

Materiali per un *Lemmario bio-filosofico*

FORMA (12)

La forma della conoscenza: ridurre significa spiegare?

Enrico Bassani

Nel tentativo, faticoso ed avvincente, di creare un lemmario comune attorno a cui confrontarci e su cui convergere in risposta a tematiche che tutti ci interrogano, mi concentrerò, in modo quasi puntiforme, su un passaggio che mi sembra centrale nel lavoro in corso sul lemma 'Forma'¹. Faccio riferimento al materiale che si sta costruendo in questo tentativo corale di autori provenienti da discipline tra loro anche molto differenti e, in particolare, ad uno snodo cruciale in cui biologia e filosofia sembrano non intendersi più. La difficoltà, per come appare a me, ruota attorno alla *forma della conoscenza* (per riannodarci al lemma oggetto del confronto) in gioco nelle diverse prospettive. Ossia, dobbiamo intenderci senza possibili fraintendimenti su che cosa significhi «conoscere» nei differenti paradigmi messi in campo dagli autori in dialogo tra loro.

Scriva Carlo Sini²: «No. Le funzioni psichiche non *dipendono* da particolari regioni del cervello». E prosegue:

«Prima ci sono le funzioni viventi, nella loro complessità inesauribile e irriducibile a una interpretazione definitiva e a traduzioni verbali soddisfacenti; poi ci sono i rilevamenti cerebrali, certamente preziosi per la ricerca, ma da non confondere con ciò che regola, che sovrintende, che presiede, che immagazzina, che promuove ecc.: modi di dire (e purtroppo modi di “farsi un’idea” della realtà delle cose) che fanno a pugni con la razionalità scientifica e, ancor prima, con l’elementare comune buon senso: dicano concretamente i biologi che cosa fanno e, soprattutto, si espongano coraggiosamente ai paradossi e ai problemi che emergono dal loro – si badi – meraviglioso lavoro e dalle loro abitudini e mentalità “metodologiche”».

Ribattono Manuela Monti e Carlo Alberto Redi³: «Non siamo d’accordo quando Sini sostiene che “le funzioni psichiche non dipendono da particolari regioni del cervello”: certo che dipendono da particolari regioni del cervello, a qualsivoglia livello dell’organizzazione animale a partire probabilmente dai metazoi Platelmini e Nematodi e certamente da Anellidi e Molluschi». E, a loro volta, argomentano:

«Non vi è dubbio che – come sottolinea Sini – “dietro la parola ‘memoria’ sta un cammino di interpretazioni e di esperienze sterminato e complesso”, siamo perfettamente d’accordo, il pensiero corre al Narratore, ma ciò non significa che non vi sia una base materiale, degli specifici circuiti neuronali coinvolti nella sua espressione (verbale, di ricompensa, di evocazione, etc.), un’architettura di circuiti neuronali che presiede, che dà corpo all’esplicarsi di quelle funzioni. La memoria di esperienze (malevole o benevole) è capace di attivare la produzione di neuropeptidi che sono in grado di influenzare le nostre condizioni emotive».

Attorno a questo botta-riposta si gioca una partita fondamentale: quella di intendersi attorno a che cosa significhi *comprendere* e *spiegare* una funzione psichica, uno stato emotivo, o, in senso ancor più esteso, l’esperienza umana, qualsiasi esperienza umana; il vissuto di «quell’uomo lì e nessun altro» nelle sue infinite variazioni, tante quante sono le singole vite umane.

¹ AA. VV. <http://www.mechri.it/attivita-in-corso/lemmario-bio-filosofico/>.

² C. Sini, *Forma (2)*, in “Lemmario bio-filosofico: forma”, [http://www.mechri.it/20192020/LEMMARIO%20BIO-FILOSOFICO/Materiali/2.%20Sini,%20Forma%20\(2\).pdf](http://www.mechri.it/20192020/LEMMARIO%20BIO-FILOSOFICO/Materiali/2.%20Sini,%20Forma%20(2).pdf), p.3.

³ M. Monti, C.A. Redi, *Forma (3)*, in “Lemmario bio-filosofico: forma”, [http://www.mechri.it/20192020/LEMMARIO%20BIO-FILOSOFICO/Materiali/3.%20Monti-Redi,%20Forma%20\(3\).pdf](http://www.mechri.it/20192020/LEMMARIO%20BIO-FILOSOFICO/Materiali/3.%20Monti-Redi,%20Forma%20(3).pdf), p.3.

Per cercare di fare un po' di chiarezza introduco un termine, «riduzione» o «riduzionismo», con cui, soprattutto i biologi, ma gli scienziati in generale, hanno grande familiarità, e che adesso cercheremo di approfondire nei suoi aspetti epistemologici più macroscopici.

Per comprendere appieno la modalità riduzionistica di intendere la comprensione e la spiegazione dei «fenomeni psichici», oggi fatta propria, con accenti diversi, da quel variegato settore di ricerca che potremmo complessivamente indicare come «neuroscienze», dobbiamo entrare nel nucleo epistemologico più profondo ed essenziale del naturalismo riduzionistico. Nel compiere questo passaggio ci facciamo introdurre da Sadi Marhaba, autore di importanti lavori sull'epistemologia in generale e sull'epistemologia interna alla psicologia in particolare.

In *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Marhaba sintetizza con estrema chiarezza e lucidità l'essenza dell'epistemologia riduzionistica:

«Chi affronta in chiave riduzionistica la tematica psicologica, o qualunque altra tematica scientifica, aderisce alla seguente interpretazione generale della scienza: 1) Le varie discipline sono ordinate gerarchicamente: la prima e più fondamentale è la fisica; seguono, via via meno fondamentali, la chimica, la biologia, la psicologia, la sociologia. 2) I termini, i criteri interpretativi, le ipotesi, le leggi e le teorie di una qualsiasi delle predette discipline sono in sé traducibili in quelli della o delle discipline più fondamentali nell'ordine gerarchico. 3) Questa traducibilità si esprime come derivabilità integrale – cioè senza residui e senza perdita di significato – della disciplina meno fondamentale da quella più fondamentale, e non viceversa. 4) Quanto più fondamentale è la disciplina “riducente”, tanto più completa è la risoluzione dei problemi appartenenti alla disciplina “ridotta”»⁴.

Questa concezione della scienza, declinata nella specifica disciplina psicologica, comporta l'eclissi totale del «mondo psichico». Come scrive lo stesso Marhaba: «I processi psichici vengono identificati *sic et simpliciter* con le condizioni neurofisiologiche del loro verificarsi: la coscienza è l'attività della sostanza nervosa reticolare, la motivazione è una situazione di instabilità neurale, l'odio è una secrezione endocrina, ecc.»⁵. Molti autori contemporanei, come lo stesso Marhaba osservava già negli anni Settanta (individuando una linea di sviluppo che avrebbe avuto un'infinita articolazione di prospettive, ricerche, tecniche di indagine interne alle neuroscienze), si identificano in una forma di «riduzionismo moderato» che salvaguarda la specificità della tematica psicologica, ma solo a condizione che «la ricerca psicologica rimanga sempre, in qualunque momento e a qualunque livello – soprattutto esplicativo – non solo in stretto collegamento, ma in stretta dipendenza dalla ricerca neurofisiologica»⁶.

Secondo il riduzionismo moderato – detto in altri termini – spiegare un fenomeno psichico, legittimamente «raccolto» e indicato, in prima istanza, in termini fenomenici, significa «tradurlo» e descriverlo nelle concomitanti manifestazioni fisiche e fisiologiche. Questo tipo di descrizione, operata ad un livello più «essenziale», ossia «oggettivo», delle istanze in gioco, offrirebbe la spiegazione di ciò che a livello fenomenico viene percepito in modo irriducibilmente soggettivo, e quindi inafferrabile, e «raccontato» attraverso il linguaggio impreciso del senso comune.

Lo «psichico» avrebbe cioè cittadinanza in questa forma di riduzionismo: non si identificherebbe *tout-court* con le condizioni neurofisiologiche del suo verificarsi. Però la comprensione della complessa fenomenologia delle sue espressioni e manifestazioni (emozioni, pensieri, sensazioni, fantasie afferenti ad un immaginario collettivo, intenzioni inscritte in un orizzonte di senso personale e comunitario, e via dicendo) passerebbe dalla «riduzione» – appunto – dell'intera tematica psicologica alle scienze più fondamentali, fisiologia e fisica *in primis*.

Dobbiamo dunque osservare che nel nucleo epistemologico più profondo in cui prendono corpo le due forme di riduzionismo, forte e moderato, entrambe condividono la stessa concezione gnoseologica: comprendere e spiegare significa descrivere ad un livello disciplinare più fondamentale. In un caso (il riduzioni-

⁴ S. Marhaba, *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze 1991, p. 48.

⁵ Ivi, p. 50.

⁶ Ivi, p. 50.

smo *hard*) semplicemente perché lo psichico è il fisico, coincide con esso; nel secondo (il riduzionismo *soft*) perché la comprensione dello psichico passa da una sua riduzione in termini fisiologici e, in definitiva, fisici.

Manuela Monti e Carlo Alberto Redi, nel loro intervento, mi sembra facciano propria questa chiave interpretativa: «Le funzioni psichiche dipendono da particolari regioni del cervello».

Un aneddoto, tratto dalla storia della psicologia, esemplifica con estrema vividezza il tipo di lettura che il riduzionismo propone dell'esperienza umana. Quando nel 1932 il fisiologo di Harvard Walter Cannon pubblicò *The Wisdom of the Body*⁷, buona parte della comunità scientifica accolse con favore la sua interpretazione dei fenomeni emotivi come epifenomeno, o conseguenza, di processi biochimici e, in ultima istanza, fisici di natura cerebrale. E lui stesso, in una lettera indirizzata al collega Smith Ely Jelliffe (1866-1945) si espresse in questi termini: «Ho appena visto nel numero di settembre della rivista "Journal of Nervous and Mental Disease" una recensione del mio libro che ha solleticato il mio diencefalo proprio nel punto giusto per causarmi una sensazione di piacere!»⁸.

La «sensazione di piacere» sperimentata dallo stesso Cannon per la recensione favorevole del suo libro viene *spiegata* (in un inavvertito passaggio dalla prima persona autobiografica alla terza persona «neurologica») attraverso la descrizione di ciò che avviene a livello fisiologico nel suo cervello. Cannon, per comprendere ciò che prova e che gli accade, parla nei termini di una stimolazione diencefalica. E questa è la spiegazione, tutta la spiegazione, del fenomeno in oggetto (la sensazione di piacere). Senza questo tipo di descrizione ad un livello disciplinare più fondamentale – così ragiona il riduzionista – non si ha alcun tipo di spiegazione; semmai una articolazione ulteriore, una riformulazione dell'esperienza psichica in caratteri più generali (o specifici, relativamente a un certo modo di «interpretare» l'esperienza umana), ma nulla di autenticamente esplicativo.

Per restare sul nostro esempio, Cannon avrebbe potuto parlare (in termini fenomenici) di che cosa ha rappresentato per lui quel suo libro appena edito, e di conseguenza dell'effetto emotivo che ha comportato ricevere una recensione favorevole da parte di una rivista così prestigiosa. Oppure avrebbe potuto raccontare dell'importanza che, nella sua storia di vita, ha sempre avuto il sentirsi apprezzato, considerato, stimato, e delle sensazioni che tutto ciò comporta in lui, compresa, ovviamente, quella recensione. Oppure ancora avrebbe potuto contestualizzare quel tipo di piacere riconducendolo alla fase di vita che stava attraversando, alla sua carriera accademica, agli sforzi compiuti per arrivare ad un certo livello di riconoscimento scientifico, che ora, finalmente, sembrava raggiunto. E via dicendo, in un'articolazione autobiografica virtualmente incircoscivibile, inarrestabile, infinita. Eppure nulla di tutto ciò avrebbe alcunché di esplicativo, e quindi di «sensato» da raccogliere e descrivere, agli occhi del riduzionista, proprio in virtù di quella silente e potentissima intelaiatura gnoseologica che stiamo cercando di osservare: *spiegare significa ridurre* e tutto ciò che non va in quella direzione non offre un'autentica spiegazione del fenomeno in oggetto (qualsiasi esso sia).

Ma ciò che per lo scienziato è un *assioma* (la legittimità teoretica dell'impalcatura epistemologica del paradigma riduzionista), per il filosofo (e anche per lo psicologo) è un problema. Il filosofo, legittimamente, ha cioè bisogno di essere condotto per mano a vedere ciò che lo scienziato dà per scontato e che, forse, così scontato non è.

Proviamo a dirlo in modo molto diretto ed esplicito, andando al cuore della questione: *ridurre non spiega*. Ossia – letteralmente – non toglie le pieghe al manifestarsi di un fenomeno nello specifico modo in cui si manifesta, né aiuta a comprendere, ossia a «prendere insieme», i fattori coinvolti nel suo manifestarsi. Il «ridurre», appunto riduce, ossia rimpicciolisce, restringe e – come suggerisce l'etimologia del termine – «fa tornare indietro». Spiegare una funzione psichica, come la memoria o l'intenzionalità, oppure l'emotività o qualsiasi tipo di *esperienza* invocando l'anatomia cerebrale come sua causa specifica significa, appunto, ridurre la portata ad una lettura meccanica ed elementare che perde *l'intero di quell'esperienza* stessa.

Nel dire tutto questo dobbiamo anche essere consapevoli del fatto che «funzione psichica», «memoria», «intenzionalità», «esperienza» sono prodotti della stessa forma di assottigliamento e oggettivazione, tutt'altro che «neutra». A ben guardare non esiste «la memoria in sé» (se non qui, ora, nel momento in cui ne

⁷ W.B. Cannon, C.E. Rosenberg, *The wisdom of the body*, New York, Norton & Company, Inc., 1932.

⁸ E.I. Dror, *The Scientific Image of Emotion. Experience and Technologies of Inscription*, in «Configurations», 7, Princeton, Princeton University, 1999, p. 396.

parliamo in questi termini, o nel laboratorio di Psicologia Sperimentale); esistono invece la tua memoria, la mia, la sua per come si verificano nel concreto e metamorfico costruirsi delle esperienze nelle singole biografie. Ma questo aspetto ci porterebbe troppo lontano e, rispetto a ciò che stiamo argomentando, non è centrale.

La prospettiva riduzionistica, in senso lato, è oggetto di attenzione fin dai primi passi della nostra tradizione filosofica. Quando, nel *Fedone*⁹, Platone affronta il tema della ragione per cui Socrate si trova in carcere, emerge subito la «tentazione riduzionistica»: la sua detenzione può essere descritta con cause di carattere fisiologico e meccanico connesse alla struttura scheletrica e muscolare del suo corpo. Socrate è in carcere – si potrebbe dire – perché le sue gambe, i suoi piedi, tutta l'architettura anatomo-fisiologica del suo corpo lì lo hanno condotto. Allo stesso modo, il commiato di Socrate dagli amici può essere descritto con cause inerenti alla fisiologia della fonazione e alle leggi fisiche che governano la propagazione delle onde sonore nell'aria. Spiegazioni che non sono inesatte, ma «parlano d'altro», maneggiano altri oggetti rispetto a ciò su cui si focalizza l'attenzione per la comprensione dell'episodio in questione. Socrate è in carcere perché gli Ateniesi l'hanno processato e condannato e, in seconda battuta, perché lui ha deciso di non sottrarsi alla pena. Le sue ossa, i suoi tendini, i suoi muscoli sarebbero potuti essere a Megara o in Beozia, seguendo le medesime leggi fisiologiche che lo fanno stare seduto in carcere nei pressi di Atene, se solo avesse deliberato diversamente, scegliendo l'evasione e la latitanza. È vero – spiega Socrate agli amici radunati attorno a lui – che i suoi movimenti dipendono dalle sue ossa, dai suoi tendini e da ciò che li fa funzionare, ma non è quella la «ragione ultima» o la «causa finale» del suo essere lì dove è.

La descrizione fisica di ciò che accade al corpo-macchina di Socrate non è una spiegazione di ciò che accade all'uomo-Socrate nel contesto del suo vivere. E non aiuta a comprenderlo.

Le argomentazioni addotte contro il riduzionismo neurofisiologico come modalità di comprensione dell'esperienza umana sono trasferibili, *mutatis mutandis*, alle discipline riducenti meno fondamentali e gerarchicamente più vicine alla psicologia nella griglia del riduzionismo sintetizzata da Marhaba. Su tutte la biologia, disciplina limitrofa al «sapere della psiche» e, nella gerarchia riduzionista, ad esso più vicina.

La descrizione biologica dell'uomo è cioè altrettanto distante dalla sua dimensione esperienziale (potremmo dire *fenomenica*) quanto lo è la descrizione neurologica, anche se lungo una differente direttrice. Basti qui ricordare qualche elemento quantitativo e «metrico» che riassume la «lettura dell'uomo» che la biologia offre.

Se cerchiamo di identificare che cosa è «uomo» nello sguardo di questa specifica disciplina e che cosa lo differenzia da altre forme di vita che lo hanno preceduto nella sua filogenesi o che gli siano «simili» nella sua «attualità evolutivista», ci si affacciano domande di questo tenore: che cosa fa dell'uomo l'uomo, nel sapere biologico? Qual è la sua peculiarità irriducibile rispetto alle altre forme di vita? E – domande ancor più centrali nel nostro percorso – qual è l'altrettanto irriducibile caratteristica, elemento distintivo, proprietà di «quella vita lì e nessun'altra»? Ossia, che cosa differenzia un uomo dall'altro? Detto in altri termini ancora: che cosa, in un orizzonte di sapere biologico, mi permette di entrare nella singolarità dell'esperienza per come essa avviene nella singolare e puntiforme espressione della «universale» modalità di appartenenza al genere umano?

Ciò che fa dell'uomo l'uomo, per uno sguardo biologico-genetico, è anzitutto il suo DNA, ossia la sequenza di informazioni elementari «responsabili» della codifica della vita umana.

Le ricerche contemporanee di genetica comparata dimostrano che il DNA umano è identico a quello dello scimpanzé comune per circa il 99% della sequenza genetica (solo 30 milioni di basi su 3 miliardi sono diverse)¹⁰. Il genoma dell'*Homo sapiens* (ossia il nostro) – ci spiega la paleogenetica e, in particolare, le ricerche di Svante Paabo¹¹ – è sovrapponibile a quello dell'*Homo neanderthalensis* per una percentuale che varia tra il 99,5% e il 99,9%. Coerentemente con questi dati sperimentali, la genetica umana ci spiega che la massima differenza genetica riscontrabile tra due uomini è di gran lunga al di sotto di quell'1% che divide l'uomo dallo scimpanzé e di quello 0,1% che divide l'*Homo sapiens* dall'Uomo di Neanderthal. Tant'è che

⁹ Platone, *Fedone*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000.

¹⁰ K.S. Pollard, *Che cosa ci rende umani?*, in «Le Scienze», n. 492, agosto 2009, pp. 46-51.

¹¹ S. Paabo, *L'uomo di Neanderthal. Alla ricerca dei genomi perduti*, Einaudi Editore, Torino 2014.

anche il concetto di «razza», attorno al quale si sono consumate inenarrabili tragedie nella storia dell'umanità, è oggi scientificamente inaccettabile nel panorama della biologia contemporanea (Monti e Redi hanno dedicato importanti lavori proprio a questo tema¹²). Questo ci porta ad immaginare che la differenza, in termini genetici, che divide qualsiasi individuo dai propri progenitori diretti (padre e madre) sia praticamente nulla.

Eppure – declinando l'argomentazione in prima persona e mantenendo un orizzonte fenomenico – io non mi sento così simile ad una scimmia (con cui condivido il 99% del patrimonio genetico) né – per quanto lo posso «conoscere» – all'Uomo di Neanderthal («differente» da me solo per una percentuale variabile tra lo 0,5% e lo 0,1%). Non sento una particolare vicinanza neppure con un navigatore fenicio del X secolo a.C., con uno schiavo egizio dell'Antico Regno o con un imperatore della dinastia Ming del XV secolo d.C. (con ognuno dei quali ho un patrimonio genetico sovrapponibile per la quasi totalità della sua estensione). Non mi sento così simile neppure a mio padre con cui, geneticamente, ho praticamente tutto in comune. Siamo uguali (in un orizzonte biologico), eppure così irrimediabilmente diversi (nel nostro modo di *essere*).

Ancora una volta dobbiamo toccare con mano che la «riduzione» (in questo caso in ordine ad un sapere biologico e genetico) non offre alcun tipo di contributo alla comprensione dell'esperienza umana, ossia di «quell'esperienza lì e nessun'altra», e neppure alla conoscenza di «quell'uomo lì e nessun altro». Il che non significa dire che la descrizione riduzionistica sia *falsa*. Tutt'altro. È indubitabilmente *vera*. Però dobbiamo aggiungere «dove» quel tipo di descrizione dell'uomo è vera. Il luogo in cui quel tipo di verità emerge e può emergere, insieme a tutti i suoi «oggetti», coglie aspetti di quell'uomo «universale», «assoluto» e «ri-dotto», così come viene costruito dalla scienza contemporanea, in cui la singolarità dell'esperienza, in tutte le sue espressioni, non ha cittadinanza.

Dobbiamo anche ricordare che – come abbiamo ricordato poco fa – la biologia è la disciplina scientifica limitrofa alla psicologia, nella gerarchia dei saperi riduzionisti, quella che le è più «vicina», al punto che, nel cuore del Novecento, molti teorici e ricercatori parlavano della psicologia come di una sottodisciplina della biologia. Se salissimo ulteriormente nella gerarchia delle discipline riducenti più fondamentali (ossia se ci affidassimo al sapere della chimica e, ancor più, della fisica), del fenomeno «uomo» nel senso della singolarità esperienziale non ci rimarrebbe tra le mani alcunché.

«Siamo fatti della stessa materia di cui sono fatte le stelle», scriveva l'astronomo e divulgatore scientifico Carl Sagan quarant'anni fa, in un'espressione rimasta lapidariamente celebre ed utilizzata originariamente nella sua pluripremiata serie tv *Cosmos*. Il che significa dire che l'uomo è come un sasso, come l'acqua, la terra, la luna. È «fatto» della stessa materia. Da un punto di vista fisico, infatti, i mattoni elementari, irriducibili, letteralmente «atomici», che costituiscono un sasso sono gli stessi che costituiscono un uomo. «Essenzialmente», nella lettura e quindi nella natura più «profonda» tanto dell'uomo quanto del sasso, non vi è differenza fra i due. Sono «la stessa cosa». Eppure, facendo riecheggiare l'argomentazione utilizzata poco sopra, se mi è difficile sentirmi simile a mio padre, immaginiamo che grado di sintonia io possa provare nei confronti di un sasso e di tutti i sassi della Terra!

Ecco dunque che la via della «riduzione», da qualunque parte la si osservi e la si imbocchi, non ci aiuta a «togliere le pieghe» (spiegare) dal tessuto in cui si intrecciano trama e ordito dell'esperienza umana, tanto meno di «quella vita lì e nessun'altra» (l'immediatezza afona dell'esperienza intrecciata alla simultanea articolazione nel racconto autobiografico). La «riduzione» va nella direzione opposta rispetto alla «conoscenza concreta dell'individuo unico ed irripetibile», citando Marhaba.

La via del riduzionismo è quella dell'astrazione da qualsiasi peculiarità, specificità e individualità. L'approdo finale è, in ultima analisi, una indifferenziazione paradigmatica. Quanto più tale astrazione si realizza – così ragiona il riduzionista – tanto più saremo in possesso di una conoscenza assoluta ed oggettiva del mondo e dell'uomo. Al punto che l'uomo stesso diventa non solo oggetto tra gli oggetti (tra loro, ancora, differenti e differenziabili in discipline riducenti meno fondamentali rispetto alla fisica, come la biologia), ma, salendo nella gerarchia delle discipline riducenti, diventa «materia» indistinguibile, uniforme e indifferenziata (nel sapere riducente per antonomasia: la fisica). Sotto la scure della «riduzione», portata alla sua massima

¹² Cfr., ad esempio, M. Monti, C.A. Redi, *No razza, sì cittadinanza. Cellula e genomi XV corso*, Ibis, Studia ghisleriani, Pavia 2017.

espressione, si dissolvono anche «gli oggetti», qualsiasi tipo di oggetto. Ne rimane solo uno: l'atomo (l'«indivisibile», di cui la fisica contemporanea ha individuato sottostrutture ancor più indifferenziate, non ulteriormente qualificabili né predicabili), la cui unica «proprietà» è – appunto – quella di non poter essere ulteriormente «ridotto».

In questo orizzonte, l'indifferenziazione massima diventa sinonimo di verità assoluta: la realtà, tutta la realtà, è fatta di particelle sub-atomiche. Tra me, mio padre, il navigatore fenicio, lo schiavo egizio, e via dicendo; così come tra me, la scimmia e l'Uomo di Neanderthal; e, ancora, tra me, il sasso che tengo tra le mani, l'aria che respiro e l'acqua che bevo, da un punto di vista fisico, non c'è alcuna differenza. Siamo fatti di atomi. Ed è vero: quella che la fisica esprime è una verità assoluta. Chi ne può dubitare? Siamo fatti della stessa materia di cui sono fatte le stelle. È indubbiamente così.

Non dobbiamo dimenticare, però, l'altra faccia della medaglia, l'altra parte della proposizione: è così a partire da una lettura di tipo riduzionista e fisicalista, con tutto ciò che il collocarsi in questo orizzonte porta con sé in termini sia di costruzione della «realtà» (fatta di oggetti assoluti), sia di definizione della conoscenza (assegnabile a una «riduzione» verso un «sapere» altrettanto assoluto). Ma una forma di sapere così costruito è chiaramente agli antipodi rispetto alla direzione che è opportuno prendere in vista della conoscenza dell'esperienza umana nel suo articolarsi fenomenico individuale, di «quella vita lì e nessun'altra», inscritta nel «fare di tutti e di ciascuno», come diceva Hegel. Là infatti si cerca l'assoluto, qui si cerca il relazionale; là l'esperienza viene gettata fuori dal soggetto esperiente, qui si cerca di «comprenderli insieme»; là si prescinde dal luogo di emersione degli oggetti, qui si cerca di integrare il contesto con ciò a cui esso dà origine e comprenderne i modi della provenienza.

Attorno a quello snodo argomentativo puntiforme che vede dialogare in contrapposizione Carlo Sini da una parte, e Manuela Monti e Carlo Alberto Redi dall'altra, si gioca dunque l'infinita partita della definizione, sempre prospettica e «in transito», di che cosa è *mondo* e di che cosa significa *conoscere*. Nella consapevolezza che, in ultima analisi, la *forma* che entrambi (realtà e conoscenza), di volta in volta, assumeranno non sarà che la costruzione simultanea, speculare e reciproca della loro stessa interazione.

(23 giugno 2020)