

Due domande sulla natura dell'immaginazione

Paolo Spinicci (Università di Milano)

Aim of this paper is to focus on the distinction between imagination as a mental faculty and imagination as a general heading under which concepts like fiction, daydream, reciting a role or pretending can be collected. In order to clarify this distinction and to give an argument in favour of the possibility of a phenomenology of imagination, I try to give an answer to the following two questions. The first: starting from a psychological account of the nature of imagination as a mental faculty, is it possible to predict all the different forms imagination can take in our own life? The second: is imagination just a natural event like many others in the history of animal life? A phenomenological account of imagination rests on the possibility to give a negative answer to these two questions.

1. Possiamo forse cominciare così, prendendo tra le mani un vecchio libro di filosofia: il *Trattato sulle sensazioni* di Étienne Bonnot, abate di Condillac. In questo libro, che non ha il fascino teorico dei grandi classici dell'empirismo settecentesco e che appartiene a un passato divenuto ormai silenzioso per noi, vi è qualcosa che ci attira e che ci invita a riflettere. Si tratta di un passo ben noto: Condillac ci invita ad immaginare una statua di marmo, in tutto simile a noi, cui sia data per incanto la possibilità di acquisire passo dopo passo le diverse forme della nostra sensibilità. Questo strano gioco ha un fine prestabilito: deve consentire a noi, spettatori filosofi, di assistere alla nascita *in vitro* di una mente umana in un corpo di marmo, per inscenare così di fronte a nostri occhi di lettori le origini della conoscenza umana, le forme prime della nostra vita d'esperienza che appartengono ad un passato che non è più accessibile per noi¹.

L'epilogo di questo racconto filosofico non è difficile da immaginare: ogni nuova sensazione imprime un diverso movimento agli ingranaggi della mente e la statua si trasforma così, sotto ai nostri occhi, in un soggetto capace di vivere e di sentire. Il gioco, tuttavia, potrebbe continuare: potremmo chiederci che cosa accadrebbe ad una statua che sappia percepire e ricordare, che provi piacere e dolore, e forse anche collera o simpatia, ma che non sia capace invece di immaginare, qualunque cosa di preciso questa parola significhi. Noi siamo fatti così: sappiamo immaginare molte cose, ma che cosa accadrebbe se all'improvviso non fossimo più capaci di abbandonare il terreno della realtà

¹ «A tale scopo immaginammo una statua organizzata internamente come noi e animata da uno spirito privo d'ogni sorta d'idee. Supponemmo inoltre che l'esteriore tutto di marmo non le permettesse l'uso d'alcun senso e ci riserbammo la libertà di aprirli a piacer nostro alle diverse impressioni che possono ricevere» Condillac (1970), p. 6.

e se ogni nostra esperienza fosse per questo vincolata a ciò che c'è o è stato?

Non è facile rendersi conto di quali e quanto ramificate siano le conseguenze di questa strana sorta di cecità, ma alcune considerazioni si impongono con una certa forza. Se fossimo affetti da una qualche forma di cecità immaginativa non saremmo più capaci di inventare racconti e di ascoltarli: ci sarebbe ancora spazio per la cronaca, ma non sapremmo più dare un senso qualunque al “c’era una volta ...” che apre le porte dell’immaginazione narrativa e al “vissero felici e contenti” che infine le richiude, riconsegnandoci alla realtà. Uno stesso ordine di considerazione varrebbe per molti giochi ed in particolare per quelle forme ludiche che ci invitano ad assumere ruoli e che, per esempio, ci chiedono di “far come se” una grossa scatola di cartone fosse una casa in cui entrare o uscire a piacimento o un ramo di un albero una spada con cui sfidare a duello un nemico. Forse non tutti i giochi implicano l’esercizio dell’immaginazione – non è facile dire se due cani che si azzuffano per gioco debbano davvero calcare per questo il terreno dell’immaginazione (o di ciò che noi chiamiamo così) – ma è certo che il gioco infantile è ricco di fantasia e che i giochi di un bambino sarebbero semplicemente impensabili se non vi fosse un libero esercizio dell’immaginazione. Ora, il raccontare e il giocare sono forme che hanno un ruolo importante nella nostra vita, e di fatto nei racconti, così come nella dimensione ludica, prende forma un ampliamento rilevante della nostra umana esperienza ed impariamo a reagire a situazioni complesse che potrebbero accaderci e che è utile mettere in scena, per comprenderle prima che facciano il loro ingresso nella vita reale². Senza l’immaginazione la nostra vita sarebbe davvero molto diversa – su questo, credo, si possa davvero facilmente convenire.

Potremmo continuare in questo strano gioco che in fondo ci invita a percorrere a ritroso (e con qualche libertà) il cammino che Condillac ci propone e che sembra mostrarci la via che da una mente umana conduce ad una statua di marmo, ma piuttosto che avventurarci su questo terreno vorrei richiamare l’attenzione su un presupposto che sembra essere in qualche misura all’origine delle considerazioni di Condillac o almeno del suo esperimento mentale – un presupposto che potremmo formulare così: l’immaginazione è *una* facoltà che rimanda ad una specifica capacità della nostra mente, è un saper fare che appartiene alla natura umana. Aggiungerla alla dotazione delle capacità della statua significa disporre la sua vita intellettuale in un orizzonte nuovo che è punto per punto determinato dalle nuove funzioni che sono insite in quella facoltà: se alla statua si aggiunge l’immaginazione, questa nuova facoltà mentale la renderà capace di fingere, di raccontare fiabe e di comprenderle, di recitare e di partecipare ad una rappresentazione teatrale o a un rito religioso, di immergersi nei giochi di far finta, ma anche di cogliere ciò che è presente come alterabile, gli eventi accaduti come possibili, e così via. E ciò è quanto dire: l’esperimento di Condillac sembra invitarci

² Su questo, si veda soprattutto Gottschall (2014), pp. 63-84

a pensare che vi sia una diretta corrispondenza tra ciò che sa fare la statua umana e la sua natura e che si possa quindi supporre che se una qualche tribù umana non si concedesse il lusso della narrazione dovremmo immaginare una qualche diversità nella struttura della sua *statua*, proprio come pensiamo che ci sia qualcosa di diverso negli occhi di un daltonico se la sua reazione al colore è diversa da quella della maggioranza delle persone – ma le cose stanno davvero così? Possiamo davvero pensare che ad ogni differenza sul terreno delle possibilità immaginativa faccia capo una differenza di capacità psichiche nel soggetto che le esercita?

A questa prima domanda se ne affianca una *seconda* che potremmo formulare così: l'immaginazione è un *fatto* tra gli altri (una certa configurazione del nostro cervello che consente determinate operazioni particolari) o è, in senso generale, un concetto generale che allude ad un saper fare, una nozione che *deve* essere formulata per indicare l'origine comune di un insieme di *contenuti* ideali che possono essere appunto concettualmente assimilati e che ci sembra possibile raccogliere sotto un'identica matrice? In questo caso, l'immaginazione non sembra ricondurci ad una qualche configurazione del nostro cervello, ma ad una facoltà la cui natura non deve essere indagata autonomamente, ma deve essere pensata alla luce dei suoi effetti, secondo un modello che ha esso pure una sua chiara eco nelle psicologie razionali settecentesche e che si ritrova anche in Kant che indica nell'*intelletto* il titolo generale di una facoltà che deve essere posta nell'animo umano e la cui forma deve essere pensata soltanto alla luce della tavola delle forme di unità del giudizio. Insomma, dobbiamo pensare all'immaginazione come ad un *fatto* che caratterizza una parte del mondo animale o come ad un nome sotto cui raccogliere un insieme di possibilità che appartengono in linea di principio alla sfera di ciò che può essere pensato e detto – il discorso finzionale, le ipotesi controfattuali, le assunzioni, ...?

A questa seconda domanda sembra, di primo acchito, più facile dare una risposta. In fondo, una delle ragioni che rendono così interessanti le finzioni settecentesche sull'origine è che ci consentono di gettare uno sguardo sull'altrimenti. L'esperimento mentale di Condillac fa altrettanto: ci invita a pensare che sia possibile una forma di vita senza immaginazione – qualunque cosa di preciso si debba intendere con questo termine. Di qui una conclusione cui sembra davvero difficile sottrarsi: l'immaginazione c'è, di fatto, ma avrebbe potuto non esserci, proprio come avrebbero potuto non esserci gli artigli se la storia evolutiva avesse preso una diversa piega. In fondo i pesci ne sono privi – degli artigli, intendo – e sembrano cavarsela egregiamente lo stesso. Insomma: l'immaginazione è una risorsa animale tra le altre e proprio come di fatto possiamo pensare (e incontrare) animali privi di artigli, così possiamo senz'altro comprendere come potrebbe essere una vita umana senza immaginazione, per quanto difficile possa essere poi addentrarsi nei dettagli di un simile esperimento mentale. L'immaginazione è un fatto, che avrebbe potuto non esserci – ma appunto: le cose stanno

davvero così? è davvero ovvio che stiano così? È a queste due domande che dobbiamo cercare di dare una risposta.

2. Da un punto di vista biologico le radici dell'immaginazione sono molteplici, e ci riconducono tanto alla capacità di produrre immagini mentali, quanto ai processi di controllo e di simulazione dei movimenti propri e altrui. Ma per quanto sia ragionevole attendersi che vi siano differenze rilevanti tra le capacità umane e quelle di altri animali – già Aristotele dubitava che vermi e insetti potessero immaginare alcunché – è difficile credere che tra noi umani e i primati superiori vi sia una differenza di capacità così rilevante da giustificare punto per punto lo iato che separa le nostre produzioni immaginative dalle loro. Del resto, i rituali fanno parte della vita di ogni cultura, ma il teatro sembra avere una storia relativamente recente e un discorso analogo vale per la letteratura fantastica o per il genere del *mockumentary*: ciascuno di questi generi ha una sua grammatica peculiare che definisce il come della sua natura immaginativa e il posto che esso occupa nell'universo dell'immaginazione, e sarebbe sbagliato pensare che siano solo diverse forme esteriori in cui l'immaginazione assolve sempre ad un identico scopo. Ai gesti dei rituali religiosi ed ai miti non si crede, se a questa parola si attribuisce il suo senso consueto, ma si presta egualmente fede, mentre non si crede né si presta fede ad una fiaba che ci coinvolge in un mondo che non c'è, che non ha senso cercare, e che si situa in un tempo del tutto distinto dal nostro; anche alle fantasticherie (che occupano tanta parte delle nostre giornate) non si crede affatto, ma i sogni ad occhi aperti condividono con le utopie l'eco impallidita di una trama progettuale: si fantastica di un futuro che non sa né vuole dire quando diventerà presente, ma che è ciò nonostante sito sullo stesso asse temporale in cui siamo e viviamo, quotidianamente³. E ancora: l'immaginazione del gioco non è identica all'immaginazione teatrale ed entrambe sono in parte diverse dall'immaginazione letterarie – piccole sfumature che tuttavia rendono articolato il concetto di immaginazione e ci vietano di dire che immaginando facciamo sempre *esattamente* la stessa cosa⁴. Le forme dell'immaginazione (di quello che chiamiamo immaginazione sul terreno del linguaggio quotidiano) sono molte, ma sarebbe sbagliato pensare che ad essi necessariamente corrisponda *una* qualche specifica facoltà che sappia spiegarle in ogni dettaglio e che, per così dire, le contenga nella loro interezza. L'immagine della statua di Condillac contiene insomma un *possibile* invito al fraintendimento: ci spinge a pensare che ci sia qualcosa come un inter-

³ Sulle fantasticherie e sul loro rapporto con la forma letteraria delle utopie si veda Piana (2004).

⁴ Riconoscere che nella nostra cultura vi sono molte e diverse forme dell'immaginazione non significa ancora negare che vi siano proprietà che accomunano le diverse procedure immaginative e che le caratterizzano in profondità. Che vi sia qualcosa come un nucleo comune alle diverse forme dell'immaginazione è una tesi che ritengo sia sostanzialmente corretta e che troviamo in diverse forme in molti autori, e tra questi Husserl (2002), Piana (1978), o Currie e Ravenscroft (2002).

ruttore a due posizioni che possiamo accendere e spegnere e che il disporre di un insieme di funzioni mentali porti con sé immediatamente e necessariamente l'insieme corrispondente dei comportamenti socialmente codificati che su di esse poggiano. Ma non è così: l'immaginazione, per come ne parliamo quando ci disponiamo sul terreno della quotidianità, è un nome cui è possibile ricondurre una molteplicità aperta di giochi linguistici che non è possibile anticipare a priori. Non basta inserire un *chip* nella statua perché diventi fin da principio ovvio che sia possibile recitare o comprendere un racconto fantastico, perché recitare e narrare racconti *fantastici* sono forme che appartengono alla nostra cultura. Certo, perché siano accessibili per noi, le forme socialmente codificate dell'immaginazione debbono poggiare su un insieme di capacità di natura psicologica: se Aristotele ha ragione, i *mockumentary* sono per sempre preclusi alle formiche, ma questo non significa che – data la nostra natura – dovesse necessariamente darsi un genere finzionale che avesse questa forma. Accanto alla fisiologia, vi è anche la storia dell'immaginazione e delle sue articolazioni, e non basta venire in chiaro su ciò che accade nella statua per tracciare una mappa delle possibili forme in cui l'immaginare può realizzarsi. Tracciare questa mappa è compito di un'indagine descrittiva, e qui la fenomenologia come analisi concettuale che non pretende di andare al di là della dimensione descrittiva può trovare lo spazio necessario per una sua possibile applicazione.

Alla prima domanda che abbiamo formulato si deve dare dunque una risposta negativa e riconoscere che il fatto che la vita umana sia caratterizzata da una molteplicità di giochi linguistici che cadono sotto il concetto di immaginazione non significa ancora affermare (e tanto meno negare) una qualche rilevante diversità della nostra “facoltà immaginativa” rispetto a quella degli altri primati. L'immaginazione ha una storia, e sarebbe un errore credere che essa sia interamente contenuta in una qualche capacità psichica che, per così dire, racchiuda in sé la trama aperta delle sue forme.

Si badi bene: sottolineare che vi è una storia dell'immaginazione e delle sue forme e che è possibile un'indagine fenomenologica che tracci una tassonomia aperta delle sue forme non significa necessariamente sostenere che non vi sia spazio anche per una comprensione naturalistica che vada al di là dell'indicazione delle facoltà che la rendono concretamente possibile. È un fatto che anche della storia della cultura è possibile una comprensione in termini adattivi e opere come quelle di Jonathan Gottschall o Brian Boyd (2010) hanno mostrato bene in che senso si possa asserire che la narrazione, come altre forme che caratterizzano la vita culturale umana, può essere illuminata da considerazioni biologico-evolutive. Gli uomini sono animali che hanno l'istinto del narrare e il narrare è un'attività che, nel contesto della vita umana, ha un valore biologico: ci consente di sperimentare off-line situazioni complesse, ci permette di *condividere* le stesse emozioni, ci insegna a raccordare in unità le vicende nella forma di un racconto – se mai c'è stata una tribù di uomini che non ha indagato nella narrazione è ragionevole sostenere che si debba essere estinta, e per buone ragioni. In-

somma: è ragionevole pensare che la nostra storia evolutiva dell'uomo abbia inciso in qualche modo sulla nostra predisposizione ad immergerci in contesti immaginativi.

Queste considerazioni sembrano ricondurre le nostre considerazioni in prossimità della nostra seconda domanda. Ci eravamo chiesti se l'immaginazione è un fatto che avrebbe potuto non esserci e a questa domanda, avevamo osservato, è senz'altro possibile dare una prima risposta affermativa: le capacità su cui poggia la nostra prassi immaginativa sono frutto della selezione naturale e non c'è nulla che le renda necessarie. Le facoltà che ci consentono di figurarci quel che potrebbe accadere o che ci permettono di pensare altrimenti la forma di un evento o di un oggetto sono utili in un animale che ci assomigli e che abbia una vita psichica simile alla nostra. Per tornare al nostro esempio: gli artigli sono utili strumenti di offesa in chi ha zampe che possono sferrare un colpo a distanza o che possono consentire di afferrare qualcosa: sarebbero meno utili in animali che ne fosse privi, come i pesci o i serpenti o i vermi. Fingere, raccontare, ritualizzare, o fare ipotesi sono artigli che sono utili in un contesto determinato e sono tanto poco necessari quanto lo siamo noi stessi e le nostre forme di vita⁵. Le forme dell'immaginazione che conosciamo e che caratterizzano in profondità le nostre forme di vita avrebbero dunque potuto non esserci – sono un fatto tra gli altri che testimonia di una direzione casuale del processo evolutivo. È andata così, ma avrebbe potuto andare diversamente e nulla ci garantisce che in un futuro più o meno remoto, insieme agli uomini, l'immaginazione non scompaia dal repertorio delle forme che caratterizzano la vita animale. Può darsi che nel futuro non ci siano più uomini e che le formiche si prendano su di noi una rivincita che non possono, per loro sfortuna, nemmeno immaginare.

Queste considerazioni sembrano essere più che sufficienti per rispondere anche alla seconda domanda che abbiamo formulato, e tuttavia, prima di metterla definitivamente da canto, è necessaria, io credo, una riflessione più approfondita perché è possibile, io credo, un diverso modo di formulare e di intendere questo interrogativo. Per cercare di far luce su questo punto dobbiamo tuttavia concederci una breve digressione.

3. In un passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein ci invita a immaginare una situazione straniente: dobbiamo immaginare un congegno meccanico che ci consenta di agire sulle altre persone proprio come ci consente di agire il nostro linguaggio (Wittgenstein (1967) § 492). Si tratta, di primo acchito, di un pensiero di cui non sappiamo comprendere la ragione, ma basta addentrarsi un poco nella lettura delle *Ricerche filosofiche* e riflettere sull'immagine che ci propone perché si faccia avanti un tema su cui è importante riflettere. Pensiamo innanzitutto al linguaggio animale: il gal-

⁵ Anzi, a voler essere più precisi, sono ancora meno necessari perché di fatto gli stessi risultati avrebbero potuto essere ottenuti in altro modo – la selezione avrebbe potuto premiare altre caratteristiche rilevanti nella nostra natura.

lo canta per richiamare le galline (Wittgenstein (1967), § 493) e i pesci cambiano di colore per comunicare il loro stato, e in un caso e nell'altro è ragionevole attendersi che la comunicazione sia un fatto retto da processi puramente fisiologici e che il linguaggio sia in questi casi un dispositivo naturale che agisce causalmente e che determina causalmente quella regolazione dei comportamenti animali cui la comunicazione ambisce. Parliamo di animali e del loro linguaggio, ma nelle pagine wittgensteiniane un simile discorrere non è giustificato dal desiderio, in fondo arbitrario, di segnare in qualche modo la differenza tra natura e cultura, ma dalla volontà di asserire due tesi strettamente connesse l'una all'altra.

La prima tesi è che nulla ci vieta di considerare che anche il nostro linguaggio potrebbe essere fatto così – che anche per il linguaggio umano è del tutto lecito studiare come possa *concretamente* agire, per controllare causalmente il comportamento di una comunità di parlanti. Possiamo senz'altro pensare che le cose stiano così:

io considero l'apprendimento della lingua tedesca come la regolazione di un meccanismo per reagire a un certo tipo di influssi; e per noi può essere del tutto indifferente se l'altro abbia imparato la lingua oppure se, fin dalla nascita, sia fatto in modo tale da reagire alle proposizioni della lingua tedesca non diversamente dall'uomo comune, che abbia imparato il tedesco (Wittgenstein (1967), § 495).

Wittgenstein scrive proprio così – è *indifferente*, e ancora una volta è necessario mettere da canto un fraintendimento possibile. Se è indifferente non è perché si possa ridurre lo spazio logico delle proposizioni ad un insieme di eventi causali, ma per sottolineare il fatto che del linguaggio è lecito parlare *anche* così - come di un evento causale tra gli altri. Così, se questa è la domanda che ci poniamo:

se ci venisse mostrato in quale maniera le parole “Vieni da me!” agiscono sulla persona a cui sono rivolte, cosicché alla fine, in certe condizioni, i suoi muscoli vengono innervati, ecc. – quella proposizione perderebbe per noi il carattere di proposizione? (Wittgenstein (1967), § 493),

tutti, credo, saremmo disposti, di primo acchito, a rispondere negativamente. E per una ragione relativamente ovvia: del grido “vieni da me!” potremmo infatti rendere conto non solo come di un meccanismo particolare che agisce sugli altri, ottenendo uno scopo predeterminato, ma anche come uno strumento linguistico che ha un suo *significato* che coincide con le regole che di consueto ne determinano l'uso. Della forma linguistica “vieni da me!” possiamo in altri termini parlare disponendoci su due diversi livelli: quello fisico-causale che si dispiega nelle relazioni fisiche e chimiche che dal suono percepito conducono ad un qualche movimento corporeo e quello delle consuete iterazioni linguistiche: ti ho ascoltato e ho per questo esaudito la tua richiesta, seguendo una prassi cui sono stato addestrato.

È una distinzione importante che ha una sua storia illustre⁶, e tuttavia si rischia di non comprendere il senso di queste considerazioni se si pensa a questi due piani come se si trattasse di due diverse *spiegazioni* di uno stesso fenomeno. Le cose non stanno così. Di una spiegazione volta a chiarire come stanno di fatto le cose si può parlare *solo* quando ci si dispone sul terreno dei nessi causali – sul piano reale degli eventi. Quando invece mettiamo in luce il significato che sul piano degli usi linguistici spetta ad una proposizione non spieghiamo nulla: ci limitiamo a *descrivere* come usiamo quelle parole e come reagiamo ad esse.

Non spieghiamo nulla, e non ci poniamo la domanda di come possa accadere che, se pronuncio le parole “vieni da me”, ti vedrò poi arrivare, sempre che tu abbia voglia di prestarmi ascolto: i giochi linguistici non si spiegano, ma – appunto – si *descrivono* e le regole che li sorreggono non sono qualcosa che stia al di là di essi, ma sono la forma in cui si manifesta il loro valore d’uso, la struttura che consente la loro ripetibilità e intersoggettività. Ne segue che una *teoria* filosofica (sempre che sia lecito parlare davvero in questo caso di una teoria) può essere più *modesta*⁷: non pretende di spiegare alcunché e non cerca di andare al di là della dimensione dei giochi linguistici, ma per – così dire – si accontenta di descriverli, restando al loro *interno*. Nessuno, tuttavia, ci costringe a fare così e alla prospettiva che resta imprigionata nella dimensione dei giochi linguistici è del tutto lecito affiancare una prospettiva esterna che li considera per quello che *obiettivamente* sono: eventi che appartengono al mondo. In qualche modo, le nostre parole debbono agire *realmente* su chi ci ascolta e questo significa che deve essere possibile andare al di là del linguaggio e ricondurre i gesti linguistici e la loro comprensione a eventi causali: su questo punto si può convenire.

Molte cose mutano se assumiamo l’una o l’altra prospettiva. Se ci disponiamo *all’interno* della prospettiva del linguaggio e se ci disponiamo su un terreno meramente descrittivo, la domanda che si interroga su come di fatto il linguaggio agisce su chi lo comprende è semplicemente fuori luogo, così come sarebbe fuori luogo interrogarsi – sul terreno della logica o dell’aritmetica – su che cosa accada nel nostro cervello quando eseguiamo un calcolo. Dire che «la grammatica descrive soltanto, ma non spiega in nessun modo, l’uso dei segni» (Wittgenstein (1967), § 496) significa evidentemente asserire questo stesso ordine di considerazioni: significa dichiarare che se ci disponiamo nel-

⁶ Nella riflessione filosofica occidentale compare, che io sappia, per la prima volta nel *Fedone* (98b-99b), quando Socrate, in un’esplicita polemica contro la prospettiva naturalistica di Anassagora, contrappone alle cause meccaniche che sono all’origine del suo trovarsi seduto in prigione – la posizione delle sue ossa, dei suoi muscoli e dei suoi tendini – le ragioni profonde che lo hanno spinto a non fuggire dal carcere e ad accettare il verdetto di condanna degli Ateniesi. Cause e ragioni non si escludono e non si sovrappongono, anche se ovviamente si incrociano in vario modo, poiché è sempre di Socrate e del suo essere seduto nella cella in cui morirà che si discute.

⁷ Uso questo termine in un’accezione non poi troppo dissimile da quella di McDowell in *In Defence of Modesty*, pubblicato in McDowell (1998), pp. 87-107.

la prospettiva interna al linguaggio – se non abbandoniamo insomma il piano descrittivo – non vi è alcuna ragione per domandarsi in che modo il linguaggio realmente funzioni. Che funzioni e che abbia un senso è semplicemente il punto da cui partiamo, ed è un punto che non chiede necessariamente una spiegazione.

Non si tratta di una rinuncia: su questo punto è opportuno insistere. Posso comprendere che sotto la superficie dei giochi linguistici vi sia una trama causale che chiede di essere spiegata, così come è del tutto ragionevole interrogarsi su che cosa consenta ad un calcolatore di effettuare una serie di operazioni logiche: sarebbe invece del tutto privo di senso cercare di vincolare il senso di quel comprendere o di quell'interrogare alla luce dei *fatti* nei quali ci imbatteremmo se ci addentrassimo sul terreno delle spiegazioni.

Sarebbe privo di senso per diverse ragioni. In primo luogo, è opportuno sottolineare che non vi è nulla che ci costringa a farlo. Se anche sapessi che cosa accade in me quando penso la proprietà commutativa dell'addizione, non per questo l'avrei compresa meglio o avrei trovato una ragione in più per farla valere. Un fatto non giustifica un principio. In secondo luogo, vincolare la comprensione del linguaggio ad una qualche spiegazione causale significa attirare contro le proprie tesi gli argomenti di cui ci si avvale per rifiutare la prospettiva dello psicologismo: ridurre i principi e le regole su cui poggia il ragionare a fatti di natura mentale è privo di senso, perché i fatti non sono né principi né regole, e non è possibile in generale asserire in una teoria ciò che nega i presupposti obiettivi di una teoria qualsiasi. Una proposizione che neghi un fatto è falsa – ed è falsa la tesi secondo la quale quando pensiamo una proposizione aritmetica accadono cose radicalmente diverse nella nostra mente, ma è pur sempre una mossa legittima nel linguaggio; non lo è invece una proposizione che neghi i principi logici fondamentali – la proposizione che dicesse che il principio di identità significa ogni volta che lo pensiamo qualcosa di diverso non sarebbe falsa, ma priva di senso perché affermarla significa negare le condizioni della sua sensatezza. Questo è quello che accade se assimiliamo le leggi logiche ai fatti⁸.

Vi è, tuttavia, una terza ragione che ci impedisce di seguire questo cammino. Così come non posso dimostrare razionalmente la razionalità della ragione poiché ogni simile dimostrazione sarebbe circolare e presupporrebbe (con buona pace di Cartesio) il risultato cui pretende di giungere, allo stesso modo non posso nemmeno cancellare la specificità dello spazio logico delle ragioni perché la proposizione che pretendesse di affermare che non vi sono proposizioni vere o false, ma soltanto accadimenti pretenderebbe di essere colta nel suo essere non un accadimento, ma una proposizione vera. Proprio come il Barone di Munchhausen non poteva sollevarsi dalle profondità del mare tiran-

⁸ La tesi secondo la quale lo psicologismo è obiettivamente una forma di scetticismo che nega le condizioni di possibilità di una teoria in generale è sostenuta da Husserl nelle *Ricerche logiche* (Husserl (1968), I, p. 226).

dosi per il codino della parrucca, così non possiamo cercare di argomentare al di fuori dello spazio razionale in cui ci muoviamo: non possiamo farlo, perché non possiamo pretendere che i nostri argomenti possano sollevare (o sprofondare) razionalmente la ragione costringendola in uno spazio che non è il suo. Se argomentiamo, siamo nello spazio logico delle ragioni, e non possiamo uscirne per fondarlo o per negarlo. Dobbiamo semplicemente accettarlo – ed è questo in fondo il senso di questa osservazione che Wittgenstein ci propone nelle pagine di *Della certezza*:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì - come la nostra vita (Wittgenstein (1999), § 559).

4. Non credo sia difficile scorgere il nesso che lega queste considerazioni così generali al nostro problema, cui dobbiamo ora senz'altro tornare, lasciandoci alle spalle la digressione in cui ci siamo brevemente immersi. Avevamo formulato una domanda – l'immaginazione è un fatto che avrebbe potuto non esserci? – e abbiamo proposto una prima risposta affermativa: se ci chiediamo se l'evoluzione avrebbe potuto prendere altre vie e se è pensabile un mondo in cui nessuna specie animale sia capace di immaginare alcunché, allora la risposta è ovviamente affermativa. Poteva certo accadere che l'immaginazione fosse un nome vuoto sotto cui non cade alcuna facoltà reale, proprio come poteva accadere (e come probabilmente è di fatto accaduto quando la vita ha iniziato a manifestarsi) che non esistessero animali capace di ragionare – qualunque significato si voglia dare di preciso a questa parola. Questi fatti sono entrambi possibili – non c'è dubbio, ma non implicano che si possa prescindere dallo spazio logico delle ragioni per asserirli. Si può senz'altro *pensare* un mondo in cui la ragione sia un nome vuoto e si può senz'altro *immaginare* che la specie umana sia diventata incapace di recitare o di raccontare storie: si può farlo senza che questo implichi una contraddizione perché ciò che neghiamo non è lo spazio logico delle ragioni, ma un insieme di tesi che possono essere asserite *in esso* e che concernono l'esserci *di fatto* di ciò che chiamiamo ragione o immaginazione.

Posso immaginare che cosa sarebbe la mia vita se non potessi disporre delle forme dell'immaginazione perché ciò che nego (l'esserci di fatto dell'immaginazione) non è ciò che presuppongo (la sensatezza dell'immaginare e del concetto di immaginazione che è necessario perché io possa asserire che nulla cade sotto di esso). All'immaginazione come possibilità reale che caratterizza di fatto la natura umana si devono contrapporre così le forme dell'immaginazione come possibilità ideali, come regole che appartengono in linea di principio all'universo del nostro linguaggio e di cui dobbiamo avvalerci se fingiamo un mondo privo di capacità finzionali. Ora, rendersi conto di questa distinzione di fondo significa anche comprendere che vi è un senso in cui il recitare, il narrare e, in generale, le forme immaginative non sono fatti: possiamo parlarne infatti non come di accadimenti che appartengono al nostro mondo e che ci determinano realmente, ma come forme di cui

disponiamo per dire e per immaginare quello che diciamo e ci rappresentiamo. In questo senso non sono eventi, ma sono invece *possibilità ideali* che appartengono allo spazio logico del linguaggio. Ci “sono” – se ci sono – non come un fatto, ma come una possibilità che determina lo spazio entro cui si danno per noi i fatti – reali o immaginari che siano. In questo senso, l’immaginazione non è una sorta di artiglio che ci serva per sopravvivere, ma è una delle forme della sensatezza cui possiamo accedere.

Su questo punto è bene indugiare un poco, perché qui fatti e possibilità si intrecciano in un nodo che non è facile districare con chiarezza. Muoviamo allora, innanzitutto, da un esempio. Leggiamo l’*incipit* di un romanzo. I *Promessi sposi* iniziano pressappoco così: raccontano di un curato che se ne torna a casa, una sera, seguendo una stradiciola di montagna. Ha fatto una piccola passeggiata: è il 7 novembre del 1628. In fondo alla strada si imbatte in una brutta sorpresa che segnerà il suo futuro e determinerà lo sviluppo ulteriore del racconto. Forse, se non conoscessimo così bene questo romanzo e se ci limitassimo a leggere queste poche righe, potremmo intenderle come se ci parlassero di un fatto reale, accaduto vicino a Lecco, molti anni fa, proprio come Manzoni sembra del resto suggerire nell’*Introduzione* che apre il suo romanzo.

Possiamo leggerlo così, ma possiamo anche immaginare un contesto che ci *costringa* a leggere l’inizio di questa finzione letteraria come se si trattasse di un resoconto, vero o falso che sia: potremmo appartenere ad una cultura che non sa che cosa siano i romanzi e che non perde tempo a immaginare vicende fittizie e a raccontare favole. O ancora: potremmo appartenere ad una forma di umanità incapace di comprendere che cosa sia un romanzo, per una ragione qualsiasi. Nell’uno e nell’altro caso quel testo dovrebbe essere letto così: come un resoconto fattuale, della cui veridicità sarebbe opportuno accertarsi. Chi lo leggesse così, dovrebbe chiedersi se Renzo Tramaglino e Lucia Mondella sono davvero esistiti e se è accaduto loro quello che la storia narra. Dovrebbe leggerlo insomma attribuendo alla storia un significato molto diverso da quello che le attribuiamo noi che abbiamo imparato fin da piccoli il gioco della narrazione finzionale. Certo, se non avessimo imparato (o non avessimo potuto imparare) come si deve intendere un romanzo, saremmo anche noi costretti a leggere quel libro come la cronaca di un fatto lontano, ma appunto: per noi le cose non stanno così e questo ci consente di apprezzare una differenza che si gioca sul terreno del *sensò* che attribuiamo a ciò che leggiamo. Per noi, ora, questa differenza sussiste e ci parla di una possibilità ideale: quel racconto si *può* intendere come una cronaca o come una finzione e se è una finzione, allora ha un senso diverso da quello che gli spetterebbe se fosse una cronaca.

A partire di qui si comprende, io credo, quale sia la ragione che ci spinge a immergerci nelle pieghe di un’antropologia immaginaria che ci parla di lettori che non sanno abbandonare nemmeno per un istante il terreno della realtà. Il senso di questa ipotesi è in fondo chiaro: ci mostra che se davve-

ro esistesse una tribù di lettori così saldamente imprigionata nel reale da non essere in grado di comprendere una fiaba, non per questo verrebbe meno la *distinzione grammaticale* che separa i resoconti dalle finzioni. Immaginare un mondo in cui le fiabe o i romanzi non abbiano diritto di cittadinanza non significa cancellare la differenza che le separa dai resoconti e non vuol dire nemmeno negare che la finzione sia una *possibilità ideale* – una possibilità che non è tolta dal fatto che qualcuno non la sappia cogliere poiché non dipende nel suo esserci dal suo esser compresa. Così, se davvero vi fosse una tribù che non sapesse leggere nel senso che le compete la vicenda di don Abbondio dovremmo da un lato prendere atto di un fatto empiricamente rilevante e, dall'altro, indicare qual è la regola che traccia il discrimine tra una cronaca e una finzione. Questa regola potremmo formularla così: non cercare per i nomi del tuo racconto un referente reale e accetta di svincolare la tua narrazione da ogni riferimento a quello che accade di fatto nel mondo – fanne insomma una narrazione *assoluta*. Così, se per ipotesi esistesse una tribù di lettori che non sapesse costruire immaginativamente il personaggio di un curato, di nome don Abbondio, che ritorna a casa per una stradicciola di montagna, questo direbbe qualcosa soltanto sulla natura di quei lettori e non varrebbe affatto come una negazione effettiva di una possibilità ideale, esattamente come il fatto che nessuno sia capace di moltiplicare tra loro numeri con un miliardo di cifre non nega che quelle operazioni abbiano in linea di principio un risultato⁹.

Se ci si pone in questa prospettiva, le forme immaginative sono *possibilità ideali* – questo è il punto. Eppure basta dire così perché qualcuno storca il naso. Parlare di possibilità ideali sembra infatti alludere ad un qualche cielo iperuranio in cui le forme della sensatezza siano idealmente anticipate e, per così dire, idealmente presenti al di là di ogni nostro pensarle – ma non è necessario che sia così. In fondo, per tracciare la distinzione che ci interessa ci basta molto meno: è sufficiente riconoscere che il farsi avanti di un nuovo gioco linguistico non è soltanto un segno del *fatto* che ora

⁹ In un passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive così: «Le proposizioni ‘gli uomini credono che $2 \times 2 = 4$ ’ e ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ non hanno il medesimo senso. La seconda è una proposizione matematica, mentre la prima – ammesso che abbia un senso – può forse voler dire che gli uomini sono arrivati alla proposizione matematica. Queste due proposizioni hanno un impiego completamente differente» (Wittgenstein (1967), p. 296). Queste considerazioni, che sono strettamente connesse con quanto abbiamo detto, conducono nelle *Ricerche filosofiche* ad uno sviluppo che merita di essere rammentato. Riconoscere che le verità matematiche sono indipendenti dal fatto che gli uomini le riconoscano non significa tuttavia negare che esse implicino un accordo sul loro uso. L'accordo definisce lo spazio della sensatezza ed è la sua condizione: se non ci fosse un accordo completo nel nostro operare con i numeri, non potremmo nemmeno intendere le proposizioni matematiche nella loro peculiare indipendenza dal nostro averle raggiunte. Si veda a questo proposito anche l'osservazione 241: «‘Così tu dici che è la concordanza tra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso!’. – Vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma delle forme di vita» (Wittgenstein (1967), § 241).

vi sono uomini che si comportano in un certo modo, ma è anche indice di una *possibilità* nuova che entra di diritto a far parte delle forme che caratterizzano lo spazio logico nel quale si danno i nostri pensieri. Una volta tracciata, la distinzione grammaticale tra narrazioni finzionali e cronache acquista il suo posto non come un fatto nel mondo, ma come una possibilità ideale in seno alla morfologia delle forme del significare: il suo esserci cessa di avere un significato meramente empirico e allude ad una possibilità logica che può essere percorsa o trascurata, ma che è comunque disponibile. E se ci si pone in questa prospettiva l'intreccio tra possibilità ideali e considerazioni fattuali cui avevamo dianzi alluso sembra in qualche modo comporsi. Non cerchiamo di disancorare lo spazio logico in cui ci muoviamo dalle condizioni fattuali che lo rendono concretamente possibile e non pretendiamo che sussista idealmente al di là delle condizioni reali che lo rendono fattualmente presente: rifiutiamo tuttavia di equiparare ciò che compete ai fatti con ciò che compete alla grammatica e sosteniamo per questo che le forme che appartengono allo spazio logico delle nostre ragioni non coincidono con i fatti che le rendono concretamente presenti.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, è possibile tornare alla domanda che ci eravamo dianzi posti. Su un punto ci era sembrato possibile fin da principio concordare: l'immaginazione è un concetto che abbraccia una molteplicità di forme e di giochi linguistici che appartengono alla nostra cultura e che poggiano su un insieme di capacità innate nell'uomo e condivise, con tutta probabilità, da molti altri animali. In questo senso, l'immaginazione non è affatto necessaria: avrebbe potuto non esserci e ogni spiegazione delle cause per le quali raccontiamo, recitiamo o fantasticiamo ci riconduce ad una serie di fatti che avrebbero potuto essere differenti o non essere affatto. La facoltà o le differenti facoltà su cui poggiano le forme di ciò che chiamiamo "immaginazione" appartengono al percorso fattuale della nostra storia evolutiva e avrebbero potuto semplicemente non esserci: il nostro cervello non è un frutto necessario dell'evoluzione. E non è nemmeno una condizione sufficiente della nostra cultura: una tribù che sia eguale alla nostra per ciò che concerne l'insieme delle facoltà mentali potrebbe egualmente ignorare la prassi del raccontare storie o del recitare, e non è affatto detto che il farsi avanti tra gli uomini della prassi narrativa abbia coinciso con l'acquisizione di una qualche nuova facoltà. Riconoscere che la matrice biologica dell'immaginazione è un prodotto casuale e che non è necessario che esista quel che di fatto esiste non significa tuttavia negare che i giochi linguistici del raccontare, del recitare o del fantasticare siano *possibilità ideali*, ed è così che ci si rivelano essere non appena ci disponiamo nella prospettiva interna – nella prospettiva della descrizione dei nostri giochi linguistici. In questo caso, l'esserci delle forme dell'immaginazione è l'esserci di una serie di possibilità, e non di fatti: possiamo raccontare una storia e intenderla ora come un resoconto di un fatto, ora come una finzione, proprio come possiamo intendere un gesto come imitazione di un altro o come sua messa in scena teatrale.

Possiamo farlo perché se ci disponiamo nello spazio dei nostri giochi linguistici – dei giochi linguistici di cui disponiamo – le forme dell’immaginazione non sono un accadimento di cui si debba rendere conto, ma voci di una morfologia delle forme di senso della nostra esperienza.

Queste voci debbono essere descritte, e non spiegate nella loro genesi reale. Non dobbiamo andare oltre ad esse, se vogliamo coglierle per quello che innanzitutto sono: forme entro cui si definisce il senso di quello che pensiamo e esperiamo. Ed è qui che per la riflessione fenomenologica si apre uno spazio di indagine. La fenomenologia non è una forma filosofica di indagine psicologica: non spiega nulla e non cerca di comprendere la genesi reale delle nostre facoltà. Tutt’altro: la sua prospettiva è del tutto interna alla sfera della nostra esperienza e non pretende di venire a capo delle ragioni per le quali la nostra esperienza è così com’è. Queste ragioni sono di ordine fattuale e ci costringono ad andare al di là della nostra esperienza, per coglierla come un fatto tra gli altri. Ma se, abbandonate le pretese del trascendentalismo, riconosciamo che il *fatto* dell’esperienza è insieme l’orizzonte che circoscrive il nostro accesso alle cose nella loro indipendenza dall’io – se, in altri termini, riconosciamo che è possibile una teoria *modesta* dell’esperienza che non pretenda di dimenticare che lo spazio logico in cui ci muoviamo è anche il frutto della nostra casuale natura, allora per la fenomenologia come disciplina descrittiva si apre lo spazio per un’applicazione possibile.

Nota bibliografica

Boyd B. (2010), *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition, and Fiction*, Belknap, Cambridge MA

Condillac, E. Bonnot de (1970), *Trattato delle sensazioni* (1754), a cura di P. Salvucci, Laterza, Roma Bari.

Currie G., Ravenscroft J. (2002), *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, Oxford.

Gottschall, J. (2015), *L’istinto di narrare*, Bollati Boringhieri, Torino.

Husserl, E. (1968), *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il saggiatore, Milano.

Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia e una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Franzini e V. Costa, Einaudi, Torino.

McDowell, J. (1998), *Meaning, Knowledge, & Reality*, Harvard University Press, Cambridge MA

Piana, G. (1979), *Elementi di una dottrina dell’esperienza*, Il Saggiatore, Milano.

Piana, G. (2004), *Sulla fantasticheria*, <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/filosofia-dellimmaginazione/89-sulla-fantasticheria>

Wittgenstein, L. (1967), *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino

Wittgenstein, L. (1999), *Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino.