

Incorporamento del linguaggio e processo di soggettivazione. Alcune osservazioni tra filosofia e scienze cognitive.

doi: 10.4396/20100404

link: <http://dx.medra.org/10.4396/20100404>

Emiliano La Licata

Università degli studi di Palermo e Messina
email: emiliano.lalicata@gmail.com

*Forse anche il gesto è un di più.
In fin dei conti, non è altro che il disegno di una parola,
il muoversi di una frase nello spazio.
José Saramago, Di questo mondo e degli altri*

1. Il gesto di Sraffa

Si narra che sia stato un gesto di Sraffa a mettere del tutto in crisi la semantica del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein. Negli anni trenta a Cambridge, durante i rituali colloqui, Sraffa aveva mostrato tutto il suo scetticismo verso l'immagine logicista del linguaggio che Wittgenstein aveva dato nella sua prima opera. La leggenda vuole che, mentre Wittgenstein sosteneva l'idea che proposizione e stato di cose condividono la medesima struttura logica, Sraffa abbia esibito un gesto tipico del meridione italiano, chiedendo che forma logica avesse quel gesto. Con ogni probabilità, Sraffa voleva comunicare a Wittgenstein che gesti ed enunciati, nell'uso sociale, hanno significati condivisi e comprensibili anche se non sono incardinati in una struttura logica, anche se non hanno relazioni di raffigurazione con il mondo.

È chiaro che i processi che portano alla revisione delle proprie idee sono assai complessi e profondi, non riducibili ad un singolo evento; nel caso di Wittgenstein, sono stati probabilmente incubati durante le frequentazioni del circolo di Vienna e durante l'esperienza che lo ha visto insegnare alle scuole elementari. Dovrà, tuttavia, pur esserci una ragione per la quale proprio un economista marxiano inneschi la miccia che farà esplodere una latente trasformazione filosofica che condurrà Wittgenstein a sostenere l'idea che i segni acquisiscono i significati all'interno di una prassi sociale. Ma non è degli influssi marxisti sull'opera matura di Wittgenstein che desidero parlare (vd. KITCHING - PLEASANTS 2002), piuttosto del significato che assume un gesto per la tarda filosofia di Wittgenstein.

Nei prossimi paragrafi (2-5), sosterrò l'idea che, per Wittgenstein, la semantica è immanente alla prassi sociale e non si discosta da questa per proiettarsi in un regno metafisico; una volta che da Wittgenstein è stato rifiutato ogni rimando sia ad un regno spirituale ipostatizzato, sia ad una sfera psicologica interna e privata - possibili

sedi dei significati-, il corpo, inserito in una prassi sociale, diventa il luogo dove la sfera semantica si manifesta. In altre parole, per Wittgenstein, la sfera semantica non può essere separata dal contesto sociale nel quale viene appresa ed esercitata attraverso l'uso dei gesti e degli enunciati. La sfera semantica è, allora, contestualizzata all'interno dei giochi linguistici, essa è appresa e trasmessa culturalmente attraverso l'esempio e l'educazione; questo spinge a pensare che il corpo, inserito nei giochi linguistici, si soggettivizza sotto la spinta delle forze sociali: la sfera psicologica si sviluppa, cioè, durante l'addestramento sociale che si pratica all'interno dei contesti di uso del linguaggio. Non è da credere, tuttavia, che Wittgenstein sia un determinista sociale: se la semantica è costituita da abitudini socialmente apprese e tramandate, è possibile che si trasformi sotto la spinta della creatività degli individui. Durante il *processo di soggettivazione*, è, cioè, possibile che soggetti *recalcitranti* all'ordine costituito possano avviare, proseguire, sviluppare o portare a compimento processi trasformativi che conducono verso nuove forme di vita.

Nel tentativo di fare dialogare le idee esposte con le scienze cognitive, riscontro, poi, affinità tra la filosofia di Wittgenstein e l'opera di Humberto Maturana (par. 6). Lo scienziato cileno ha elaborato una teoria dei processi culturali basata sulla interazione ricorsiva dei sistemi viventi umani nel dominio del linguaggio: in un dominio di relazioni strutturali guidate dall'agire linguistico. I fenomeni mentali, come per esempio l'autocoscienza, le forme di razionalità e gli stati emotivi, emergono all'interno delle relazioni linguistiche che gli individui instaurano in un regime di accoppiamento sociale. Anche per Maturana, così come per Wittgenstein, la sfera psicologica e la sfera semantica sono inseparabili dalle interazioni comunicative che avvengono fra i soggetti. Come sarà già apparso chiaro, le interazioni comunicative non sono un semplice scambio di informazioni, ma azioni che investono la prassi sociale e che ne condizionano lo svolgimento.

E inoltre, la strutturazione della soggettività che si costruisce socialmente è aperta a trasformazioni, perché l'evoluzione degli individui e della specie non è teleologicamente orientata, ma è vista come una deriva naturale che non segue una logica che predetermina il percorso evolutivo.

Maturana e Wittgenstein avanzano l'idea che il linguaggio - quel complesso di pratiche linguistiche inseparabili dai contesti di uso - trasforma i corpi che partecipano alle attività comunitarie - i giochi linguistici in termini wittgensteiniani e la trofallassi linguistica nei termini dello scienziato cileno -: il linguaggio trasforma la percezione e condiziona i movimenti corporei nello spazio rendendoli sensati. Il linguaggio forma e trasforma il Sé inserito nelle attività sociali: la sfera psicologica non è né predeterminata né custodita in un mondo interno preordinato, ma è inscindibilmente connessa al contesto sociale nel quale è inserita, e proprio *attraverso* il contesto - attraverso le relazioni che instaura con esso - realizza se stessa. La dinamica della costruzione del Sé non è da interpretare, però, in maniera deterministica: il Sé non è né modellato né tanto meno plasmato dalle forze sociali. Dalle riflessioni di Wittgenstein e di Maturana emerge che *trasformazioni creative* possono alterare l'ordine semantico costituito: tra il soggetto e l'ambiente si viene, cioè, ad instaurare una dinamica tra la accettazione della tradizione semantica -

l'ordine semantico che si esperisce nelle attività sociali - e il desiderio di trasformazione di quest'ordine, che può portare verso nuove soggettivazioni - nuove *forme di vita* o *nicchie di esistenza* che dir si voglia -. La *soggettivazione* è, dunque, un processo aperto che si estrinseca in una dinamica che da una parte si indirizza verso l'acquisizione delle tecniche praticate nei giochi linguistici, dall'altra esplora o realizza la possibilità di trasformare creativamente l'ordine simbolico vigente.

2. Il gesto aldilà della dicotomia interno/esterno

Che cos'è un gesto? Davanti ad un interlocutore che ci chiede qualcosa, immaginiamo di sfiorare il mento con il dorso della mano; che cosa abbiamo fatto?

Un gesto è una realtà immediata che lega il corpo al significato e, dunque, al linguaggio. Esso lega una realtà materiale ad un uso sociale fondato sul linguaggio. Il gesto è il ponte che mette in comunicazione la natura - il corpo - e la cultura - il linguaggio -. Attraverso il gesto riusciamo a comunicare non solamente una informazione, pure anche una *atmosfera semantica* legata alla cultura all'interno della quale abbiamo imparato quel gesto.

Quale filosofia, allora, per definire la relazione corpo/linguaggio, che si rende concreta e visibile nel gesto? Quale filosofia per fare comprendere perché attraverso un gesto comunichiamo più di quanto è immediatamente visibile?

Dalla lettura delle *Ricerche Filosofiche* si evince che un gesto può essere compreso solo se si conosce il gioco linguistico nel quale è usato. Il gesto si impara attraverso l'osservazione e l'emulazione, attraverso l'acquisizione di una tecnica che si apprende nel contesto dei giochi linguistici. La *partecipazione* dei corpi ai giochi linguistici produce gesti che hanno significato. Il corpo diventa il sistema di riferimento che guida le relazioni con il mondo socialmente organizzato, perché l'uso del corpo è sempre coinvolto nell'apprendimento dei significati che, nei termini di Wittgenstein, si risolve nell'acquisizione di *tecniche*. Così i bambini, nella relazione con la madre e con gli adulti, imparano a dare i nomi alle cose che afferrano con le mani, ed imparano, inoltre, la tecnica per rapportarsi ai diversi oggetti che manipolano: imparano la tecnica per fare girare una trottola o per mangiare con la forchetta da cucina. Nel muoversi nel mondo socialmente organizzato, imparano, inoltre, a rapportarsi con gli stati psicologici che si presentano quando entrano in relazione con le persone e con gli oggetti: la gioia dell'abbraccio, la paura per le prese di corrente elettrica e il sollievo dopo avere mangiato. La socializzazione del corpo nello *spazio pubblico* dei giochi linguistici condiziona i gesti e i movimenti di questo secondo i significati condivisi: durante l'educazione e la formazione, il corpo impara a muoversi nello spazio sociale secondo le *regole* condivise.

Il gesto non è, come una certa semiotica vuole, un segno di qualcosa che si pone come paradigma esterno alla sua espressione. Per Wittgenstein, un gesto di gioia non

rappresenta il significato della Gioia, ma è esso stesso un modo con cui si esibisce un comportamento gioioso. In altre parole, un gesto di gioia non è un mezzo per esprimere un oggetto mentale denominato «Gioia» o «esperienza della gioia» e similia; un oggetto che potrebbe risiedere in uno spazio psicologico interno e privato o in una configurazione neuronale. Il gesto è esso stesso intrinsecamente significativo e mostra tutto il suo significato in forza di una prassi sociale. Detto nei termini di Felice Cimatti, il gesto non è una traccia semiotica esterna di un oggetto o di un evento interno. Per Wittgenstein, il gesto si pone al di là della dicotomia interno/esterno e si manifesta in tutta la sua semanticità nella prassi sociale (CIMATTI 2007: 21-61).

Ma c'è di più, come sottolinea Gunter Gebauer, le espressioni delle sensazioni si possono leggere come gesti (GEBAUER 2009: 79). I movimenti corporei che esprimono una sensazione, per esempio il dolore, alla stessa stregua dei gesti, sono il corpo dello spirito, e non la mera espressione semiotica di un oggetto interno - l'arbitrario veicolo di una realtà celata -: essi sono l'agire socializzato immediatamente sensato. Pensiamo a quanti e diversi gesti del dolore ci sono, come essi siano socializzati e resi accettabili e sostenibili.

Ciò che ritengo importante sottolineare in questa prime battute del discorso è il fatto che, nella filosofia di Wittgenstein, il corpo, nella prassi sociale, è il terreno dove il concettuale esibisce se stesso, dove la natura viene *modificata* attraverso la socializzazione che in Wittgenstein è rappresentata dalla pratica dei giochi linguistici.

Risulta chiaro che questo modo di impostare il discorso ci porta lontano dalla riflessione teorica del XVIII secolo, che riteneva che i gesti fossero quella lingua rozza e primitiva che riusciva solamente ad esprimere le sensazioni immediate degli uomini privi di società e di cultura; una protolingua che si è evoluta nel linguaggio verbale in concomitanza dello sviluppo delle prime forme sociali umane. Qui ci troviamo in una situazione teorica molto diversa e a dir poco rovesciata: il corpo è il *crocevia* del concettuale, il luogo *naturale* attraversato dai significati che si esperiscono nella prassi sociale dei giochi linguistici. Vedremo che è il linguaggio verbale che si gestualizza, nel senso che si *incarna* nel corpo attraverso l'addestramento comunitario praticato nei giochi linguistici.

3. Abbandono di ogni metafisica e l'enunciato come gesto

Nelle *Ricerche Filosofiche*, Wittgenstein taglia i ponti con l'idea che al di sopra, al di sotto o dietro le parole ci sia una entità metafisica - un pensiero, un senso, una descrizione, una rappresentazione -: un qualsiasi oggetto spirituale o psicologico che rappresenta il fondamento causale delle sue manifestazioni esteriori. Le parole e le frasi sono intrinsecamente significative, e il loro senso è immediatamente percepibile nella prassi sociale; non c'è bisogno di fare ricorso ad alcuna metafisica per

comprendere o produrre un enunciato. La sfera spirituale e le attività mentali sono ricondotte da Wittgenstein nei contesti all'interno dei quali si concretizzano. Le tecniche e le operazioni che si mettono in pratica all'interno dei giochi linguistici sono la manifestazione immediatamente tangibile della sfera spirituale. Per queste ragioni, si può probabilmente parlare della tarda filosofia di Wittgenstein nei termini di un materialismo antropologico, dal momento che il piano immanente e materiale all'interno del quale si muove il filosofo viennese è la sfera delle relazioni umane e sociali.

Prendiamo, per esempio, in esame il discorso che Wittgenstein fa all'inizio delle *Ricerche Filosofiche* sul nominare e sulla connessione tra i nomi e le cose. Wittgenstein aveva trascorso una parte della sua vita a costruire e limare un apparato metafisico che permettesse di dare una spiegazione di come le frasi potessero avere senso nel mostrare immagini della realtà. Aveva supposto la presenza di oggetti semplici ed eterni cui si riferivano i segni semplici; la configurazione di questi segni, sostenuta da un'impalcatura logica, avrebbe permesso alla proposizione di mostrare una immagine possibile della realtà, il cui valore di verità si sarebbe stabilito nel confrontare questa con la realtà medesima. Nella semantica del *Tractatus*, il significato di un nome è un oggetto semplice; la configurazione dei nomi, nella struttura logica della frase, costruisce un senso. In questa semantica, un ruolo decisivo giocano i pensieri: essi sono visti come una collezione di eteree e splendide immagini logiche degli stati di cose; nella espressione linguistica, a causa della complessità del linguaggio, i pensieri talvolta smarriscono l'immagine e, dunque, il senso che rispecchiano. Per risultare sensata, una proposizione deve attraversare un pensiero in una relazione di proiezione; solo così essa può raggiungere, fino a toccarla, la realtà dello stato di cose: i segni linguistici devono proiettarsi sugli oggetti del pensiero, in questo modo possono raggiungere gli oggetti che formano lo stato di cose. Senza questa proiezione, la proposizione sarà insensata (vd. FRASCOLLA 2006).

Che cosa accade quando la semantica del *Tractatus* viene riportata, dalla sfera celeste della metafisica, alla realtà sociale? Succede che la semantica del *Tractatus* diventa il gioco linguistico del nominare gli oggetti, uno dei tanti; un gioco che giochiamo tutti i giorni, per esempio quando facciamo la spesa e compriamo cinque mele rosse (WITTGENSTEIN 1953: n. 1). Diciamo che vogliamo cinque mele rosse; il venditore comincia ad associare le parole alle cose che sono attorno a lui: l'associazione delle parole alle cose avviene attraverso le azioni che vengono svolte nel raccogliere le mele, nel porle in un cesto di carta e nel pesarle. Nell'orientarsi, il fruttivendolo si aiuta con le etichette che ha posto sulla frutta e che gli consentono di trovare velocemente quello che gli viene chiesto; nel contare le mele forse si aiuterà con le dita, forse ripeterà a bassa voce i numeri, con ogni probabilità farà un calcolo mentale in silenzio; assocerà forse il rosso delle mele ad un campione di colore che tiene a mente e di cui si ricorda. Farà ricorso a pensieri ed esperienze vissute che fanno parte del suo mondo psicologico. La sfera spirituale che accompagna le operazioni del venditore troverà, però, una ragion d'essere all'interno della situazione:

«Ma come fa a sapere dove e come cercare la parola 'rosso', e che cosa deve fare con la parola 'cinque'? ---- Bene, suppongo che *agisca (handelt)* nel modo che ho descritto (WITTGENSTEIN 1953: prop. 1).

Nel contesto delle azioni che si svolgono, il venditore continuamente compie questo lavoro di associazione tra le parole che ascolta dai compratori e le cose che sono attorno a lui. Questa operazione non ha nulla di mentalistico, o di esclusivamente spirituale, ma accade nell'agire. Così il gioco si sviluppa e gli enunciati risultano più o meno sensati.

Wittgenstein si chiede, poi (vd. 1953: nn. 143-155), come il fruttivendolo abbia compreso la richiesta «cinque mele rosse». Che cosa permette al fruttivendolo di comprendere l'enunciato e di compiere il suo lavoro? È necessario fare ricorso ad un oggetto metafisico per dare ragione della comprensione dell'enunciato? No, risponde Wittgenstein. Ricordi, esperienze vissute, ogni genere di pensiero e di sinapsi possono attraversare il cervello, la mente e la psiche del fruttivendolo mentre ascolta l'enunciato, che rimarrà, tuttavia, inerte ed inefficace senza la prassi del gioco, senza il vissuto sociale.

Come ha messo in luce Aldo Giorgio Gargani esaminando gli appunti di Wittgenstein sulla filosofia della psicologia, una volta che viene a crollare il rimando alla metafisica, l'enunciato, immerso nel piano della vita ordinaria, diventa immediatamente ed immanentemente significativo: esso porta con sé una atmosfera semantica che rimanda alle pratiche che presuppone e che lo accompagnano, al vissuto e alle storie che richiama. L'enunciato ha un carattere gestuale, è un gesto linguistico, sonoro e significativo (GARGANI 2008: 1-25):

Quando improvvisamente un tema, una frase, ti dice qualcosa, non c'è bisogno che tu sappia spiegarti il perché. All'improvviso ti è accessibile anche *questo* gesto. (WITTGENSTEIN 1980: I, prop. 660).

Comprendiamo immediatamente il gesto di Sraffa; esso, di un colpo, ci fa vivere la cultura nel quale è usato, ci porta direttamente tra i vicoli di Napoli. Dice Wittgenstein: nel comprendere un enunciato, non avviene la stessa cosa? La scelta delle parole, la sonorità, l'accento, l'intonazione e tutti quegli altri elementi definiti dallo strutturalismo tratti soprasegmentali, e talvolta visti come un inutile orpello del puro pensiero, non sono invece il corpo vissuto del senso, la sua manifestazione immediata e la sua fisionomia? L'enunciato, il gesto, le posture del corpo, l'espressione del viso ci fanno vivere una atmosfera semantica che porta con sé un certo vissuto. La comprensione di questi è immediata, ed è paragonabile all'immediatezza dell'ascolto di una melodia: pensiamo a quando ascoltiamo qualcuno che legge un paragrafo delle *Ricerche Filosofiche*, e subito riconosciamo lo stile e le atmosfere che quelle poche frasi ci fanno vivere. Ripetiamolo con le parole di Gargani:

Ma ora è questa immediatezza che dobbiamo chiarire. Infatti, non si tratta certamente dell'immediatezza della sensazione, del puro sentire, del *raw feel*, bensì dell'immanenza del significato al simbolo, alla proposizione, al tema musicale. La comprensione di un tema musicale, la comprensione di una proposizione si compiono nell'ampia correlazione del nostro linguaggio con le circostanze della vita e con la cultura del gioco linguistico. (GARGANI 2008: 16).

4. Il sensismo di secondo grado e la soggettivazione

Paolo Virno ha esplicitato un argomento che, in quello che è stato finora detto, è rimasto tra le righe, come una sorta di presupposto dietro le quinte. È arrivato il momento di farlo entrare in scena. Nella seconda parte delle *Ricerche Filosofiche*, Wittgenstein espone alcune osservazioni che Virno ha interpretato come una teoria del sensismo di secondo grado: una teoria che prende in esame la possibilità che una sfera percettiva si possa sviluppare dopo l'apprendimento dei significati (VIRNO 2003: 91-110).

Il *sensismo di secondo grado* si riferisce alla percezione che si sviluppa attraverso l'apprendimento che avviene all'interno dei giochi linguistici. È, dunque, quel sensismo che si sviluppa a partire dalla *conoscenza* dei significati, che, nei termini wittgensteiani, coincide con la partecipazione ai giochi linguistici. È, inoltre, quella qualità della percezione che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, ci permette di comprendere un enunciato come se si riconoscesse un volto, come se si ascoltasse una melodia. Bisogna avere concettualizzato gli stati d'animo per potere comprendere il disegno di un viso (WITTGENSTEIN 1953: ed. it. p. 257); bisogna avere imparato una tecnica per riconoscere l'anatra e la lepre nella celebre figura doppia (WITTGENSTEIN 1953: ed. it. p. 256); bisogna possedere, attraverso l'apprendimento, il concetto di triangolo per vederlo nei suoi svariati modi (WITTGENSTEIN 1953: ed. it. p. 264).

Il sensismo di secondo grado ci invita a riflettere sulle idee messe già a fuoco e apre la strada ad altro: mette in risalto il fatto che il corpo è l'habitat naturale della sfera semantica, socialmente condivisa. I significati di cui si fa esperienza nei giochi si incarnano e si rendono visibili nel corpo attraverso i gesti, le espressioni del viso, le posture del corpo e gli enunciati che sono voce intrinsecamente sensata (vd. LASPIA 1996). La sfera psicologica è incarnata nel fisiologico - nel corpo -, e non è, invece, racchiusa in un mondo metafisico più o meno nascosto; e ancor di più, essa è un processo, qualcosa che si sviluppa e si costruisce attraverso le pratiche linguistiche: il sensismo di secondo grado è un sensismo post-linguistico, una sfera della percezione che si sviluppa con la partecipazione ai giochi linguistici.

Quanto detto ci conduce dritti all'idea che il soggetto è un processo, e non una entità già data una volta e per sempre. La sfera psicologica non è un blocco monolitico di granito, interno e nascosto, ma un organismo che cresce e si sviluppa attraverso la prassi dei giochi linguistici; è un cantiere pubblico in perenne costruzione, e non una macchina di cui è necessario scoprire gli ingranaggi, per quanto sofisticati essi siano. Per questo ha senso parlare di *processo di soggettivazione*, e non di soggetto. Nei termini di Virno, un corpo è un potenziale dinamico indeterminato, non specializzato, che si trasforma gradatamente in soggetto attraverso le pratiche sociali e nella storia vissuta. Il perno di questa soggettività dinamica ruota intorno alla autocoscienza che prende la forma dell'«io parlo»: la facoltà di linguaggio, che contraddistingue la natura umana, diventa quel presupposto trascendentale che permette all'animale umano di prendere la parola e di giocare nella storia. L'«io parlo» è il presupposto che permette al soggetto dinamico di prendere parte ai giochi e di agire all'interno di essi; per questo, l'«io parlo» è il fondamento dell'azione politica dell'individuo sociale che mira ad una partecipazione attiva alla vita comunitaria. L'individuo sociale si pone, inoltre, come alternativa sia ad una soggettività consumistica, sia ad una soggettività postmoderna che sceglie di ritirarsi dalla vita pubblica con il rischio di implodere in un alienante privato (VIRNO 2003: 111-139).

5. Seguire una regola, il corpo desocializzato e la creatività

C'è, forse, il rischio che il discorso che si sta svolgendo possa essere inteso nei termini di una forma di determinismo sociale: il corpo che diventa soggetto è modellato, plasmato, determinato dai giochi linguistici ai quali partecipa. Non è così: vediamo perché.

Nei famosi paragrafi su *seguire una regola* (WITTGENSTEIN 1953: nn. 185-242), Wittgenstein immagina una situazione straordinaria. Immagina che uno scolaro abbia un comportamento che si pone al di fuori dell'addestramento sociale condiviso. Immagina che uno scolaro non riesca a comprendere il senso della frase «aggiungi 2 dopo 1000», o comprenda *in maniera differente* da come avviene usualmente. L'addestramento al calcolo che lo scolaro ha in precedenza seguito va a vuoto, e sprofonda in una sorta di corto circuito della routine sociale regolarmente accettata e condivisa. A Wittgenstein l'esperimento mentale serve ad avanzare la tesi che la natura delle regole è normativa, e poggia su tecniche e pratiche sociali: l'applicazione della regola non discende, per così dire, dalla regola medesima, ma è in mano agli attori sociali che decidono, di volta in volta, cosa fare e come procedere (vd. MCDOWELL 1984). Così le regole dello sviluppo di una serie numerica trovano il contesto di sensatezza e di applicazione, per esempio, nel gioco dell'apprendimento dell'algebra che avviene attraverso un addestramento. Potrebbe sembrare imbarazzante, o perfino blasfemo, paragonare il calcolo ad un'abitudine sociale, ma così non appare, per esempio, a Marcia Ascher che nel suo *Etnomatematica* (ASCHER 2007) analizza i concetti matematici sviluppati nelle società tradizionali.

La cultura matematica di queste società è poco conosciuta, ha una diffusione limitata rispetto alla tradizione largamente vincente delle società postindustriali che seguono gli sviluppi matematici di Cina, India e mondo arabo. I concetti sviluppati da queste società sembrano essere inseparabili dal contesto di pratiche all'interno delle quali sono usati; in termini wittgensteiniani, questi concetti sono insensati se avulsi dal gioco linguistico, sono ritirati dalla circolazione sociale perché non contestualizzati in pratiche di vita.

Quei paragrafi su *seguire una regola* si mostrano assai interessanti ai fini dello sviluppo di una teoria della *trasformazione semantica* e della *creatività sociale*. Lo scolaro che non comprende la regola si pone come un corpo desocializzato, un corpo incapace di seguire le abitudini socialmente condivise. Questa situazione, seppure destabilizzante, apre, tuttavia, immensi spazi di libertà e di creatività. Con ogni probabilità, la situazione pone lo scolaro nei panni di un bambino che si muove in maniera maldestra e timorosa in uno spazio sconosciuto, e, tuttavia, il potenziale creativo che questa situazione sprigiona è davvero notevole. La condizione di un corpo totalmente desocializzato, forse, la vivono solo i neonati, ed espressioni di desocializzazione la vivono, forse, gli autistici e coloro che sono chiamati folli.

È lecito, tuttavia, ritenere che, durante la soggettivazione, durante il percorso che definisce i soggetti - mai per sempre -, il potenziale di indeterminazione che il corpo porta sempre con sé rappresenti quel potenziale creativo che può condurre ad una dinamica che oscilla tra accettazione e rifiuto del mondo nel quale il corpo viene gettato.

In altre parole, se le regole sono abitudini sociali - come ci induce a pensare Wittgenstein-, le maglie, per le trasformazioni creative, non sono rigide ed ingessate, tutt'altro. Il potenziale di indeterminazione che ogni corpo porta con sé durante il processo di soggettivazione può instaurare una dinamica, più o meno traumatica, tra il processo di accettazione della realtà esistente e il desiderio di trasformazione di questa: un desiderio che si può concretizzare in diversi modi e, comunque, in una ricerca che può consolidarsi in nuove pratiche, nuove soggettivazioni e nuove forme di vita.

La dinamica di cui si è appena parlato è stata definita da Massimo De Carolis *il paradosso antropologico* (DE CAROLIS 2008). Gli uomini sono spinti da due istanze antitetiche ed inscindibili: la ricerca e la fondazione di una stabilità sociale attraverso un ordine simbolico da tramandare, e il rifiuto di questa per esporsi a potenzialità creative. La situazione si presenta come paradossale per il fatto che le due istanze, seppure antitetiche, si alimentano e si riproducono a vicenda. Riporto un passo, tratto dal saggio di De Carolis, che ci aiuterà a chiarire meglio la dinamica che si instaura, durante la soggettivazione, tra l'accettazione di un ordine semantico e il desiderio di cambiamento:

La costruzione di un ordine simbolico, vale a dire la sua separazione dalla potenzialità indistinta, è in realtà un atto creativo che ha bisogno di attingere proprio a quella potenzialità cui oppone resistenza e che è tenuto a includere la

contingenza illimitata, il negativo e il caos all'interno dell'ordine chiamato a contrastarli, per evitare che questo ordine collassi. E, d'altro canto, non c'è modo di appropriarsi della contingenza esterna se non rivestendola, per l'appunto, delle categorie e dei simboli di cui essa segna il limite e la negazione assoluta. A riprodurre il paradosso, nel profondo, sono così le stesse forze che, alla superficie, ne tentano la soluzione. (DE CAROLIS 2008: 8-9).

Dinamica paradossale tra la costruzione di un ordine simbolico, di un gioco linguistico, al fine di proteggersi dal disordine e dal caos, e desiderio di esplorazione delle potenzialità creative che portano, tuttavia, al rifiuto e alla degradazione dell'ordine costituito.

6. Maturana e le scienze cognitive

Nel tentativo di dialogare con le scienze cognitive, in questo paragrafo, desidero parlare del lavoro di Humberto Maturana, uno scienziato – neurofisiologo - che in piena ortodossia funzionalista ha sviluppato una teoria che si è mossa verso posizioni distanti dal cognitivismo classico. Maturana era uno scienziato della vita, per tanto tempo ha fatto parte di quella schiera di scienziati cognitivi eterodossi rispetto alla dottrina algebrico-computazionale che era uscita vincitrice dai primi convegni che avevano fondato il progetto «Scienza Cognitiva» (vd. PIATTELLI PALMARINI 2008: 30-35).

In questi ultimi anni, entrato in crisi il funzionalismo disincarnato, le scienze cognitive si stanno concentrando sugli aspetti materiali della cognizione, sui fondamenti neuro-biologici dei fenomeni mentali. Molti parlano di scienze cognitive di seconda generazione, puntando sulla svolta naturalista che esse stanno compiendo (vd. PATERNOSTER 2005), sebbene, a mio parere, rimanga pur sempre una linea di continuità con le scienze cognitive di prima generazione, rappresentata dall'idea che la mente è un fenomeno strettamente *individuale* e non relazionale. Anche in questo nuovo contesto dominante, mi sembra che la teoria di Maturana conservi una specificità che la pone in una posizione non integrata.

La filosofia della vita di Maturana mi appare empaticamente molto vicina alle idee esposte in precedenza: vediamo perché.

In primo luogo, essa si presenta come non riduzionista e *sistemica*. Il dominio fenomenico di esistenza degli organismi non è riducibile al livello della biologia di questi: la *nicchia ecologica* che gli organismi si costruiscono in accoppiamento strutturale con l'ambiente non ha una spiegazione causale nei loro sottosistemi. Inoltre, la nicchia ecologica, in quanto tale, è esente da qualsiasi forma di determinismo ambientale: l'ambiente può creare all'organismo perturbazioni che sono

rielaborate dalla sua organizzazione strutturale e bilanciate da una *risposta creativa*. Il livello del dominio fenomenico degli organismi è, così, aperto ad una *deriva strutturale* ontogenetica: l'ontogenesi dell'organismo è, cioè, priva di teleologia, è aperta a cambiamenti strutturali ed imprevedibili; «questo significa che scopo, fine, proposito o intenzione non c'entrano nella realizzazione di un sistema vivente» (MATURANA 1990: ed. it. p. 52).

Il sistema vivente è, allora, un sistema dinamico non teleologico, che costruisce il suo essere in un dominio di accoppiamento strutturale con l'ambiente, esibendo, di volta in volta, risposte creative alle perturbazioni che l'ambiente crea. La conoscenza e la cognizione sono, in generale, viste come *azioni creative* che il sistema vivente mette in atto per ritagliarsi una nicchia ecologica sullo sfondo dell'ambiente. Le nicchie ecologiche degli uomini si sviluppano all'interno del dominio di esistenza specie specifico degli esseri umani: il linguaggio. L'agire linguistico è la modalità conoscitiva caratteristica degli esseri umani:

L'agire linguistico ha luogo nella prassi del vivere (...). Le interazioni linguistiche non avvengono quindi in un dominio di astrazioni; al contrario avvengono nella corporeità dei partecipanti: sono cioè interazioni strutturali. Concetti come trasmissione di informazione, simbolizzazione, denotazione, significato o sintassi sono secondari rispetto alla costituzione del fenomeno del linguaggio nella vita dei sistemi viventi che lo vivono. Simili concetti nascono come riflessioni, all'interno del linguaggio, su quello che avviene nell'agire linguistico (MATURANA 1990: 84-85).

Il primato dell'esistenza - dell'azione linguistica nel dominio di esistenza - sull'astrazione avvicina ulteriormente Maturana a Wittgenstein.

Maturana vede nel linguaggio quel dominio di coordinazioni consensuali ricorsive di azioni che avvengono fra gli uomini; inoltre, il linguaggio permette di operare una metariflessione sul dominio di esistenza, facendo, così, degli uomini anche degli osservatori e degli auto-osservatori. Quanto detto permette a Maturana di affermare che le funzioni umane superiori non sono processi cerebrali: il linguaggio, il pensiero astratto, l'amore, la dedizione, la razionalità non sono caratteristiche delle dinamiche degli stati interni dell'essere umano, ma sono fenomeni socio-storici.

Maturana aggiunge che l'azione linguistica retroagisce sulla corporeità, innescando cambiamenti strutturali che trasformano lo sfondo fisiologico: «con il cambiare del corpo, cambia l'agire linguistico, e con il cambiare dell'agire linguistico cambia il corpo. Qui risiede il potere delle parole» (MATURANA 1990: 93).

L'analisi di Maturana giunge all'affermazione che anche l'autocoscienza è un fenomeno sociale, perché nasce e si sviluppa con il linguaggio. Il Sé nasce nelle interazioni linguistiche, nasce dalla volontà dell'osservatore di operare una distinzione tra sé e non sé.

Epistemologia sistemica, primato dell'azione sull'astrazione e incorporamento sono i capisaldi della filosofia della natura di Maturana, che trova in Francisco Varela e nella Neurofenomenologia gli eredi più prossimi. Ritengo che questa tradizione di pensiero sia conciliabile con le idee esposte in precedenza.

7. Qualche conclusione

Wittgenstein ci fa riflettere sul fatto che i corpi sono i luoghi dove la semantica si manifesta, perché il significato è inscindibilmente legato alle *attività* che si svolgono all'interno dei giochi linguistici e non si pone mai al di fuori di queste. I movimenti del corpo, le posture, i gesti, il suono della voce che pronuncia gli enunciati portano con sé una *atmosfera semantica* legata alle pratiche in uso presso una determinata cultura. Alla stessa maniera, Maturana ritiene che il dominio linguistico, il dominio all'interno del quale i sistemi viventi umani interagiscono nell'accoppiamento sociale, è l'*habitat* all'interno del quale gli individui accedono ai fenomeni semantici che finiscono per strutturare il Sé e che modificano, per questo, anche la corporeità.

Questo articolo, in definitiva, difende una impostazione culturalista e *relazionale* dei fenomeni mentali che, come si è cercato di mostrare, sono inestricabilmente legati al contesto di pratiche linguistiche che si esperiscono nei giochi linguistici e nelle nicchie ecologiche che i sistemi viventi umani costruiscono. La corporeità gioca un ruolo centrale nel contesto delle idee esposte, per il fatto che, rigettata l'idea che i significati abbiano sede o in un mondo soprasensibile o in un privato cartesiano, il corpo e, più in generale, il piano dell'immanenza diventano il campo dove si gioca la partita della semantica.

A questo punto, mi sia concesso di chiudere questo articolo con una obiezione alla quale reputo sia opportuno fare fronte, soprattutto per tutti coloro che, nonostante i tentativi di naturalizzazione delle mente, vogliono seguire un'idea culturalista dei fenomeni umani.

Abbiamo visto in precedenza come per Virno e per Maturana l'autocoscienza sia un fenomeno strettamente legato al linguaggio; a chi condivide questa tesi non sarà sfuggito il fatto che una impostazione teorica del genere comporta che *l'individualità* di un soggetto sia inestricabilmente legata alle *relazioni sociali* che esso instaura. Ma proprio per questo, la definizione dell'autocoscienza pone non pochi problemi che investono il rapporto tra il piano individuale e il piano sociale.

Pietro Perconti, alla fine di un suo saggio, lascia intravedere un enorme problema per chi studia il fenomeno dell'autocoscienza: posto che l'autocoscienza sia un fenomeno che vive nel linguaggio, come conciliare il fatto che l'analisi di questa non può che dare come risultato l'espressione della parte più sociale dell'individuo, con la intima e personale sensazione che il vissuto ci appartiene in maniera unica? In altre parole, come conciliare la sensazione che il vissuto personale sia unico ed irripetibile con

l'idea che, con la migliore volontà di comprendere noi stessi, nel modo più individuale possibile, possiamo rendere oggetto di coscienza solo il non individuale, l'immagine sociale che risiede in noi? (PERCONTI 2008: 130-135).

L'imbarazzo davanti ad un problema di questo tipo può dare manforte a certe forme di riduzionismo che cercano nei fenomeni neurofisiologici quell'intimo senso di unicità dell'esperienza autocosciente e, più in generale, la relazione tra la mente e il significato che, come si è sostenuto in questo articolo, è, invece, da ricercare nella partecipazione dei soggetti ai giochi linguistici o, per dirla con Maturana, nel dominio di accoppiamento sociale dei sistemi viventi umani.

Bibliografia

ASCHER, Marcia (2007), *Etnomatematica. Esplorare concetti in culture diverse*, Torino, Bollati Boringhieri.

CIMATTI, Felice (2007), *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Macerata, Quodlibet Studio.

DE CAROLIS, Massimo (2008), *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata, Quodlibet.

FRASCOLLA, Pasquale (2006), *Il Tractatus-logico-philosophicus di Wittgenstein*, Roma, Carocci.

GARGANI, Aldo Giorgio (2008), *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

GEBAUER, Gunter (2009), *Wittgensteins anthropologisches Denken*, München, Beck Verlag.

KITCHING, Gavin. PLEASANTS Nigel (2002), [eds], *Marx and Wittgenstein. Knowledge, moral and politics*, Routledge.

LASPIA, Patrizia (1996), *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Palermo, Novecento.

MATURANA, Humberto (1990), *The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical domain of Existence* (ed. it. (1993), *Autocoscienza e realtà*, Milano, Raffaello Cortina).

MCDOWELL, John (1984), «Wittgenstein on following a rule» in *Synthese*, n. 58, pp. 325-364.

PATERNOSTER, Alfredo (2005), «I fondamenti epistemologici della “nuova” Scienza cognitiva. Il funzionalismo tra bancarotta e rifondazione» in *Linee di ricerca*, SWIF-ISSN 1126-4780, pp. 594-633, <http://www.swif.it/biblioteca/lr>.

PERCONTI, Pietro (2008), *L'autocoscienza. Cosa è, come funziona, a che cosa serve*, Roma-Bari, Editori Laterza.

PIATTELLI PALMARINI, Massimo (2008), *Le scienze cognitive classiche. Un panorama*, Torino, Einaudi.

VIRNO, Paolo (2003), *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino, Bollati Boringhieri.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1980), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford (ed. it. (1990), *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, [a cura di R. De Monticelli], Adelphi, Milano).

- (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell Oxford (ed. it. (1967), *Ricerche Filosofiche*, [a cura di R. Piovesan e M. Trinchero], Einaudi, Torino).

- (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul (ed. it. (1989), [a cura di A. Conte], *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino).