

Giorgio Rizzo*

LIMITI DELL'ELIMINATIVISMO, OVVERO BOMBARDARE IL VIETNAM NON È SERVITO A NIENTE

Il compito che mi prefiggo con questo breve saggio è quello di delucidare e districare possibilmente la complessità semantica del termine “coscienza” servendomi, *analogicamente*, del “metodo” impiegato da Husserl per chiarire la nozione di “mondo”, facendola “regredire” dal contesto filosofico e più in generale culturale della modernità al suo radicamento nella sfera antepredicativa della *Lebenswelt*. Se questa operazione è effettuata validamente, allora i suoi risultati possono essere impiegati per analizzare la nozione di coscienza cui qui viene assegnata una priorità tematica.

Si assume inoltre che il regresso non è mai operazione pura, cristallina o metaforicamente innocente, perchè carica di “pre-giudizi” teorici o culturali.

Regresso all'evidenza dell'esperienza

Tutte le evidenze predicative devono potersi fondare sulle evidenze dell'esperienza: tutte le nostre costruzioni linguistiche, e quindi categoriali, atte a “catturare” termini come coscienza, mondo, soggetto, oggetto devono alla fine poter essere fatte regredire al mondo della vita, cioè

* Docente di Filosofia Teoretica nell'Università del Salento

al mondo in cui noi già da sempre viviamo che rappresenta, come *suolo universale* di tutte le esperienze singole, la base per ogni ulteriore elaborazione scientifica.

Questo processo di riconduzione genetica non è un'operazione facile: non è che per ogni giudizio, o costruzione linguistica, sia sempre possibile effettuare il regresso ad un'evidenza assolutamente originaria di esperienza.

Come acutamente osservato da Husserl:

Il mondo in cui viviamo e compiamo giudizi di conoscenza, a partire dal quale ci affetta ciò che diverrà sostrato di possibili giudizi, ci è sempre dato in anticipo come permeato dai sedimenti delle operazioni logiche¹.

Il senso delle pre-datità che ci vengono incontro è determinato in modo pregnante dall'idea del mondo come universo sottoposto ai metodi esatti della scienza; anche quando non riconosciamo valore vincolante all'universale applicabilità dei metodi e degli ideali conoscitivi della scienza esatta, siamo in realtà influenzati, nel nostro incontro con il mondo, dallo "stile" di questi modi conoscitivi che rende scientificamente determinabile, per principio, l'esistente già-dato. Siamo così presi da questo stile che non ci accorgiamo del fatto che l'*idealizzazione* del mondo - che trasforma lo spazio in spazio geometrico, le relazioni tra le cose in rapporti causali e le nostre percezioni qualitative, i "*qualia*" nella terminologia corrente, in attivazioni di reti neurali - è già il prodotto dei metodi conoscitivi che si fondano sulla pre-datità della nostra esperienza immediata.

Il problema è ora di chiarire se sia possibile una *matematizzazione* anche del lato per così dire soggetto-relativo (*subjekt-relativ*) della nostra esperienza del mondo: quell'aspetto cioè della nostra esperienza in cui rientrano, per esempio, dati sensibili come i colori o i suoni.

In accordo con un approccio fenomenologico, vi sono ragioni profonde per le quali è impossibile una *matematizzazione diretta* delle cosiddette qualità secondarie: che si manifestano certo secondo gradualità, ma delle quali è impossibile una misurazione esatta. L'*esattezza* infatti, secondo questo orientamento, è prodotta da misurazioni empiriche sempre più precise e guidate normativamente da un mondo di idealità -

¹ E. HUSSERL, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995, p. 38; d'ora in avanti EG.

forme privilegiate come linee rette, triangoli, cerchi - già preliminarmente obiettivate.

Noi abbiamo soltanto una *forma universale del mondo*, e non due, disponiamo soltanto di *una* e non di *una duplice geometria*, disponiamo di una geometria delle forme ma non di una geometria dei *plena*².

Tutti i corpi hanno certamente delle qualità sensibili specifiche: ma le configurazioni che queste qualità possono assumere non sono *analoghe* alle forme spazio-temporali, non sono cioè provviste di una forma del mondo che sia loro propria. Le forme-limite di queste qualità non possono essere idealizzate nello stesso senso in cui, per esempio, un triangolo disegnato sulla lavagna può essere messo in relazione con la corrispondente idealità (il concetto di triangolo) di un mondo obiettivate già nell'idealità. È per questo motivo, ci dice Husserl, che lo stesso concetto di "approssimazione", quando applicato ai "*plena*" sensibili, non ha un senso analogo a quello che gli inerisce nella sfera matematizzabile delle forme in cui esso diviene uno strumento operativo di obiettivazione.

Ma se una matematizzazione diretta dei *plena* è impossibile, in che senso allora può esserne ritenuta legittima una indiretta?

Essa è pensabile solo nel senso in cui le qualità intuitive dei corpi possono essere *apparentate* e *regolate* in un modo particolare con le *forme* che gli ineriscono per essenza.

Lo stile d'essere generale ed invariabile con cui noi "interpretiamo" il mondo sensibile presenta due forme di predeterminazione:

- a) la forma *spazio-temporale* che include tutti i corpi dal punto di vista della loro forma;
- b) la correlazione (a due sensi) tra forme fattuali e *plena* fattuali.

Si noti che Husserl qualifica queste forme come "fatti"; ciò significa che la loro invarianza, per esempio, può essere relativizzata (all'uomo o ad altre specie).

Prima di andare avanti è d'uopo evidenziare, alla luce delle ultime acquisizioni in filosofia della scienza, come l'apparentamento tra predicati appartenenti a sfere d'esperienza differenti sia una questione ancora lontana dall'essere rivolta.

² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 64; d'ora in avanti CSFT.

La correlazione tra predicati psicologici, o fenomenologici e predicati, per esempio, fisici è nomologica o contingente? Ed ancora ci si chiede se sia possibile ridurre completamente un predicato ad un altro.

Uno studioso come Jerry Fodor, che non può certo essere ritenuto un fenomenologo, sostiene che “leggi-ponte” (*bridge laws*) che correlino predicati appartenenti a scienze differenti (psicologia e neurofisiologia per esempio) possano essere compatibili con una ontologia non riduttivista o fisicalista, dal momento che dal fatto che x soddisfa contemporaneamente con le proprietà P_1 e P_2 rispettivamente S_1 ed S_2 non deriva che le proprietà qui in gioco siano le stesse; si tratterebbe in questo caso piuttosto di una sorta di *dualismo non cartesiano* degli eventi o delle proprietà. Le leggi-ponte allora esprimerebbero identità contingenti di eventi; da qui la proposta di un “*token physicalism*” (diverso da un “*type physicalism*”) che non scada necessariamente in una forma di materialismo:

Token physicalism does not entail type physicalism because the contingent identity of a pair of events presumably does not guarantee the identity of properties whose instantiation constitutes the event³.

Ancora più interessante è notare che per Fodor la riduzione di un'entità o predicato ad un predicato fisico (riduttivismo) non sia operazione innocente dal punto di vista teorico o filosofico: non è detto che questa operazione infatti obbedisca ad un principio di *naturalizzazione*. Al contrario in queste trasformazioni intervengono pregiudizi di natura teorica sì che i manuali di traduzione alla fine si risolvono in strumenti convenzionali.

Tanto è vero che correlazioni di natura psicofisica qui non hanno carattere di legge dal momento che impiegano predicati non naturali, predicati cioè della forma $P_1 \vee P_2 \dots \vee P_n$.

Anche per Donald Davidson “dipendenza o sopravvenienza” non implicherebbero alcun riduttivismo mediante legge o definizione: “*If it did, we could reduce moral properties to descriptive, and this there is good reason to believe cannot be done*”⁴. Naturalmente in questi casi si assume che gli eventi siano fisici, ma che i vocabolari che li interpreta-

³ J.A. FODOR, *Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)*, in D.J. CHALMERS (editor), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2002, p. 127.

⁴ D. DAVIDSON, *Mental Events*, in D.J. CHALMERS (editor), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, cit., p. 119.

no possano essere così differenti da essere non riducibili: predicati mentali e fisici non hanno la stessa estensione allo stesso modo di due linguaggi L e L_1 dove L_1 contenga L più il predicato “vero-in- L ”. Causalità ed identità riguardano relazioni tra eventi; le leggi invece sono costruzioni logico-linguistiche, sì che gli eventi instanziano una legge solo in quanto possono essere descritti in un modo o in un altro.

I *qualia* in questa accezione esistono paradossalmente solo in quanto descritti e non come eventi.

Quando si parla tuttavia di “*plena*”, di *qualia*, o di qualità sensibili all'interno di una prospettiva fenomenologica è necessario fare una serie di considerazioni che ci riportano ad una analisi genetica della costituzione dei dati sensoriali.

Innanzitutto, il campo delle predatità passive nella sua originarietà è producibile *solo astrattamente*; quando si parla cioè di afferramento di dati puri, di sensazioni pure, si deve tener conto che qui possono essere in gioco anche investimenti egologici: la riduzione infatti esige l'astrazione da tutte le qualificazioni di *notorietà*, *familiarità* in cui ciò che ci affetta sussiste per noi come dato anticipatamente.

Da qui il paradosso: che mostra l'estrema complessità di una ricerca genetico-fenomenologica di fronte ad un approccio fisicalistico o, più in generale, empiristico; più ci si addentra nell'*originarietà* e *primordialità* delle cose, più si richiede un certo grado di consapevolezza teorica.

L'assunzione dunque di un campo di datità privo di qualificazioni categoriali ha un valore ipotetico, controfattuale.

Ammesso che questa operazione possa aver successo, ci ritroveremo con quello che Husserl chiama un “campo sensoriale” che non è ancora un campo di oggettività; ogni campo sensoriale è unitario di per sé, è cioè una “unità dell'omogeneità”; esso, infatti, sta in una relazione di eterogeneità nei confronti di ogni altro campo sensoriale: un dato individuale emerge in quanto “contrastata” con qualcosa, come nel caso di macchie rosse su uno sfondo bianco.

L'omogeneità o somiglianza può avere differenti gradi fino al limite dell'omogeneità più completa; ci troviamo qui nel campo di fenomeni governati dalle leggi della *genesì associativa*, dove il termine “associazione” acquista un senso diverso da quello tradizionale:

la parola “associazione” indica in questo contesto una forma essenziale appartenente alla coscienza in generale, ossia la *forma della legalità della genesi immanente*⁵.

L’associazione dunque di “*qualia*” non deve in alcun modo essere intesa come regolarità psicofisica che si possa in qualche modo “calcolare” mediante operazioni induttive.

Le sintesi associative poi, in un ambito di indagine quale quello genetico, hanno luogo nella sfera delle predatità passive e sono fondate sulle sintesi della coscienza interna del tempo.

Il modello husserliano di analisi dei dati sensoriali quindi è caratterizzato da un’istanza antiintellettualistica che ancora oggi può valere come valida opzione di fronte al prevalere di un naturalismo diffuso.

Dennett

Una delle tesi più ricorrenti relativamente allo status dei *qualia* all’interno di quella disciplina oggi chiamata “filosofia della mente”, è quella espressa da Daniel Dennett che così può essere articolata:

a) si suppone comunemente che l’esperienza di coscienza abbia caratteristiche qualitative proprie distinte dalle qualità degli oggetti che esperiamo.

La conclusione di Dennett è che queste presunte qualità non esistano;

b) normalmente si ritiene che gli oggetti siano dati nella percezione in un certo modo che deve essere distinto dal modo in cui giudichiamo di questi stessi oggetti. Su ciò, dice Dennett, ci si sbaglia, perchè la percezione è essa stessa una forma di pensiero o di giudizio.

Il modello di coscienza a “*multiple drafts*” di Dennett confonderebbe perciò la linea di demarcazione che separa l’aspetto puramente fenomenale da quello cognitivo del vissuto di coscienza: non ci sarebbe differenza, secondo il filosofo americano, tra come le cose sembrano essere (*how things seem*) e come noi pensiamo esse possano sembrare (*how we think they seem*).

There seem to be qualia, because [...] it seems that what is in here can’t *just* be the judgments we make when things seem colored to us⁶.

⁵ EG, 68.

Secondo Dennett dunque non vi sarebbe alcun aspetto sensorio o fenomenale del vissuto distinto dal contenuto concettuale con cui il primo è fissato categorialmente da un giudizio o da un'espressione predicativa.

Sembrare, apparire e giudicare, secondo quest'ottica, collasserebbero in un unico effetto cognitivo:

Consider how natural is the phrase 'I judged it to be so, because that's the way it seemed to me'. Here we are encouraged to think of two distinct states or events: the seeming-a-certain-way and a subsequent (and consequent) judging-that-it-is-that-way [...] There must be 'evidence presented' somewhere, if only in a Stalinesque show trial, so that the judgement can be caused by or grounded in that evidence. Some people presume that this intuition is supported by phenomenology. They are under the impression that they actually observe themselves judging things to be such *as a result* of those things seeming to them to be such. No one has ever observed any such thing 'in their phenomenology' because such fact about causation would be unobservable (as Hume noted long ago)⁷.

Una conclusione come quella dennettiana si presta molto bene ad essere accusata di "intellettualismo"; è un tipo d'accusa che gli avrebbe fatto certamente Merleau-Ponty che proprio nella *Fenomenologia della percezione* rimprovera ad un approccio intellettualistico alla percezione il fatto di non riconoscere la *corporeità* e la *situazionalità ambientale* di un'esperienza percettiva, sì da ridurre il contenuto della stessa ai giudizi astratti di un *soggetto disincarnato*.

Quando un complesso percettivo è inquadrato all'interno di uno schema corporeo, allora ogni sensazione, compresa quella spaziale, non è mai ascrivibile ad una posizione, bensì ad una situazione⁸.

Questo significa, in altre parole, che:

se io sono in piedi e tengo la mia pipa chiusa nella mano, la posizione della mano non è determinata discorsivamente dall'angolo che essa fa con l'avambraccio, l'avambraccio con il braccio, il braccio con il tronco e infine il tronco con il suolo. Io so dove è la pipa in virtù di un sapere assoluto [...] ⁹.

⁶ D.C. DENNETT, *Consciousness explained*, Little, Brown, Boston 1991, p. 372.

⁷ Ivi, p. 133.

⁸ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani Milano 2003, p. 153; d'ora in avanti *FP*.

⁹ *FP*, 153.

Lo schema corporeo è un modo per dire che il mio corpo è al mondo non come somma vettoriale rintracciabile e deducibile di posizioni e movimenti, bensì come *apertura*. Senza questa preconditione, ogni nostra riflessione sul modo in cui incontriamo sensorialmente il mondo sarebbe astratta, vacua, priva di spessore. Ogni nostra distinzione spaziale infatti ha senso solo se radicata all'interno di uno *spazio orientato*; senza una "portata antropologica" una parola per esempio come "su" non si distinguerebbe da "giù", ci troveremmo cioè negli spazi formalizzati ed universalizzabili della fisica, ove ogni spazio è prodotto concettualmente da un principio unico (si pensi per esempio all'inerzialità).

Riguardo poi alla percezione, è forse importante ribadire alcune intuizioni fenomenologiche:

a) ogni percezione si effettua in un'*atmosfera di generalità* e ci si dà come *anonima*:

Non posso dire che *io* vedo l'azzurro del cielo nel senso in cui dico che comprendo un libro o che decido di dedicare la mia vita alla matematica. La mia percezione, anche vista dall'interno, esprime una situazione data: vedo un azzurro perchè sono *sensibile* ai colori, -per contro, gli atti personali ne creano una: sono matematico perchè ho deciso di esserlo¹⁰.

b) La sensazione può essere anonima solo perchè è *parziale*: colui che vede e colui che tocca non è esattamente me stesso perchè il mondo tangibile e quello visibile non sono il mondo intero:

Quando vedo un oggetto, sento sempre che c'è ancora dell'essere al di là di ciò che vedo attualmente, non solo dell'essere visibile, ma anche dell'essere tangibile o udibile-e non solo dell'essere sensibile, ma anche una profondità dell'oggetto che nessun prelevamento sensoriale potrà esaurire¹¹.

Oberare la percezione di un eccessivo carico intellettualistico ha anche l'effetto di rendere il *commercium* originario con il mondo costruito, faticoso, eccessivo e non invece esonerante; mentre chiunque viva in essa, esperisce gli esseri di cui è popolata spontaneamente, senza costrizioni: questi ultimi sono a disposizione del mio sguardo in virtù, ci dice Merleau-Ponty, di un "contratto primordiale" e "grazie ad un dono di natura".

¹⁰ FP, 292.

¹¹ FP, 294.

Ma proprio per la sua ricchezza ontologica, il vocabolario o paradigma della percezione non può essere mai esaurito dalla giustapposizione di elementi, più semplici o primitivi, la cui somma logica produca la visione del mondo. La visione non si costruisce a partire da sensazioni semplici e primitive; al contrario, in essa rifluiscono anche elementi che noi, proni ad ogni tassonomia classificatoria, attribuiremmo alle funzioni superiori della coscienza, all'intelletto o al pensiero: *la visione è un pensiero assoggettato a un certo campo*¹². Affermazione questa di grande rilievo filosofico nella misura in cui ci consente di interpretare la percezione come un grande fiume in cui confluiscono “confondendosi” (senza che questo sia un disvalore, anzi è la portata ontologica della percezione stessa) pensiero e sensibilità, attività, passività ed apertura.

Ci sono tuttavia alcune perplessità che non giustificano sicuramente questa cancellazione di confini; ci sono certamente casi in cui la distinzione di cui sopra è verbale, come quando si dice che “i prezzi sembrano alti” laddove qui “sembrare” allude ad un giudizio piuttosto che a un percepire. E certamente è vero che alcune credenze colorano o si riversano sulla nostra esperienza percettiva, così come, al contrario, alcune esperienze prepredicative influenzano il nostro modo di intendere o guardare il mondo.

Il problema di una posizione come quella dennettiana è che i suoi esperimenti mentali con i *qualia* spesso hanno a che fare con percetti che avvengono su scale di frazioni di secondi, come nel caso del *movimento phi* dell'esperimento di Koehler; se allarghiamo infatti la scansione temporale è sicuramente più difficile spacciare l'idea di una mancanza di distinzione tra esperienza sensoria ed esperienza cognitiva.

Perché allora dovremmo generalizzare le ambiguità a livello di microscale fino a comprendere eventi che avvengono su macroscale?

Merleau-Ponty ritiene che *l'esperienza ordinaria pone una chiara distinzione tra esperienza sensoria e giudizio*.

Scriva Taylor Carman su questo punto:

Hasty generalizations from microstructures and a contempt for the phenomena are as ill advised in phenomenology as they are in physics, and we have no more reason to abandon the distinction between perception and judgment in normal cases in deference to isolated experimental effects than Sir Arthur Eddington had to infer from the vast stretches of empty space between atoms that his desk was not a

¹² *FP*, 294.

perfectly solid object. Solid oak desks *are* solid physical objects, and the proportion of intervening space at the atomic level is irrelevant to that fact¹³.

Esperimenti come quello di Koehler ci mostrano soltanto che le categorie fenomenologiche che noi adottiamo nel nostro *commercium* quotidiano con il mondo non possano essere impiegate per catturare eventi su microscale o condotti artificialmente in laboratorio.

Superati certi limiti spazio-temporali oltre i quali ci si addentra in campi di indeterminatezza qualitativa, i nostri concetti ordinari di percezione perdono la loro presa.

Le due ipotesi dennettiane: a) quella chiamata grottescamente dallo studioso americano “staliniana” in cui, per così dire, come in un processo staliniano, il giudizio “riempie” [*fills in*] l’evidenza percettiva dandoci una percezione continua anche se contraffatta [*doctored evidence*] e quella invece b) “orwelliana” che segna una sorta di riscrittura e manipolazione della storia percettiva affidandosi a esperienze sensorie che non sono mai avvenute, ebbene queste due ipotesi sono egualmente inadeguate nei casi ordinari di esperienza sensoria o percettiva.

L’inferenza dunque fatta da Dennett, dalla microscala alla macroscala, non è corretta: l’importanza delle sue osservazioni può essere conservata solo relativamente alla chiarificazione di alcune condizioni-limite (*boundary-conditions*) oltre le quali però i concetti ordinari di esperienza sensoria non hanno più applicabilità.

Secondo Dennett dunque, i fenomeni sembrano essere così e così, mentre in realtà, il loro essere è il prodotto di un giudizio rozzo o *naif*; una sorta dunque di “intuizione quasi-teoretica”.

La mia impressione è che Dennett non prenda troppo sul serio i fenomeni percettivi, come quando dice che “sembra esserci la fenomenologia”.

D’altronde rinunciare al dogma dell’incorreggibilità della nostra esperienza, significa, in qualche modo, venire incontro all’idea che nei nostri giudizi sulle cose possiamo anche sbagliarci: che le cose non siano così come le abbiamo giudicate o, viceversa, che le cose non sembrino così come ci sembrano.

¹³ T. CARMAN, *On the Inescapability of Phenomenology*, in D.W. SMITH, A.L. THOMASSON, *Phenomenology and Philosophy of Mind* (editors), Oxford University Press, 2005, p.74.

Merleau-Ponty, meglio certamente di Dennett, avrebbe preso molto sul serio i fenomeni percettivi arrivando a posizioni che, per molti versi, paradossalmente, non sono poi così distanti da quelle dello studioso americano: anche il filosofo francese accetta infatti l'idea di un'*indeterminatezza* dell'esperienza sensoria e rigetta l'idea che esistano dati sensori primitivi, grezzi, caratterizzati da proprietà obbiettive indipendenti dal contenuto intenzionale dell'esperienza. La nozione di sensazione diviene intellegibile solo all'interno del dispositivo intenzionale in cui noi vediamo oggetti o loro proprietà: il "di" dell'espressione "la sensazione di rosso" è diverso dal "di" nell'espressione "la sensazione di dolore", perchè il primo intenziona un oggetto, mentre il secondo no.

È certo che questo aspetto *chiasmatico*, confuso, non demarcabile della percezione, così come ci viene offerto dall'analisi di Merleau-Ponty, conferma quel bisogno antiintellettualistico avvertito da filosofi come, per esempio, Derrida di "lavare" i concetti della tradizione filosofica occidentale, compresi quelli più prettamente fenomenologici (evidenza, autodatità, intenzionalità, presenza) nelle acque *fangose e torbide* del linguaggio quotidiano. Fangosità e torbidezza significano qui impossibilità di sbrogliare l'intreccio che pensiero e sensibilità, linguaggio e corpo, attività e passività tessono quando accedono al mondo, così come avvertito ancora una volta da Husserl quando in *Esperienza e giudizio*, individua le fonti prepredicative dei nostri giudizi:

Si può ora intendere appieno ciò che abbiamo già anticipato, che cioè *la prova che l'evidenza predicativa si fonda in quella antepredicativa non rappresenta soltanto la genealogia di determinate specie di predicazioni e di evidenze predicative, ma la genealogia della logica stessa in un suo tratto fondamentale*, poiché proprio tutte le evidenze, anche quelle dello studioso di logica stesso, hanno il loro fondamento di senso in condizioni la cui possibile evidenziazione è sottoposta agli ultimi sostrati del giudicare¹⁴.

Si può dare per scontato, per venire incontro a Dennett, che ogni nostro accesso al mondo, anche quello che sembra più semplice, risulti mediato da sedimentazioni (*Sedimentierung* è nozione fondamentale della fenomenologia genetica) di ordine superiore (si pensi ai nostri pregiudizi teorici), ma da qui inferire che dei due corni, sensibilità e pensiero, ammesso che li si possa distinguere nettamente, uno debba

¹⁴ EG, 37.

essere completamente eliminato, dichiarato inesistente, una non entità, significa incorrere in una operazione non solo di nessuna finezza teoretica, ma anche fortemente mistificatoria; un bombardamento a tappeto, come quello del Vietnam richiamato dal mio titolo, ma prima ancora, in termini polemici, dal filosofo Ned Block che legge il Dennett di *Quining Qualia*. Ci sarà un motivo per cui, in generale, nello spiegare in un corso universitario di filosofia della mente l'eliminativismo in tutte le sue forme e salse, esemplificandolo magari con un enunciato (un'*identità stretta* in termini tecnici) come "Ah! Ho un dolore alla gamba sinistra, ovvero, scusatemi, mi si è attivata la fibra neuronale XYX", è facile tuttora osservare sul viso degli studenti una reazione scomposta, un riso molto marcato; un riso che forse continuerà a sopravvivere anche nel futuro, quando nessuno di noi sarà in spoglie mortali su questa pianeta.