibili non per il loro carattere chiaro e distinto (come in Cartesio), ma per la nettezza e il rigore della loro definizione convenzionale. Ma convenzionale significa per Hobbes arbitrario. Esempio preclaro è quello delle definizioni geometriche. Seguendo l'esempio della geometria, l'ambizione hobbesiana sarebbe di costruire tutto il sapere mediante una composizione o complicazione progressiva. Tuttavia Hobbes si rende conto che questo metodo non è sempre applicabile. Solo nel caso di alcune scienze (geometria, morale, politica) si può rigorosamente costruire in senso deduttivo o compositivo, *da causa a effetto*; nel caso delle scienze naturali come la fisica, invece, è inevitabile il ricorso all'esperienza e l'appello al mondo dei fenomeni. Di qui, con metodo analitico, *da effetto a causa*, si procede ad estrapolare regressivamente i principi soggiacenti (seppure, anche in questo caso, valga il principio galileiano per il quale il metodo sintetico può contribuire all'indagine mediante la presupposizione di cause ipotetiche).

Nel *De corpore* la sensazione inaugura la rassegna dei fenomeni *fisici*. Già questa collocazione mostra che Hobbes è, almeno oscuramente, consapevole dell'impossibilità di costruirla del tutto a priori. Certo, l'ambizione è qui di fornirne una delucidazione totalmente meccanicistica, ma quantomeno in prima istanza bisognerà fare riferimento all'esperienza sensibile proprio così come essa si manifesta. Ed essa si manifesta tramite «fantasmi» che si presentano ai sensi. Per spiegare il fatto che ai nostri organi di senso appaiono fantasmi sensibili, Hobbes crede ora di poter fare appello ai principi della meccanica, fornendo una prima definizione che suona come segue:

*La sensazione è un fantasma fatto per reazione dal conato verso l'esterno dell'organo della sensazione, generato da un conato verso l'interno dell'oggetto, un fantasma che rimane per un pezzo.*¹⁷

La situazione, ancorché bizzarra, è abbastanza semplice da descrivere. Perché ci sia sensazione deve esserci contatto fisico tra la cosa e l'organo senziente (nel caso della vista e dell'udito è il mezzo fisico a farsene carico). La cosa preme innanzitutto le parti esterne dell'organo: «Da ciò si intende che la *causa* immediata della sensazione è nel fat-

¹⁷ Th. Hobbes, *Il corpo*, cit., p. 379 s.

to che il primo organo della sensazione è toccato e premuto»¹⁸. In questa definizione, importantissima è la parola “causa”, che abbiamo appositamente posto in corsivo. Assumiamo dunque che principio della sensazione è la causalità in senso stretto. In seguito, in virtù del suo carattere *inerziale*, il moto si trasmette per contatti e successivi alle parti interne del nostro corpo, fino a raggiungere quella deputata a generare il fantasma. A chi poi domandasse come mai, giusto questo modello, le cose si vedano in uno spazio esterno, e non direttamente – poniamo – sulla retina, Hobbes risponde invocando un altro principio della meccanica, quello di *azione e reazione*, che giustifica scientificamente perché il fantasma venga come “proiettato” fuori di noi dalla reazione fisica dei nostri organi.

Il depauperamento di ogni intenzionalità esperienziale che Hobbes ha così procurato è tanto drastico e radicale da produrre immediatamente risultati paradossali. Se la sensazione si riduce a un gioco di applicazione causale, inerzia e reazione, allora anche una pietra calciata dal mio piede dovrebbe sentire: infatti anche in questo caso c’è l’applicazione di una forza, c’è un moto inerziale e infine una reazione della forza che si esercita sul mio piede. Dunque tutto, pietra, acqua, legno, metallo – ogni ente insomma dovrebbe essere senziente. Questo materialismo assoluto rischia pericolosamente di rovesciarsi in un pansichismo che non sarebbe affatto dispiaciuto a Leibniz, e ciò documenta – fra l’altro – come il materialismo radicale sia in fondo sempre dialettico. Hobbes si rende in effetti conto di questa assurdità, e tenta di rimediare affermando che «anche se dalla reazione di corpi inanimati potesse nascere un fantasma, esso, tuttavia, allontanando l’oggetto, cesserebbe immediatamente; infatti, se non hanno, come li hanno gli esseri animati, degli organi idonei a ritenere il moto impresso, anche quando l’oggetto si è allontanato, sentiranno unicamente in modo che non ricordano mai di avere sentito»¹⁹.

La prima osservazione va naturalmente riservata agli «organi idonei», che Hobbes chiama in causa, come una specie di *deus ex machina*, per districare il problema epistemologico della percezione propriamente “umana”. Non ci vuole molto a vedere che si tratta di una soluzione apparente. Infatti, secondo i presupposti iniziali, non dovrebbe essere l’“idoneità” dell’organo a spiegare la sensazione e il fantasma, lasciando oltretutto da parte il fatto che essa non spiega proprio nulla, dato che è una petizione di principio e non il frutto di una dimostrazione. Non dovrebbe essere l’idoneità a spiegare un certo esito delle interazioni meccaniche, sono semmai le leggi della meccanica che dovrebbero spiegare – seguendo i presupposti di Hobbes – lo stesso carattere di idoneità

¹⁸ *Ivi*, p. 379.

¹⁹ *Ivi*, p. 381.

dell'organo. Questa nozione, in altri termini, mentre non risolve il problema, non fa altro che testimoniare il perenne rifiorire del "qualitativo" nel cuore del "quantitativo".

In secondo luogo, perché si abbia sensazione in senso proprio, e non equivoco, è necessario l'apporto della memoria, anch'essa peraltro identificata con un organo materiale di archiviazione dei fantasmi. Ma a parte il fatto che (escluso quest'ultimo dettaglio) la soluzione è qui pressoché identica a quella dello "spiritualista" Leibniz, Hobbes è infine costretto a definire la sensazione "in senso proprio" come segue:

Infatti, per sensazione comunemente intendiamo un giudizio su cose offerteci da fantasmi, cioè fatto confrontando e distinguendo quei fantasmi: ciò che, se quel moto nell'organo da cui è nato il fantasma non rimane per un pezzo e lo stesso fantasma talvolta non ritorna, non può accadere.²⁰

Cancellata con un colpo di spugna l'intenzionalità interna della sensazione, ora Hobbes è significativamente costretto a una transizione abrupta tra la sensazione grezza e la dimensione del *giudizio*. La prima si salva solo identificandola direttamente col secondo, cioè trasferendola in un campo che per natura non le appartiene. Ma questo dimostra che questa spiegazione meccanicistica è una spiegazione fallimentare, che manca il fenomeno proprio dell'esperienza sensibile ed è costretto a schiacciarla o in una mera "patica" fisiologica, o nella forma logica del giudicare. Hobbes dunque non ha affatto fornito, come pretendeva, una dimostrazione materialistica del meccanismo sensibile, e questo è dimostrato in ultima analisi anche da un'altra sua affermazione, tratta da un contesto affatto differente:

In quinto luogo, alcuni nomi si chiamano assoluti, altri relativi. Relativi sono quelli che si impongono per comparazione, come *padre, figlio, causa, effetto, simile, dissimile, uguale, disuguale, padrone, servo* ecc.²¹

Impariamo qui, né poteva essere altrimenti, che anche "causa" è un nome, imposto come tale a certi fenomeni selezionati arbitrariamente dall'uomo. Ma se "causa", in quanto nome, è un nome arbitrario, anche una spiegazione "causale" sarà una spiegazione arbitraria, una tra altre possibili. Questo vale innanzitutto per la spiegazione della sensazione. Il presunto materialismo di Hobbes si riduce di fatto a una *mise en abîme* convenzionalistica. Alla fine si svela dunque il suo vero intento, quello di costringere la totalità dell'esperienza nelle maglie non tanto del materialismo meccanicistico, quanto

²⁰ *Ivi*.

²¹ *Ivi*, p. 87.

dell'incontrastata convenzionalità politica²². I suoi presupposti materialistici risultano solo una maschera per questa intenzione.

4. De Sade

Nel cuore del '700 francese – cuore razionalistico, sensistico e meccanicistico – la storia è giunta a produrre la singolare figura di un pensatore che ha inteso la stessa scrittura filosofica come un prolungamento del piacere fisico. Poiché l'estasi sessuale, nell'essere umano, non può durare più di tanto, la scrittura è il modo di prolungarla artificialmente quasi all'infinito. De Sade è sicuramente il rappresentante massimo, se non unico, di questo *modus vivendi et philosophandi*. Anche in questo caso, la professione di fede materialistica ha un intento di partenza assai scoperto; quello di garantirsi una realtà che asseondi nel modo più docile e conveniente lo straripante desiderio di piacere non tanto dell'*Homme* in generale (c'è ben poco in Sade del senso di una condivisione fraterna), quanto dello stesso Divino Marchese in specie. Si sa infatti che il piacere rende egoisti.

Questo in prima, approssimativa istanza, che vede il principe indiscusso dei libertini contrastare con mezzi non meno originali che discutibili le convenzioni del suo tempo in materia di morale. Se dunque in Hobbes, dal punto di vista politico, la materialità genera la convenzione, in Sade, da un punto di vista edonistico, la convenzione strangola la materialità. Il fatto è che Sade ha operato fin dall'inizio su un doppio dispositivo di riduzione: ha innanzitutto ridotto tutta la realtà a materia, facendosi beffe di Dio, dei preti e dei

²² Contro una lettura giusnaturalistica come quella offerta da Leo Strauss, il nucleo d'irradiazione convenzionalistico del pensiero di Hobbes è convincentemente documentato dalla volontà di "chiusura semantica" del vocabolario politico propria dell'autore. Ciò è illustrato con la consueta competenza da M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, il Mulino, Bologna 1990, p. 170: «la libertà (*libertas*) dell'individuo nella condizione civile non è definita da Hobbes positivamente, né a partire dal rapporto di partecipazione alla *civitas* o ad un *bonum*, che la garantisca ovvero la travalichi, né a partire da una facoltà (*facultas*) naturale o dalla capacità (*potentia*) dell'uomo di agire liberamente, bensì negativamente come assenza (*absentia*) di impedimenti esterni. A ciò appartiene poi naturalmente anche l'assenza di quegli ostacoli che nel disordine dello stato di natura rendono inconciliabile la libertà di ciascuno con quella di tutti; espresso in termini generali, semanticamente negativi, che Hobbes di solito preferisce: *l'assenza dell'assenza di libertà*».

bigotti, ma poi ha ridotto ulteriormente la materialità dell'uomo alla polarità piacere/dolore. L'uomo si riduce in definitiva a questo meccanismo animalesco, elementare; ha dunque per alleata la natura, che lo asseconda principalmente nella sua capacità di godere, e per nemiche le convenzioni e le istituzioni, che coartano questa capacità infliggendogli dolore. Non che la natura – va da sé – elargisca solo piacere; ma lo stesso dolore “naturale” fornisce un preciso contributo ai ritmi e alle oscillazioni del godimento, secondo quella polarità sado-masochistica che Freud metterà faticosamente in luce molto più tardi. Ecco le iniziali premesse sullo sfondo delle quali Sade incrocia il problema dell'esperienza sensibile.

Amico mio, dammi la prova dell'inerzia della materia e ti concederò il creatore; dammi la prova che la natura non è sufficiente a se medesima e ti permetterò di supporre un padrone. Frattanto non aspettarti nulla da me, io non mi arrendo che all'evidenza e questa non la ricevo se non dai miei sensi; dove questi si fermano la mia fede perde le sue forze [...]. Perché spingermi oltre? Se tu mi avrai alzato l'impalcatura del tuo dio al di sopra di tutto ciò, che vantaggio ne avrò mai tratto?²³

Fin qui non vi è nulla di particolarmente originale. Il brano potrebbe essere frutto della penna di un empirista inglese o di un sensista francese. La nostra conoscenza arriva tanto in là quanto il potere dei nostri sensi, non una virgola di più. Ma la nota originale di Sade è che il sensismo non è messo al servizio della gnoseologia, ma della *sensualità*. Dimostrare che la nostra conoscenza non può mai trascendere il limite dei sensi è per lui la migliore legittimazione di una prassi vita da condursi con lucidità bestiale, scrostata ogni vernice morale, metafisica e religiosa. Il sesso e la filosofia sono dunque la stessa cosa e si prolungano l'uno nell'altra; sono il recupero di quella voce animale, e perciò sacra alla natura, che la società ha sepolto sotto la pietra tombale dell'ipocrisia. Le opere “filosofiche” di Sade risultano perciò cataloghi impressionanti e interminabili di *perversioni* sessuali di ogni genere, stupri, violenze, sevizie, umiliazioni da sconcertare il più smaliziato dei lettori. Una volta violentato lo spontaneo “chiudersi” e stabilizzarsi dell'esperienza di senso comune – proprio quella che *noi* saremmo portati a definire *naturale* – in forme concluse, finite ed equilibrate, non vi è più alcuna ragione per porre *termine* a questa seconda forma di “esperienza” alternativa. Se esiste qualcosa come una “cattiva infinità”, Sade ne ha offerto l'esempio più convincente. I suoi elenchi di perversioni si prolungano per migliaia e migliaia di pagine, e possono trovare una con-

²³ D.-A.-F. de Sade, *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond* (1782), in Id., *Œuvres complètes*, Pauvert, Paris 1961, tomo 8; trad. it. *Dialogo fra un prete e un moribondo*, in Id., *Justine e altri scritti*, Mondadori, Milano (1976) 1992, p. 14.

clusione solo per motivi estrinseci e accidentali.

In quale misura questo disegno filosofico, apparentemente così elementare, riesce anche convincente? Tutto dipende, ancora una volta, da una valutazione dei rapporti che intercorrono tra i presupposti materialistici del discorso e l'annessa teoria della percezione. C'è congruenza tra i due termini? Innanzitutto bisognerebbe notare che il "ritorno alla naturalità" dei costumi professato da Sade ha qualcosa di sospetto. Se c'è un regno nel quale la perversione è assente, è proprio quello animale. La lista delle perversioni sadiane non dà tanto l'impressione di un ritorno alla materialità semplice, alla naturalità genuina del mondo animale, quanto di un suo scimmiettamento artificioso. La realtà bestiale è mimata in forma caricaturale, trasformata in una pantomima certamente feroce, ma altresì svuotata di vera legittimità "filosofica", ammesso che il termine sia qui appropriato. Sade offre semmai, involontariamente, l'esempio più nitido di come l'uomo non possa mai scendere a livello dell'animale. Se raggiunge questo grado, è già per ciò stesso sceso ancora più in basso. Come spesso si è notato, l'uomo non diviene mai un animale, ma può senz'altro diventare più animalesco di un animale.

Già questo ci fa sospettare che anche la *materialité* sadiana non sia una realtà data, di cui si prende semplicemente atto, ma piuttosto un costrutto teorico *a posteriori*, giustificato da altri fini. Quest'ingenua contrapposizione tra materia e convenzioni non convince. Consideriamo le eroine sadiane. Eugénie, protagonista de *La filosofia nel boudoir*, è una vergine quindicenne, di ottimi natali, che viene svezata con metodi più che discutibili; Justine è stata allevata presso un'abbazia; e l'elenco potrebbe naturalmente continuare. Tutto ciò testimonia che la convenzione sociale non semplicemente coarta il piacere, ma ha anzi una precisa funzione *eccitante*, di amplificazione del godimento e di ipersollecitazione dei sensi. È lo stesso motivo per cui i pervertiti di palato raffinato vestono le prostitute da suore. Conducendo all'estremo il ruolo attivo del codice, Luhmann giunge a scrivere che «[i] momenti psicologicamente raffinati della nuova semantica stimolano il bisogno di tornare alla natura!»²⁴. La naturalità del comportamento è un effetto semantico. Ma questo significa allora che la convenzione "eccita" la materialità, la sollecita intrecciandovisi e in definitiva contribuisce a definirla nel suo statuto. Il piacere, in specie sadiano, non è dato tanto dal seguire la natura, quanto dall'infrangere una regola sociale. Già solo da questa constatazione si può rilevare quanto poco di autentico abbia il materialismo di Sade.

Ma noi vogliamo trovare conferma a quanto viene qui ipotizzato esaminando il pro-

²⁴ N. Luhmann, *Liebe als passion: zur Codierung von Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. *Amore come passione*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 100.

blema della percezione in Sade, e a tal proposito ci viene in soccorso un breve scritto, frettolosamente compilato da Sade nel 1782 nella prigione di Vincennes e oggi intitolato dal curatore delle opere *Pensée retrouvée*. Si tratta di un testo molto interessante, perché sintetizza in forma brillante i capisaldi del pensiero sadiano.

Sade comincia affermando che l'esistenza di Dio è indimostrabile, perché Dio è per l'uomo ciò che i colori sono per un cieco nato: «questi non può infatti raffigurarsi»²⁵. E all'obiezione che il ragionamento non tiene, perché i colori esistono, anche se il cieco non può vederli, e dunque tutto il problema risiede nei suoi sensi e non nella realtà, Sade risponde in modo piuttosto bizzarro:

Ecco appunto dove sta il sofisma: il nome, le proprietà e differenze dei colori sono solo convenzioni che nascono dalla necessità per i nostri sensi di distinguerli, ma la loro esistenza è frivola, ossia è frivolo decidere che un nastro bruno sia effettivamente bruno; soltanto le nostre convenzioni sono reali [...].

Così, quando presentate un nastro bruno a un cieco garantendogli che esso è bruno, non solo non gliene date nessuna idea, ma gli affermate qualcosa che egli può negare senza che abbiate o possiate avere armi per convincerlo. Analogamente, quando voi parlate di Dio all'uomo, non solo non gliene date nessuna idea, ma vi limitate a procurare alla sua fantasia qualcosa che egli potrà negare, combattere o distruggere, senza che abbiate il minimo argomento reale per persuaderlo.²⁶

Questo brano, indubbiamente molto strano e pertanto non facile da decifrare, può forse chiarirsi se teniamo conto che qui Sade è alle prese con un tentativo di radicale riduzionismo percettivo. Può essere illuminante, a tal proposito, un breve riferimento alla filosofia dell'atomismo logico di Bertrand Russell. Nel contesto di questa filosofia del linguaggio, e a garanzia delle supposte strutture logiche elementari che dovrebbero fondarla, Russell aveva atomizzato la percezione, nella pretesa di giungere a elementi semplici, indivisibili, autoevidenti e non costruibili a partire da altro: «La ragione per la quale chiamo atomismo *logico* la mia dottrina è che gli atomi ai quali intendo arrivare, come ultimo residuo dell'analisi, sono atomi logici e non atomi fisici. Alcuni di essi saranno quelli che chiamo "particolari": macchioline di colore, brevi suoni, cose momentanee»²⁷. In ossequio alle esigenze della logica, Russell "sbriciola", per così dire, la percezione na-

²⁵ D.-A.-F. de Sade, *Pensée retrouvée* (1782), in Id., *op. cit.*; trad. it. *Pensiero ritrovato*, in Id., *op. cit.*, p. 807.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ B. Russell, *Logic and knowledge: essays 1901-1950*, edited by R.C. Marsh, Spokesman, Nottingham (1956) 2007; trad. it. *Logica e conoscenza. Saggi 1911-1950*, Longanesi, Milano 1961, p. 107. Si apre naturalmente qui l'interessante questione di quanto debba essere grande una "macchiolina" per venire considerata legittimamente tale.

turale, forzandola ad accogliere dati di senso elementari che non stanno da nessuna parte se non nella testa dei filosofi; e tra questi vi sono, appunto, le «macchioline di colore». Ma Sade compie un'operazione ancora più radicale. Persino le macchioline di colore appaiono ai suoi occhi convenzioni sociali, dunque fatti innaturali che vanno scorticati e rimossi per giungere al nocciolo autentico della percezione: «i colori non sono affatto cosa reale, bensì convenzionale, e le cose convenzionali non possono gabellarsi per reali all'intelletto dell'uomo se non nella misura in cui, toccando i suoi sensi, possono essere comprese»²⁸.

A ben guardare, la prova offerta da Sade si regge su una "sgrammaticatura" filosofica, in senso precisamente wittgensteiniano. Sade cioè, posto di fronte al dato percettivo di colore, implicitamente si chiede: "come faccio a sapere che questo è proprio bruno?", e non trovando nessuna risposta possibile assume che la pretesa "naturale" del dato è illegittima, e che il bruno è tale solo per convenzione. Ma il fatto è che la questione in oggetto sembra profonda, mentre è semplicemente sgrammaticata e priva di senso. Sembra profonda perché non si trova una risposta, ma se non si trova una risposta, è perché una simile domanda non può averla. Se ci ponessimo, nello stile di Wittgenstein, la domanda: "come faccio a sapere che questo è rosso?", dovremmo risponderci: "perché ho imparato la grammatica". Perché, in altre parole, mi fermo quando il semaforo è rosso, perché so distinguere il vino rosso da quello bianco e mi accorgo quando sono ferito e sto perdendo sangue. Sapere che il rosso è rosso significa sapere "giocare" i giochi che si fanno con il rosso, ed è inutile, anzi impossibile, pretendere, per il dato d'esperienza immediata, una fondazione di conoscenza ancora più remota sempre a carico dell'esperienza immediata.

Questa è invece la strada seguita da Sade. L'assenza di risposta non è per lui che il silenzio imbarazzato delle convenzioni sociali di fronte alla voce prepotente della natura. Ciò che gli interessa dimostrare è – per esprimerci in termini moderni – che al termine ostensivo "questo" – unico autentico nome proprio nel senso di Russell – può corrispondere ugualmente un unico genere di realtà naturale, non convenzionalmente costruita: il piacere e il dolore. Forse perché, a quanto sembra, piacere e dolore si avvertono direttamente nella propria carne, essi rappresenterebbero una natura non contraffatta. Questo è dunque il tortuoso percorso di ritorno alla natura da parte di Sade: per mezzo di una sgrammaticatura filosofica, viene cancellato l'autentico strato d'esperienza naturale (ad es. la percezione dei colori) per penetrare in uno strato materiale più profondo, ma

²⁸ D.-A.-F. de Sade, *Pensiero ritrovato*, cit., p. 808.

in realtà puramente costruito, che assecondi i ritmi “naturali” del desiderio e del godimento. Ma in effetti ciò che Sade è riuscito involontariamente a dimostrare sta agli antipodi rispetto alle sue intenzioni manifeste: e cioè che piacere e dolore, nell’uomo, non sono mai realtà semplicemente naturali, ma sono sempre definiti, nel loro statuto, da un complesso di pratiche sociali. Non a caso, alla presunta “naturalità” di questi momenti Sade può giungere solo *violentando* le dinamiche dell’esperienza naturale vera e propria.

5. Lenin

A cavallo tra i due secoli, la seconda Internazionale socialista appare lacerata da forze teoriche e ideologiche di preoccupante intensità e capacità di attrazione. Il sedicente marxismo “ortodosso” di Kautsky è chiaramente influenzato, nel suo gradualismo attendista, dalla dominante atmosfera positivista, che gli impone una piega di sospetto naturalismo. Ancora più pernicioso, agli occhi dell’ortodossia marxista, appare l’influsso del “dover essere” di Kant, che fondendosi con il darwinismo genera posizioni come il socialismo neokantiano, nel quale la società senza classi diviene un semplice *telos* ideale e regolativo dell’attività politica. Infine, sul partito socialdemocratico russo, agli inizi del secolo, comincia a farsi avvertibile l’influsso dell’empiriocriticismo, termine col quale designeremo qui complessivamente, sebbene forse un po’ impropriamente, le posizioni di Mach e Avenarius. “Responsabile” di quest’ultima contaminazione è il socialdemocratico Bogdanov (pseudonimo di Aleksandr A. Malinovskij, 1873-1928), con la sua opera *Empiriomonismo* (1904-1906).

Per comprendere il senso dell’operazione di Bogdanov bisogna dunque avere sommariamente presenti i capisaldi della filosofia machiana, che viene ordinariamente definita un “monismo neutrale”. Questa posizione può essere egregiamente compendiata da una citazione dello stesso Mach:

La cosa è un’astrazione, il nome è un simbolo per un *complesso* di elementi, dalle cui variazioni astraiano [...]. Le sensazioni non sono “simboli delle cose”. La “cosa” è al contrario un simbolo mentale per un complesso relativamente stabile di sensazioni. Non le cose (i corpi), ma piuttosto i colori, i suoni, le pressioni, gli spazi, le durate (ciò che di solito chiamiamo sensazioni) sono i veri *elementi* del mondo.²⁹

²⁹ E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung: historisch-kritisch dargestellt* (1883), 4ª ed. aumentata, Brockhaus, Leipzig 1901; trad. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Boringhieri, Torino 1977, p. 471.

Tutta l'esperienza, per Mach, è composta di dati elementari di sensazione (il rosso, il duro, l'aspro ecc.). Si tratta, a questo livello originario, di esperienza allo stato puro, né soggettiva, né oggettiva. Mach, in effetti, non fa altro che radicalizzare gli esiti dell'empirismo di Berkeley e Hume, investendo con la sua critica ultrapositivistica tanto la costituzione della realtà, quanto quella del soggetto: «Spingere l'analisi delle nostre esperienze vissute fino agli "elementi" oltre i quali, *provvisoriamente*, non possiamo spingerci ha soprattutto il vantaggio di ricondurre i due problemi della cosa "senza fondamento" e dell'altrettanto "inindagabile" lo alla loro forma più semplice e trasparente, e perciò di renderli facilmente riconoscibili nella loro natura di *pseudoproblemi*»³⁰. La realtà e l'io devono innanzitutto essere dissolti dalla critica empiristica, per potere poi, eventualmente, essere ricostruiti secondo un determinato criterio legale. Siamo qui agli antipodi di una descrizione di stile fenomenologico. In generale i dati neutri d'esperienza non hanno, infatti, una spontanea e intrinseca tendenza all'aggregazione: «Solo se si considerano in modo preferenziale dipendenze più forti e vistose, e si trascurano quelle più deboli, che si notano meno, ci è consentita, a un livello provvisorio di indagine, la finzione di cose isolate»³¹. I dati vengono ripartiti e assemblati organicamente in una realtà esterna e in un io unicamente in funzione delle esigenze vitali – in senso propriamente darwiniano – dell'uomo: «Non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ma solo in quei loro aspetti che sono importanti per noi, in vista di uno scopo nato direttamente o indirettamente da un interesse pratico»³². Questo interesse si richiama, in ultima analisi, alla biologia, la quale va in ogni caso considerata all'origine della catena motivazionale. Per una serie di passaggi più o meno estesa e tortuosa, risaliremo senza dubbio all'esigenza elementare di sopravvivenza dell'uomo nel suo ambiente. L'unica realtà sono dunque i dati di senso. Il mondo esterno e la soggettività sono invece costruzioni, dettate da necessità di sopravvivenza biologica.

Va detto che Bogdanov ha rifiutato un'identificazione pura e semplice della sua posizione con quella empiriocriticista. Ancora in un testo successivo a *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908) di Lenin scrive infatti con chiarezza:

La seconda particolarità dell'empiriomonismo, il tratto che lo differenzia dalla scuola di

³⁰ E. Mach, *Conoscenza ed errore*, cit., pp. 13-15.

³¹ *Ivi*, p. 16. Si noti peraltro il carattere contraddittorio della frase, che ammette esplicitamente l'esistenza di spontanei legami percettivi, più o meno forti.

³² E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, cit., p. 471. Anche qui si dovrebbe rilevare una sorta di "contraddizione performativa" nella frase di Mach. Se ogni "parlare" di fatti riproduce sempre un interesse pratico-biologico, qual è allora lo statuto epistemologico del testo machiano?

Mach e Avenarius, consiste in questo, che esso intende la connessione degli elementi dell'esperienza come *organizzazione* degli elementi e non come loro semplice *unione* in complessi e serie secondo una certa conformità a legge. – Il concetto di "organizzazione" si distingue dal concetto di "unione" perché include non solo l'idea della *resistenza* che un complesso organizzato oppone a qualsiasi disunione o in generale modificazione che in esso sia provocata da un'azione esterna, ma anche l'idea dello *sviluppo storico* di una data connessione che viene creata, distrutta e trasformata nella lotta delle sue forme.³³

Nella «lotta delle forme» percettive dobbiamo naturalmente leggere un riflesso della lotta tra le classi. L'originalità di Bogdanov sta, come dunque si può ben vedere, nell'aver sposato l'empiriocriticismo con la critica marxiana dell'ideologia. Marx, smantellando la presunta realtà assoluta e autonoma dei valori borghesi, mettendo a nudo la falsa coscienza della classe capitalista, s'incontrerebbe spontaneamente con il versante critico della filosofia machiana, secondo la quale propriamente non esiste alcun "mondo" indipendente al di fuori dell'esperienza immediata. A parere di Bogdanov questa constatazione avrebbe imposto una notevole revisione della prassi rivoluzionaria: se si voleva veramente emancipare il proletariato, e l'intera umanità con esso, non sarebbe stato sufficiente mutare le condizioni materiali di produzione dell'esistenza; sarebbe stato altresì necessario – e ben più difficile – mutare radicalmente le forme attraverso le quali gli individui *percepiscono*, ovvero strutturano percettivamente, i loro rapporti lavorativi e sociali: «Di fronte alla nostra classe e a noi sta un grande lavoro: creare una cultura nuova per la quale tutto il passato e il presente sono soltanto il materiale, mentre le forme si vanno delineando solo vagamente. Far entrare in strutture plastiche e infinitamente flessibili un contenuto collettivo che si sviluppa infinitamente è il compito di questa cultura; la collaborazione armoniosa della collettività è il suo strumento»³⁴. Il marxismo, in altre parole, è anche una psicologia della forma *in nuce*, ovvero – in termini più strettamente bogdanoviani – è altresì un compito di acculturazione, educazione e arricchimento *percettivo* delle masse. In *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin riporta brevemente il nocciolo della questione:

Bogdanov afferma: "Il marxismo implica secondo me la negazione dell'obiettività assoluta di ogni e qualsiasi verità, la negazione di tutte le verità eterne" (*Empiriomonismo*, libro III, pp. IV e V). Che cosa significa: obiettività *assoluta*? "La verità eterna" è "una verità obiettiva nel senso assoluto della parola", continua Bogdanov, il quale consente ad ammettere una "veri-

³³ A. Bogdanov, *Fede e scienza* (1910), trad. it. in A. Bogdanov et al., *Fede e scienza: la polemica su Materialismo ed empiriocriticismo di Lenin*, Einaudi, Torino 1982, p. 96.

³⁴ *Ivi*, p. 147.

tà obiettiva soltanto nei limiti di un'epoca determinata".³⁵

Nell'opera citata, Lenin s'impegna in una violentissima confutazione delle tesi di Bogdanov, dalle quali non sarebbe potuto scaturire appunto altro che una «filosofia reazionaria». «La lotta fra le tendenze o gli indirizzi filosofici di Platone e di Democrito», si chiede Lenin, «è forse invecchiata?»³⁶. Evidentemente la preferenza di Lenin va a Democrito e non a Platone. Va cioè all'assertore dell'esistenza di una realtà esterna materiale e indipendente dalla percezione che il soggetto ne ha. In caso contrario, ogni forma di strutturazione alternativa della realtà avrebbe, in fondo, goduto della stessa dignità. Il cattolicesimo, in quanto forma altamente organizzata di esperienza, sarebbe risultato così, inevitabilmente, posto sullo stesso piano del marxismo, e per quanto Bogdanov si sforzi artificialmente di scongiurare questa conseguenza con correzioni escogitate *ad hoc*, la sua filosofia – a parere di Lenin – fa crollare la differenza di principio tra religione e scienza, spalancando le porte al «postulato fondamentale dell'*oscurantismo clericale*»³⁷.

La bontà di una visione del mondo dev'essere pertanto saggiata su un metro indipendente, e nessun metro sembra tanto adatto quanto la consistenza materiale della realtà, che è già lì per conto proprio e c'era già prima che noi la percepissimo e la pensassimo. Ma in effetti Lenin ha parlato non tanto di una differenza inaggrabile tra menzogne pretesche e consistenza materiale della realtà, quanto tra religione e *scienza*, con il che dobbiamo presumere che la parola ultima su ciò che è vero e ciò che non lo è sia delegata al sapere *scientifico*. A parere di Lenin, di fatto, la confusione di Bogdanov sta nell'aver fatto collassare insieme due questioni che dovrebbero restare distinte:

1. Esiste una verità obiettiva, ossia, possono le rappresentazioni mentali dell'uomo avere un contenuto indipendente dal soggetto, indipendente sia dall'uomo che dal genere umano? 2. Se sì, le rappresentazioni umane che esprimono una verità obiettiva possono esprimere senz'altro questa verità integralmente, incondizionatamente, assolutamente, o possono soltanto esprimerla in modo relativo approssimativo?³⁸

Bogdanov ha risposto di no ad entrambe le questioni; per lui la verità stessa è una forma ideologica, organizzatrice dell'esperienza umana. A parere di Lenin, invece, bisogna risolutamente rispondere di sì alla prima questione, e riservare alla seconda un at-

³⁵ Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo* (1908), trad. it. di F. Platone, Editori Riuniti, Roma (1953) 1970 p. 119.

³⁶ *Ivi*, p. 126.

³⁷ *Ivi*, p. 122.

³⁸ *Ivi*, p. 119.

teggimento esso pure ottimistico, ma sostanzialmente rimesso alle speranze nei progressi della scienza. Siamo dunque di fronte, indubbiamente, a una decisione di valore che investe la scienza del potere di riconquistare lo strato dell'essere indipendente dall'uomo, dissolvendo le brume dell'empirio-criticismo.

La negazione della verità oggettiva discende infatti, per Lenin, dalla filosofia di Mach e Avenarius. Ma il punto in questione non sta nel legittimo prendere le mosse dalle sensazioni, cosa che si accorda benissimo anche con i presupposti materialisti; sta piuttosto nella confusione creata da Mach, che ha fatto delle sensazioni gli «elementi» dei corpi. Con questo secondo passo precipitiamo nel regno delle ombre dell'idealismo soggettivo e del solipsismo, dell'agnosticismo verso la realtà esterna e dell'indulgenza filisteica, piccolo borghese, verso ogni sorta di diavolerie, ivi compresi i «santi cattolici».

Fin qui la critica di Lenin appare teoreticamente ineccepibile, e colpisce direttamente il punto debole dell'empirio-criticismo, la mancata distinzione tra l'atto percettivo e il suo oggetto intenzionale, tra la sensazione di colore e il colore sentito. «Ci si dice», scrive ancora Lenin, «che Mach “ha scoperto gli elementi del mondo”: il rosso, il verde, il duro, il molle, il sonoro, il lungo, ecc. Noi domandiamo: la realtà obiettiva è data o non è data all'uomo quando egli vede il rosso o sente il duro, e così via?»³⁹. In effetti questa è precisamente la domanda capitale, di fronte alla quale la risposta immanentista di Mach resta insoddisfacente. Ma proprio qui anche Lenin imbocca una strada filosofica senza ritorno, perché cessa di prestare ascolto ai fenomeni e si vota egli stesso a una forma alternativa di dogmatismo. Esaurita la *pars destruens*, in altre parole, la fenomenologia dell'esperienza reale cessa d'interessarlo, e ritorna il problema di un metro di giudizio oggettivo sulla cui scala misurare il marxismo. Dal giusto rilievo che il contenuto percettivo è *altro* rispetto all'atto, Lenin crede così di poter pacificamente dedurre che noi possiamo considerare questo contenuto *indipendentemente* dall'atto che lo coglie. Ma quest'inferenza è del tutto indebita; non solo non dissolve alcuna ideologia, ma si regge di fatto su di essa e porta alle conseguenze che seguono:

Essi [i machisti] non riconoscono la realtà obiettiva indipendente dall'uomo, come fonte delle nostre sensazioni. Essi non vedono nelle sensazioni l'esatta riproduzione di questa realtà obiettiva, entrando così in contraddizione diretta con le scienze naturali ed aprendo la porta al fideismo. Al contrario, per il materialista, il mondo è più ricco, più vivo, più vario di quanto non sembri, giacché ogni progresso della scienza ne scopre nuovi aspetti. Per il materialista le nostre sensazioni sono l'immagine dell'unica e ultima realtà obiettiva, ultima non perché

³⁹ *Ivi*, p. 126.

sia conosciuta a fondo, ma perché non c'è e non può esserci altra realtà all'infuori di quella.⁴⁰

E ancora:

La materia è una categoria filosofica che serve a designare la realtà obiettiva che è data all'uomo dalle sue sensazioni, che è copiata, fotografata, riflessa dalle nostre sensazioni, ma esiste indipendentemente da esse.⁴¹

Ma, a parte la rozzezza teorica di queste formulazioni, resta il fatto che la materia è ciò che la scienza naturale dice che sia. Alla fede cattolica deve dunque semplicemente sostituirsi un altro tipo di fede, quello nella verità della scienza. E questa fede è essa stessa ideologica. La materia è una costruzione teorica legittimata da un fideismo scientifico. La celebre formula leniniana "marxismo ed elettrificazione" assume qui un senso particolarmente pregnante. Va ricordato che l'esistenza di una realtà materiale indipendente dall'esperienza era necessaria per fungere da criterio – esso stesso indipendente – che saggiasse la "bontà" della teoria di Marx. Ma dati questi presupposti, se la realtà materiale deve discriminare la validità della teoria marxiana rispetto ad altre posizioni teoriche, ciò non potrà ormai avvenire che rendendo il marxismo un fatto esso stesso scientifico e fideistico. I germi del *Diamat*, del materialismo dialettico, sono dunque già – da questa prospettiva – pienamente operanti nel pensiero di Lenin.

6. In luogo di una conclusione: la sopravvenienza del mentale in Davidson e Kim

Mutando ancora una volta orizzonte geografico, teorico e linguistico – e aderendo dunque una volta di più al principio della *liminarietà* dei saperi –, desideriamo concludere questa rassegna di esempi "a tesi" in modo non propriamente canonico. Invece di trarre personalmente un bilancio dalla discussione che precede, vorremmo farlo emergere dalle pieghe di un importante dibattito interno alla contemporanea filosofia analitica della mente, che ha per oggetto la «sopravvenienza» del mentale sul fisico. A tal proposito prenderemo come punto di riferimento una serie di acuti e influenti saggi raccolti da Kim sotto il titolo complessivo di *Supervenience and mind*⁴². Se in questo dibattito, pur nell'abissale distanza dello stile linguistico e argomentativo, dovessero riemergere temi e *impasses* già messi a fuoco presso autori "classici", il tutto deporrebbe a favore di una so-

⁴⁰ *Ivi*, p. 125.

⁴¹ *Ivi*, p. 126.

⁴² J. Kim, *Supervenience and mind. Selected philosophical essays*, Cambridge University Press, Cambridge (U.S.A.) 1993.

stanziale unità e continuità della metafisica occidentale, con particolare riguardo ai suoi vicoli ciechi.

Il concetto di sopravvenienza non è un conio originale di Kim. Le sue origini vanno verosimilmente ricercate nell'ambito della filosofia morale, e precisamente in seno al problema – di ascendenza humeana – del rapporto tra qualità morali e qualità naturali soggiacenti, delle possibilità e dei limiti di traduzione del primo ambito nel secondo (Moore, Hare). Per quanto concerne la filosofia della mente, che qui in particolare c'interessa, il riferimento obbligato relativo alla genealogia della posizione di Kim è da individuarsi in Donald Davidson. Nel suo fondamentale e difficile saggio *Mental Events*, Davidson fa esplicitamente, anche se occasionalmente, uso di questa nozione, indispensabile per corroborare il suo *monismo anomalo*: «Il monismo anomalo assomiglia al materialismo in quanto afferma che tutti gli eventi sono fisici, respingendo però la tesi – di solito considerata essenziale per il materialismo – che si possano dare spiegazioni puramente fisiche dei fenomeni mentali»⁴³. La posizione di Davidson vuole in sostanza – come la citazione documenta – dimostrare la non contraddittorietà di istanze filosofiche riguardanti il mentale che, al contrario, il buon senso comune, la *folk psychology* e l'epistemologia ingenua liquiderebbero senza ulteriori questioni come mutuamente incompatibili. Proprio perché si tratta, come si vede, di una posizione complessa, si tratta – altresì – di una posizione difficile da descrivere e *a fortiori* da comprendere; e la tentazione di rifugiarsi in un estremo tecnicismo rischia di essere qui più un alibi che un ausilio effettivo.

In ogni caso, Davidson vuole esplicitamente smarcarsi da posizioni eliminativiste e riduzioniste: il suo «monismo blando [...] non sembra meritare il termine “riduzionismo”» e non va confuso con le posizioni eliminativiste. Il linguaggio dell'intenzionalità non va eliminato *tout-court* perché spurio, sterile, anomico a vantaggio di una pura descrizione neuro-biologica dei “fatti” cerebrali (eliminativismo). Al contrario, va riconosciuta un'autentica *autonomia* delle proprietà mentali: se regno del mentale e regno del fisico possono e devono venire distinti sulla base di differenti quadri descrittivi, bisogna dire inoltre che la descrizione del mentale è effettiva al punto tale da circoscrivere epistemologicamente un ambito *reale*, non riducibile al suo strato materiale soggiacente. Non c'è vocabolario che possa tradurre dal mentale al fisico, ma ci troviamo di fronte a un'autentica «indeterminatezza della traduzione», cioè all'inevitabilità, cui ogni simile tentativo si consegna, di un proliferare incontrollato di manuali di traduzione tra i due ambiti. Detto più in sintesi, il rapporto tra mentale e fisico è *anomalo*, nel senso che, mentre esistono

⁴³ D. Davidson, *Mental events* (1970) in Id., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York 1980; trad. it. *Eventi mentali*, in Id., *Azioni ed eventi*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 293.

leggi fisiche, *non esistono leggi psicofisiche* (e neppure leggi psichiche, ma ciò non è esplicitamente dimostrato nel saggio di Davidson in questione).

Fin qui non vi è nulla di particolarmente originale nella posizione di Davidson. La mossa del tutto inaspettata, come osserva Kim, è che da questa opzione di partenza Davidson non abbracci una forma di dualismo: «Lungi dal derivare una qualche sorta di dualismo, egli ha impiegato [queste considerazioni] per argomentare a favore di un monismo materialista»⁴⁴. Detto in modo probabilmente brutale, ma chiaro, per Davidson:

- a) l'intera realtà è costituita da eventi fisici;
- b) la descrizione del mentale isola proprietà reali;
- c) vi è una reale interazione psicofisica, di ordine causale;
- d) non vi sono leggi che connettono eventi mentali ad eventi fisici.

Sembra davvero un quadro contraddittorio. La sfida di Davidson consiste nel mostrare che, in effetti, non lo è, e la nozione invocata a tal proposito è proprio quella di sopravvenienza.

Sebbene la posizione da me descritta neghi l'esistenza di leggi psicofisiche, è compatibile con l'idea che le caratteristiche mentali sono in qualche modo dipendenti da, o che sopravvengono a caratteristiche fisiche. Si può intendere tale sopravvenienza nel senso che non possono esserci due eventi simili in tutti gli aspetti fisici, ma diversi per qualche aspetto mentale; oppure che un oggetto non può mutare per qualche aspetto mentale senza mutare per qualche aspetto fisico. Tale dipendenza o sopravvenienza non implica una riducibilità mediante leggi o definizioni: se così fosse, potremmo ridurre le proprietà morali a proprietà descrittive, e ci sono buone ragioni per *credere* che questo non si possa fare; inoltre, saremmo in grado di ridurre la verità in un sistema formale a un insieme di proprietà sintattiche, e questo *sappiamo* di non poterlo fare in generale.⁴⁵

In questo prezioso passo sono contenute tutte le informazioni necessarie, anzi desiderabili, per definire la «soprapvenienza». Limitandoci per comodità al campo psicofisico, diciamo che una proprietà di categoria M è sopravveniente su una di categoria F se, dati due eventi che condividono tutte le proprietà di tipo F, non è possibile che differiscano per proprietà di tipo M. Di qui la posizione monistica di Davidson: se M_1 è sopravveniente su F_1 e contemporaneamente causa M_2 , dobbiamo ammettere che, essendo a sua volta M_2 sopravveniente sulla proprietà F_2 , è F_1 che causa F_2 . In questo modo è salva un'altra clausola epistemologica cui Davidson (e tantomeno Kim) non potrebbe rinunciare, vale a dire:

- e) la chiusura causale del mondo fisico.

⁴⁴ J. Kim, *The myth of nonreductive materialism*, in Id., *op. cit.*, p. 269.

⁴⁵ D. Davidson, *op. cit.*, p. 293 s.

La realtà materiale è infatti, nel presupposto di questo modello, «chiusa» rispetto all'applicazione della causalità. La distribuzione della forza causale dev'essere tutta interna al mondo degli eventi fisici, senza "intromissioni" da ambiti esterni, altrimenti dovremmo rinunciare alla completezza di una teoria fisica, e questo sembra agli autori in questione un sacrificio assolutamente abnorme e inaccettabile. Se, quindi, com'è giusto riconoscere, gli eventi mentali possono interagire causalmente con quelli fisici, non possono che essere anch'essi fisici, e con ciò il monismo è assicurato.

Resta ora da comprendere perché, giusta questa clausola finale, Davidson insista nel rivendicare al suo modello un carattere non riduzionista e al mentale, ovvero alla sua descrizione, un'autonomia, o più propriamente un'*anomalia* rispetto al fisico.

Un modo formalmente elegante per cercare di spiegare questa pretesa – ammesso che ciò sia possibile – lo dobbiamo all'analitico studio del problema da parte di Cynthia Macdonald. Essa farebbe perno sull'asimmetria tra *rapporto* di causalità e *nomologicità* di tale rapporto (come di qualunque altra relazione). Il rapporto causale come tale è infatti di carattere seccamente *estensionale*, cosicché il suo verificarsi si dispensa da qualunque definizione dei termini coinvolti. Se esso ha luogo, deve aver luogo quali che siano le descrizioni dei suoi relati. La formulazione di una legge *qua lex* non può invece affatto dispensarsi da definizioni *intensionali*, cioè formulate in termini di proprietà: «Dunque, se eventi mentali e fisici interagiscono causalmente, e coppie di eventi in relazione causale esemplificano leggi causali, devono perciò o esistere leggi causali nelle quali siano incorporate descrizioni mentali, oppure gli eventi mentali devono possedere ulteriori descrizioni in virtù delle quali esemplificano tali leggi. Se l'argomento a favore del monismo non riduttivo è corretto, non vi sono leggi causali che incorporano descrizioni mentali. Di conseguenza, gli eventi mentali devono possedere descrizioni fisiche le quali esemplificano leggi causali fisiche, il che è come dire che gli eventi mentali sono eventi fisici»⁴⁶. In verità, quest'argomento non sembra propriamente al riparo dal sospetto di una petizione di principio: si basa infatti sulla presupposizione, che si carica poi interamente dell'onere della prova, che le leggi causali non possono incorporare descrizioni mentali. Questo però andrebbe provato, non postulato. L'impressione è che questa, più che essere una soluzione, sia una brillante riproposizione del problema stesso. Ciò che torna qui ad agire come presupposto irrinunciabile è la chiusura causale della realtà fisica e quindi la completezza della fisica teorica, giusta la formulazione di (e). In ogni caso, ciò porta a concludere da un lato che la descrizione *intensionale* degli eventi mentali, i

⁴⁶ C. Macdonald, *Mind-Body Identity Theories*, Routledge, London and New York 1989, p. 85.

quali non possono essere individuati che per mezzo delle loro proprietà descrivibili, non può essere incorporata in una normazione del rapporto causale; l'effettiva causalità del mentale sul fisico non può essere dunque che una causalità del fisico sul fisico, pena la violazione di (e). D'altra parte, ciò salverebbe il mentale dal collassare brutalmente nel livello materiale, perché isolerebbe una dimensione intensionale irriducibile al piano sottostante. Di quale dimensione intensionale si tratta?

«[L]a caratteristica distintiva del mentale», scrive Davidson, «non è l'esser privato, soggettivo o immateriale, bensì il fatto d'esibire quel che Brentano chiamava intenzionalità»⁴⁷. Si tratta qui di un criterio descrittivo, teorico, o di una *decisione* epistemologica? Il tutto è lasciato da Davidson nella vaghezza, e si tratta di una vaghezza consapevole, visto che la relativa insoddisfazione è esplicita: «è chiaro che non siamo riusciti a catturare il concetto intuitivo del mentale»⁴⁸. Altrove, come opportunamente ricorda Macdonald, Davidson si appella a «*evidential sources*» e «*conceptual commitments*»⁴⁹. Anche se il richiamo si armonizza bene con il più recente rifiuto, da parte di Davidson, del puro e semplice schematismo mentale, cioè di un *a priori* di stile kantiano, sembra qui essere il documento di un notevole imbarazzo epistemologico localizzato nei presupposti del suo stesso discorso. È infatti curioso impegnarsi a documentare l'esistenza o non esistenza di una legalità psicofisica, se già non riusciamo a circoscrivere il dominio del mentale, e a tal fine dobbiamo attingere un po' dall'evidenza intuitiva, e un po' da impegni o contrattazioni concettuali. In quali proporzioni capitalizziamo ora l'una e ora l'altra risorsa? Sembra in ogni caso venirne fuori un ibrido, non intuitivo né concettuale, non descrittivo né teorico che non sapremmo bene come maneggiare, e sul fondamento del quale non è ben chiaro come potrebbe edificarsi un solido argomento dimostrativo. Che il confine tra mentale e fisico non sia per nulla ben tracciato, che singoli eventi possano con grande facilità scivolare dunque da una parte o dall'altra non sembra tuttavia preoccupare Davidson, il quale tende a vederne piuttosto un punto di forza: «non è necessario per i nostri scopi. Possiamo permetterci qualche stravaganza spinoziana riguardo al mentale, in quanto le inclusioni accidentali possono solo rafforzare l'ipotesi che tutti gli eventi mentali sono identici a eventi fisici». Se questo non è un esempio di *begging the question*, davvero non sapremmo cosa potrebbe essere.

L'interesse della posizione di Kim sta nel fatto che essa contemporaneamente sviluppa, radicalizza e critica quella di Davidson. Non si tratta di mutamenti rivoluzionari, ma

⁴⁷ D. Davidson, *op. cit.*, p. 290.

⁴⁸ *Ivi.*

⁴⁹ C. Macdonald, *op. cit.*, p. 88.

di piccoli spostamenti concettuali che tuttavia modificano il quadro in modo interessante. Senza dilungarci in modo esorbitante nei dettagli, diciamo subito che Kim identifica la posizione di Davidson con una forma di «soppravvenienza debole». Con riferimento alla precedente definizione di Davidson, potremmo qualificare questa forma di soppravvenienza per mezzo della seguente formula:

$$(a) (\forall x)(F(x) \Rightarrow *M(x))$$

La formula garantisce l'implicazione da proprietà fisica a proprietà mentale, ma lascia indeciso quale proprietà *M verrà incarnata da F a seconda del mondo possibile nel quale l'implicazione ha luogo (in ogni mondo si avrà necessariamente M o $\neg M$). Infatti, nella formulazione di Davidson, ciò che è garantito è la corrispondenza coerente per ogni mondo possibile tra F e *M, non l'uguaglianza di questa relazione in tutti i mondi. Come scrive molto lucidamente Kim, l'implicazione (a) «dipende dal particolare mondo preso in considerazione, e non è una caratteristica invariante attraverso mondi possibili»⁵⁰. Ora, questa formula è indubbiamente «troppo debole» per molte delle sue applicazioni. È addirittura «inservibile» in ambito morale e psicofisico, perché in un mondo fisicamente uguale al nostro potrebbe non esservi alcun carattere morale o alcuna coscienza. Spostiamo un solo neutrone del mondo *a*, e avremo un mondo *b* dai caratteri morali e spirituali totalmente imprevedibili. Tutta la morale, mondo per mondo, si ridurrebbe non a ciò che è giusto, ma a ciò che è coerente, e il suo principio di universalizzazione dell'azione si appiattirebbe in una mera esigenza di coerenza generalizzata. Noi avvertiamo invece, continua Kim, che «[l]a determinazione o dipendenza è naturalmente pensata come se portasse con sé una certa forza modale: se essere un uomo buono dipende, o è determinato, da certi tratti di carattere, allora avere questi tratti deve *assicurare* o *garantire* il fatto di essere un uomo buono»⁵¹. La forza modale richiesta è quella che si esprime verbalmente nell'operatore di *necessità*. È esso che garantisce la identità, e non solo la coerenza, attraverso i mondi possibili. Per ottenere la «sopravvenienza forte», che è l'unica forma coerente di questa nozione, non ci resta che perfezionare la formula come segue:

$$(b) [\text{necessariamente}] (\forall x)(F(x) \Rightarrow M(x))$$

Con (b) passiamo da un'implicazione *de facto* a una *de iure*. E con queste premesse, anche il senso della critica a Davidson risulta ormai chiaro. Davidson sposa una forma di soppravvenienza debole, e come tale, nonostante le sue pretese, deprime il mentale di ogni potere autenticamente causale. È straordinariamente interessante come emerga qui,

⁵⁰ J. Kim, *Concepts of supervenience*, in Id., *op. cit.*, p. 59 s. Segnalo che qui e in seguito mi sono permesso di adattare le formule logiche impiegate da Kim, semplificandole per scopi di chiarezza.

⁵¹ *Ivi*, p. 60.

alla luce del sole, tutta l'ambiguità del concetto di sopravvenienza e la connessa questione della causalità psichica. Quest'ultima, in effetti, non è garantita, perché «*esattamente la stessa rete di relazioni causali si otterrebbe, nel mondo di Davidson, se si ridistribuissero a piacere le proprietà mentali sugli eventi; non si turberebbe neppure una singola relazione causale se, casualmente e arbitrariamente, si riassegnassero le proprietà mentali agli eventi, o addirittura si rimuovesse interamente il mentale [mentality] dal mondo*. Il fatto è che nel monismo anomalo di Davidson il mentale non compie nessun lavoro causale»⁵². Il fatto che il mentale possa, mondo per mondo, essere redistribuito a piacere sul fisico, o addirittura eliminato del tutto – ricordiamo che ciò che conta è la coerenza, non l'implicazione stretta – dimostra *ad abundantiam* che esso è privo di qualunque consistenza causale; e a questo punto non si capisce come Davidson possa caparbiamente insistere nel volergli garantire un'autonomia. La posizione di Davidson finisce così per assimilarsi a quell'*eliminativismo* che proprio l'autore pretendeva esplicitamente di rigettare.

Per scongiurare questo rischio – perché anche per Kim l'eliminativismo è uno scoglio che va assolutamente aggirato – non resta altro da fare che *radicalizzare* il carattere di causalità del mentale, assimilandolo al rigore della legge fisica, ammettendo che esistono leggi psicofisiche e costruendo così una forma di *monismo nomologico*. Sembra una totale assurdità, e invece non è altro che uno splendido esempio di passaggio dialettico, anche se la convocazione dello spettro di Hegel in un simile contesto epistemologico potrebbe suscitare meraviglia. Se è reale solo ciò che è causale, per salvare il mentale non resta allora altro che radicalizzarne il potere causale includendolo e stabilizzandolo in leggi rigorose, e con questo assimilandolo decisamente al fisico (pena ancora una volta la violazione della chiusura del dominio fisico rispetto alla causalità). Ma «[i]dentificare il potere causale della natura mentale con quello della sua base fisica sottostante è, in effetti, negarle uno statuto ontologico distinto, e considerarla ridotta»⁵³. Per salvare il mentale bisogna accettare di ridurlo definitivamente al fisico! Se lo riduco, lo salvo (Kim), se non lo riduco, lo perdo (Davidson). Nel cuore del più analitico ed epistemologico degli argomenti, torna così a rifiorire, insopprimibile, una decisione di ordine metafisico. E, se è consentita una chiosa a margine, il dispositivo dialettico hegeliano si mostra qui *più potente* dei mezzi di analisi logica finora dispiegati, ha anzi su di essi un effetto devastante: più si tenta di ridurre il mentale, più lo si rafforza; più si tenta di tutelarlo, più lo si dissolve. Conclusione che sembra certificare la crisi, la sterilità, in una parola il

⁵² J. Kim, *The myth of nonreductive materialism*, cit., p. 269.

⁵³ J. Kim, *The nonreductivist's troubles with mental causation*, in Id., *op. cit.*, p. 356.

girare a vuoto di simili approcci.

Questo paradosso è ben documentato, a proposito di Kim, dalle conclusioni di Macdonald:

Dal momento che eventi identici devono condividere tutte le proprietà, che fa parte dell'essenza delle proprietà mentali fenomenali il fatto che siano avvertite, e che non fa assolutamente parte dell'essenza di alcuna proprietà fisica il fatto di essere avvertita in qualche maniera, gli eventi mentali fenomenali non possono essere eventi fisici. Un'ovvia strategia perseguibile di fronte a quest'obiezione è negare che le proprietà fenomenali mentali siano proprietà caratterizzanti⁵⁴ degli eventi. – È una caratteristica sconcertante di quest'analisi razionale il fatto che costruire le proprietà mentali fenomenali come costitutive degli eventi fenomenali mentali eviti le obiezioni sulle proprietà fenomenali, mentre costruirle come proprietà caratterizzanti non lo faccia.⁵⁵

Dopo quanto si è detto, questa citazione non ha bisogno di grandi commenti. Per ridurre le proprietà qui dette «fenomenali», bisogna rafforzarle, promuovendole a proprietà costitutive degli eventi mentali. Solo così si potranno ridurre a loro volta gli eventi mentali a eventi fisici.

Quest'autentico cortocircuito metafisico non deriva forse dalla sostanziale superficialità con la quale sono trattati i cosiddetti “eventi mentali”?

In effetti, anche a voler concedere in partenza un'ontologia del reale ripartita tra eventi fisici e mentali, sembra essere un carattere trasversale, che accomuna in una “sommiglianza di famiglia” i diversi materialismi, la fretta con la quale il dominio del mentale è sorvolato. Anche chi afferma di volerlo tutelare si limita in realtà a qualche vaga nota, a un riferimento generico all'intenzionalità o al carattere disposizionale degli atteggiamenti, ciò che in fondo costituisce l'alibi per saltare a piè pari un'autentica fenomenologia degli atti psichici nella loro multiformità e ricchezza. E il punto è proprio che una tale fenomenologia non può essere saltata. Farlo significa svelare quella che è una preoccupazione pressoché comune di questi tentativi, schiacciare in forma più o meno accentuata il mentale sul fisico, e salvare il principio di chiusura causale di quest'ultimo dominio. Ciò che in particolare muove sia Davidson che Kim è *il presupposto che per nessuna ragione la completezza della teoria fisica vada sacrificata*. Ma sul fondamento di questa presupposizione onnipervasiva il cosiddetto “mentale” rischia di essere già perduto ancor prima di essere riconosciuto. E – ciò che è più interessante – la dialettica che già abbiamo visto operante torna a manifestare i suoi effetti; l'impoverimento sistematico del “mentale”, il tentativo – per così dire – di “quadrarlo” sullo schema del fisico porta alla

⁵⁴ Vengono con ciò approssimativamente intese proprietà di carattere soggettivo.

⁵⁵ C. Macdonald, *op. cit.*, p. 104.

superficie anche tutte le oscurità connesse a quest'ultima nozione, la sua indecisione di fondo e tutti i suoi limiti epistemici. Si consideri soltanto l'imbarazzante ammissione di Kim: «Sembra non esservi alcuna considerazione generalmente accettata di cosa significhi esattamente dire che qualcosa è "fisico" [...]. Forse, la migliore risposta cui potremmo appellarci è ciò che Hellman e Thompson hanno offerto: spiegare "fisico" in riferimento alla corrente fisica teorica»⁵⁶ (!). In Kim il quadro sembra definirsi in modo consonante con alcune conclusioni già tratte nella parte principale di questo studio.

1) Davidson ritiene che esista interazione causale psicofisica ma non leggi psicofisiche. Per Kim esistono sia interazione causale sia leggi psicofisiche, ma questo non garantisce ancora che tali leggi siano effettivamente disponibili. Passando dal piano metafisico a quello epistemologico dovremmo ragionare come segue: «Riduzione, spiegazione e simili sono attività epistemiche, e il solo fatto che tali equivalenze o bicondizionali "esistono" non garantisce che siano, o diventeranno mai, *disponibili* per impieghi riduttivi o esplicativi. La "disponibilità" è qui meglio intesa, credo, in termini di rappresentazione in una teoria esplicativa ben confermata, e ciò a sua volta dipenderà, tra l'altro, dai nostri poteri cognitivi, dalle nostre propensioni e idiosincrasie per ciò che consideriamo agevole e soddisfacente come spiegazioni»⁵⁷. Quest'annotazione è tuttavia contraddittoria con altre già menzionate. Se è la teoria fisica a decidere di ciò che "è fisico", e questa teoria dipende fra l'altro dalle nostre «propensioni e idiosincrasie», non è più legittimo affermare che la causalità opera estensionalmente, al di fuori di qualunque quadro descrittivo o nomologico. Saranno piuttosto le nostre opzioni teoriche a decidere, fra l'altro, cosa è causale (e dunque fisico, e reale) e cosa non lo è. L'altro volto del materialismo appare qui precisamente il *convenzionalismo*, come in Hobbes.

2) «L'accettazione del determinismo causale, quindi», scrive Kim, «può essere vista come espressione dell'impegno nei confronti di un metodo di spiegazione causale come strategia epistemologica. Viceversa, è il nostro successo, per quanto limitato possa essere, nello scoprire connessioni causali e nel formulare spiegazioni causali che forma una base essenziale per la nostra credenza nel determinismo causale»⁵⁸. La certezza che vi sia sopravvenienza forte in senso metafisico incoraggia i tentativi di riduzione epistemologica, e questi rafforzano quella. Ma che natura possiede allora quella certezza iniziale?

⁵⁶ J. Kim, *The nonreductivist's troubles with mental causation*, cit., p. 340. È appena il caso di rammentare che la corrente fisica teorica, cioè la meccanica quantistica, liquida di fatto la stessa idea di realtà indipendente: è cioè, se proprio vogliamo adottare questo vocabolario, il modello più "mentale" che si possa immaginare! (Cfr. la cit. di Boutout all'inizio di questo lavoro.)

⁵⁷ J. Kim, *Concepts of supervenience*, cit., p. 74.

⁵⁸ *Ivi*, p. 77.

È un *blind trust* preliminare o non deriva piuttosto retrospettivamente, come si dovrebbe ammettere, dal successo esplicativo? Ciò può ricordare la *circolarità* democritea tra rilievo fenomenico e imputazione causale soggiacente.

3) «Ciò che potremmo più ragionevolmente aspettarci è questo: col progresso della scienza, essa riuscirà a identificare un crescente numero di coestensioni fisiche *locali* per le proprietà psicologiche, vale a dire, coestensioni fisiche *ristrette a specifici domini* (ad es. particolari specie biologiche); e un sistema sufficientemente ampio di tali coestensioni locali può servire come base per “riduzioni locali” di teorie psicologiche»⁵⁹. Il tutto è quindi rimesso – aggirando, ma non risolvendo il problema filosofico – ai progressi futuri della scienza, secondo uno schema canonico che richiama fra l’altro lo *scientismo fi-deistico* di Lenin.

Ciò che rende il quadro profondamente insoddisfacente, per aggiungere ancora una parola conclusiva, è questo complicato tentativo di indagare le relazioni psicofisiche senza aver chiarito, per esplicita ammissione, né cos’è il mentale, né cos’è il fisico. Tutto questo sembra piuttosto paradossale. Verrebbe da far notare che, se davvero vi deve essere una traduzione tra i due ambiti, bisognerebbe allora per una volta provare a invertire il punto di vista e chiedersi se lo stesso strato fisico dell’uomo *in quanto uomo* non sia per caso, esso per primo, qualcosa di “più che fisico”, qualcosa di già linguistico, comunicativo, relazionale – “mentale” o “spirituale”, se proprio si vogliono adottare questi termini. Ma probabilmente qui proprio i termini di partenza sono inadeguati, falsano il quadro del problema e non possono che condurre da oscurità a oscurità. Se la questione è, in definitiva, che cos’è l’uomo e il suo essere gettato in un mondo e aperto ad esso, non semplicemente vincolato a un ambiente (e, se studiamo l’interazione psicofisica, non si vede di quale altro problema potrebbe trattarsi), sulle nozioni di “fisico” e “mentale” si può unicamente costruire un sistema esplicativo che, per quanto interessante, dice costantemente “altro”, come del resto sembra accadere per ogni forma di materialismo.

⁵⁹ *Ivi*, p. 74.