

*Dott. Zanetti Gigliola*

PSICOLOGO PSICOTERAPEUTA

GIGLIOLA ZANETTI

# **LA SINTESI DEGLI OPPOSTI**

UNA FILOSOFIA DELL'INTEGRAZIONE DINAMICA

L'UNICO VERO POTERE É  
LA CAPACITÀ DI AMARE

## SOMMARIO

PREMESSA.....	p.5
NOTE INTRODUTTIVE.....	p.7
Capitolo I	
L'ATTEGGIAMENTO INDAGATIVO RADICALE.....	p.9
Antinomie.....	p.9
Una prospettiva interdisciplinare.....	p.9
La filosofia come interpretazione unitaria e sintetica del reale.....	p.14
Gli oggetti di indagine del filosofo.....	p.15
L'attività conoscitiva in filosofia e nelle scienze speciali.....	p.16
I modi del filosofo.....	p.18
Il 'nucleo' che qualifica il filosofo.....	p.22
L'essenza del filosofare.....	p.25
Capitolo II	
IL CONTROLLO CRITICO E CORRETTIVO.....	p.29
Verso una teoria plurilogica.....	p.29
L'attività teoretica.....	p.31
Verso una teoria della complessità.....	p.34
Penso.....	p.35
L'esplorazione della realtà.....	p.36
L'assolutizzazione del punto di vista.....	p.41
L'autoesperienza.....	p.42
Il fondamento dell'esperienza immediata.....	p.45
Il controllo critico.....	p.47
Capitolo III	
UN PONTE TRA OCCIDENTE E ORIENTE.....	p.50
L'unitotalità del reale.....	p.50
L'identificazione.....	p.53

La legge del Karma e la verità del ‘non – sé’ .....	p.58
---	------

#### Capitolo IV

L'ARTE DI DIALOGARE.....	p.62
Il ruolo centrale della dialettica nella filosofia occidentale.....	p.62
L'assoluto e la contraddizione.....	p.63
L'opposizione è un fattore disgregante?.....	p.65
Verso una sintesi.....	p.67
Storia della filosofia valida e non valida.....	p.71
Cavalieri erranti.....	p.75

#### Capitolo V

RIDUZIONISMO O ANTIRIDUZIONISMO?.....	p.81
Epistemologia.....	p.81
Una interpretazione generale della scienza.....	p.85
Le argomentazioni dei riduzionisti radicali.....	p.86
Le argomentazioni dei riduzionisti moderati.....	p.87
Le argomentazioni contrarie al riduzionismo radicale.....	p.90
Le argomentazioni contrarie al riduzionismo moderato.....	p.93
Una collocazione per la Fisica.....	p.94
Il parallelismo Fisica – Psicologia.....	p.96
Un calcolatore merita i predicati cognitivi del tipo ‘pensa’ e ‘percepisce’?.....	p.98

#### Capitolo VI

PSICOLOGIA MECANOMORFICA O PSICOLOGIA ANTROPOMORFICA?.....	p.102
Le ipotesi mecanomorfe.....	p.103
Scientificità mecanomorfe.....	p.106
Le ipotesi antropomorfe.....	p.107
Scientificità antropomorfe.....	p.108
L'unicità dell'individuo.....	p.112

#### Capitolo VII

MEDIATISMO LOGICO O IMMEDIATISMO FENOMENOLOGICO?.....	p.115
Le argomentazioni del mediatismo logico.....	p.118

Le argomentazioni dell'immediatismo fenomenologico.....	p.120
Capitolo VIII	
I DUE POLI DELL'UNITA'.....	p.124
Il dualismo nella ricerca antropologica.....	p.124
Il maschile e il femminile: due aspetti di una stessa unità.....	p.126
Scavalcare la scissione tra sacro e profano.....	p.130
Il superamento degli opposti nei miti e nel misticismo orientale.....	p.132
Il simbolo e l'analogia come chiavi di lettura della realtà unitaria.....	p.136
CONCLUSIONI.....	p.138
BIBLIOGRAFIA.....	p.145

## PREMESSA

Può sembrare strano che uno psicologo voglia ‘sconfinare’ in un ambito di esclusiva pertinenza della filosofia. Tuttavia, come verrà esplicitato nel libro, il comune mortale, psicologo o no, si pone spontaneamente interrogativi di carattere prettamente filosofico. Le risposte fornite dai filosofi ‘di professione’ sono solo un po’ più sofisticate ed articolate di quelle dell'uomo comune, ma non se ne differenziano sostanzialmente. Da vario tempo desideravo scrivere un libro dedicato alla filosofia della terapia, senza mai parlare di psicopatologia o di casi clinici. La mia impostazione, pertanto, intende rispondere non soltanto all'esigenza di modificare una certa prassi terapeutica troppo tecnologica e pragmatistica, bensì di far rivivere anche una cultura che, nel suo costante bisogno di studiare i fenomeni e le cose isolandoli e frammentandoli tra di loro, finisce per non assolvere al compito principale dell'istruzione, che è quello di fornire una visione complessiva e integrata del mondo.

Fin dalle scuole elementari ci è stato insegnato che la geografia, la matematica, la storia, la religione, le scienze erano settori ben distinti tra di loro. Ai nostri occhi di scolari, ogni materia assumeva qualità diverse rispetto alle altre, forse non tanto per i contenuti prospettati, quanto per il fascino o la severità dell'insegnante. Le ore ben suddivise le une dalle altre, poi, costringevano la nostra mente a procedere per compartimenti stagni. E così abbiamo imparato che i problemi che riguardano le domande sulla vita e sull'uomo dovevano stare ben ‘slegate’ dalla letteratura, dalla geografia, dalla fisica e dalla scienza. E, d'altro lato, era ben difficile che le branche che studiavamo, proprio in quanto settoriali, potessero dare delle risposte che dovevano competere solo all'ora di religione o eventualmente di filosofia.

In questo modo ci è stato insegnato che ogni filone culturale può occuparsi soltanto di se stesso e con precisi ‘filtri’ o lenti attraverso le quali vedere la realtà.

Così, quella parte di noi che si era entusiasmata davanti ai problemi sollevati dall'insegnante di filosofia doveva essere prontamente ‘esiliata’ non appena giungeva l'ora di matematica ecc.

Per non creare inutili ‘contusioni’, pertanto, ogni parte della nostra mente doveva procedere all'insaputa delle altre. Questi aspetti, che ho evidenziato, fanno parte di un modello generale di procedimento, quello *analitico* che è così tipico della cultura occidentale.

Avendo esasperato il pensiero razionale e il mondo della coscienza, a discapito delle nostre parti più recondite, siamo pervenuti a costruire un modello del mondo e di noi stessi orientato a privilegiare le parti rispetto al tutto. Abbiamo così dimenticato che il mondo è un'unità, fatta di infinite individualità, l'una indissolubilmente legata e necessaria all'altra.

Questa tendenza a 'slegare' tra di loro le cose e a vederle separate si è accentuata sempre di più, scoraggiando la crescita di una funzione fondamentale dell'uomo, che è quella dell'*integrazione* di tutte le parti.

Per colmare questa frattura, è nata in me l'idea di legare insieme le cose in una sintesi mentale, che comprendesse i vari settori della scienza, in un coordinamento generale pilotato dalla filosofia.

Il libro è stato scritto nel 1997 – 1998 ed è stato pubblicato nel 2007 sul sito internet [www.gigliolazanetti.eu](http://www.gigliolazanetti.eu).

Sono grata a chi ha contribuito in qualche modo alla stesura del libro, in particolare al Prof. Gianfrancesco Zuanazzi, psichiatra, (Verona) che con il suo incoraggiamento fin da quando iniziai la professione di psicoterapeuta, stimolò il proseguimento delle mie ricerche.

Esprimo il mio ringraziamento ai didatti delle scuole di psicoterapia di cui faccio parte, che mi hanno offerto utili spunti di riflessione.

Ringrazio, inoltre Alessandro Battistella, Stefania Zava, Marietta Narduzzo, Elena Lovat, Maria Cupidi e Vanna Mondin, per aver trascritto il manoscritto al computer con vero zelo e avergli dato la veste grafica finale omogenea nel 2006 – 2007.

## NOTE INTRODUTTIVE

Qualunque prassi passa attraverso un atteggiamento ‘teoretico’, l’atteggiamento mosso dall’interesse per la verità. E, anche quando le ipotesi non siano considerate vere o false, quanto piuttosto utili o inutili<sup>1</sup>, secondo le ben note posizioni pragmatistiche, operazionistiche, riduttrici del sapere al fare, del conoscere il mondo all’operare la trasformazione di esso, l’impressione di essere fuori dalla teoresi è illusoria. Infatti, ci si trova di fronte a teorizzazioni sul mondo della prassi, non alle prassi in concreto. Si tratta di teorizzazioni che nascono, almeno in molti casi, come nel pragmatismo di James, dalla sfiducia nella teoresi metafisica e insieme dal rifiuto di trarne conseguenze scettiche.

Fin dal tempo degli antichi sofisti greci, infatti, la diversa e contrastante varietà delle ‘verità’ filosofiche ha dato adito al convincimento che ogni filosofia sia solo un’ottica personale, una privata interpretazione della realtà, che ha le sue radici in un soggettivismo e insuperabile modo di sentire e quindi di opinare.

É l’interpretazione dei relativisti e degli scettici di tutti i tempi che ha conquistato un enorme spazio nella cultura contemporanea, anche se in questa ha trovato un mascheramento, o un creduto superamento, nella escogitazione pragmatistica.

Ma anche il pragmatismo di James, sorto dalla sfiducia nella teoresi metafisica e insieme dal rigetto dello scetticismo, con la sua teorizzazione conduce ad un’analisi sui propri mezzi conoscitivi e sul proprio comportamento pratico, che è squisitamente gnoseologica, cioè comporta una teoria della conoscenza.

E gnoseologica è altresì la conclusione pragmatistica - teoria dell’azione - che da quella gnoseologia viene ricavata.

E anche la constatazione che le ipotesi *debbano* seguire schemi relazionali o *debbano* essere di natura sistemica,<sup>2</sup> comporta una scelta relativa ad un comportamento pratico che presuppone a monte una teorizzazione sul mondo della prassi con l’assunzione di un determinato punto di vista: circolare e sistemico.

Il fatto che ogni intervento venga considerato un esperimento di verifica di una data ipotesi rimanda il progetto al costruttore - osservatore, che fa e disfa, riducendo il sapere al

<sup>1</sup>Cfr. Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Hypothesizing – circularity - neutrality: Three guidelines for the conduct of the session*, Family Process, 1980,19,3-12.

<sup>2</sup>Selvini Palazzoli et al. op. cit.



fare, il conoscere l'altro all'operare la trasformazione di esso, verificando attraverso esperimenti la validità di un'ipotesi.

Questo tipo di verifica delle ipotesi per mezzo dell'osservazione non include peraltro l'osservatore nell'intera operazione.

Si è accennato all'inizio che in ogni essere umano esiste l'atteggiamento teoretico, rivolto all'interesse per la verità. Ogni essere umano, come si vedrà nel corso dell'esposizione successiva, è in grado di distinguere se stesso da ciò che gli è altro, persone e cose, e, pertanto, di assumere nel pensiero ciò che l'esperienza gli offre immediatamente, di porsi domande, di giudicare e ragionare. Questa è la condizione 'teoretica' di tutti gli esseri umani. La riduzione del sapere al fare offre scarse 'garanzie di sicurezza' anche a livello operativo, come è stato sottolineato a proposito della posizione pragmatistica.

La presa di coscienza dei fondamenti e delle condizioni del proprio operare conduce al controllo critico -correttivo e autocorrettivo- delle teorie unilaterali ed esclusivistiche, che privilegiando o la sola esperienza sensoriale - sentimentale - associativa o il solo mondo concettuale - ideale o le sole intuizioni, disconoscono la polivalente varietà del nostro conoscere e le relazioni e i legami che si danno tra i vari fattori di esso.

Questa analisi gnoseologica sui propri mezzi conoscitivi sarà condotta nella prima parte del libro, di carattere eminentemente 'teoretico' nel senso precedentemente esposto, ossia guidata dall'interesse per la verità.

Una tale esposizione intende fornire l'esplicitazione del fondamento teorico, che sta alla base di svariati interventi specifici. Ho già esposto in altri volumi<sup>3</sup> la metodologia che fissa la base per capire gli interventi. Nella prima parte di questo libro mi sono soffermata ad esplorare alcuni elementi fondamentali del conoscere, e in particolare del conoscere filosofico.

In seguito, saranno esaminate alcune antinomie epistemologiche presenti nella psicologia contemporanea, che ripetono e ricalcano sul piano argomentativo le tematiche presenti nelle dispute filosofiche.

<sup>3</sup>Si veda al riguardo: Zanetti G., *Una paura per vivere e Una paura per sognare*, di prossima pubblicazione

## CAPITOLO I

### L'ATTEGGIAMENTO INDAGATIVO RADICALE

#### ANTINOMIE

Con il termine 'antinomie' si intendono le coppie di preposizioni antitetiche le quali differiscono dalle contraddittorie per il fatto di non essere necessariamente vera l'una e l'altra falsa. Per inciso, è utile ricordare che la dottrina delle antinomie è comunemente ritenuta la parte più antica della *Critica della ragion pura* di Kant e quella che ne contiene il motivo ispiratore.

Anche nelle posizioni assunte dai vari psicologi si può riscontrare una buona dose di pretenziosità, come se ciascuno, implicitamente, dicesse: "Questa sola posizione, la mia merita davvero il nome di psicologia".

La distruzione di ogni possibile dialogo ne è la diretta conseguenza. Francamente, da molto tempo ho un pensiero che mi frulla in testa: ma se tutte le energie impiegate a polemizzare venissero investite per creare qualcosa di nuovo, per rinnovare il proprio repertorio teorico e pratico, invece di ripeterlo in modo martellante fino alla noia per fare 'rumore', quanto potrebbe guadagnare l'umanità?

L'osservazione dell'insanabile competizione che porta i disputanti ad alzare la voce, piuttosto che a 'costruire', è forse amara. Ritengo che, se il mio lavoro servisse ad orientare la distruttività umana verso una direzione creativa, anziché competitiva, attraverso le riflessioni che porto avanti nelle pagine successive, avvertirei che il senso della mia 'filosofia' è stato afferrato e mi sentirei 'realizzata' nel mio compito in questa vita.

#### UNA PROSPETTIVA INTERDISCIPLINARE

In una prospettiva interdisciplinare, vale forse la pena di entrare nel merito di una valutazione filosofica del percorso della filosofia e, parallelamente, del percorso della psicologia che, come è noto, un tempo, faceva parte della stessa filosofia, al pari della gnoseologia, della logica, della politica, dell'etica, della pedagogia ecc.

Già al fondo dell'impegno di Socrate volto al conoscere se stessi si trova l'estrema radicalità del domandare filosofico che ha fatto sì che, tra i problemi del filosofare, il problema *sul* filosofare si sia presentato presto alla mente dei ricercatori.

La domanda sull'essenza della filosofia è, dunque, una domanda antica tante volte ripresa, nella storia del pensiero, e perciò rimasta sempre attuale.

Diversi individualmente, gli esseri umani possiedono uguali 'strutture essenziali', esperienze comuni, sentimenti fondamentali affini.

Il filosofare non è un'operazione collegata al possesso di funzioni conoscitive specifiche e in uso esclusivo e privilegiato dei filosofi, ma si espleta usando esperienze e capacità conoscitive e logiche che sono comuni a tutti gli uomini, anche se ci sono notevoli diversità nel grado di esse; ma tali diversità riguardano indifferentemente filosofi e non filosofi. Si può pertanto supporre che, se ci si propone di intendere la filosofia in relazione a questi comuni elementi umani, sia possibile rilevarne il significato essenziale, reperibile alla base di tutte le diverse filosofie e quindi anche alla base di tutte le diverse definizioni di filosofia che siano ad esse strettamente legate.

Ogni filosofo, infatti, trova nelle proprie persuasioni filosofiche, nella propria filosofia, uno stimolo a prendere in considerazione tutta la storia della filosofia sotto una determinata angolazione. Si è anche spesso affermato che non si possa definire la filosofia se non implicando nella definizione una filosofia tutta intera. Se la definizione di filosofia fosse identificata con una filosofia determinata per una scelta consapevole, si potrebbe ipotizzare una buona dose di pretenziosità, che equivarrebbe a dire: "Questa sola, soltanto la mia, merita davvero il nome di filosofia". La distruzione di ogni possibile dialogo sarebbe la diretta conseguenza di questa rigida posizione, che peraltro si riscontra nei 'puristi' che costellano la storia del pensiero filosofico.

Ma gli uomini sono, ben prima e ben più che filosofi, semplicemente umani e ciò che davvero conta, non soltanto sul piano teoretico, quando si è di fronte a chi si trovi su una strada diversa dalla nostra è capire, quanto più e quanto meglio sia possibile, perché vi si trovi, quali ragioni e quali motivi abbia per aver scelto quella strada e quali esigenze aspirazioni, ideali, egli condivide con noi, sia pure nella sua diversità.

Un accostamento pacato alle varie posizioni filosofiche che si offrono come terreno di indagine ci porterà a far emergere il discorso sulla 'natura' o 'essenza' della filosofia, preliminare a quello su alcune antinomie epistemologiche che contrassegnano la psicologia contemporanea.

La dialettica filosofica, infatti, come si è accennato, non è condizionata dal possesso di

funzioni conoscitive speciali, quale patrimonio esclusivo e privilegiato dei filosofi, ma si esercita usufruendo delle esperienze e capacità conoscitive e logiche comuni a tutti gli uomini.

L'intuizione, differente nelle varie specificazioni, non aggiunge al filosofo nulla di peculiare, che permetta di distinguerlo dagli altri uomini e così dagli uomini comuni, dagli uomini cosiddetti 'della strada'.

In ogni essere umano esiste l'atteggiamento 'teoretico', ossia l'atteggiamento mosso dall'interesse per la verità. Il bambino che chiede insistentemente 'perché' è mosso dall'interesse per la verità quanto l'adulto. Ascoltando i bambini, anzi, si scopre quante cose l'adulto dà per scontate, anche se non lo sono affatto. Quando mio figlio, indicando una palma, mi chiede: "Perché si chiama palma?", pone un quesito per niente banale, se pensiamo che ogni nome è una 'convenzione' e che esiste una corrente di pensiero detta 'convenzionalismo', la quale pretende che tutto, nel conoscere, sia convenzione.

Per tutti gli esseri umani, filosofi e non, l'interesse per la verità trova il suo materiale primario nelle intuizioni, e in primo luogo nelle intuizioni empiriche e poi in altre, che possono essere, o soltanto essere credute, conoscenze intuitive. Ogni essere umano è in condizione di distinguere sé da ciò che gli è altro: esseri umani e cose di ogni genere. Grazie a questo, è in grado di assumere nel pensiero ciò che l'esperienza gli offre immediatamente, di porsi dei quesiti, di giudicare e di ragionare. Questa è la condizione 'teoretica' di tutti gli esseri umani, filosofi e non filosofi. E gli 'strumenti speciali' di lavoro teoretico ad uso esclusivo dei filosofi, in modo elettivo per chi è filosofo, non esistono.

Non esiste 'l'intelligenza filosofica' diversa dall'intelligenza semplicemente umana.

Ogni uomo capace di attenzione intellettuale e di autoanalisi può scoprire in se stesso conoscenze, capacità, attitudini, ecc. che possono venire constatati e indicati in questi termini: esperienze di contenuti o dati sensoriali (sensazioni); esperienze di proprie modificazioni, come il sentirsi allegri o tristi o arrabbiati o impauriti (emozioni); esperienze del proprio corpo o immagine corporea; ricordi vari, e variamente stagliati nella memoria, delle esperienze sopra indicate (immagini conservate nella memoria); combinazioni varie di tali immagini e diverse attitudini a produrre tali combinazioni e ad apprezzarne il risultato piacevole o bello (associazione, immaginazione, fantasia, senso estetico); capacità di formare *idee* o *concetti* delle esperienze sopra indicate o, per semplificare, capacità di *pensare* le nostre esperienze, e capacità di formulare ed elaborare concetti sempre più complessi, pregnanti e articolati anche con l'ausilio delle sopra ricordate funzioni associative, immaginative e fantastiche; capacità di *giudicare*, cioè di affermare e di negare; capacità di *ragionare*, ossia di ricavare conclusioni da premesse, seguendo certi criteri e certe regole.

La prima e fondamentale funzione sul piano dell'umano conoscere, anche se viene segnalata per ultima, risulta comunque l'esperienza che l'io ha di sé, l'esperienza dell'io o autoesperienza, momento prelogico di ciò che, nell'espressione più manifesta, è l'autocoscienza.

Tutte le manifestazioni del conoscere, ossia contenuti, modi, atti e funzioni, e tutte le specificazioni di esse sono costituite dal mondo conoscitivo di ogni essere umano, anche se l'uso che ne viene fatto si differenzia a vari livelli.

Nell'elenco presentato sono indicati elementi che l'essere umano ha in comune con gli animali e altri che ha in esclusiva. Comunque, anche relativamente alla più semplice sensazione e al più elementare dato sensoriale, la condizione conoscitiva dell'uomo sembra diversa da quella dell'animale. In effetti, ciò che distingue qualitativamente i due modi di esperire è il sapere di vedere un colore o di udire un rumore, come succede in chi, in virtù della esperienza di sé, si fa *autocosciente*. La radice del pensare, del giudicare, del ragionare sta appunto qui: nell'essere un soggetto autoesperiente e autocosciente.

Quanto è stato segnalato contraddistingue l'intelligenza e il pensare di tutti gli esseri umani, del filosofo come di qualsiasi altro essere umano. In ogni essere umano, il materiale del pensare, del giudicare, del ragionare è fornito sempre e soltanto da ciò che viene fornito dai sensi, dalle emozioni, dai sentimenti, dalle immagini, dalle associazioni.

Il formulare concetti, giudizi, ragionamenti, spiegazioni, teorie, ipotesi, ossia la *forma*, è fornito sempre e soltanto dalle attività logiche o intellettive sopra delineate, che hanno la loro materia nell'autoesperienza e nell'autocoscienza. Da questo punto di vista, il filosofo è nella stessa posizione di qualsiasi altro uomo e il livello di capacità nell'usare tali strumenti può essere differente da persona a persona, ma senza deporre a favore di un impiego privilegiato da parte del filosofo. In effetti, le *performances* dell'intelligenza di un non - filosofo possono superare quelle di un filosofo, come d'altronde può succedere il contrario.

Qualcuno si rifà a un tipo di conoscenza che non è stata sopra classificata in modo specifico: *l'intuizione*. È stata indicata in essa, e in un particolare genere di essa, la componente tipica della fisionomia del filosofo.

Tuttavia, è utile precisare che l' 'intuizione' o 'visione' o 'prensione diretta' o 'coglimento immediato' di qualcosa, è l'esperienza sensoriale o emozionale, o sentimentale o intellettiva comune a tutti gli uomini, al pari dell'esperienza di un colore, di un suono, di un sapore, di un odore (esperienze sensoriali), di un fremito di paura, di gioia o di rabbia o di un velo di tristezza (esperienze emozionali) e alla stessa stregua di quell'esperienza che l'io ha di sé, quella del coglimento di una 'verità evidente', di una legge o di un principio, che

all'improvviso si sveli alla mente di un genio.

L'*immediatezza* contiene l' 'autorità' di una sensazione o di un'emozione o di una percezione - intuizione intellettuale, che è assicurata dall'essere sperimentati. Husserl indicava il "principio di tutti i principi" in "ogni visione originariamente offerente [che] è una sorgente legittima di conoscenza, ... tutto ciò che si dà originariamente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà."<sup>1</sup>

Resta comunque il rischio di attribuire la stessa autorità a interpretazioni e illazioni che noi includiamo, magari in modo del tutto acritico. In tali casi, finiamo per assumere come intuizioni o percezioni immediate delle persuasioni o convinzioni, magari limitanti, che in realtà si rivelano, ad un'analisi più dettagliata, nella loro veste di illazioni estratte da qualche effettiva percezione immediata. Bisogna dunque controllare se l'illazione è in qualche modo carente o 'distorta'.

Semplificando al massimo, si può osservare che ci sono conoscenze che si rivelano autentiche *intuizioni immediate* o *percezioni immediate* ed esistono convinzioni che, anche nella veste di intuizioni, non sono affatto autentiche intuizioni, bensì, spesso, presupposti più o meno ragionati e più o meno razionali.

Le intuizioni o percezioni immediate, come è stato esposto, possono essere sensoriali ed emotivo - sentimentali, ossia empiriche e intellettive.

In un senso ampliato, tuttavia, esse sono o si risolvono, in ultima analisi, in intuizioni intellettive anche se il loro contenuto può essere sensoriale o sentimentale. In effetti il soggetto del percepire umano è la coscienza umana, realtà essenzialmente intellettuale.

L' 'intuizione' su cui un filosofo fonda la sua interpretazione del mondo può dunque avere il risvolto imprevisto di una *soltanto* presunta, creduta, intuizione.

In un altro ambito, l'intuizione può essere autenticamente valida, ma da una certa angolazione, secondo *la logica di un determinato punto di vista*. La sua validità può però, essere assolutizzata illegittimamente, generando le celeberrime metafisiche e teorie dell'assoluto, dai famigerati risvolti pratici noti alla storia anche recente.

Per riferirci nuovamente alla fisionomia del filosofo e della filosofia, si può dunque affermare che è delineata dal tipo particolare di mezzi conoscitivi che egli usa? La risposta è negativa, come è stato esplicitato nelle pagine precedenti. Allora, chi è filosofo? Esiste un conoscere 'filosofico' diverso dal conoscere scientifico, dal conoscere dell'uomo comune? La filosofia e le discipline filosofiche che la costituiscono hanno oggetti o temi di indagine

<sup>1</sup>Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pp. 50-51.

propri, diversi da quelli che sono gli oggetti delle scienze speciali e di tutte le altre ricerche umane? Infine, la filosofia, con le sue discipline filosofiche, si differenzia dalle scienze speciali e da ogni altra ricerca per il modo, per la forma, per il metodo del ricercare e dell'operare? A queste distinte domande saranno fornite risposte diversificate nei paragrafi successivi.

## LA FILOSOFIA COME INTEPRETAZIONE UNITARIA E SINTETICA DEL REALE

Le espressioni 'interpretazione unitaria del reale' e 'visione sintetica del reale' raccolgono indubbiamente una delle aspirazioni più profonde e costanti della filosofia e la storia della filosofia annovera le sue elaborazioni più tipiche, singolari e affascinanti proprio nelle sintesi metafisiche, nelle imprese volte ad interpretare la realtà unitariamente; all'estremo, all'insegna di un unico principio.

Bisogna riconoscere in questo aspetto della filosofia uno dei segni fisionomici più caratteristici del filosofare. Si può dire che, nello sforzo volto alla sintesi suprema all'interpretazione unitaria del reale, sta l'ideale più alto che guida il filosofo.

Allora si potrebbe ipotizzare che questo sia il carattere peculiare e distintivo del filosofare, di ogni filosofare e di ogni filosofia.

Ma, dando una risposta positiva a questa domanda, si dovrebbe per ciò stesso negare il titolo di filosofi a coloro che hanno dedicato il loro lavoro, pur di filosofi, soltanto a certi campi della filosofia, quali la logica, la gnoseologia, l'analisi del linguaggio. E si dovrebbe negare il titolo di filosofi a scettici, a irrazionalisti, a coloro che, come Rensi, concepiscono l'universo come un *pluriverso*, per esprimere con questo termine la loro concezione antiunitaria e pluralistica, e profondamente irrazionalistica, della realtà.

Lo si dovrebbe negare anche a quei pensatori, tra i più eminenti e animati di fede filosofica costruttiva, e lontani da ogni adesione all'irrazionalismo, i cui approdi filosofici rappresentano le più estreme forme di dualismo, come Platone, Cartesio, e Kant.

In breve, se l'interpretazione unitaria del reale e il volgere a una visione sintetica di tutte le cose è certamente una caratteristica del filosofare, non è meno filosofico il procedimento d'analisi, sia quando venga usato in modo autonomo, sia come ricerca preliminare e condizionale al lavoro di sintesi. Sia la sintesi che l'analisi possono essere condotte in modi diversi.

In definitiva, è filosofica la sintesi; ma lo è anche l'analisi. E poiché filosofi diversi si

pongono come campioni differenti dell'una e dell'altra, ne consegue che nessuna delle due è sufficiente a collocare la natura della filosofia, o meglio di ogni filosofia.

Se tuttavia esistono filosofie dominate dalla sintesi, e altre dall'analisi, bisogna considerare che di fatto è impossibile riscontrare un esclusivismo estremo dell'una e dell'altra attività del filosofare. Concretamente, nella storia della filosofia non si trovano sintesi filosofiche che non conoscano ombra d'analisi o analisi che non conoscano ombra di sintesi. Tuttavia, la sintesi che si trova nell'ambito dei procedimenti analitici non ha a che fare con quel puntare sulla sintesi suprema, sulla visione unitaria del reale, cui si è accennato precedentemente. Analogicamente, l'analisi, che non può essere del tutto assente nelle stesse teorie filosofiche tutte protese alle sintesi supreme e unitarie, difficilmente potrà assumere la fisionomia radicale, gnoseologico - critica, delle filosofie ben consapevoli della necessità di fondare il discorso filosofico su un inventario rigoroso e spregiudicato dei fondamenti elementari del nostro conoscere.

Del resto, se una filosofia, nata all'insegna della sintesi metafisica, sentisse il bisogno di premettere alla sintesi questo lavoro di analisi, essa sarebbe una filosofia 'convertita', sul piano metodologico, dalla metafisica alla gnoseologia.

Le analisi che si riscontrano nelle metafisiche troppo metafisiche si riducono, in effetti, a confronti, riflessioni, arguizioni, ecc. su concetti pregnanti, assunti dall'ambiente della propria esperienza culturale e dal senso comune, e non fatti essi stessi, radicalmente, oggetto di indagine analitica.

## GLI OGGETTI DI INDAGINE DEL FILOSOFO

A questo punto, ci si può chiedere: ha la filosofia oggetti peculiari di ricerca, temi di indagine suoi e soltanto suoi, così come i numeri e le operazioni numeriche, sono gli oggetti propri dell'aritmetica o i numeri col segno e le operazioni relative gli oggetti propri dell'algebra?

La risposta è fondamentalmente negativa: gli oggetti delle discipline filosofiche sono in larga parte oggetti anche di scienze speciali: sensazioni e sentimenti sono studiati dalla *gnoseologia* ma anche dalla psicologia empirica; il pensiero umano e le sue forme, il ragionamento ecc. sono studiati dalla *logica*, ma anche dalla psicologia empirica; la *cosmologia* e la *filosofia della natura* puntano la loro attenzione su argomenti che rappresentano tematiche della fisica, delle scienze naturali ecc.



Si potrebbe comunque osservare che vi sono oggetti della filosofia che non lo sono di alcune scienze speciali: *l'anima* nella sua realtà profonda, *l'universo* nella sua realtà ultima, nella forma *macro e micro*; *Dio*: i famosissimi oggetti di ricerca delle tre metafisiche speciali. A parte il fatto che ci sono oggi non poche filosofie che trascurano tali oggetti di indagine, reputandoli inaccessibili o, in altri casi, falsi problemi, si tratta, nella fattispecie, di temi di interesse che non sono esclusivi della filosofia poiché, anche se non li ha in comune con le scienze speciali, li ha in comune con la religione rivelata.

## L'ATTIVITÀ CONOSCITIVA IN FILOSOFIA E NELLE SCIENZE SPECIALI

Questa analisi, volta ad individuare la fisionomia del filosofo e la natura del filosofare porta a concludere che gli strumenti del filosofare sono gli stessi - esperienza e intelligenza - di ogni altra attività teoretica o attività conoscitiva.

L'attività volta al conoscere, infatti, è caratteristica anche della ricerca scientifica (scienze speciali) la quale, per quanti sviluppi e per quante applicazioni pratiche abbia, è sempre all'origine costituita dal pensiero volto al 'vedere' all'intendere, al capire. Nell'indagine sulla natura dell'aria o della terra, delle piante o degli animali, sulle leggi dell'inerzia o sulla gravitazione universale o sulle proprietà di una certa muffa (penicillina) o su altre cose, lo scienziato ricerca essenze e rapporti essenziali. Nel considerare in modo astratto ciò che egli trova nel concreto, e perciò nel riferirlo a tutti i casi dello stesso genere o della stessa specie egli procede in maniera del tutto simile a quella con cui procede il filosofo. Ma, mentre la scienza assume dal senso comune o addirittura postula i propri principi e accoglie, in un certo senso, le comuni persuasioni spontanee sul tempo, sullo spazio, sul movimento, sulla realtà del mondo corporeo, ecc., il filosofo *fa problemi* anche di tutti questi fondamenti e principi, di tutte queste assunzioni e persuasioni. *La critica* dei principi è, quindi, il grande spartiacque che distingue la filosofia dalla scienza.

Ma, ci si può chiedere e se tutto il lavoro di uno scienziato si trasformasse o, quanto meno, venisse subordinato alla critica dei principi della scienza? Non c'è dubbio che in tal caso la teoresi scientifica si sarebbe trasformata in teoresi filosofica, e lo scienziato in filosofo. Ci sono comunque dei casi - limite, che attenuano la differenza tra scienza e filosofia, come accadde quando Einstein modificò la concezione dello spazio e del tempo con l'introduzione della quarta dimensione e del concetto di 'cronotopo'.

Naturalmente, nulla vieta allo scienziato di compiere anche lui un tale tipo di ricerca, ma

ciò significherebbe, in realtà, che nulla gli impedisce di farsi filosofo. E un compito di tale genere è di fatto diverso dal normale lavoro dello scienziato.

La fondamentale differenza tra la teoresi scientifica e quella filosofica non sta dunque nell'essere la seconda, contrariamente alla prima, scienza dell'universale. In effetti, tutte e due sono individuali e singolari, in quanto concrete, e tutte possono assumere *intentionem universalitatis*, in quanto considerate nell'astrazione del pensiero.

La differenza non sembra nemmeno consistere nel fatto che la seconda sia, mentre la prima viceversa non sia, ricerca di essenze, di nature, di proprietà, di rapporti e connessioni essenziali. Infatti, anche la scienza si interessa di questi problemi o, più precisamente, si interessa anche di questi problemi.

La differenza tra teoresi scientifica e filosofica pare consistere piuttosto nella *radicalità* della ricerca filosofica rispetto alla ricerca scientifica.

Si tratta quindi di radicalità delle essenze e dei rapporti essenziali indagati. L'interesse teoretico, ossia l'interesse di verità, che include nella propria indagine gli stessi principi delle scienze, rivela una radicalità che le indagini anche rigorosissime, compiute tuttavia entro l'ambito di assunzioni di concetti 'scontati', o compiute entro quadri intenzionalmente delimitati, ad esempio lo studio del movimento nello spazio tridimensionale o lo studio degli ecosistemi, non hanno la prerogativa di possedere.

Aristotele concepiva la filosofia come scienza dell'universale. Egli poneva una distinzione tra la metafisica e le altre scienze. Dominava in lui l'aristocratico concetto del sapere supremamente disinteressato, volto all' 'essere in quanto essere' ed è significativo il fatto che egli negasse un tale genere di sapere perfino alla matematica, per quanto i principi universali di essa abbiano anch'essi carattere formale e disinteressato. La celebre affermazione della *Metafisica* è eloquente al riguardo : "Vi è una scienza che studia l'essere in quanto essere e le sue caratteristiche essenziali. Essa si distingue da tutte le scienze particolari, poiché nessuna di queste indaga l'essere in universale, ma solo qualche aspetto isolato dell'essere".<sup>2</sup> Entro tale limite restrittivo, per Aristotele, si trova rinserrato anche il matematico.

I principi del matematico possono essere formali e universali, ma anche lui li formula e li esplora non nella purezza dell' 'essere in quanto essere', ma nella particolare prospettiva del suo interesse strettamente matematico.

Si può dire che Aristotele riesca a garantire alla sua metafisica il rigore ontologico - formale che viene espresso dal suo famoso enunciato? Finché si tratta dell' 'essere in quanto

<sup>2</sup>Aristotele, *Metafisica*, III, I, 1003 a.

essere' e dei suoi puri principi formali, i 'principi logici', sembrerebbe di sì. Ma già a proposito dell'espressione aristotelica che comunemente viene tradotta con 'essere in quanto essere', c'è da notare che il testo greco reca *on e on*, cioè 'ente in quanto ente'.

Da questa diversità Heidegger ha tratto la sua celebre critica alla metafisica occidentale: essa ha detto 'essere' anche quando ha pensato 'ente', dimenticando la differenza tra il primo e il secondo di tali termini.

Tommaso, Rosmini e anche il contemporaneo Zamboni, tuttavia, presso i quali la distinzione tra *esse* e *ens* è nitidissima, rimangono immuni da tale critica.

Aristotele avrebbe così perduto proprio il senso dell' 'essere in quanto essere', che comunemente gli attribuiamo perché non si può affermare che l' 'ente' possiede la purezza ontologica dell' 'essere'.

Il problema di Dio è il problema che segna il percorso della ricerca metafisica di Aristotele. Ci si può chiedere se si tratta di un problema che trova la sua collocazione nell'ambito della definizione aristotelica della filosofia come scienza dell'universale. O non è piuttosto il problema della somma essenza, della realtà nel suo significato supremo? È un problema *radicale*, filosofico nella misura in cui la filosofia è ricerca radicale di essenze, ricerca di essenze nel loro significato radicale.

Quando Aristotele compie la sua ricerca metafisica opera, come fa ogni filosofo in quanto tale, alla ricerca di essenze radicali, e non tanto di principi universali. Egli formula per via d'astrazione, come succede a tutti gli esseri forniti di umana intelligenza e, nella misura in cui si tratta di verità riferibili, *universalizza*.

Da universali puri e formali e quindi necessariamente generici nemmeno Aristotele ha potuto ricavare nulla di ciò che egli è riuscito a cogliere dell'essenza profonda e radicale delle cose. Quale verità, che non sia semplicemente formale e vuota, avrebbe mai potuto dedurre Aristotele o un altro, dal principio di non contraddizione?

## I MODI DEL FILOSOFO

In questa analisi rivolta a focalizzare la fisionomia del filosofo e la peculiarità caratteristica del filosofare, si può riassumere brevemente che lo scienziato ricerca essenze e rapporti essenziali al pari del filosofo. Ma c'è da riconoscere che il carattere di ricerca radicale che è proprio della filosofia conduce il filosofo a porsi una questione che lo scienziato almeno in quanto scienziato, non si pone: la questione del valore dei principi su cui le scienze speciali

si fondano, la *critica* dei principi. Si potrebbero allora riconoscere qui gli oggetti speciali della filosofia nei *principi* su cui si appoggiano i discorsi scientifici e tutti gli altri discorsi non filosofici, del senso comune, tutti quanti non filosofici appunto perché mancanti della critica dei loro stessi principi.

Pare comunque che nemmeno questa riflessione sia, nell'indagine intorno agli eventuali 'oggetti propri' della filosofia, pienamente soddisfacente la critica dei principi è senza dubbio peculiare della filosofia, ma lo è come oggetto o come *metodo*?

La risposta che si può fornire a tale domanda suppone, a monte, una assunzione gestaltica: se io considero un principio, differenziandolo da ciò che è ad esso collegato, ne faccio un oggetto autonomo di ricerca. Per contro, se considero il principio nella concretezza del discorso che esso fonda e costituisce, esaminare criticamente quel discorso, risalendo alla validità del principio di esso, diventa una maniera, un *modo* un *metodo* di considerare quel discorso nel suo complesso.

Questa interpretazione *metodica* anziché *oggettuale* dell'attività filosofica rispetto a quella scientifica nei riguardi della critica dei principi trova motivi particolari per essere sostenuta nelle tesi, tanto diffuse nella cultura contemporanea, che fanno delle scienze dei *sistemi ipotetico – deduttivi*.

Non potendo specificare in maniera esauriente la natura del filosofare dai suoi oggetti, si può indagare sulla possibilità di cogliere tale caratteristica dal modo, dal metodo o dalla forma in cui si attua.

Occorre fare numerose precisazioni e distinzioni, in quanto i modi, i metodi e le forme del filosofare, tutti circoscritti inequivocabilmente sotto l'unico nome di filosofia, sono tanti e talmente differenti da suscitare l'impressione che l'assemblea dei filosofi sia la più diversificata e la più contrastata che si possa immaginare. C'è da riflettere che qui si parla di difficoltà e contrasti di modi, di metodi e di forme, e non di teorie e di risultati, anche se tra quelli e questi esistono indubbiamente delle strette relazioni. Per inciso, è utile precisare che è preferibile omettere i termini 'metodo' e 'metodico', non perché impropri o inadatti, ma perché troppo spesso usati per indicare, piuttosto che il filosofare in quanto tale, le varie specificazioni metodologiche alle quali differenti filosofi diversamente aderiscono.

A tal fine, è forse utile rammentare le antitesi più celebri, quelle tra *sensismo* ed *empirismo*, da una parte, e *razionalismo* dall'altra, e tra *apriorismo innatistico* e non e *aposteriorismo*, e tra *intellettualismo* e *intuizionismo*, e tra i metodi che danno il primato all'*analisi* e quelli che lo danno alla *sintesi*, ecc.

Quello che qui ci interessa è di fare risaltare la fisionomia del filosofo, di captare ciò che

rende il filosofare tipico e differente da tutte le altre attività umane, anche teoretiche. Non è dunque rilevante entrare nel merito delle prospettive metodiche sopra citate, in quanto ciò equivarrebbe a pronunciare giudizi di valore su tali filosofie.

Ma, se filosofi si possono qualificare gli empiristi al pari dei razionalisti, gli aprioristi alla stessa stregua degli aposterioristi ecc., si possono definire filosofi anche quelli che operano al di fuori di questi contrasti e dagli altri indicati, perché respingono l'impostazione gnoseologica di cui quelle contrastanti prospettive sono espressioni, ed esigono che il discorso filosofico sia, fin dalla sua prima parola, metafisico. In breve, vogliono che il discorso filosofico supponga sempre un'intuizione felice o eccezionale o geniale della realtà profonda delle cose o addirittura dell'assoluto. Era senz'altro dominato da questa persuasione l'antico Parmenide, quando affermava che "l'essere è ingenerato, incorruttibile, tutto intero, unico nel suo genere, immobile e senza fine".<sup>3</sup> E lo era Platone quando argomentava a favore dell'immortalità dell'anima considerata come "ciò che muove se stessa... fonte e principio del movimento di tutte le cose che vengono mosse..."<sup>4</sup>

D'altro lato, Plotino discorreva sull'Uno, Spinoza definiva la *causa sui* nella prima riga dell'*Ethica*, Hegel 'dipingeva' la dialettica dell'idea e Bergson 'cantava' *l'élan vital* e l' 'immenso serbatoio di vita', ecc.

Empiristi e razionalisti, aprioristi e aposterioristi, intellettualisti e intuizionisti analisti e sintetisti trovano tutti la loro collocazione all'interno delle prospettive gnoseologiche e metodologiche.

Parmenide e Platone, Spinoza e Hegel, filosofi dell'assoluto, speculativi, trovano tutti la loro collocazione più consona nell'ambito delle prospettive marcatamente metafisiche. Ma, entro quale ambito più vasto trovano la loro collocazione gnoseologici e metodologi da una parte e i metafisici dall'altra? La risposta è elementare entro il contesto della filosofia. Ciò significa che la fisionomia del filosofo non potrà essere messa a fuoco se non sarà reperibile nelle sembianze del gnoseologo e del metodologo, come in quelle del metafisico.

La distinzione ultima delineata tra gnoseologia e metafisica pare profilarsi come la più riduttiva, nei confronti di tutte le svariate ricerche e prospettive filosofiche. La distinzione tra gnoseologia e metafisica sembra demarcare le due più tipiche movenze del discorso filosofico. E' possibile prospettare ulteriori distinzioni e domandarsi, ad esempio, se non possano ambire ad una distinta collocazione sia l'etica che la politica o l'estetica e le altre discipline filosofiche.

<sup>3</sup>Frammento 8

<sup>4</sup>Fedro, 2 4 5 C.

D'altro canto, si può chiedersi se orientamenti come lo scetticismo e come il pragmatismo radicale e le altre correnti che risolvono il sapere nel fare, non sfuggano alla distinzione 'gnoseologia e metafisica'. Ma in effetti 'etica', 'politica', 'pedagogia', 'estetica' costituiscono indagini filosofiche che, per quanto concerne gli oggetti, li hanno in comune con altre indagini o discipline non filosofiche. Gli oggetti dell'etica filosofica, ad esempio, sono gli stessi della morale 'comune' e in parte gli stessi a cui si rivolge la morale religiosa. Quando poi il discorso etico si fa propriamente filosofico, esso non può sfuggire a queste due forme di impostazione o partendo da un'indagine gnoseologica autonoma di ciò che costituisce la nostra esperienza morale, oppure cercando di fare della vita morale un corollario dei valori metafisici a cui si ritiene di essere pervenuti. Gnoseologia e metafisica restano così le 'visioni' ultime anche delle discipline filosofiche che pure, sotto altri punti di vista, se ne distinguono.

Relativamente alle posizioni scettiche, forse non va loro attribuita una collocazione a parte, distinta da gnoseologia e da metafisica. Critiche nei confronti della metafisica, se sono coerenti con il proprio assunto, sono di struttura strettamente gnoseologica, come risulta evidente fin dai primordi dello scetticismo filosofico: l' 'uomo - misura' di Protagora rappresenta un modello rigorosamente gnoseologico, ispirato alla gnoseologia sensistica, e in effetti ogni uomo è 'misura', secondo la scuola di Protagora, in rapporto alle sue personali, soggettive, e intrascendibili opinioni 'sensibili'. Non meno appariscente è la fisionomia gnoseologica dei tre famosi paradossi di Gorgia da Lentini.

Il discorso, all'apparenza, dovrebbe differenziarsi almeno per le posizioni pragmatistiche, operazionistiche, riduttrici del sapere al fare, del conoscere il mondo all'operare la trasformazione di esso. Ma si tratta forse di un'impressione fuorviante, che nasce dal presupposto implicito, anche se di fatto illusorio, di essere qui al di fuori della teoresi, di essere nel mondo della prassi, dell'azione. In tale ambito, tuttavia ci si trova di fronte a teorizzazioni sul mondo della prassi, non tanto alla prassi in concreto. Queste teorizzazioni sorgono, almeno in alcuni casi, come nel pragmatismo di James dalla sfiducia nella teoresi metafisica e insieme dalla riluttanza a ricavarne conseguenze scettiche. Tutto ciò conduce ad un'analisi sui propri mezzi conoscitivi e sul proprio comportamento *pratico*, che è squisitamente gnoseologica come lo è la conclusione pragmatistica quale teoria dell'azione e non tanto concreto esercizio dell'agire che da quella gnoseologia viene 'estratta'. Esulando da qualunque giudizio di validità, che sarebbe inopportuno nel presente contesto, quello che importa sottolineare è che la distinzione 'gnoseologia e metafisica' pare mostrarsi del tutto adeguata a comprendere anche le posizioni scettiche e pragmatistiche, come tutte le più disparate posizioni filosofiche.

Le considerazioni sopra esposte hanno la funzione di rendere più chiaramente enucleata e quindi, meglio fondata la risposta relativa alla ‘natura’ della filosofia e alla fisionomia del filosofo. Le indicazioni sopra descritte attraverso il modo, il metodo, la forma della filosofia non hanno dato un esito soddisfacente. Qui ci si è limitati al compito di mostrare quali aspetti modali, metodici formali, che si incontrano variamente nelle differenti filosofie, si rivelano in ultima analisi incapaci di farci cogliere la natura essenziale della filosofia, di ogni filosofia.

## IL ‘NUCLEO’ CHE QUALIFICA IL FILOSOFO

Non definitivamente individuata né individuabile per i suoi strumenti né per i suoi oggetti, la filosofia è riconoscibile dal *modo* dalla *forma* e anche dal *metodo* del suo operare, escludendo comunque, in relazione all'ultimo termine impiegato ‘metodo’, che ciò serva ad indicare uno dei tanti metodi induttivi e deduttivi analitici e sintetici aprioristici e aposterioristici, ecc. Tali ‘metodi’, appunto perché continuamente in lotta gli uni con gli altri, non coincidono col filosofare e non sono perciò idonei, nessuno di essi, a definire il filosofo.

Il filosofare è modo, forma, o anche metodo in un'accezione del tutto diversa: un rivolgersi ai problemi che è un atteggiamento esprimentesi in un modo peculiare di guardare alle cose. È la meraviglia vivente in una sublime atmosfera spirituale di cui parlava Platone: “è proprio del filosofo ... essere pieno di meraviglia il filosofare non ha altro cominciamento che questo”.<sup>5</sup> Si tratta dunque di meraviglia per l'essenza profonda delle cose per le essenze di cui il filosofo vorrebbe svelare il mistero.

È meraviglia radicale, aspirazione a penetrare con lo sguardo della mente l'essenza profonda, radicale, delle cose e a penetrare il significato autentico, non convenzionale, non subordinato a qualcosa di preconstituito, dei concetti e dei principi che vengono accettati nel mondo in cui il filosofo è cresciuto e si è formato. Ciò non significa certo dire che il filosofo sia o debba essere uomo sublime, ma solo che deve essere capace di partecipare alla sublimità che è propria del filosofare.

Chi pretende che tutto nel conoscere, sia *convenzione*, rende difficile o addirittura impossibile spiegare come gli uomini abbiano potuto elaborare convenzioni atte a funzionare nel rapporto sociale, nel rapporto reciproco degli uomini, perché l'esistenza di un tale rapporto implica necessariamente che almeno la nozione di ‘convenzione’ non sia nata

<sup>5</sup>Platone, *Teeteto*, 155D

convenzionalmente. E se non può essere sorta convenzionalmente una nozione così poco elementare, per non dire così ‘complessa’, *a fortiori* si dovrà destituire di importanza l’ipotesi convenzionalistica per molte altre nozioni. Ciononostante, anche una filosofia convenzionalistica, e a maggior ragione quanto più è esasperata, esprime perfettamente, secondo la ‘logica’ del suo punto di vista, quell’esigenza di *radicalità essenziale*, che è caratteristica qualificante di ogni filosofia e della filosofia. Ciò risulta valido anche se il convenzionalista rifiuterà, quasi come una moneta fuori uso nel suo stato, il termine ‘essenziale’.

L’atmosfera filosofica e l’atteggiamento distintivo del filosofo, anche se trovano manifestazioni molto caratteristiche e frequenti nella ricerca dell’universale, nella tensione volta all’unità, alla sintesi, alla totalità del reale, si attuano in modo pieno e autentico anche in altre direzioni.

Spinoza, che sembrerebbe un filosofo citabile solo nel senso delle caratteristiche tipiche appena descritte, squalificava, come prodotto del confuso immaginare, gli universali astratti e se dava molto rilievo alle essenze, si riferiva alle ‘essenze individuali’.

Kierkegaard, teologo e filosofo, ha opposto all’universalismo di Hegel l’affermazione del valore della singolarità e dei singoli: “L’errore di Hegel sta principalmente in questo: che l’universale in cui l’hegelismo fa consistere la verità (e il Singolo diviene la verità se è sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale ...”.<sup>6</sup>

Il valore del punto di vista del singolo, a mio avviso, viene svilito ad opinione soggettiva, priva di ‘impatto’ con la realtà, come se quella conoscenza che è autentica intuizione immediata o percezione immediata di un bambino fosse ‘in partenza’ squalificata.

Per converso, mi sembra proprio di poter concludere che l’ ‘intuizione’ su cui un filosofo fonda la sua interpretazione del mondo possa risolversi in una soltanto creduta, in una soltanto presunta intuizione. D’altro lato, le cosiddette intuizioni autentiche e, perciò, valide, che si riscontrano qua e là nella storia della filosofia, sono valide solo entro uno strettissimo ambito. Ma, per una sorta di tendenza inerziale o diffusione a macchia d’olio, sono spostate dal loro ambito di validità e ipostatizzate o addirittura assolutizzate illegittimamente. Metafisiche e teorie dell’assoluto assurde alla celebrità nella storia del pensiero sono di frequente malate di acrisia, ossia mancanza di consapevolezza critica e autocritica. Si pensi ad esempio alla teoria

<sup>6</sup>Kierkegaard S., Diario, da *Antologia Kierkegaardiana* a cura di C. Fabro, SEI, Torino, rist. 1952, p. 211.



dell'Io puro di Fichte, a quella della Volontà di Schopenhauer e a tutte le più svariate forme di estremo storicismo. In questi casi, l'interpretazione esasperatamente allargata e addirittura assolutizzata che i loro celebri autori hanno creduto di formulare viene obnubilata con le difficoltà del giudizio critico a causa delle verità 'parziali' che contengono. In effetti, la realtà dell'Io, l'impulso vitale e la storia, nei tre esempi citati, sono espressioni di penetrazione acutissima, di 'intuizione' davvero geniale.

Quando si parla di esigenza di *radicalità essenziale*, pertanto, si rischia di slittare nell'assolutizzazione del punto di vista, proprio per le implicazioni del termine 'radicalità' e 'radicale' e dell'aggettivo 'essenziale' che ha una connotazione 'stranamente' puristica: chi mira all' 'essenza', scarta aristocraticamente la 'banale' e 'volgare' non - essenza.

Aristotele, come si è detto, aveva un aristocratico concetto del sapere supremamente disinteressato, del sapere volto all' 'essere in quanto essere' ed è indicativo il fatto che egli negasse un tale tipo di sapere perfino alla matematica, per quanto i principi universali di essa abbiano anch'essi un carattere aristocraticamente formale e disinteressato. La radicalità delle essenze e dei rapporti essenziali indagati dalla filosofia rischia dunque di tradursi in assolutismo. Come ovviare a questo allarmante inconveniente sempre operante a vari livelli?

Filosofi come Locke, Kant, Galluppi, Rosmini, Husserl, Zamboni, Heidegger ecc., diversificati da una notevole differenza di pensiero, hanno tutti, in varia misura e in vario grado prodotto pensieri filosofici di carattere fortemente analitico e forniti di una propria autonomia e consistenza. Ma, come ho accennato nel volume: 'Una paura per vivere' le categorie Kantiane lasciano il soggetto pensante nell'impossibilità di cogliere il 'noumeno', che va al di là del semplice 'fenomeno'. Allora, dobbiamo rassegnarci a vivere in un mondo 'inconoscibile', in cui possiamo adottare solo la 'logica dell'autoreferenza', ossia conoscere i nostri parametri, i nostri 'filtri', senza mai poter oltrepassare la barriera che ci porta a cogliere l'essenza dell'altro?. Si rammenta al riguardo che, nonostante venga tanto spesso citato come l'autore della formula del realismo *in re* degli universali, Aristotele<sup>7</sup> si rivela critico e negatore della interpretazione realistica delle essenze universali. Se l'universalità dell'essenza è solo 'significato riferibile' e non cosa, non realtà, quello che conta nell'attività teoretica dell'uomo è il cogliimento delle essenze, cioè, semplicemente, la *comprensione delle cose* fisiche, comportamentali, spirituali di qualsiasi genere e specie, dei loro rapporti, del loro 'che cosa', della loro 'natura', delle loro proprietà e tutto ciò, nel concreto della realtà, è sempre individuale e singolare. C'è da rilevare che ciò vale per i *principi* e per le *leggi*, che non sono

<sup>7</sup>Aristotele, *Metafisica*, VII, 13, 1038 b6 (trad. di A. Carlini)

altro che espressioni concettuali o ideali dei rapporti essenziali e concreti che intercorrono tra le cose. La 'legge', quando viene considerata come un' 'identità reale', qualcosa che abbia una propria sussistenza al di fuori o oltre i rapporti concreti individuali, che individualmente collegano gli individui, è un' *ipostasi* illegittima, una reificazione o, per usare un linguaggio più psicologico, una nominalizzazione, ossia la conversione in sostantivo di un processo, in quanto l'universalità è sempre e soltanto *intentio mentis* e non realtà.

## L'ESSENZA DEL FILOSOFARE

L'intera storia della filosofia costituisce un repertorio vastissimo, un tesoro svariato e variopinto di intuizioni filosofiche autentiche o credute autentiche. Si presentano come intuizioni di essenze colte nel loro significato radicale e profondo; ad esempio, il principio socratico della maieutica, che intende cogliere la radice dell'apprendimento; la dottrina platonica delle idee, che intende rivelare all'uomo, immerso nel mutevole mondo delle apparenze, le realtà eterne e immutabili; la sintesi a priori Kantiana, che si prospetta come rilevatrice del significato radicale della conoscenza e del sapere, ecc. In piena atmosfera filosofica sono anche teorie come quella sensistico - scettica dei sofisti, e l' 'uomo misura' di Protagora, che intende esprimere la situazione radicale e invalicabile del conoscere umano; quella positivista, quella neopositivistica, quella esistenzialistica, ecc. Un'analisi della conoscenza, come quella di Locke, le sentenze di Rousseau sull'uomo 'naturale' si presentano tutte come 'filosofia', poiché in tutte c'è una certa 'atmosfera', un tendere ai significati ultimi, alle essenze radicali, degli oggetti variamente presi in esame. L'atteggiamento filosofico, l'atmosfera filosofica, l'*intentio* volta alla radice, al significato profondo, al valore ultimo delle cose si trovano presenti anche in discorsi fortemente critici nei riguardi della filosofia e fortemente ostili verso la ragione, e perfino quando questi discorsi sembrano rivolti ad oggetti molto particolari, come in questo brano di Léon Chestov:

“La materia e l'energia sono indistruttibili, ma Socrate e Giordano Bruno sono distruttibili così decide la ragione. E tutti si inchinano senza dire parola, nessuno osa nemmeno sollevare la questione: perché la ragione ha stabilito questa legge, perché essa si preoccupa tanto paternamente di salvaguardare la materia e l'energia e dimentica Socrate e Bruno?”<sup>8</sup>

<sup>8</sup>Chestov L., *Les révélations de la mort*, Plon, Parigi 1923, pp. 48 49

Se la ragione conducesse davvero a sostenere l'indistruttibilità della materia e dell'energia e la distruttibilità di Socrate e Bruno e se la ragione autrice di tale giudizio avesse il diritto all'ultima parola, è fin troppo semplice notare che la ragione 'imputata da Chestov è solo un certo e discutibile modo di intendere la ragione e che questa parola 'ragione' è un notevole problema filosofico da risolvere e non un 'oggetto' di conoscenza di trasparente intuitività.

Ma pur con queste riserve e con tutte le altre che si creda di poter avanzare, sia il passo di Chestov sia i 'trattati' dei filosofi intendono esprimere il significato profondo e radicale degli 'oggetti' in esame. Chestov, nel brano citato, intendeva penetrare nel significato profondo e radicale della materia e dell'energia, da un lato, e dell'uomo, anzi di uomini come Socrate e Bruno, dall'altro lato, e il significato profondo del confronto tra quello e questo. In questo aspetto, sia pure al limite, trapela l'atmosfera filosofica anche del citato discorso.

Si può riservare un'analisi più minuziosa ad un esempio non ricavato da un testo più o meno famoso, per evitare le risonanze e le suggestioni che facilmente si esprimono intorno a ciò che è illustre e noto. Una 'sentenza' viene enunciata in questi termini: "Un uomo malato è un uomo sano che ha una malattia". La modesta sentenza si riferisce a quei malati, gravemente sofferenti e al tempo stesso pienamente consapevoli del loro male, che non possono venire identificati con la loro malattia.

Non sono dei malati, in quanto la malattia non riesce a renderli: tali sono proprio delle persone sane che hanno una malattia. Viceversa, ci sono persone che si lasciano completamente prostrare, fisicamente e moralmente, dalla malattia che li ha colpiti e non sanno reagire.

La citata sentenza, sia pure modesta sul piano del valore, è una *sentenza filosofica* per la sua 'natura', per l'atmosfera, per la forma.

Non si tratta di un enunciato scientifico, né matematico, né empirico; non è un'espressione poetica, non è una sentenza religiosa ecc. si propone come coglimento di un significato essenziale, radicale. Dice quale sia l'essenza profonda dell'uomo malato, non importa se a ragione o a torto; qui conta l'atteggiamento di questo dire, non il valore 'oggettivo' di esso. E quanto dice implica che il parlante abbia colto, intuito - o creduto di cogliere, di intuire - che il malato non va confuso con la sua malattia ma, anzi, che esso è prima di tutto un ente reale, una realtà positiva. Inoltre, il concetto di malattia è una 'nominalizzazione', cioè un processo che è stato 'convertito' in sostantivo. E poiché ciò che è positivo è buono, la realtà 'metafisica', ossia radicale e profonda, dell'uomo è nell'essere, non nel non - essere, nel bene e non nel male, nella salute e non nella malattia. Essere, bontà,

salute sono realtà; non essere, male, malattia non sono realtà, ma privazioni, impoverimenti, negazioni della realtà. Perciò un ente positivo non può identificarsi con ciò che gli è negazione. In questo senso l'uomo malato è 'un uomo sano che ha una malattia dove questo 'ha' in realtà non indica affatto un possesso, ma solo una limitazione.

Se poi si rileva che il senso della sentenza sull'uomo malato risulta essere, ad un ulteriore approfondimento, un caso della teoria che nega il carattere metafisico del male, un caso della teoria che interpreta il male come privazione o limitazione o negazione, ancora più marcatamente si rivela qui la fisionomia del discorso filosofico: la teoria che interpreta il male come non - ente è dichiaratamente il risvolto negativo della tesi positiva che mostra che l'essenza di tutto ciò non è, in quanto è ente o qualità dell'ente, non può mai essere negativa: 'essenza negativa' è una contraddizione in termini.

L'intuizione essenzialistica è propria del filosofo, ma anche dello scienziato. L'intuizione essenzialistica della filosofia si distingue dall'intuizione essenzialistica delle scienze perché questa riguarda il significato profondo, radicale, ultimo delle cose. Il filosofo dice o crede di poter dire, che cos'è l'uomo, che cos'è la natura, che cos'è bontà, che cos'è giustizia, che cos'è bellezza, che cos'è Stato, che cosa educazione ecc. Fu Socrate il primo pensatore che prese chiaramente coscienza di questa caratteristica fisionomia del filosofo, come testimonia Senofonte nei "Detti memorabili di Socrate" (I, I, 16), anche se egli riserva questo atteggiamento di ricerca soltanto alle cose umane.

Per l'ampiezza del suo panorama di ricerca, o meglio per mirare al superamento di tutti gli orizzonti circoscritti, il filosofo non può produrre per le sue tesi verifiche o prove di carattere sperimentale. Ma questo non costituisce un limite al tipo di ricerca proprio del filosofo, bensì una condizione essenziale di esso: verificare con l'esperienza, provare sperimentalmente oppure statisticamente non risultano 'possibili' per chi assuma nella sua ricerca l'intenzione di radicalità, in quanto la stessa esperienza, lo stesso esperimento, la stessa verifica sono argomenti su cui riflettere, sono essi stessi 'oggetti' da sottoporre alla più esigente indagine con criterio di radicalità: filosoficamente.

Ciò che risulta impossibile al filosofo è invece possibile allo scienziato. Quando Galilei intuisce la legge dell'inerzia, egli opera sui comuni concetti di corpo mobile, di moto, di spazio, di vuoto ecc. Il suo discorso è rigoroso entro questi concetti, non *su* questi concetti, in quanto non propone un'indagine critica radicale del significato essenziale ultimo di essi.

Attraverso i suoi esperimenti, egli mostra che un corpo messo in moto da un impulso si arresta, prima o poi, sempre a causa di fattori frenanti quali l'attrito, la resistenza dell'aria, ecc. Egli diminuisce progressivamente i fattori frenanti, e constata che il mobile progressivamente

si muove per più ampio spazio. Di qui l' 'illusione': se un corpo ricevesse un impulso che lo ponesse in moto, e potessero essere eliminati tutti i fattori frenanti,, cioè fosse nel vuoto, esso continuerebbe nel suo movimento indefinitamente. È la moderna legge dell'inerzia, che Galileo non poté controllare sperimentalmente perché non ne aveva i mezzi materiali, procurati invece dalla odierna missilistica.

In definitiva, la scienza può trovarsi nella condizione di dover attendere la conferma sperimentale di qualche sua scoperta. Ma, anche in casi del genere, la differenza tra scienza e filosofia, rimane identica. Mediante l'esperienza e l'esperimento lo scienziato può sempre sperare di controllare le sue scoperte; e se ne è temporaneamente, o a lungo, o anche per sempre impedito, l'impedimento sarà sempre di ordine fattuale. Viceversa, la critica dei principi e la valutazione essenzialistica ultima dell'esperienza e dell'esperimento non possono mai venire confermate sperimentalmente, e non per ostacoli di ordine fattuale. Infatti, le conclusioni del discorso filosofico non sono mai assoggettabili o sottoponibili a un esperimento di controllo.

## CAPITOLO II

### IL CONTROLLO CRITICO E CORRETTIVO

#### VERSO UNA TEORIA PLURILOGICA

Dopo aver indugiato nell'analisi comparativa della teoresi filosofica con la teoresi scientifica e aver indagato sul significato profondo del filosofare, ne è emerso che c'è filosofare e filosofia ogniqualvolta si presenta un atteggiamento volto al coglimento 'radicale' delle 'essenze' delle cose, comprendendo le più varie.

Le definizioni della filosofia come scienza dell'interpretazione unitaria e sintetica del reale e come scienza dell'universale non colgono l'essenza del filosofare e possono valere in relazione o subordinatamente alla definizione connessa all'atteggiamento indagativo radicale.

È interessante constatare che, dal punto di vista di questo 'atteggiamento radicale' la molteplicità delle filosofie, proprio in ordine all'esigenza di verità radicale che anima la ricerca filosofica, è stata definita "imbarazzante e persino scandalosa: si tratta infatti di una molteplicità che significa molteplicità di teorie, di interpretazioni della realtà, molteplicità che è diversità e contrasto, molteplicità di verità".<sup>1</sup>

D'altronde, entrare nel merito di queste prospettive significa pronunciare giudizi di valore sulle diverse filosofie, che segnano il cammino del pensiero speculativo. Per motivi di completezza di indagine, in sede critica, ritengo opportuno segnalare la configurazione che assume l' 'imbarazzo' più sopra indicato: troppe e troppo diverse 'verità' risultano facilmente inquietanti per chi sia amante del sapere (filo - sofo) e perciò della 'verità', e lo spettacolo da esse offerto può indurre a sfiducia: fin dal tempo degli antichi sofisti greci la diversa e contrastante molteplicità delle 'verità' filosofiche ha dato occasioni al convincimento che ogni filosofia sia soltanto una prospettiva personale, una privata interpretazione della realtà, nascente da un soggettivissimo, e insuperabile, modo di sentire, e quindi di opinare: è l'interpretazione dei relativisti e degli scettici di tutti i tempi, un'interpretazione che ha conquistato un enorme spazio nella cultura contemporanea, anche se in questa le è riuscito di

<sup>1</sup>Giulietti G. *Introduzione alla filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977 p. 42

trovare un mascheramento - o un creduto superamento - nella escogitazione pragmatistica.<sup>2</sup>

La contrastante molteplicità delle 'verità' filosofiche e l'inverificabilità delle intuizioni o presunte intuizioni che le reggono, d'altro lato, sembrano le due facce della stessa medaglia: l'inverificabilità può essere la vicina compagna dell'estremo soggettivismo opinativo, e reciprocamente.

Ci si può chiedere se sia possibile superare la difficoltà attraverso il ritrovamento di un *criterio* di valutazione legittimamente applicabile ai sistemi filosofici e alle intuizioni che li fondano, criterio che non sia sospettabile di essere a sua volta un soggettivo punto di vista, una opinione personale. E l'inverificabilità sperimentale delle intuizioni filosofiche di base significa che esse non hanno niente a che fare con l'esperienza?

Questo tipo di interrogativi, tuttavia, proprio per scongiurare il 'pericolo' del relativismo rischia di precludere la possibilità di impostare una valutazione critica disconoscendo la polivalente varietà del nostro conoscere e le relazioni e i legami che si danno tra i vari fattori di esso. Riconoscere la validità della logica insita in un determinato punto di vista senza rimanere inchiodati nella sua parzialità richiede peraltro la possibilità di attuare una carrellata che vada al di là di una semplice inquadratura, come succede guardando un film. Si può rimanere presi a tal punto da un primo piano da non volersi più staccare da esso, come avviene negli amori 'a prima vista' o nei 'colpi di fulmine'.

Ma il film continua, e l'opportunità di vedere altre sequenze, ridimensiona e riorganizza l'impressione iniziale dell'inquadratura 'privilegiata'. Alla fine del film, la 'scena' prescelta può acquistare una tonalità emotiva molto sfumata o addirittura colorarsi di un genere diverso di emozioni, nel semplice ricordo.

Credo che ad ogni studente sia successa la stessa cosa con un autore preferito della storia della letteratura o della filosofia. Del resto, innamorarsi intellettualmente è legittimo, ma non a tal punto da perdere di vista la possibilità di apprezzare altri 'orizzonti'. Altrimenti, si perde il distacco necessario per valutare con sufficiente chiarezza e 'obiettività'.

Ritengo, infatti, che l'estensione illegittima, assolutistica, sconfinante di ambito, caratteristica di certe prese di posizione sia filosofiche che psicologiche, sia figlia dell'innamoramento cieco, acritico. I procedimenti giudicati ingiustificati e arbitrari alla luce di una valutazione più distaccata, sia nel campo della filosofia che in quello della psicologia, come si potrà constatare, sono 'viziati' dagli eccessi, nella radicalità delle conclusioni, nell'esclusivismo e nell'unilateralità.

<sup>2</sup>Ibidem p. 42

## L'ATTIVITÀ TEORETICA

Si può notare che l'attività teoretica si svolge in questi momenti: 1) in un'*intuizione* o in più intuizioni, autentiche o presunte; 2) nella *deduzione*, cioè nell'estrarre razionalmente, rigorosamente, conseguenze e applicazioni da quell'intuizione; 3) nella *verifica sperimentale* di quanto è stato riscontrato ai punti 1 e 2, se ciò sia possibile. Si è detto che il terzo momento manca alle tesi filosofiche, che siano realmente e strutturalmente tali e non lascino poi emergere una matrice di carattere scientifico. La matrice scientifica le rende idonee a trovare la loro collocazione nel campo dell'esperienza e a diventare, quindi, possibile oggetto di verifica sperimentale.

Le tesi di stampo radicale della filosofia investono la stessa esperienza e lo stesso problema del valore dell'esperienza, e perciò non possono trovare verifica in essa. Ciò non significa, comunque, che esse non abbiano nulla a che vedere con l'esperienza e che l'esperienza, intesa nel senso più stretto, ossia in primo luogo quella immediata ed *elementare* non abbia nulla da spartire con la filosofia. Pertanto, nonostante l'inverificabilità delle sue tesi, il filosofare può trascendere il soggettivismo opinativo, acritico, emozionale, che nella storia della filosofia ha sempre trovato ampia diffusione.

C'è una persuasione assai estesa, che indica nel filosofo colui che possiede nelle leggi logiche gli strumenti per condurre bene e proficuamente il proprio pensiero alla ricerca della verità e quindi anche alla ricerca delle essenze profonde e radicali delle cose, che rappresentano appunto il suo interesse eminentemente filosofico.

La logica formale classica, che risale ad Aristotele, ha il valore di esposizione degli elementi, delle leggi e dei principi dell'umano ragionare. Ma, proprio per il suo carattere formale, essa ci mostra le strutture presenti in ogni ragionamento e non ci può insegnare nulla che ci aiuti a guidare e a rendere produttivo il nostro ragionare indagativo. In definitiva, la logica aristotelica non è idonea a farci scoprire le essenze delle cose, le verità profonde e radicali su di esse in cui consiste lo scopo di ogni filosofia. I pregi e i limiti della logica aristotelica classica sono tuttavia condivisi anche dalla *logica formale moderna*, che viene denominata *logistica* ed ha avuto i suoi inizi nel pensiero di Leibniz. Si tratta di una logica *matematica simbolizzata*, che vanta la prerogativa 1) di operare su simboli, per cui si libera completamente da ogni intrusione empirica e psicologica e 2) di rendere possibile il *calcolo logico*, grazie alla sua struttura matematica.

L'essere la logistica una logica matematica fa sì che essa acquisti un carattere metodico



che la logica formale classica non ha o ha in misura molto inferiore. Da questo punto di vista, essa può rivelarsi utile al controllo formale dei ragionamenti, anche se il ricercatore vi perviene spesso per altre vie.

In quanto compie analisi linguistiche, offre al filosofo distinzioni, che possono rivelarsi preziose per l'adeguatezza del suo pensare e del suo dire. Ma nemmeno la logistica, al pari delle altre discipline formali, come si è accennato, può essere rivelatrice di contenuti.

È stato segnalato all'inizio del paragrafo che l'attività teoretica si articola in tre momenti, di cui l' 'intuizione' rappresenta il primo. E le cose importanti enunciate dalla logistica sono state rese possibili soltanto dall'uso della conoscenza intuitiva e non certamente dall'esercizio del metodo linguistico. La logistica, in sintesi, non è nata dall'impiego della logistica: ciò che in essa vi è di valido è stato afferrato dalla felice e autentica *intuizione* del logista e l'eventuale attribuzione alla logistica della capacità di 'far vedere' ciò che nessuno prima aveva notato, può essere ricondotta al riconoscimento di determinate *scoperte intuitive* a quel filosofo che è il logista. Alla logistica come disciplina sistemata ed esposta resta la funzione di *veicolo* di quelle scoperte e di occasione offerta agli studiosi di accorgersene.

Quale esempio di 'intuizione', prendiamo ora un'intuizione empirica, elementare e immediata, che mi ha fornito spontaneamente mio figlio di quattro anni. Mentre stavamo passeggiando lungo una stradina di una località tunisina, improvvisamente sbottò in questa osservazione: 'La puzza ci porta ai cavalli'. Ad un chilometro di distanza dalle stalle del maneggio ha tratto la conclusione esatta usando il senso dell'olfatto. Esaminando l'espressione, si possono cogliere tre momenti: 1) mio figlio cammina e i suoi sensi sono rivolti a cogliere tutte le sfumature che la realtà circostante può offrire alla curiosità infantile: coglie un odore caratteristico, che si intensifica in una determinata direzione; 2) capisce che l'accresciuta intensità notata, citata al numero precedente, deve avere cause esterne che l'hanno provocata; 3) 'intuisce' l'*ordine* del mondo.

L'esempio citato al numero 1) riguarda un'intuizione empirica, elementare e immediata, l'esperienza del graduale intensificarsi di un odore. Si noti che si può considerare tale esperienza non sapendo nulla di cavalli, come accadrebbe ugualmente a un bambino di un anno che, camminando, sentisse un particolare odore che si fa più penetrante. Questo genere di intuizione empirica, elementare e immediata, è presente alla coscienza e quindi all'intelligenza dell'uomo; in quanto tale, non manca di essere *anche* intellettuale "È l'intuizione che possiede l'autorità del suo stesso darsi, e che come tale è indubitabile, a condizione che non si voglia caricarla di significati ricavati e aggiunti arbitrariamente per

mediazione, per arguizione, la quale si ha bisogno di venir criticamente controllata.”<sup>3</sup>

D'altronde, mediazione e arguizione, ma non certo arbitrarie, affiorano nel secondo punto dell'esempio citato: quell'odore che si fa più intenso, anche in assenza di qualunque elemento offerto dal contesto circostante e di qualunque conoscenza scientifica costituisce il materiale strettamente empirico sufficiente e viene mediato intellettualmente nel pensiero: 'odore più intenso che non si presentava prima e si è presentato dopo', e inoltre 'odore più intenso che ha cominciato a presentarsi' e anche 'odore più intenso che ora si presenta, che prima non si presentava, e che perciò non può esistere per forza propria' e infine... 'dunque, per forza l'altro, effetto di una causa ad esso esterna'. Qui c'è mediazione logica, giudizio e perfino ragionamento, ma si tratta di una mediazione strettamente aderente all'esperienza elementare ed immediata, all'intuizione più stretta e più pregnante che ci sia.

Mio figlio ha mediato solo quel tanto che gli bastava per capire che ciò che comincia ad esistere e che non possiede in sé la necessità di esistere, se di fatto c'è, deve avere fuori da sé ciò che lo ha fatto esistere: ha compiuto la *mediazione intellettuale*, strettamente necessaria per attuare il passaggio da 'ciò che comincia' al 'contingente', che non possiede in sé la necessità di esistere, e dal 'contingente' all' 'effetto di una causa altra'. Qui non si tratta di un'intuizione diretta, ma di una mediazione intellettuale, che tuttavia è non solo strettamente aderente al materiale immediato su cui opera, ma anche tale che tutti i suoi passaggi sono intuitivi. Questo è il caso di uno snodarsi di *intuizioni evidenti*, di un ragionamento fatto di esse e solo di esse, e perciò criticamente controllato e sicuro.<sup>4</sup>

Passando al terzo punto dell'esempio citato, che può essere formulato nell'espressione 'ordine del mondo', fatta passare forzatamente per intuizione, si può notare che non si tratta di una intuizione empirica, elementare e immediata, come quella citata nel primo esempio.

L' 'ordine del mondo' è un'espressionepregna di significato intellettualmente attribuito per mediazione e riferito ad un oggetto immenso e vario, conosciuto in modo ancora molto limitato, che chiamiamo mondo o universo. Come sottolinea Giulietti, lo stesso concetto di 'ordine' è intriso di problemi, tutto da chiarire, ben diverso dai nitidi concetti incontrati nel secondo esempio citato 'cominciare ad esistere', 'contingente', 'effetto'. Ordine vuol dire struttura reale o prospettiva umana? In altri termini, è nella realtà o nella nostra mente? Non potrebbe esso corrispondere ad una indefinita varietà di ordini, al punto che quello che è ordine da un certo punto di vista potrebbe apparire disordine da un punto di vista diverso? L'universo non lascia trasparire ordine e disordine, uno accanto all'altro, e non è dunque una

<sup>3</sup>Giulietti G., op. cit. p. 48

<sup>4</sup>Cfr. op. cit. p. 48

forzatura ritenerlo ordinato piuttosto che disordinato? L'elaborazione intravista nel terzo esempio è quella che varie volte è stata indicata come 'presunta o creduta intuizione' ed è quindi opportuno precisare quell'espressione aggiungendo che non si tratta di autentica intuizione, né di quella elementare e immediata, né di quella costituita dall'articolazione di nessi evidenti. Non si tratta cioè di cogliere direttamente, di 'vedere' con evidente lucidità che è documento a se stesso. Si tratta piuttosto di *persuasione*, di *convinzione* profonda e perciò vissuta proprio come se fosse un'intuizione.

Al riguardo, Jean Piaget, riflettendo sulla poca rigorosità di tante presunte intuizioni filosofiche e non vedendo la possibilità di controllare criticamente, ha scritto: "Il solo modo di conoscenza invocato a titolo di strumento specifico proprio alla filosofia, cioè l'intuizione, appare come ibrido, che si rivela all'analisi composto da due componenti ancora indifferenziate, l'esperienza e l'ingerenza deduttiva".<sup>5</sup>

Nel caso sopra esaminato, la disposizione soggettiva all'assenso è notevole, ma non tale da essere oggettivamente valida a offrire sicure garanzie e da meritare facilmente il consenso degli altri. Persuasioni di questo genere possono essere valide o no. Pongo alcune riserve sull'uso delle qualifiche di 'vere' o 'false', in quanto, come è già emerso, potremmo trovarci di fronte ad una *indefinita varietà di ordini*, considerando *ordine da un certo punto di vista* quello che potrebbe risultare *disordine da un punto di vista diverso*: c'è sempre il rovescio della stessa medaglia.

## VERSO UNA TEORIA DELLA COMPLESSITA'

La semplicistica qualifica di vero o falso risulta dunque svigorita e illanguidita, di fronte alla considerazione della *complessità* della realtà. È riduttivo parlare di vero o falso, come riduttive appaiono le posizioni esclusivistiche e unilaterali, che pretendono di ridurre la realtà così complessa entro un modello che somiglia a quegli abiti che vengono affittati per le feste di carnevale o per quelle folcloristiche che si tengono in paesi stranieri per il turista, in cui si entra a fatica o ci si balla dentro perché non è quasi mai della taglia adatta. Il controllo critico e correttivo delle teorie unilaterali ed esclusivistiche viene qui attuato attraverso il reperimento di tutti gli elementi e i fattori che costituiscono la nostra esperienza, dove fondamento e condizione di tale lavoro sono l'*autoesperienza* e l'*autocoscienza*, in cui siamo

<sup>5</sup>Piaget J., *Saggezza e illusioni della filosofia*, Einaudi, Torino, 1969 p. 129

in notevole misura testo a noi stessi, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

In tale ambito, è sufficiente constatare che il genio filosofico, come il genio scientifico, è quello che ‘si accorge’ di qualcosa che tutti avevano sotto gli occhi e nessuno prima di lui era riuscito a ‘vedere’. Ma, poiché la storia della filosofia ‘è, insieme, il grande repertorio e delle intuizioni geniali e delle fantasticherie metafisiche e non solo metafisiche’<sup>6</sup>, il problema del controllo critico delle grandi tesi di fondo dei filosofi rimane ancora aperto: l’ ‘intuizione’ immanentistica e quella trascendentistica, l’ ‘intuizione’ storicistica e quella materialistica, ecc.

La filosofia è amore e il filosofo si appassiona alla propria ‘intuizione’, estendendola spesso all’interpretazione di tutte le cose viventi e non viventi, naturali, fisiche, chimiche, terrestri, celesti, alle cose artificiali ecc. A questo punto si è forse detto abbastanza per poter procedere al controllo di ciò che è sperimentalmente inverificabile.

## PENSO

Un’osservazione si rivela essenziale. Se le tesi dei filosofi e le vere o presunte intuizioni che ne sono alla base non sono sperimentalmente verificabili, non per questo esse sono indipendenti dall’esperienza. Ogni nostro pensiero, ragionamento, giudizio, ipotesi, formulazione, teoria, dottrina, sono sempre il prodotto di un lavoro intellettuale, di una *mediazione*. Ma esiste mediazione solo quando ci sia dell’immediato da mediare “e l’immediato autenticamente tale è costituito sempre e soltanto dall’esperienza elementare e, appunto, immediata: sensazioni e sentimenti (certo, discorso ben diverso farà chiunque creda alle tesi innatistiche o altrimenti aprioristiche)”<sup>7</sup>.

All’apriorismo di stile Kantiano si rifà peraltro il *costruttivismo*, con la sua ‘logica dell’autoreferenza’, che è stata presa in considerazione nel volume: ‘Una paura per vivere’.

D’altronde, la semplice analisi che seguirà consentirà di collocare nell’orizzonte appropriato la celebre formula idealistica, secondo la quale dal pensiero non si esce. Il senso di una tale formulazione è soltanto quello, tutto tautologico, che non si può pensare che pensando, che i pensieri non nascono e non si formano che nell’atto del pensare. Ma non vale certo a dar ragione alla pretesa idealistica di risolvere tutta la realtà in termini di pensiero.

<sup>6</sup>Giulietti G., *Introduzione alla filosofia*, op. cit. p. 50

<sup>7</sup>Ibidem p.54

In effetti, proprio pensando nel pensiero e soltanto nel pensiero - sarebbe assurdo dire che si pensi non pensando - il pensare è per sua natura proprio quell' 'uscire' che l'idealista intende negare.

Vediamo come sia possibile controllare criticamente la tesi filosofica che postula l' 'uscire', per andare a *scovare* il materiale empirico che sta al fondo di tutte le costruzioni teoriche e per *individuare* nella sua natura di elemento immediato, e perciò primario, controllando la legittimità dei passaggi mediante i quali si è pervenuti da quel materiale primario alle varie costruzioni teoriche.

In precedenza, si è accennato ai 'mattoni' della costruzione di ogni nostro pensiero, giudizio, ragionamento, ipotesi, teorie ecc.: *sensazioni e sentimenti*.

Un'intuizione che si fonda sull'esperienza elementare e immediata di sensazioni e sentimenti può essere subito accompagnata da coscienza autocosciente e può venire mediata e assunta dal pensiero. Se mio figlio dice 'ho fame', qui c'è l'esperienza o intuizione immediata e insieme il pensiero che ha fatto propria tale intuizione. Ma, quando è tutto preso dai suoi tuffi in piscina, malgrado l'orologio indichi che è l'ora di pranzo, l'esperienza della fame può anche rimanere, per poco o per molto, semplice 'presenza' allo stato 'prelogico'.

D'altronde, se 'ho fame' esprime non il semplice vivere la fame, ma l'assunzione consapevole della fame vissuta, questo vissuto deve avere una sua realtà prelogica, e perciò una sua condizione prelogica, anche nel caso in cui non formuliamo la distinzione tra il sentito - vissuto e il sentito - pensato. Le ipotesi aprioristiche, tuttavia, riconoscono che il pensare possiede *categorie proprie*, come nel sistema di Kant. Non si può certo negare che 'l'intuizione' di Kant abbia un suo fondamento, nella misura in cui si può constatare che ci sono *premesse e limiti* nella comprensione della realtà, dettati dal repertorio di reazioni *innate*, su base neurofisiologica, e dal temperamento.

## L'ESPLORAZIONE DELLA REALTA'

Nello scenario che a noi sembra abituale, in cui l'uomo nasce scopritore in un mondo già definito e di per sé indipendente, e ha il compito di esplorare questa realtà e di conoscerla in modo il più possibile conforme al vero, l'idea dell' 'apparenza', che già secondo Senofane è inscindibile da ogni conoscenza umana, fu elaborata dalla scuola di Pirrone e più tardi da Sesto Empirico soprattutto nell'ambito della percezione, ma la domanda rimane aperta: se e in che misura l'immagine fruita dai nostri sensi corrisponde alla realtà oggettiva. Questa

domanda ha sempre costituito un punto dolente nella storia della conoscenza. Sesto Empirico portava l'esempio della mela: ai nostri sensi essa appare liscia, profumata, dolce e gialla, ma non è per niente ovvio che la mela possieda naturalmente queste caratteristiche ed è altrettanto poco ovvio che essa non possieda anche altre peculiarità che sfuggono ai nostri sensi. Per circa duemila anni questo argomento degli scettici ha reso amara la vita ai filosofi: non è possibile colmare questo dubbio, in quanto, qualunque cosa si faccia, si può paragonare la nostra percezione della mela solo con altre percezioni, ma mai con la stessa mela com'era prima della nostra percezione. Poi Kant ha aggiunto un secondo dubbio di portata ancora maggiore. Spostando il tempo e lo spazio come intuizioni della nostra conoscenza della realtà assoluta nell'ambito del fenomenico, egli ha messo in dubbio, oltre alle qualità percepite attraverso i sensi, anche la concretezza stessa della mela. In breve, egli mette in dubbio anche che esista un oggetto reale, un tutto coerente e organizzato come noi lo sperimentiamo in quanto 'cosa', distinto dal resto del mondo.

Ed Ernst von Glasersfeld, nella sua 'Introduzione al costruttivismo radicale', esprime questa tematica in modo lucido e preciso: "Questo dubbio è infatti più gravido di conseguenze di quello che riguarda l'attendibilità delle percezioni sensoriali: esso mina qualsiasi rappresentazione di strutture oggettive nel mondo e solleva inevitabilmente il problema del perché e soprattutto del come sia possibile, nel nostro mondo dell'esperienza, cercare e anche trovare una struttura che *non* sia un rispecchiamento della realtà. Oppure, detto altrimenti: se Kant ha ragione con il suo teorema che l'esperienza non ci può insegnare nulla sulla natura intrinseca delle cose, come si spiega allora che noi sperimentiamo un mondo, per molti aspetti straordinariamente stabile e attendibile, in cui esistono cose durevoli, rapporti permanenti e regole di causa ed effetto che ci rendono buoni servizi?"<sup>8</sup>

Questo è il problema fondamentale, osserva von Glasersfeld, al quale il costruttivismo radicale cerca di rispondere e la risposta che propone è stata indicata nei suoi tratti caratteristici da Kant, nelle sue numerose opere.

Paul Watzlawick, peraltro, propone una raccolta di saggi<sup>9</sup> sull'argomento del costruttivismo e segue, in un'ampia sintesi, lo sviluppo del costruttivismo dall'antichità a Giambattista Vico, a Immanuel Kant, David Hume, Eduard Zeller, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna, Jean Piaget, Erwin Schrodinger, Werner Heisenberg, George Kelly, Nelson Goodman, Dewey, Bridgman, Ceccato e molti altri

<sup>8</sup>Von Glasersfeld E., *Introduzione al costruttivismo radicale*; in: Watzlawick P., *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 25

<sup>9</sup>Watzlawick P., *La realtà inventata*, op. cit

pensatori, per non parlare dei grandi cibernetici contemporanei e di quei poeti e scrittori che a loro modo sono sempre stati a conoscenza di queste questioni. Nel volume indicato, esperti di vari campi spiegano come le realtà scientifiche, sociali, individuali e ideologiche vengono *inventate* o *costruite* “a causa dell’inevitabile bisogno di accostare l’ipoteticamente indipendente realtà ‘esterna’ a partire da alcune premesse fondamentali che noi consideriamo proprietà ‘oggettive’ di quella realtà, mentre di fatto sono la conseguenza della nostra *ricerca* della realtà”.<sup>10</sup>

Questo ‘orientamento’ filosofico è stato da me preso in considerazione nel volume ‘Una paura per vivere’, a cui rimando il lettore interessato per ulteriori approfondimenti.

In questa sede, è conveniente abbandonare le variazioni di prospettiva per focalizzare l’attenzione sulle concezioni filosofiche di un pensatore che rappresenta una pietra miliare nell’evoluzione del costruttivismo.

Per motivi di completezza di indagine, ritengo essenziale presentare la posizione di Kant con la quale hanno fatto i conti i maggiori rappresentanti dell’idealismo tedesco, Fichte, Schelling, Hegel, che a Kant si sono in vario modo richiamati, sia pure per orientare poi la riflessione filosofica in direzioni da lui precluse. D’altronde l’opera di Kant muove, a differenza di quella degli idealisti, da una considerazione approfondita di caratteri e problemi della moderna scienza della natura, nell’assetto conferito a questa da Newton e si è esposta a radicali verifiche nello svolgimento successivo delle scienze.

In questo ambito è importante ricordare che, in Kant l’*a posteriori* viene definito come ciò che, derivando dall’esperienza, non gode degli attributi della universalità e necessità.

L’*a priori*, viceversa, è concepito come l’elemento formale della conoscenza (spazio tempo, categorie ecc.) che, in quanto indipendente dall’esperienza, è contrassegnato da una validità universale e necessaria rispetto agli oggetti del mondo empirico. Nonostante il suo inserimento nella dimensione logico - trascendentale del problema della conoscenza, la nozione Kantiana di *a priori* rimane comunque legata alla problematica mentalistica ed innatistica precedente.

In altri termini, spazio e tempo sono concepiti da Kant come antecedenti l’esperienza. Vengono a far parte della nostra costituzione soggettiva, quali forme a priori della sensibilità: del senso interno, il tempo; del senso esterno, lo spazio. Ciò non li priva di validità oggettiva, ma fa sì che questa sia limitata agli oggetti in rapporto a noi: sono i cosiddetti ‘fenomeni’. Ma gli ‘oggetti per noi’ rimandano a, o presuppongono, degli oggetti in sé. Kant sostiene che

10 Watzlawick P., Premessa a ‘La realtà inventata’ op. cit. p. 10

questo aspetto ci resta precluso. Le cose in sé non rientrano dunque fra gli oggetti della nostra conoscenza: si situano al limite di essa, come oggetti possibili di puro pensiero o ‘noumeni’.

La concezione dello spazio e del tempo come forme a priori della sensibilità, è esposta da Kant nella prima parte della critica della ragion pura sotto il titolo ‘Estetica trascendentale’, intendendo per ‘estetica’ la dottrina della sensibilità. Su questa base, Kant definisce la propria posizione idealismo ‘formale’ appunto, ovvero idealismo ‘trascendentale’ per contrapporsi all’idealismo di Berkeley, che qualifica ‘materiale’ o ‘empirico’.

In particolare l’attributo ‘trascendentale’, in relazione alla ‘logica trascendentale’ designa una trattazione che concerne non direttamente oggetti, bensì ‘il nostro modo di conoscerli, in quanto possibile a priori’. A differenza della logica formale di Aristotele, la logica trascendentale si assume il compito di indagare la possibilità delle nostre conoscenze in quanto possibile a priori. Le due grandi suddivisioni della logica trascendentale, *Analitica* e *Dialettica* rappresentano la *pars costruens* e la *pars destruens* di tale assunto. La prima coincide con una logica della verità a cui presiede l’intelletto e la seconda coincide con una logica dell’apparenza, a cui presiede la ragione.

L’*Analitica trascendentale* comprende due libri: l’ ‘Analitica dei concetti’ e l’ ‘Analitica dei principi’. In primo luogo, Kant determina le condizioni sotto cui è possibile pensare in generale un oggetto, pur senza intuirlo. Tali condizioni risiedono nell’intelletto, sotto forma di *categorie* o *concetti puri*. Poiché la funzione unificante esercitata dall’intelletto si esplica nel giudizio, Kant innanzitutto stabilisce, in collegamento con una tavola logica dei giudizi, quadripartita, una tavola pure quadripartita delle categorie, che intende offrire una risistemazione delle categorie aristoteliche. Con la ‘deduzione’, ossia con la giustificazione delle categorie, Kant mostra che ogni uso dell’intelletto, ossia ogni *sintesi* del molteplice, presuppone sempre un’operazione unificante da parte del soggetto di conoscenza, ossia è accompagnato dalla rappresentazione pura ‘Io penso’.

Cerca poi di spiegare come le condizioni soggettive del pensare così delineate possano assumere validità oggettiva. Esse riescono ad attingerla nella misura in cui si applichino a dati dell’intuizione sensibile. L’Analitica dei principi contiene propriamente le *regole a priori* per un tale uso, e al fine di spiegarlo viene introdotta la dottrina dello ‘schematismo’. Con il termine ‘schema’ si intende una figurazione pura, a differenza della semplice immagine, la quale figurazione realizza la *categoria*, e al tempo stesso ne restringe l’uso nell’ambito di condizioni extraintellettuali, ossia sensibili. Si tratta, precisamente, delle determinazioni pure del tempo - quale forma del senso interno, e pertanto condizione di ogni nostra rappresentazione - che fungono da schemi. Per esempio, lo schema della quantità è il numero,



inteso come addizione successiva di unità omogenee.

Per le *categorie* della relazione (sostanza - accidente, causa - effetto, azione reciproca) gli schemi corrispettivi sono: permanenza, successione, simultaneità. E i principi che presiedono a questo gruppo sono quelli mediante cui si determina l'esistenza di fenomeni nel tempo. In particolare, Kant rivendica, contro Hume, la necessità del principio di causalità, in termini di una capacità di distinguere tra una successione meramente soggettiva, relativa al flusso delle nostre rappresentazioni, e una successione oggettiva, valida rispetto ai fenomeni. In termini della funzione costitutiva, riguardo all'esperienza, che è da attribuirsi all'intelletto, altro è per esempio percepire le varie parti di una cosa secondo un ordine che è reversibile, altro è percepire una nave che occupi successivamente luoghi distinti di un corso d'acqua, nel qual caso non si dà reversibilità.

Nella *Dialettica trascendentale*, Kant sostiene che, se la facoltà conoscitiva pretende di estendere l'uso dei concetti *a priori* oltre il limite dell'intuizione, essa cade vittima di un'illusione. Spiegare tale illusione, tuttavia, non equivale a dissiparla, poiché si tratta di un'illusione 'naturale', che ha la sua sede nella ragione. Essa è legata al tentativo che la ragione effettua di risalire la serie delle condizioni alla ricerca di un incondizionato, di una totalità assoluta delle condizioni. In tale tentativo, la ragione perviene a concetti a cui non può corrispondere alcun oggetto di esperienza. Ad essi non compete quindi alcuna funzione costitutiva, ma soltanto l'ufficio 'regolativo' di indirizzare all'ampliamento e all'unificazione sistematica del sapere. Kant chiama 'idee' tali concetti, e in questo senso definisce la ragione facoltà produttrice delle idee. Esse sono: l'anima, il mondo, Dio e ad esse corrispondono altrettante dottrine della 'metaphisica specialis' di Wolff, ossia la psicologia, la cosmologia e la teologia 'razionali', che Kant si dà a demolire partitamente. In particolare, quanto alla cosmologia, egli mostra che si incaglia in quelle antinomie, di cui si parlerà più avanti.

La valutazione della posizione di Kant esula dai limiti di questa indagine. Il punto su cui è utile concentrare questa esposizione riguarda quelle assolutizzazioni a cui si è accennato a più riprese. La radicalità delle posizioni costruttivistiche, che è stata esaminata nel volume 'Una paura per vivere', risulta in fin dei conti fuorviante, riducendo in modo esclusivistico la polivalente varietà del nostro conoscere e le relazioni che si danno tra i vari fattori di esso.

## L'ASSOLUTIZZAZIONE DEL PUNTO DI VISTA

Il limite di Kant, a mio avviso, consiste dunque nell'*assolutizzare* il punto di vista che preclude la possibilità di uscire dai limiti imposti dalle *categorie a priori*. E ciò ha comportato da un lato la soluzione proposta dall'idealismo di Hegel, secondo la quale dal pensiero non si esce.

Sul versante *opposto*, l'empirista Hume non dà alcun posto all'autoesperienza o esperienza dell'io, perché dare atto di essa significherebbe dare atto della radice di tutto il mondo logico o intellettuale, che invece egli dissolve in nulla.

Occorre dunque riferirsi ai contenuti stretti e originari del pensare, che sono esperienze vive o immagini, anche variamente associate, di tali esperienze. Occorre ricordare che alla base dei più complessi prodotti del teorizzare e delle più elaborate formulazioni scientifiche, l'unico materiale elementare impiegato è sempre e soltanto quello empirico. L'unico controllo critico delle tesi filosofiche, essendo per esse impossibile ogni verifica sperimentale, come si è più volte ribadito, consiste nel reperire il *materiale empirico* sottostante alle costruzioni teoriche.

Le 'intuizioni' dei filosofi, dunque, sono ben altro che autentiche intuizioni elementari e immediate e giudizi equipaggiati della dote dell'evidenza.

Per assicurarsi che le mediazioni non abbiano tradito l'immediato attraverso *parzializzazione* o *spostamento di ambito* o *assolutizzazione*, e o altro ingiustificato procedimento, è conveniente riportare qualche esempio concreto.

È stato sottolineato che l' 'intuizione' dell'idealismo estremo a cui pervengono Hegel e Gentile afferma che dal pensiero non si esce. Noi osserviamo il pensiero in atto nella prima persona del *cogito*. Esso implica un'esperienza ed è prima di tutto esperienza. In effetti l'affermare 'penso' è una mediazione. Ma di cosa? Il pensiero media l'esperienza come prelogico. Il 'penso' è la mediazione logica dell'esperienza che l'io ha di sé dell'*autoesperienza*. Autoesperienza, tuttavia, non è la stessa cosa che 'penso'. Non si può pensare e comunicare consapevolmente che in modo logico, o meglio logico - verbale. Pertanto, anche l'espressione 'autoesperienza' ossia l' 'esperisco me', è di carattere logico, in quanto, se penso e nomino l'esperienza, ciò vuol dire che l'assumo nel pensiero. Ma l'atto di assumerla non sarebbe possibile se non avesse una propria realtà prelogica. Pertanto, il termine 'autoesperienza' indica il prelogico, distinto dal logico, anche se poi succede di trovarlo tutto incluso nell'attività logica.

L'analisi sopra esposta è stata effettuata 'in prima persona, su un oggetto che sono io

stesso, del quale colgo distintamente la funzione empirica e la funzione logica che l'assume e media. Attraverso l'autoanalisi e l'attenzione volta a cogliere e constatare, io trovo in me che il pensiero, il mio pensiero, è pensiero *di*, cioè *intenzionale*, nel senso che il pensiero intenziona, significa, rimanda a ciò che è altro dal pensare, che non c'è pensiero che non sia pensiero di qualche cosa, che il pensiero non può mai essere pensiero di nulla'.<sup>11</sup>

Nella sede che risulta meno esterna e meno esteriorizzabile, l'io, il pensiero in prima persona, 'penso', intenziona un'esperienza di sé, ossia una realtà esperiente di sé. Neppure l'esperienza di sé può essere esperienza di nulla. Sotto il 'penso' si trova l'io, quella realtà che ciascuno di noi esperisce quando afferma, con riferimento concreto, o anche solo pensa 'io'. Questo 'procedimento' è diverso rispetto a quando si pensa in astratto il 'concetto di io', la nozione di 'essenza dell'io'.

A questo punto risulta più chiaro che la pretesa idealistica di ridurre tutta la realtà in termini di pensiero si rivela una persuasione sorta da un'illegittima estensione di una *verità tautologica* equivalente all'asserzione che non si può pensare che pensando e che i pensieri non nascono che nell'atto di pensare.

Non verificabile sperimentalmente, l' 'intuizione' idealistica subisce una definitiva dimostrazione di invalidità dalla manifesta forzatura del significato delle autentiche intuizioni elementari e immediate, che hanno costituito il 'materiale d'obbligo', i 'mattoni' su cui l'idealista ha dovuto operare. Proprio pensando nel pensiero e soltanto nel pensiero, il pensare risulta per sua natura proprio quell' 'uscire' che l'idealista intende negare. Restando più strettamente aderenti e fedeli alle esperienze elementari e immediate, si illumina la realtà nel centro cosciente e autocosciente di cui è espressione.

## L'AUTOESPERIENZA

Alcuni caratteri dell'esperienza descritta conducono a rintracciare, nell'autoesperienza, un'esperienza fornita di tutte le caratteristiche di concretezza e constatatività, che sono proprie di ogni esperienza stretta, cioè elementare e immediata.

Innanzitutto, l'autoesperienza non è pensiero: l'essere umano la vive prima di assumerla nel 'penso' e di fatto la si vive continuamente, nella vita quotidiana, in modo prelogico. Il

<sup>11</sup>Giulietti G., *Introduzione alla filosofia*, op. cit. p. 56

‘penso’ la fa propria, ma ciò vuol dire solo che nel ‘penso’ l’autoesperienza raggiunge l’esplicitazione della coscienza *autoconsapevole*. L’autoesperienza è la radice vitale ed esistenziale rispetto alla quale il ‘penso’ è un ulteriore, elevato livello di sviluppo, non qualcos’altro. L’*autoesperienza* è quindi l’unica esperienza elementare ed immediata che sia anche esperienza della mente. Essa è perciò fondamento della vita logica, del formare concetti, giudizi e ragionamenti, del teorizzare, del porre domande e del cercare risposte, del costruire scienza e filosofia, del progettare, programmare e intraprendere consapevolmente e intenzionalmente. È quindi anche fondamento della vita etica, politica, estetica, religiosa, ecc. le quali hanno caratteri propri e autonomi rispetto alla vita teoretica, ma che non potrebbero sorgere senza l’apporto della vita teoretica.<sup>12</sup>

La radice di questo mondo umano è il pensiero, ma la radice ancora più profonda di esso è l’*autoesperienza*. È attraverso di essa e il ‘penso’ in cui essa raggiunge la pienezza della sua relazione, che l’io dell’essere umano distingue sé da ciò che è altro da sé, il mondo e gli altri esseri umani. Tali distinzioni non sarebbero possibili se l’uomo vivesse la propria vita e l’esperienza del mondo senza autoesperienza e senza autocoscienza: sarebbe un pezzo di mondo immerso in esso.

L’autoesperienza è esperienza dell’io e ognuno di noi esperisce in se stesso e solo in se stesso l’io. Tuttavia, esperire l’io non vuol dire vedere nitidamente ed esaustivamente il proprio io, fino in fondo, e molti filosofi negano il profondo significato realistico di questa esperienza a causa dei limiti, che di solito vengono esagerati, della nostra conoscenza dell’essenza dell’io, del nostro io.<sup>13</sup>

Ma c’è un ‘fatto’ certo per la netta testimonianza dell’esperienza elementare e immediata: quando dico, o anche solo penso interiormente ‘io’, in prima persona, percepisco di indicare me stesso, non un labile concetto, un’astrazione logica: indico una concreta realtà che concretamente esperisco. Diversamente dalle altre, questa esperienza è sempre viva nella nostra esistenza, anche se spesso ‘non ci pensiamo’.

Pertanto, l’autoesperienza, oltre che matrice del ‘penso’ e di tutto il mondo umano legato al ‘comprendere’, possiede anche la straordinaria prerogativa di essere l’unica esperienza elementare e immediata della *realtà profonda* del nostro essere, esperienza della nostra *realtà sostanziale*: è *esperienza metafisica*.<sup>14</sup>

Giunti a questo punto, emergono obiezioni e difficoltà: quale sostanza? quale realtà

<sup>12</sup> Cfr., op. cit. p. 58

<sup>13</sup> Cfr., op. cit. p. 58

<sup>14</sup> Cfr., op. cit. p. 59

metafisica? E come si può pretendere di cogliere per intuizione elementare e immediata una realtà metafisica, quando non se ne intuisca in modo completo ed esauriente l'intima, profonda, metafisica essenza? Quale valore ha l'affermazione della propria sostanzialità rispetto al tempo? Se si tratta di un permanere entro l'orizzonte del tempo finito, si può pretendere che tale permanenza abbia un effettivo valore metafisico e ci permetta di parlare di sostanza in senso metafisico ecc.?<sup>15</sup>

A queste domande si può rispondere in questo modo: 1) quando penso in prima persona a 'me', quando indico 'io', avverto *certissima scientia et clamante couscientia* di indicare un esistente reale, quell'esistente reale che significo appunto con la parola 'io'.<sup>16</sup>

Le espressioni che mi vengono spontaneamente per propormi agli altri e per difendermi dagli altri, per comunicare con gli altri in svariate modalità, testimoniano la presenza di me a me stesso, la mia realtà: io scrivo; io penso a te; io parlo; io contratto ecc.; 2) io avverto che a questa concreta e intima realtà che è l'io molte cose si riferiscono e ineriscono: io guardo, io ascolto, io sono allegra; pertanto ineriscono a me il mio guardare, il mio ascoltare, il mio essere allegra.

Con forza constatativa io avverto di non inerire ad altro, di non essere 'suo' di altra cosa. Questo essere soggetto di inerenza e non a sua volta inerente ad altro mi testimonia che io non sono 'modo' d'altro o 'momento dialettico' d'altro.

In questo senso mi testimonia di essere una *sostanza*. E quando ho trovato ciò, tutte le questioni relative alla misura in cui io conosco l'essenza di questa sostanza che sono io, al valore di tale sostanza nei riguardi del mondo temporale finito e dell'eternità, costituiscono indubbiamente problemi affascinanti e ardui, ma non intaccano l'affermazione precedente, così come tutti i limiti di conoscenza in cui ci trovassimo di fronte ad un qualsiasi oggetto che tenessimo tra le mani non sarebbero certo sufficienti a negare l'esistenza reale di quell'oggetto; 3) se certamente il problema dell'essenza ultima del nostro io e quindi del 'nostro essere' è un problema considerevole, al quale forse non si riuscirà mai a dare una soluzione esaustiva in modo rigoroso e indiscutibile, ciò non significa che della nostra essenza noi siamo del tutto ignari o che ciò che conosciamo di essa sia di scarsa rilevanza.

Il 'penso', autotrasparenza dell'autocoscienza, dice qualcosa di rilevante sull'essenza del nostro io. Del resto, l'analisi delle sue espressioni logiche, la sua funzione di assumere nella forma logica ciò che l'esperienza immediata ci fornisce in forma empirica, lo stretto legame tra 'penso' e 'sento', - che equivale a 'so che sento' - e tra 'penso' e 'voglio' - che, in effetti

<sup>15</sup> Cfr., op. cit. p. 59

<sup>16</sup> Cfr., op. cit. p. 59

apre la strada alla certezza della libertà - non vuol certo dire che si ignora l'essenza dell'io, anche se non significa ancora conoscerla esaurientemente.<sup>17</sup>

## IL FONDAMENTO DELL'ESPERIENZA IMMEDIATA

Il riferimento all'esperienza elementare e immediata e, in particolare, all'autoesperienza, assurge alla posizione di controllo critico anche di altri orientamenti non soltanto di quelli che negano la possibilità di uscire dal pensare, come quelli *idealistici*.

Autoesperienza e quindi autocoscienza costituiscono il fondamento più forte e insieme più intimo di ogni filosofia che affermi la realtà sostanziale dell'io e dell'anima.

Una teoria filosofica che nega la realtà sostanziale dell'io venne formulata da Hume nel *Trattato della natura umana*.

Può sembrare strano riaffermare la sostanzialità dell'anima come fondata sul richiamo all'esperienza immediata, nei riguardi di un filosofo come David Hume, assertore dell'esperienza come nessun altro, empirista estremo e radicale. Eppure, la negazione operata da Hume relativamente alla sostanzialità dell'io è tutt'altro che basata sull'esperienza: essa è il prodotto di un'illusione teorica ricavata da presupposti empirici, ma incompleti e assunti come se fossero completi.

All'inizio del *Trattato*, egli classificò tutte le 'percezioni della mente', ossia tutte le umane conoscenze, in *impressioni* e *idee*. Con le prime indicava tutte le nostre esperienze vive, cioè *sensazioni, passioni, emozioni*, e con le seconde le immagini illanguidite di quelle esperienze vive. Le 'idee' di Hume sono quindi ben altro rispetto a ciò che noi chiamiamo comunemente concetti o idee o nozioni intellettuali: questo genere di conoscenza per Hume non esiste, in quanto viene ridotto alle immagini empiriche. Nella classificazione di Hume non c'è nemmeno l'autoesperienza o esperienza dell'io, ed è comprensibile, in quanto dare atto di essa equivarrebbe a dare atto della radice di tutto il mondo logico e intellettuale, che invece Hume dissolve nel nulla.

Per capire il ragionamento di Hume, bisogna riportare il testo in cui egli argomenta a proposito dell'identità personale, per negarla, appoggiando peraltro la sua descrizione sull'esperienza: "... nessuna impressione è costante e invariabile. Sofferenze e piaceri,

<sup>17</sup>Ibidem, pp. 59 – 60

tormenti e gioie, passioni e sensazioni si susseguono gli uni agli altri, e mai esistono tutti insieme. Dunque, l'idea dell'io non deriva da nessuna di queste impressioni, né del resto da nessun'altra; e perciò una tale idea non esiste".<sup>18</sup>

La descrizione della mutevolezza delle nostre esperienze è certamente sostenuta sulla base dell'esperienza e ogni essere umano può confermarla con la propria. Tuttavia la conclusione a cui perviene Hume è tutta teorica: un'autentica esperienza non ha bisogno di essere né può essere dimostrata teoricamente. Non si tratta di qualcosa da dimostrare, ma da sperimentare. E non c'è dubbio che Hume provasse anche lui l'esperienza di sé, la propria concreta autoesperienza, quando scrive mezza pagina dopo, in polemica con il sostenitore della realtà dell'io: "...devo confessare che non posso più continuare a ragionare con lui. Tutto ciò che posso concedergli...". L'uso delle espressioni 'devo confessare' 'non posso' testimonia in modo evidente che non possono essere pronunciate senza almeno vivere l'autoesperienza, senza la presenza autocosciente del soggetto parlante, senza la realtà in atto dell'io.

Ma il fatto strano è che l'empirista Hume non si occupa dell'esperienza di sé di cui egli è, al pari di ogni essere umano, un autorevole testimone.

Classificando tutte le umane conoscenze in impressioni e idee egli ricava le domande: è forse l'io un'impressione? È forse l'io un'idea? Ma l'io non è qualcosa come il caldo o il freddo, o come la gioia o il dolore e non è nemmeno l'immagine illanguidita di tali esperienze vive. Il 'dunque, non esiste', a cui Hume perviene appare un'illusione teorica prelevata da un bilancio empirico inadatto, in quanto incompleto. Ma un tale bilancio empirico incompleto lo si può completare facendo attenzione a tutto ciò che l'esperienza ci dà e non in virtù di un procedimento teorico.<sup>19</sup>

L'esperienza ci dà questa intuizione elementare e immediata: l'intuizione che io ho di me, l'autoesperienza, l'esperienza dell'io.

Il controllo critico della non validità della negazione di Hume della realtà dell'io esige solo di prestare attenzione a ciò che l'esperienza elementare e immediata ci offre. Paradossalmente, dunque, la teoria della negazione dell'identità personale o dell'io formulata da Hume, merita l'accusa di teoricismo anche se viene rivolta ad un empirista estremo e radicale.

<sup>18</sup>Hume D. ,*Trattato della natura umana*, I, 4, IV.

<sup>19</sup>Cfr. Giulietti G., op. cit. p. 64

## IL CONTROLLO CRITICO

Gli esempi riportati per mostrare come si può procedere al controllo critico delle posizioni metafisiche riguardanti l'io, o meglio 'la realtà che dice io', ossia l'essere umano, possono servire da modello per altre applicazioni del metodo indicato. L'applicazione di tale metodo consente di focalizzare ciò che nel nostro conoscere ha lo 'spessore' di ciò che è direttamente colto, 'intuito', e non precariamente formulato mediante illazioni e passaggi. La stessa applicazione consente di distinguere ciò che è ricavato rigorosamente da ciò che viene immaginato attraverso estensioni illegittime e 'assolutistiche' di quanto il 'cogliere' ci ha fornito.

Seguendo tale linea argomentativa, si possono scoprire gli 'sbandamenti' delle teorie che hanno *assolutizzato* caratteri, momenti, aspetti della realtà certamente importanti, ma non certo coincidenti, in modo assoluto, *sic et simpliciter*, con la realtà. Sia che si tratti di assoluto storicismo, di assoluto idealismo, di assoluto volontarismo, di assoluto materialismo o di assoluto sociologismo ecc., il risultato è il medesimo: una 'fuorviante' visione della realtà, proprio nel senso che pretende di valere al di là dell'ambito in cui è stata concepita. È come se noi, guardando un oggetto blu da un lato e giallo dal lato opposto, pretendessimo di qualificare l'oggetto come tutto blu o tutto giallo. L'interlocutore posto di fronte a noi avrebbe tutte le ragioni per obiettare che l'oggetto è giallo e non blu. Ma anche lui 'peccherebbe' di unilateralità, in quanto si riferirebbe ad un aspetto parziale dell'oggetto, che estenderebbe a tutte la realtà di esso.

Il servizio fornito dal controllo critico ha la funzione di mostrare la non validità di tutte le gnoseologie esclusiviste le quali, riconducendo tutta la nostra conoscenza o alla sola esperienza sensoriale – sentimentale - associativa, o al solo mondo concettuale - ideale, o alle sole intuizioni, disconoscono la *polivalente* varietà del nostro conoscere e le relazioni e i legami che si danno tra i vari fattori di esso. Tale disconoscimento, come si è visto, è soltanto teorico o, meglio, 'teoricistico'. Le teorie gnoseologiche unilaterali sono nate e hanno trovato fortuna grazie al fatto che ciascuna di esse ha esaltato aspetti della conoscenza certamente importanti e pregevoli. Il pregio della concretezza delle conoscenze empiriche o quello dell' 'universalità' e della 'necessità' di certe conoscenze intellettive sono stati indebitamente esaltati in modo unilaterale come se fossero le une o le altre, la conoscenza *tout court*.

In questa intricata 'foresta', sembra godere di una posizione speciale, rispetto a tutte le altre teorie gnoseologiche esclusivistiche, la teoria intuizionistica che propone come ideale del conoscere il coglimento diretto delle cose, in virtù di una sorta di simpatia conoscitiva, capace



di farci penetrare nel cuore di esse, togliendoci dalla sterile condizione di restare al loro esterno e di poter soltanto girare loro intorno, secondo una famosa immagine di Bergson. Si è già discusso di conoscenza intuitiva e di intuizione. Nel discorso prospettato, è stato riconosciuto il carattere intuitivo delle conoscenze empiriche immediate ed elementari che, come è stato precisato, sono le più rigorosamente intuitive, e così il carattere intuitivo dei rapporti necessari evidenti, che rileviamo tra termini intellettualmente mediati o formalizzati: ad esempio 'ciò che esiste, senza possedere in se stesso la sufficienza per esistere, deve avere una causa'. Ma l'intuizione alla Bergson è di altro tipo: vuole essere *intuizione metafisica* capace di farci cogliere direttamente il significato profondo della realtà.<sup>20</sup>

Ad esempio, in termini bergsoniani, vuole farci capire la non validità delle tesi meccanicistiche come di quelle finalistiche, vuole farci cogliere il significato del divenire della realtà come puro 'slancio', per il quale la distinzione tra meccanicità e finalità non ha più senso.

In questa posizione è forse possibile ravvisare una identificazione della gnoseologia con la metafisica, in quanto l'intuizionismo alla Bergson sembra promettere il godimento diretto della realtà al più alto livello e nel più denso spessore metafisico. Ma il guaio è che questo tipo di intuizione, per i comuni mortali terrestri, finché vivono su questa terra, sembra restare ad un livello sognabile.

Spostando il punto di vista, è forse possibile suggerire un modello per la conoscenza prelevato dalla Fisica, che condensa nel conoscere *piano innato e acquisito, mente, emozioni, sensazioni ecc.*: la *risonanza*. Le conoscenze umane non si possono ridurre tutte a *impressioni* o esperienze vive (sensazioni, passioni, emozioni) o *idee* come immagini illanguidite di quelle esperienze vive, sulla scorta dell'empirismo di Hume. Ma non si possono nemmeno ricondurre *al solo pensiero*, da cui non si può uscire, come sostiene l'idealista sulla scorta di Hegel, Gentile, ecc. E non si possono nemmeno ricondurre alle *categorie a priori* di Kant.

Il modello della *risonanza* ci suggerisce la caratteristica del coglimento diretto delle cose, quasi per simpatia conoscitiva, come se subentrasse una sorta di 'vibrazione', che non è solo mentale, ma prima di tutto sensoriale, emozionale, esperenziale.

È un captare selettivamente e non a caso ciò che in quel momento costituisce una 'risposta' ad un'esigenza profonda di carattere emozionale, intuitivo, sentimentale.

Questa riflessione ci porta a considerare l'utilità di allargare l'orizzonte di osservazione,

<sup>20</sup>Cfr. op. cit. p. 68

per trovare soluzioni *uscendo fuori* dall'ambito degli schemi di riferimento abituali. I capitoli che costituiranno il tessuto delle riflessioni relative alla Psicologia, nella parte finale del libro, si ripropongono, appunto, di fornire utili suggerimenti in direzione dello scardinamento dei compartimenti stagni entro cui si dibattono le varie discipline che costituiscono l'oggetto del sapere. Il sapere filosofico ha rappresentato fino a questo punto una traccia per effettuare quel controllo critico e correttivo delle teorie unilaterali ed esclusivistiche, che non mancano certo anche in quella disciplina autonoma di recente formazione che è la psicologia.

## CAPITOLO III

### UN PONTE TRA OCCIDENTE E ORIENTE

#### L'UNITOTALITÀ DEL REALE

In sede critica, e in una prospettiva sintetica, per motivi di completezza di indagine non si può prescindere da una considerazione della filosofia orientale. Va comunque annotato che, quando noi diciamo 'filosofia', il pensiero si rivolge alla filosofia occidentale. La cultura orientalistica di noi occidentali è in genere, salvo lodevoli eccezioni, alquanto limitata. Forse non riconosciamo la filosofia orientale come ciò che noi occidentali siamo abituati ad intendere per filosofia.

E non perché nella 'filosofia orientale' sia assente l'interesse per il significato essenziale, radicale, della realtà, ma perché tale significato, che è per gli orientali il più radicale che si possa pensare, - cioè quello dell'unità dell'universo, rispetto alla quale tutte le cose sono parti, e anche gli esseri umani lo sono - , è vissuto con mistica religiosità piuttosto che con spirito di filosofica ricerca.

Grégoire sottolinea in proposito: "Non ci meraviglia... che la spiritualità orientale (che non sembra poi così diversa, nella sua essenza, da alcune speculazioni dell'occidente) non si sia mai lanciata in quella ricerca (metafisica e scientifica) infinitamente sviluppabile, di cui i Greci ci hanno trasmesso l'ideale. La causa di ciò sta indubbiamente nel fatto che tale spiritualità ha una ispirazione profondamente *religiosa* ....Come credenza in un ordine superiore delle cose;... tale credenza si accompagna *quasi* necessariamente a quel sentimento che Otto ha chiamato il 'numinoso', ossia l'intuizione spaventosa ed insieme affascinante della completa sottomissione dell'uomo a questo ordine".<sup>1</sup>

In un paragrafo iniziale, si è detto che la filosofia non ha oggetti propri diversi da quelli delle scienze speciali, con la sola eccezione di quelli che sono indicati come gli oggetti della metafisica. Ma tali oggetti, come si è notato, li ha peraltro in comune con la religione.

La filosofia orientale vive, appunto, quelli che in Occidente sarebbero i temi della

<sup>1</sup>Grégoire F., *I grandi problemi metafisici*, Garzanti, Milano, 1955 p. 110

metafisica, nell'esperienza mistica dell'annullamento, come nelle dottrine del Nirvana buddistico e del Tao di Lao – Tze. Parlando di 'filosofia orientale', ci si riferisce in particolare a quella i cui autori vissero tra il VI e il V secolo a.C. Budda, Confucio, Lao - Tze.

Il motivo in essa prevalente è quello pratico della *saggezza* piuttosto che quello teoretico della sapienza e, quindi, la si è confrontata con le dottrine degli Stoici e degli Epicurei, per quanto in queste ultime siano presenti componenti teoriche, come la logica stoica, tutt'altro che inconsistenti, al di là del prevalente interesse pratico.

La 'presunta' intuizione dell'unitotalità del reale e dell'assorbimento di tutti gli individui in esso non è stata assunta, come nella filosofia Occidentale, quale fondamento di ricerca razionale, di sforzo volto ad effettuare il distacco oggettivante del pensiero ad opera di spiriti capaci di conservare quel sentimento della propria libertà individuale che nella Grecia antica nacque insieme a quello della razionalità. Un filosofo occidentale, pertanto, anche se impregnato di cultura orientale come fu Schopenhauer, conserva quelle caratteristiche del filosofare che la filosofia orientale non conosce, e le conserva per quanto egli possa essere mistico e per quanto possa essere irrazionalista. Un altro esempio ben noto ci è offerto dal misticismo di S. Bonaventura, che è tutto espressivo di esercizio logico, anche se esalta l'annullamento dell'uomo in Dio.

La filosofia orientale è dunque qualcosa di diverso, rispetto a ciò che noi intendiamo per filosofia e la filosofia occidentale, per quanto articolata in una molteplicità di teorie, sistemi, correnti e movimenti culturali, conserva la sua fondamentale unità nel legare alle intuizioni o presunte intuizioni di fondo un procedimento razionale di ricerca, rivolto alla conoscenza di come stiano e divengano le 'cose' considerate nei loro significati ultimi e radicali.

Questa semplice introduzione permette di collocare nell'orizzonte appropriato alcuni concetti fondamentali dell'insegnamento del Buddha, ad esempio l'*indagine*, che costituisce il secondo fattore dell'illuminazione. Essa è chiamata *vicaya* ed è sinonimo di 'visione interiore', 'visione profonda' e di 'saggezza'.

Che cosa indaghiamo?

Come si esprime Sayadaw U Pandita, uno dei maggiori maestri della tradizione di Mahasi Saydaw, "l'indagine ci mostra le caratteristiche dei *paramattha dhamma*, o realtà ultime, le quali indicano semplicemente oggetti che possono essere sperimentati direttamente senza la mediazione dei concetti. Ci sono tre tipi di realtà ultime: fenomeni fisici, fenomeni mentali e nibbāna".<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Pandita S., *Proprio in questa vita*, Ubaldini, Roma, 1998 p. 85

I fenomeni fisici sono composti dai quattro grandi elementi terra, fuoco, acqua e aria. Ciascun elemento ha caratteristiche separate che gli sono peculiari e inerenti. Anche i fenomeni mentali hanno caratteristiche specifiche. Per esempio, la mente o coscienza, ha la caratteristica di conoscere un oggetto. Quando siamo consapevoli del sollevarsi e abbassarsi del nostro addome, possiamo arrivare a capire che è composto di sensazioni: rigidità, aderenza, pressione, calore. Queste sensazioni sono oggetti della nostra mente; sono i dhamma o verità su cui si indaga. Se la nostra esperienza è percepita direttamente e siamo consapevoli delle sensazioni in maniera specifica, allora possiamo dire che il dhamma vicaya è presente.

Quando si osservano i movimenti dell'addome, si può notare che stanno avvenendo due distinti processi. Da un lato ci sono i fenomeni fisici, le sensazioni di tensione e di movimento. Dall'altro c'è la coscienza, la mente che nota e che è consapevole di questi oggetti. Questa è una visione interiore della vera natura delle cose.

Continuando a meditare, osserva U Pandita, sorgerà un altro genere di visione interiore tutti i dhamma condividono le caratteristiche di impermanenza, insoddisfazione e assenza del sé, che saranno esaminati più avanti. Il fattore dell'indagine ha portato a vedere che cosa è universale nella natura, in ogni oggetto fisico o mentale.<sup>3</sup>

I lampi di comprensione nella meditazione consapevolezza sono intuitivi, non concettuali. *Intuitivo*, in tale ambito, significa vedere e sperimentare chiaramente e direttamente come sono le cose in realtà.

Ad esempio, una visione interiore o profonda della calma è una visione che deriva dall'esperienza diretta. Non si pensa ad essa né vi si riflette. Si conosce la natura della calma, perché la *si sente* nel cuore.

Ci sono molte esperienze come questa, e molti livelli per ciascuna. E ogni volta che le conosciamo direttamente, è come se ci aprissimo a un nuovo modo di vedere e di essere.

Questa è la visione profonda, che è molto simile all'*intuizione immediata*, esaminata in precedenza relativamente alla filosofia occidentale.

<sup>3</sup>Cfr op cit.p.86

## L'IDENTIFICAZIONE

Tuttavia, anche nella pratica meditativa succede spesso che la mente è così eccitata da ogni nuova esperienza che si pensa: 'Sono così calmo! Stupendo!' o si comincia a riflettere discorsivamente sull'impermanenza, sulla sofferenza o su qualsiasi altra cosa abbiamo intuito in quella particolare esperienza.

I maestri di meditazione ammoniscono di fare molta attenzione. In effetti, se non ci accorgiamo di questi pensieri e ci lasciamo assorbire da essi o si riflette sul Dhamma, i pensieri stessi diventeranno un ostacolo all'approfondimento della visione.

Bisogna cercare di distinguere chiaramente tra la vera visione intuitiva e i pensieri su di essa. Meditazione non è pensare a qualcosa, non comporta il pensiero discorsivo o la riflessione. Poiché la meditazione non è pensiero, tramite un processo continuo di silenziosa osservazione, emerge una diversa comprensione.

Ai fini della meditazione, nulla merita in modo particolare le nostre riflessioni, né la nostra infanzia, né le nostre relazioni, né i nostri progetti per il presente o per il futuro. Questo non significa che tali pensieri non si presenteranno e infatti potranno sorgere spesso. Non dobbiamo combatterli o cercare di liberarcene o giudicarli, ma possiamo scegliere semplicemente di non seguire i pensieri una volta che siamo consapevoli della loro comparsa. Prima ci accorgiamo che stiamo pensando, prima vediamo la natura transitoria del pensiero.

Il pensiero può essere un oggetto di meditazione molto utile. Si può osservare il pensiero stesso per studiare la sua natura inerente, diventando consapevoli del suo processo invece di perderci nei contenuti.

Negli insegnamenti del Buddha, infatti, si parla frequentemente del potente impatto che deriva dall'identificarsi con i fenomeni. L'identificazione ci imprigiona nei contenuti dei nostri condizionamenti. Uno dei modi più semplici per capire questo imbrigliamento è osservare la differenza tra immergersi nei pensieri ed esserne consapevoli.

Quando ci immergiamo nei pensieri, l'identificazione è forte. Il pensiero trasporta con sé la mente, portandoci lontano in breve tempo, non conoscendo la destinazione. Ad un certo punto, lungo il tragitto potremmo svegliarci e accorgerci che stavamo pensando.

Quando non sappiamo che stiamo pensando, i pensieri ci conducono in molti mondi diversi. Cosa sono i pensieri? Questo fenomeno ci condiziona fortemente quando non ne siamo consapevoli e, tuttavia, si dissolve completamente appena gli prestiamo attenzione.

Il Buddha ha detto che noi siamo plasmati, creati e diretti dai nostri pensieri. Allora, per noi sarà importante osservare da vicino il processo del pensiero per vedere dove ci lasciamo

irretire, dove siamo indotti per mezzo dell'identificazione a creare ciò che ci conduce all'infelicità.

Se ci limitiamo ad osservare il nascere e lo svanire dei pensieri, non avrà importanza quali pensieri sorgeranno nella mente. Poiché sono essenzialmente vuoti di ogni sostanza potremo capire la loro natura transitoria. Questi pensieri che trascinano e agitano il mondo, che ci creano e ci dirigono, diventano piccoli segnali nella mente, troppo deboli perfino per lasciare una lieve traccia, come gocce di rugiada che evaporano al sole.

Questo concetto relativo alla natura transitoria dei fenomeni e al loro 'vuoto' di ogni sostanza ci introduce ad altri fondamenti dell'insegnamento del Buddha, quali l'impermanenza e l'insostanzialità del sé, ossia l'idea che non esista un qualche sé permanente. Da questo punto di vista, se abbiamo la nozione sbagliata di un 'io', saremo costretti a difenderlo e ad appagarlo.

La meditazione purifica la mente da questo Kilesa, considerato come il più dannoso: è la convinzione che esista un qualche sé permanente.

Nella lingua pali *Kilesa* indica le affezioni mentali, i tormenti della mente, come l'avidità, l'invidia, l'odio, la rabbia, la paura. Questi ed altri stati d'animo creano tormento e dolore. Ma, se è assente il sé a cui attribuirli, la mente si libera. Quando siamo in preda alle affezioni mentali, ci sentiamo tesi e contratti e nel momento in cui ci distacciamo da quell'identificazione, assaporiamo la libertà, gustiamo la fine della sofferenza. Tutte le volte che diventiamo consapevoli di un'emozione o di un pensiero, anziché perderci in essi sperimentiamo questa reale libertà. Tutti proviamo questa esperienza di liberazione quando usciamo dal cinema dopo esserci coinvolti nelle scene del film. C'è una specie di brusco risveglio che ci fa esclamare 'Era solo un film!' Ma ci perdiamo nei film continui della nostra mente finché diventiamo consapevoli di cosa sta accadendo e 'apriamo gli occhi' sulla nostra vita. Il poter dire 'Era solo un pensiero', ci libera dal dramma interiore.

La *saggezza* in tale prospettiva, è la chiara visione della natura impermanente e condizionata di tutti i fenomeni, il riconoscere che tutto ciò che sorge è per sua natura destinato a cessare. Se comprendiamo profondamente questa impermanenza, l'attaccamento svanisce e, quando non ci attacchiamo più, raggiungiamo la fine della sofferenza.

Proprio la riflessione sull'impermanenza ha motivato il futuro Buddha a perseguire l'illuminazione nel corso della sua importante ricerca. "Perché" si chiese quando era ancora un principe nel suo palazzo "io che sono soggetto alla vecchiaia, alla malattia, e alla morte, dovrei inseguire ciò che è anch'esso soggetto alla vecchiaia, alla malattia, e alla morte?"

Dopo il grande risveglio, il Buddha esortò e ammonì gli altri esseri a sentire l'urgenza

che deriva dal sapere che tutte le cose hanno una fine. L'incessante fluire dei fenomeni ricorda l'acqua che precipita da una cascata. D'altronde Wes Niker, nel suo libro *Crazy Wisdom*, scrive: "Il nostro linguaggio si comporta come se la realtà fosse solida. Al livello più semplice, pone un soggetto e un oggetto che noi consideriamo reali, ai due lati di un verbo, che consideriamo meno reale. Forse la lingua degli hopi riflette più da vicino le leggi della natura. Per gli hopi, i sostantivi sono verbi. La loro lingua implica che ogni cosa interagisce o è in evoluzione. Anche molti fisici dicono che esiste soltanto l'azione. Eppure il nostro linguaggio seguita ad accumulare cose statiche, bloccandoci nell'illusione della solidità".

La percezione della solidità deriva anche dall'osservare le cose a distanza. Quando osserviamo un oggetto comune come una sedia sembra perfettamente solido, ma se lo osserviamo con un potente microscopio, emergono interi mondi nuovi.

Poiché abitualmente non osserviamo i fenomeni da vicino, ci accontentiamo di un'impressione superficiale che non rivela la natura complessa della realtà. Joseph Goldstein, uno tra i più noti maestri di meditazione americana, osserva: "Come percepite il vostro corpo? Vi rapportate ad esso come un complesso di tanti organi, energie e sistemi differenti, o lo vedete come qualcosa di solido che chiamate 'corpo' e di cui rivendicate il possesso? Se osserviamo accuratamente il corpo, il concetto di 'corpo' scompare e lo sperimentiamo come un mondo di elementi in trasformazione".<sup>4</sup>

Egli suggerisce di fare un esperimento molto semplice per verificare questo fatto: "Muovete molto lentamente l'indice, facendo molta attenzione alle leggere sensazioni che vi da il movimento. È meglio non guardare la mano. Mentre muovete il dito su e giù concentrandovi sulle sensazioni, cosa accade all'idea di 'dito'? Scompare. Quando restate nella nuda consapevolezza dell'esperienza, i concetti svaniscono, e fate conoscenza con le sensazioni dell'effettivo mutamento<sup>5</sup>.

Sappiamo dalle precedenti riflessioni di carattere filosofico che i concetti esistono nella nostra mente e non costituiscono 'attributi di realtà'. Ma la prosecuzione delle sue osservazioni porta Goldstein ad una 'pericolosa' assolutizzazione. Vediamo come ciò si verifica, seguendo la logica delle sue argomentazioni. Se la percezione è più forte della consapevolezza, riconosciamo i vari oggetti che sorgono e creiamo concetti come 'corpo', 'automobile', 'casa', o 'persona', per descrivere queste apparenti realtà.

Poi immaginiamo che questi concetti siano cose realmente esistenti, e cominciamo a

<sup>4</sup>Goldstein J., *La pratica della libertà*, Ubaldini, Roma, 1995, p. 138

<sup>5</sup> Ibidem p. 138



vivere in un mondo di concetti, perdendo di vista la natura sottostante, insostanziale e transitoria dei fenomeni.”<sup>6</sup>

Vorrei far notare a Goldstein, in maniera un po’ prosaica, ma forse efficace, che al di là della creazione o meno del concetto di casa, lui va ad abitare e a ripararsi dalle intemperie in quella che secondo lui è una ‘realtà apparente’. Vorrei anche aggiungere, visto che lui comincia a vivere in un mondo di concetti, che ha perso di vista, in realtà, la mia natura non transitoria e insostanziale, dal momento che mi sono soffermata a leggere attentamente tutto il suo libro, riprendendolo in mano più volte, al di là delle emozioni e dei pensieri che mi suscitava la lettura.

Ho preso coscienza delle emozioni e dei pensieri e non mi sono identificata con essi seguendo i suggerimenti della pratica di meditazione, ma questo non mi rivela affatto che non esiste un sé, un io permanente.

L’attenta consapevolezza di ciò che accade realmente, momento dopo momento, non mi porta ad *annullarmi*.

Goldstein, viceversa, conclude: “Poiché non esaminiamo con attenzione la natura composta di ciò che chiamiamo sé, ci attacchiamo al concetto e crediamo che esso abbia un’esistenza inerente. Non comprendiamo ciò che siamo: una costellazione di elementi in rapida trasformazione.

La vita è un processo del divenire, di condizioni che si manifestano e svaniscono; non accade a nessuno, dietro di essa non c’è un essere a cui accada”.<sup>7</sup>

Sono d’accordo quando dice che “ciò che appare nella coscienza non è un sé, poiché vediamo direttamente il suo continuo andare e venire.” Ma non sono d’accordo sul fatto che può aver luogo una sottile identificazione con la facoltà cognitiva: “Io sono colui che conosce tutti questi oggetti transitori” [...]. In certi stadi della pratica meditativa diventa evidente che la coscienza stessa è un processo in mutamento. Questa scoperta potrebbe sconvolgerci, perché per tanto tempo ci siamo identificati con la facoltà cognitiva riconoscendo in essa la nostra natura più fondamentale, la nostra anima, il nostro sé, il nostro centro.

E adesso vediamo che anche lei appare e scompare continuamente proprio come tutti gli altri fenomeni.”<sup>8</sup>

Pertanto sia gli oggetti della consapevolezza, sia la facoltà che li conosce, in tale ottica,

<sup>6</sup>Ibidem p. 138

<sup>7</sup>Ibidem p. 138

<sup>8</sup>Ibidem p. 143

precipitano ininterrottamente come l'acqua in una cascata.

Credo di poter riscontrare, in tale ambito, una confusione tra identità e identificazione, che emerge evidente in questo stralcio: “Non vedendo la natura effimera e transitoria dei fenomeni, sorge il punto di vista errato che dice: ‘Si, questa esperienza è me, è ciò che sono’. Fate molta attenzione ai momenti in cui la mente si perde nei pensieri e crea veri e propri spettacoli con il processo di identificazione. Poi osservate i momenti di viva attenzione quando vi limitate a guardare i pensieri che vanno e vengono. C'è molta differenza tra queste due concezioni del mondo, e la contrazione e la spaziosità che creano nella coscienza. Nei momenti di naturale consapevolezza, quando osserviamo i fenomeni che nascono e svaniscono, non c'è nessuna identificazione, nessun sé.”<sup>9</sup>

Quando osserviamo i fenomeni che nascono e svaniscono non c'è identificazione. Ma l'aggiunta ‘nessun sé’, che esperisce i fenomeni, è davvero in più rispetto al resto e dà l'impressione che il sé non abbia alcun senso, se non, a sua volta, come identificazione. Goldstein parla, infatti, di abitudine radicata di identificarci con i vari elementi dell'esperienza transitoria: “È questo processo di identificazione da origine all'io.”<sup>10</sup>

Di qui nasce la sovrapposizione o confusione, per cui quando ci identifichiamo con i pensieri, abbiamo la sensazione : ‘io sto pensando’ o ‘questi sono i miei pensieri’.

Appena ci identifichiamo con le esperienze, creiamo il senso di un sé, che egli definisce ‘una potente allucinazione percettiva’.<sup>11</sup>

D'altronde, se non c'è un sé, se non c'è un essere individuale che rimane immutato nel corso di una o più vite, chi sperimenta i risultati Karmici? Chi muore e rinasce?

<sup>9</sup>Ibidem p. 141

<sup>10</sup>Ibidem p. 141

<sup>11</sup>Ibidem p. 141

## LA LEGGE DEL KARMA E LA VERITA' DEL "NON - SE' "

La risposta di Goldstein è che di fatto, la legge del Karma e la verità del 'non - sé' sono due lati della stessa medaglia. La legge del Karma è una legge morale di causa ed effetto, per cui le azioni condizionate da fattori mentali diversi portano a risultati diversi come semi diversi portano a frutti diversi. E, come un seme subisce un processo di trasformazione dovuto a certe condizioni come il sole, la pioggia e il terreno, così le cose si trasformano continuamente l'una nell'altra. Nel processo di sviluppo dal seme al frutto e di nuovo al seme, è in atto un continuum ininterrotto del divenire. Di fatto, "questi mutamenti sono così rapidi e continui che isolare un singolo istante e definirlo un oggetto, rende di per sé troppo concreto e statico qualcosa di estremamente dinamico e in via di trasformazione."<sup>12</sup>

Tutti gli elementi della mente e del corpo cambiano e si trasformano come il seme. Pertanto, dire che non c'è un sé, significa che non c'è nessuna entità permanente che permane di vita in vita, e neanche di momento in momento."<sup>13</sup>

Il Buddha descrisse ciò che siamo come 'azione senza un agente, atti senza un autore'.

La comprensione del non - sé ci porterebbe a concludere coerentemente, visto che non c'è un autore, che siamo assolti in qualche modo dalla responsabilità delle nostre azioni. Ma, come sostiene Goldstein, questa conclusione non è corretta, e anzi proprio la legge del Karma 'è una forza così potente nella vita'<sup>14</sup> per cui 'dobbiamo stare molto attenti alle azioni che compiamo'.<sup>15</sup>

È interessante notare che Goldstein parla della 'legge del Karma' come di un 'agente', con tanto di attributi, quando la definisce 'potente'. La 'legge del Karma' non è dunque impermanente e insostanziale, e nemmeno la potenza sembra esserlo, in quanto inerisce alla 'legge del Karma'.

D'altronde, con la maturazione di questa visione interiore dell'impermanenza, dell'insoddisfazione e dell'assenza del sé, la saggezza diviene capace di penetrare il nibbāna,

<sup>12</sup>Ibidem p. 166

<sup>13</sup>Ibidem p. 166

<sup>14</sup>Ibidem p. 166

<sup>15</sup>Ibidem p. 166

ossia lo stato perfettamente incontaminato che non è né mente né materia.<sup>16</sup>

Ma “una cosa rilevante del nibbāna è che non ha caratteristiche in comune con i fenomeni che si possono percepire.

Ha nondimeno caratteristiche specifiche proprie: permanenza, eternità, non sofferenza beatitudine e felicità. Come gli altri oggetti, è chiamato *anatta*, non sé ma la natura di non sé del nibbāna è differente dal non sé dei fenomeni comuni in quanto non poggia su sofferenza e impermanenza. Poggia invece su beatitudine e permanenza.”<sup>17</sup>

Il nibbāna o incondizionato è dunque quella realtà ultima che, a differenza dei fenomeni fisici e mentali, poggia su beatitudine, permanenza, eternità e non sofferenza.

In questa linea di pensiero, la consapevolezza continua è l’unico modo per descrivere esattamente la grande impresa del divenire liberi, per poter accedere al nibbāna. La consapevolezza che si raggiunge attraverso la pratica della meditazione ci porta a purificarci delle tre peggiori cause di sofferenza: l’aridità, l’odio, e l’illusione o ignoranza della sofferenza prodotta dalle nostre azioni dannose.

Come rivela Goldstein, “troviamo difficile aprirci alla verità della sofferenza perché siamo condizionati dal cercare rifugio nei modi più convenzionali. Cerchiamo rifugio e felicità in cose piacevoli, in cose di per sé transitorie. Spesso non facciamo lo sforzo necessario per fermarci, per aprirci, per sensibilizzarci su cosa sta realmente accadendo.

Il sorprendente paradosso della sofferenza è che più ci apriamo a essa e la comprendiamo, più la nostra mente diventa leggera e libera”.<sup>18</sup>

Anche gli altri stati mentali, incluse le emozioni, sorgono e svaniscono, vuoti di ogni natura sostanziale. Nessuno di essi appartiene a nessuno né accade a nessuno.

Se ci si identifica intensamente con i vari stati mentali, dicendo ‘sono arrabbiato’, ‘sono triste’, ‘sono felice’, si osserva un senso di contrazione. Questi momenti di identificazione sono una convenzione che causa molta angoscia e pena.

D’altronde, quando si è immersi in un sentimento potente come l’amore o la rabbia, la tristezza o l’odio, si può osservare il forte senso del sé, dell’ ‘io’ che di solito li accompagna.

<sup>16</sup>Cfr. U Pandita, *Proprio in questa vita*, op. cit. p. 86

<sup>17</sup>Ibidem p.86

<sup>18</sup>Ibidem p. 22

Si può imparare con facilità a vedere la natura impersonale e transitoria delle sensazioni fisiche e perfino dei pensieri che vanno e vengono rapidamente. Ma è molto più difficile vedere la natura impersonale o priva di un io delle emozioni, poiché le emozioni sono spesso considerate l'aspetto più personale dell'esperienza.

Per riconoscere le emozioni, bisogna tener presente che arrivano a gruppi. Possiamo essere consapevoli del sentimento dominante e non cogliere i sentimenti soggiacenti che lo alimentano come una sorgente sotterranea. Ad esempio, possiamo sentire una grande rabbia ed esserne completamente consapevoli ma non cogliere gli stati d'animo associati che l'accompagnano.

Riconoscere con chiarezza e accettare le diverse emozioni che sperimentiamo ci conduce ad aprirci ad esse.

Il passo successivo consiste nello scoprire se un particolare stato mentale è *abile* o *non abile* in senso buddhista ossia se dà felicità e libertà o accresca la sofferenza. Possiamo coltivarlo o lasciarlo andare. Abbiamo sempre la possibilità di scegliere, anche se spesso non la esercitiamo, secondo Goldstein.<sup>19</sup>

Ogni stato mentale o emozione esprime se stesso: è il desiderio che desidera, la paura che si spaventa, l'amore che ama. Non esiste noi o io. "Sentite la differenza tra l'esperienza 'sono arrabbiato' e l'esperienza 'questa è rabbia'? Da questa piccola distinzione deriva un mondo intero di libertà.

Naturalmente è di importanza estrema non usare l'idea della mancanza del sé come espediente per il diniego. La vera assenza del sé deriva dall'apertura e dall'accettazione."<sup>20</sup>

D'altronde viene da chiedersi: *chi* è che si apre? *Chi* è che accetta? Gli stessi interrogativi sono imperanti per quanto concerne le 'sette qualità non materiali e quindi non impermanenti':<sup>21</sup> fede, moralità, timore morale, conoscenza del Dhamma, generosità, saggezza riferita alle visioni interiori e saggezza del penetrare nel nibbāna.

Se il retaggio di una persona nobile consiste di sette qualità non materiali e quindi non impermanenti, *chi* ha queste qualità? Un essere impermanente, che tuttavia possiede qualità non impermanenti? Allora le qualità non materiali hanno una 'sostanza' che l'essere che le

<sup>19</sup>Cfr. op. cit. p. 93

<sup>20</sup>Cfr. Goldstein J., *La pratica della libertà*, op. cit. p. 94

<sup>21</sup>U Pandita, *Proprio in questa vita*, op. cit. p. 100

possiede non ha?

Un testo buddhista tibetano dice che gli stati mentali o le emozioni sono come le nuvole nel cielo senza radici e senza casa.

L'esperienza terapeutica tuttavia, conferma che ci sono esperienze disturbanti che alimentano le emozioni come una sorgente sotterranea. È quando le radici vengono estirpate, che finalmente le emozioni si scaricano e i pensieri non ingombrano più ossessivamente la mente! È bene imparare a liberare tutte le emozioni, sentendole riconoscendole accettandole, esprimendole. Ma è difficile, per un terapeuta pensare che siano senza radici e senza casa, anche se, talvolta, non è semplice individuarne l'origine.

Più interessante sembra l'osservazione che Goldstein fa a proposito dell'identificazione con il pensiero: "L'identificazione può anche bloccare la comunicazione con gli altri. Ci identifichiamo con un punto di vista, e ciò ci porta alla rabbia, a stare sulla difensiva, o a essere aggressivi nel comunicare. Il problema non è il contenuto di ciò che diciamo, ma la nostra forte identificazione con quel contenuto. Quando c'è poca consapevolezza e un intenso attaccamento, l'identificazione con le nostre opinioni particolari crea l'opposizione".<sup>22</sup>

C'è una grande saggezza nell'essere consapevoli che, appena ci arrocciamo in una qualsiasi posizione, diventiamo unilogici e chiusi, con una visione settaria delle cose. Se rimaniamo consapevoli dei pensieri, possiamo rimanere con loro amichevolmente, senza lasciarci catturare, senza identificarci.

Un giorno un insegnante chiese alla classe: "Di che colore sono le mele?" La maggior parte dei bambini rispose 'rosse'. Alcuni dissero 'verdi'. Un bambino alzò la mano e disse: "bianche".

L'insegnante cercò di spiegare che le mele potevano essere rosse, verdi, gialle, ma mai bianche. Il bambino insistette e alla fine disse: "Guardate dentro".

La consapevolezza comporta, dunque, la possibilità di cogliere i vari livelli della realtà, secondo la logica di molteplici punti di vista, che in vari ambiti ho chiamato 'plurilogica' e non ci fa arrestare alla superficie delle cose.

Credo che la consapevolezza di queste molteplici possibilità di cogliere la realtà dentro e fuori di noi costituisca il fondamento della vera libertà, al di là delle varie 'dialettiche' più o meno zoppicanti sul piano argomentativo. In ultima analisi, l'assolutizzazione del punto di vista che comporta l'annullamento del sé, considerato solo un concetto o una costruzione mentale mi sembra l'aspetto più vacillante di questa linea di pensiero o "filosofia".

<sup>22</sup>Ibidem p. 131

## CAPITOLO IV

### L'ARTE DI DIALOGARE

#### IL RUOLO CENTRALE DELLA DIALETTICA NELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE.

Nel linguaggio comune la nozione di 'contraddizione' viene usata per indicare tensioni, conflitti, antagonismi. Con il termine 'dialettica', invece, si intende in genere un atteggiamento di pensiero anti - atomistico e anti - meccanico, guidato da categorie come quelle della totalità, dell'azione reciproca, dello sviluppo ecc.

Il termine 'dialettica' deriva dal greco e indica il discutere, il ragionare insieme. Inizialmente è stato usato come aggettivo nell'espressione 'arte dialettica'. Per Platone la dialettica è l'atteggiamento del vero filosofo, rivolto alla ricerca della verità nel dialogo, secondo l'esempio di Socrate, in contrapposizione all'eristica, rivolta a far trionfare una tesi indipendentemente dalla sua verità.

Nella *Repubblica* e nel *Fedro* Platone identifica addirittura la dialettica con la filosofia stessa, determinandola come costituita da due movimenti logici, reciprocamente inversi: uno di 'unificazione' o universalizzazione, che dalle cose sensibili si eleva alle specie o 'idee' e, fra queste, via via a quelle più generali e l'altro di 'divisione' o particolarizzazione, che perviene al particolare attraverso le differenze interne ai vari generi. Ad esempio, da 'animale' ad 'animale bipede senza piume', per definire l'uomo.

Ma altrettanto importante per il pensiero successivo è la dialettica sviluppata da Platone in dialoghi tardi come per esempio il *Parmenide* e il *Sofista*, in cui essa si configura come la scienza che sa differenziare quali idee sono tra loro in rapporto e quali no. Questi dialoghi teorizzano la comunanza di essere e non - essere, contro la metafisica eleatica: ogni idea è se stessa e al tempo stesso non è nessuna delle altre, dalle quali è diversa. Partecipa quindi tanto dell'identità con sé quanto del contrario dell'identità, qual è appunto la diversità. Il non - essere risulta così un concetto meramente relativo, finendo con l'indicare l'alterità di qualcosa nei confronti di ciò da cui differisce.

Per Aristotele, invece, la dialettica è una sezione particolare della logica esposta nei libri *Topici*, poi compresi nell'*Organon*: è quella che studia i ragionamenti, che sono soltanto 'probabili', ricostruibili secondo gli schemi sillogistici.

Kant ne rinnovò la nozione intitolando alla dialettica, con la designazione di *Dialettica trascendentale*, la sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alla critica delle tre idee metafisiche della ragione: l'anima, il mondo e Dio. Secondo Kant, si tratta di concetti che indicano totalità al di là dei fenomeni accessibili all'esperienza umana.

Kant ne rifiuta la pretesa di validità teoretica, individuandovi sofismi di vario tipo. Perciò, egli definisce la dialettica della ragione umana come una sorta di 'sofistica', anche se naturale e inevitabile per la nostra mente. Si tratterebbe di inganni non deliberati, in cui la mente cade spontaneamente, senza il correttivo fornito dal *criticismo* in quanto la tendenza ad oltrepassare i limiti delle proprie capacità conoscitive sarebbe naturale nell'uomo.

Assume particolare rilievo, per le successive vicissitudini della nozione di dialettica, la critica kantiana dell'idea del mondo inteso come la totalità assoluta dei fenomeni fisici. In questo caso la ragione si troverebbe di fronte ad *antinomie*, riuscendole di dimostrare sia alcune tesi sia le tesi contrarie o antitesi rispetto a varie caratteristiche del mondo.

Questo schema opposizionale verrà sviluppato da Hegel.

## L'ASSOLUTO E LA CONTRADDIZIONE

C'è una differenza radicale tra l'impostazione di Kant e quella di Hegel. Per Kant, compito della filosofia critica è di 'risolvere' le antinomie, nel senso di mostrarle come illusorie, soltanto apparenti, o false, tanto la tesi quanto l'antitesi, o entrambe vere ma da punti di vista diversi. Per Hegel, invece, la dialettica è costitutiva della ragione umana, in quanto questa riproduce nel pensiero le opposizioni che si danno oggettivamente, nella realtà; e non è dunque affatto illusoria, oltre ad avere un'estensione universale.

Non riconoscere le opposizioni che si riscontrano nella realtà, tanto in quella naturale quanto in quella storica, è per Hegel l'atteggiamento tipico dell'intellettualismo, guidato da una logica dell'identità che rende tutto statico.

Per converso, la ragione ha un duplice compito: quello 'negativo' di scompigliare queste 'fissità concettuali', recuperando in tal modo l'aspetto di verità dell'antico scetticismo, e quello 'positivo' di mostrare, di fronte agli opposti o contrari, la loro 'unità'.

In altri termini, non se ne dà uno senza l'altro e solo assieme essi costituiscono, di volta in volta, un determinato concetto o un determinato ente. In breve, nessuna cosa è soltanto essere, ma ogni cosa è anche negatività, ossia è intimamente costituita anche dal *rapporto* con le altre cose che essa non è. In caso contrario, se qualcosa fosse soltanto essere, non sarebbe



niente di determinato, ma una sorta di 'divinità' priva di qualificazioni. Per fornire un'immagine, in una pura luce abbagliante non si distingue niente, come nelle tenebre più oscure. I chiaroscuri di una notte illuminata dalla luna, o del giorno, con le sue luci e le sue ombre, sono indispensabili all'occhio per 'vedere' la realtà. Il 'positivo' non può dunque stare senza il 'negativo' corrispondente, come succede nella polarità fisica, in cui un polo è inscindibile dall'altro. Ciascun polo è definito dal suo non - essere l'altro, ma al tempo stesso è quello che è solo in connessione con l'altro: il bene c'è solo come prevalere della virtù sul vizio e il vizio come oltraggio alla virtù, il femminile come opposto al maschile, e la vita c'è come tensione continua con ciò che la minaccia, la morte, ecc.

Il momento propriamente dialettico è dunque quello della negazione determinata, senza il quale non si avrebbe né il dinamismo interno del pensiero puro né il dispiegarsi del mondo. La visione intellettualistica statica sorretta da una logica dell'identità lascia dunque il posto ad una visione dinamica.

Con Hegel la dialettica ritorna quindi ad essere identificata con la filosofia. C'è comunque una differenza fondamentale rispetto a Platone: la dialettica esigerebbe il sacrificio del principio classico di non contraddizione, per pensare davvero *all'unità degli opposti*. Per Hegel, dunque, la contraddizione non è più soltanto un occasionale errore di ragionamento, ma diventerebbe una struttura oggettiva, di fronte alla quale la ragione non dovrebbe rifuggire. Ciò non vuol dire rendere ammissibile qualunque astrusità, in quanto le contraddizioni evidenziate da Hegel sono solo quelle identificate rigorosamente dalle varie coppie di opposti che egli analizza nelle loro forme pure nella *Scienza della logica* e che poi comparirebbero, variamente, nel mondo della natura e in quello dello spirito.

Pertanto, anche il risolversi delle contraddizioni, intese in tal senso, o il loro superamento, non significa affatto che esse vengano meno. Piuttosto che di superamento della contraddizione, si potrebbe meglio parlare di unità dei contrari, sottolineando in tal modo la sua funzione dinamica, nel mutamento continuo delle cose finite, per quanto riguarda la natura inorganica. L'unità dei contrari indica il momento della 'negazione della negazione', il risultato della mediazione tra tesi e antitesi, ossia il concreto, concetto o realtà. Relativamente agli esseri viventi, peraltro, la contraddizione rivelerebbe la sua dinamicità nello sviluppo individuale, relativamente autonomo di contro all'altro da sé. In relazione all'uomo, emergerebbe anche nello sviluppo complessivo dello spirito che è la storia universale, fino alla consapevolezza di sé come razionalità e libertà.

Nella prospettiva speculativa tipica di Hegel, al culmine di tutto ciò, l'unità di soggetto e oggetto rappresenterebbe la vitalità dell'Assoluto stesso.

Il versante critico principale di questa posizione estrema è stato sostenuto dall'esistenzialismo, che ha ripreso la polemica contro il razionalismo e l'ottimismo che contraddistinguono la dialettica hegeliana, una polemica a suo tempo intrapresa da S. Kierkegaard.

## L'OPPOSIZIONE È UN FATTORE DISGREGANTE?

Il concetto di 'opposizione' è già presente in alcuni filosofi presocratici, in particolare Eraclito, e riceve da Aristotele una sistemazione che dominerà tutto il pensiero successivo. Nelle *Categorie* e nel libro IV della *Metafisica*, Aristotele ne distingue quattro forme, che richiamano tutte la funzione della negazione, ma in maniera diversa. La forma più accentuata di opposizione è la contraddittorietà, la più debole è la correlatività. Le forme intermedie sono la privazione e la contrarietà.

La contraddittorietà si presenta quando, di due termini, uno è la mera negazione dell'altro, come *non A* rispetto ad *A*: i due termini si escludono, senza avere niente in comune.

Più precisamente, la contraddizione è dunque il rapporto tra un'affermazione e una negazione aventi lo stesso soggetto e lo stesso predicato. Il 'principio di contraddizione', nel senso di 'non contraddizione', è stato formulato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*, sulla linea del *Sofista* di Platone, quale principio supremo dell'essere e del pensiero. Esso suona così: è impossibile che un medesimo attributo appartenga e non appartenga nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo a una medesima cosa. Un oggetto può essere bianco in un certo tempo e in un tempo diverso non bianco. Così, nello stesso tempo, un oggetto può essere più piccolo di un altro e più grande di un altro ancora diverso dal primo, ecc. Aristotele lo giustifica affermando che chiunque accetti di dire qualcosa, appena comincia a parlare dice qualcosa di determinato, implicitamente escludendo di riferirsi ad altro. Dire *a* è escludere di intendere tutto ciò che non è *a* o è *non - a*. Ma proprio così viene fatto uso del *principio di non contraddizione*. Esso è inderivabile da altro ed è *presupposto* di qualsiasi discorso, perché condizione della significatività.

Kant ha sottolineato i limiti del principio di non contraddizione. Principio supremo dei 'giudizi analitici', ma per il resto condizione necessaria, anche se non sufficiente della verità, esso viene trattato nella *Critica della ragion pura*, nella sezione "Del principio supremo di tutti i giudizi analitici".

Come si è accennato nel paragrafo precedente, contro il principio di non contraddizione

e quello di identità si è rivolta la critica di Hegel.

Nella logica classica il principio di non contraddizione risulta essere equivalente al principio logico del terzo escluso, *A oppure non – A*.

Come è stato evidenziato all'inizio del paragrafo, una forma intermedia di opposizione è la *privazione*. Più precisamente, l'opposizione tra la privazione e il 'possesso' si ha quando uno dei due termini rappresenta la mancanza dell'altro, ad esempio udito e sordità. In tal caso, c'è qualcosa in comune ad entrambi i termini opposti: il soggetto o sostrato che possiede quel determinato attributo o invece ne è privo.

La *contrarietà* è l'opposizione tra due termini i quali contengono una differenza massima o 'perfetta', all'interno di un determinato 'genere', ad esempio bianco e nero nel genere 'colore'. In effetti, come avviene in ogni forma di opposizione, anche i contrari si oppongono in coppie. Ma in questo caso esistono termini intermedi fra i due opposti: il grigio nelle varie tonalità.

Infine, la *correlatività* o relatività reciproca fra due termini, subentra quando ognuno di essi non ha significato se non in riferimento all'altro, ad esempio 'madre' e 'figlio', 'doppio', 'metà' ecc. In tal caso i due termini sono rigorosamente simultanei: non si dà l'uno senza l'altro. Come si può osservare, questa forma di opposizione è molto blanda.

Kant riformula la 'contrarietà' aristotelica con quell' 'opposizione reale', che rappresenta un contrasto tra due forze di verso contrario applicate a un medesimo oggetto, e generalmente tra termini che siano rispettivamente qualificabili come positivo e negativo, nel senso aritmetico, ad esempio crediti e debiti, piacere e dolore ecc.

Nel caso che le due forze siano di intensità uguale, il risultato è zero, ad esempio la quiete del corpo. Ciò si differenzia da quella nullità che risulta da una contraddizione logica, che non è reale, ma può esserci solo nel pensiero.

Gli opposti reali di Kant sono quindi dei contrari, ma visti in una prospettiva dinamica e dotati di quella simultaneità che classicamente contraddistingueva invece solo i termini correlativi. Egli elabora questi concetti in uno scritto apposito intitolato *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative* (1763) e poi li riprende in appendice all'Analitica trascendentale della *Critica della ragion pura*.

È opportuno sottolineare, al riguardo, che il termine di volta in volta qualificato come 'negativo' è tale solo relativamente all'altro, e pertanto *convenzionalmente*, ossia relativamente al punto di vista che si adotti, ma in effetti è altrettanto positivo quanto l'altro: rispetto ad A, non è un *non – A*, bensì un B.

D'altronde, nemmeno il *non - A* di cui parla Hegel come dell'opposto di A è un termine

indeterminato, come nella contraddittorietà classica. ‘Il negativo è nello stesso tempo positivo’, scrive Hegel nell’Introduzione alla *Scienza della logica*.

Tuttavia, diversamente dall’opposizione kantiana, quella hegeliana è ‘immanente’, costitutiva dei suoi stessi termini, nel senso che ognuno di essi c’è ed è quello che è solo in relazione all’altro, che gli è quindi interno. Anzi, ciascuno è ‘esaurito’ da questa sua relazione al proprio altro.

Nella sua forma pura, questa relazione si può individuare solo fra i termini delle coppie concettuali che complessivamente costituiscono per Hegel la logica. Ma, poiché nel pensiero di Hegel questa si identifica con la metafisica, la medesima struttura si ritrova anche nel reale.

Un esempio illustrativo può essere offerto con l’analogia delle polarità fisiche: un polo non si pone se non in una connessione inscindibile con l’altro, mentre una forza è tale anche prima di essere eventualmente applicata a un corpo al quale venga contemporaneamente applicata una forza contraria.

Per questo suo carattere di internità e costitutività, l’opposizione viene vista da Hegel in contrasto con la relazione di ‘diversità’, che è esterna, in quanto si instaura tra cose reciprocamente ‘indifferenti’. Per Hegel, come si è precedentemente constatato, dall’‘opposizione’ scaturisce la ‘contraddizione’, in contrasto con il principio classico di non contraddizione.

Come abbiamo evidenziato, l’opposizione polare ha svolto un ruolo centrale nella filosofia occidentale, ma anche nei miti e nel misticismo orientale, come pure in antropologia e nel moderno cognitivismo, specialmente kelliano, anche se quest’ultimo non verrà trattato nel presente volume.

## VERSO UNA SINTESI

L’osservazione di Nicolai Hartmann secondo cui si esclude che le scoperte dei filosofi si contraddicano tra di loro come si possono contraddire i sistemi, può apparire ovvia e scontata, in quanto nessuna verità può contraddire un’altra verità. Ma essa merita di essere esplicitamente affermata, data la popolare tendenza ad identificare la filosofia con i sistemi.

Il corso della conoscenza, inteso come ‘vedere’ e non fantasioso teorizzare, possiede infatti la sua dinamica, il proprio divenire, e in esso vi è una dialettica, ci sono *opposizioni*. Ma si tratta di opposizioni tali che non giungono al limite della contraddizione, e anzi si rivelano, se vengono tenute al di fuori delle esasperazioni sistematiche, tra di loro

*complementari*, e perciò capaci di accrescere costantemente il sapere filosofico.

Hartmann presenta alcune esemplificazioni al riguardo: l'antitesi di Eraclito e di Parmenide sottende la comune persuasione che non i sensi ci schiudano l'essenza del mondo, ma che ce li schiuda un altro fattore conoscitivo più alto, che Eraclito chiamò *logos* e Parmenide *noein*. Del resto, le dottrine di Tommaso e di Duns Scoto sul principio di individuazione appaiono opposte, ma si *integrano vicendevolmente*. Così si completano Locke e Leibniz, ciascuno dei quali vide *un lato* della struttura conoscitiva umana.

Hartmann dà un interessante giudizio anche sulla celebre interpretazione della storia della filosofia formulata da Hegel: il suo fare di tutti i sistemi aspetti parziali di una sola filosofia, di una sola verità, ha esteso illegittimamente ai sistemi, che invece si contraddicono e vicendevolmente si escludono, *la costruttiva complementarietà* che riguarda invece soltanto le *valide intuizioni*, costituenti il sapere autentico, e non le costruzioni arbitrarie, 'i castelli di carta'.

In definitiva, anche se poi deviato dal 'sistema' che ha costruito, ogni grande pensatore è partito da un'idea originaria, da qualcosa di nuovo che lui ha visto e che gli altri non avevano visto prima di lui. I sistemi sono prodotti storici caduchi, ma ciò vale solo per i sistemi in quanto tali e non altrettanto per tutte le particolarità speculative che si trovano in essi. E se queste 'particolarità' precipitano con il decadimento del sistema in cui sono incastonate, esse meritano di essere poi dissepolte ed enucleate da ciò che invece poteva disperdersi.

Ma solo il trascorrere del tempo può consentire questa decantazione, questa 'selezione' di ciò che merita di sopravvivere, in quanto col tempo il giudizio diventa più distaccato. Queste osservazioni ci portano direttamente ad alcune distinzioni fondamentali di Hartmann, per cui desidero indugiare un po' nell'analisi di uno scritto che l'autore pubblicò nel 1936 in veste di ampio articolo: *Il pensiero filosofico e la sua storia*.

Già neokantiano e poi fenomenologo indipendente, Hartmann mette in chiaro che il pensiero *problematico* si differenzia da quello *sistematico*, in quanto è immune dalla tendenza, che egli vede caratteristica del pensiero sistematico, di pervenire ad una visione totale e completa della realtà, nella quale tutto trovi un'armoniosa sistemazione, ma artificiosamente, perché la costruzione è stata 'voluta a tutti i costi', ascoltando pregiudizi e fantasticherie, forzando verità parziali a significati ad esse estranei.

Si potrebbe aggiungere a questa lista anche il non certo esiguo numero di *ipostasi* che punteggiano la storia del pensiero. Come si vedrà, il termine *ipostasi* designa, secondo un'accezione della filosofia moderna, un concetto astratto al quale si conferisce indebitamente una portata ontologica o, più genericamente, l'assolutizzazione di un principio relativo

(ipostatizzazione).

Il modo di pensare *problematico*, invece, “svolge i problemi nelle loro conseguenze. Non anticipa conclusioni non presuppone un’immagine del mondo nella quale tutto debba andare a finire, oppure è sempre pronto a rivederla”.<sup>1</sup>

Queste osservazioni mi sembrano utili per penetrare il significato e il valore della filosofia e addirittura preziose nel ruolo di indicare come ci si deve porre per cogliere ciò che nel discorso filosofico è vitale.

E mostrano anche come il modo di pensare guidato da autentico spirito filosofico, da autentico ‘senso dei problemi’, lungi dal portare alla vacuità di un certo facile relativismo scettico, è una traccia fondamentale nell’approccio alla ‘realtà’ psicologica e psicoterapeutica. Leggendo le citate parole di Hartmann, infatti, ho pensato all’impostazione di una seduta di terapia e di un percorso terapeutico. Nell’espressione in cui il ‘pensiero’ non presuppone un’immagine del mondo nella quale tutto debba andare a finire oppure è sempre pronto a rivederla, infatti, il collegamento con un approccio alla realtà terapeutica mi sembra illuminante.

Lo spirito teoretico o pensiero - problema si esprime con un’ ‘irruzione’ quando ‘il pensiero problematico si sprigiona attraverso la compagine del sistema, lo spezza, lo sfonda dall’interno perché non ha spazio sufficiente per la *conoscenza*’.<sup>2</sup>

E la storia della filosofia, se non ha dato solo sistemi, niente ha dato in modo più abbondante e vario che sistemi. Come ciò possa essere avvenuto e come avvenga, Hartmann lo chiarisce passando in rassegna i fattori che determinano la fortuna dei sistemi: il modo popolare di orientarsi alla filosofia, il quale apprezza ciò che colpisce, il variopinto, il sonoro, l’esigenza metafisica, la tendenza a sfuggire alla realtà, il fascino sprigionato dagli enigmi e la bramosia di vederli risolti, ecc.

Sembra quasi - precisa Hartmann - che noi ci siamo abituati ad identificare la filosofia con i sistemi. Ma occorre non lasciarsi travolgere ‘storicisticamente’ dalla deformazione implicita nell’accennata identificazione. Occorre ricordare che il senso originario della filosofia è teoretico, intenzionato alla verità, un tendere verso la conoscenza e che lo stesso filosofo che si è lasciato prendere dal sistema, ha iniziato il suo percorso dall’esigenza autenticamente teoretica o ‘problematica’, per usare il linguaggio di Hartmann, ed è partito da

<sup>1</sup> Hartmann N. *Filosofia sistematica* Bompiani, Milano, 1943, p. 21. Questo volume contiene due scritti di Hartmann, *Il pensiero filosofico e la sua storia* e *Filosofia sistematica*. Il passo citato si riferisce alla prima di tali opere.

<sup>2</sup> Ibidem p. 74

“idee semplici e affatto chiare - idee le quali nel ristretto campo del problema nel quale sorsero si sono sostenute storicamente, ma divennero errori non appena furono generalizzate e trasposte in campi eterogenei. Si può dire che la maggior parte degli ‘ismi’ della storia è sorta attraverso tali generalizzazioni di principi, i quali prima furono scoperti in un dominio parziale e qui hanno la loro incontestabile validità”.<sup>3</sup>

L’autore porta alcuni esempi ‘materialismo’ e ‘meccanicismo’ - osserva - non hanno nulla a che vedere con quelle semplici intuizioni dell’essenza del mondo materiale, che venne inaugurata dall’atomistica antica e che ebbe la sua sistemazione classica nella meccanica celeste di Newton. Secondo Hartmann lo psicologismo del secolo scorso spostò illegittimamente le scoperte valide dei processi psichici ai problemi della logica, della gnoseologia e dell’etica. Si può osservare che, effettivamente, anche il positivismo, col suo ridurre tutta la realtà a fatti e a relazioni di fatti, cade in una assolutizzazione, per quanto di segno opposto a quello delle assolutizzazioni metafisiche. Questa trasposizione, secondo l’autore, è seducente, ma illegittima.

L’osservazione critica, secondo cui l’essere umano ha una spontanea tendenza ad estendere il significato delle proprie scoperte al di fuori dell’orizzonte entro il quale esse mantengono il loro valore, è certamente valida. Il controllo critico evidenzia anche la spontanea tendenza dell’essere umano ad assolutizzare ciò che assoluto non è, a ipostatizzare e quindi a considerare come entità ciò che è invece o solo nozione astratta o valore relazionale o significato collettivo, ecc. Molti sistemi nascono proprio quando il filosofo si abbandona inconsapevolmente a simili tendenze. Tuttavia, come si è accennato, anche in tal caso quei sistemi contengono, sia pure ‘deformate’ da un ‘filtro interno’ delle verità preziose. Dinanzi a sistemi incentrati sull’assolutezza o, meglio sull’assolutizzazione dell’Io o dell’Idea, della Storia o della Forza, dell’Umanità o dell’Economia, ecc. il principale e sostanziale lavoro critico da svolgere è quello di chiedersi quali siano i significati stretti, rigorosi, concreti, di tali termini, per configurarli nell’ambito della loro validità.

Per fornire un esempio, con Hegel nasce la *dialettica* in senso moderno, la teoria che afferma il carattere processuale e perennemente autoincrementantesi della realtà, attraverso *la sintesi di termini opposti* e il tutto viene presentato nella più recisa esclusione di ogni trascendenza metafisica, nell’attuazione del principio di immanenza.

<sup>3</sup> Ibidem pp. 53 - 54

## STORIA DELLA FILOSOFIA VALIDA E NON VALIDA

Destinata ad essere fatta propria in un significato radicalmente naturalistico e materialistico dal materialismo storico e dal materialismo dialettico di Marx - Engels e dei loro successori, la dialettica hegeliana è la dialettica dell'Idea e, per il carattere che tale dialettica ha nel suo fastigio, dialettica dello Spirito.

La conseguenza di queste premesse dottrinali, per quanto concerne la storia della filosofia, è che essa viene intesa come l'unica storia dell'unico Spirito che si svolge nel tempo. Pertanto, tutte le filosofie qui sono ritenute alla stessa stregua necessarie e 'vere' come le parti o gli organi essenziali di un unico organismo. Per usare le parole dello stesso Hegel, "Ogni filosofia è stata necessaria e lo è ancora: cosicché nessuna è tramontata benché tutte si sono mantenute affermativamente nella filosofia come momenti di una totalità... Si potrebbe pensare che la filosofia, nel suo sviluppo puramente ideale, debba avere un ordine diverso dall'ordine in cui questi concetti sono apparsi nel tempo. Nella sua totalità l'ordine è lo stesso."<sup>4</sup>

Il sistema di Hegel è dunque frutto di una estrema ipostatizzazione di ciò che, realmente, esiste soltanto allo stato di *ens rationis* e di *intentio* (l'idea) o di rapporto (il divenire, la dialettica). D'altro lato, un sistema può addirittura negare ciò che è più concretamente e sperimentalmente constatabile: la realtà fondamentalmente unitaria del nostro io, come in Hume. Ma le conclusioni ultime che dall'empirismo inglese sei - settecentesco seppe ricavare Hume costituiscono una efficacissima lezione correttiva di ogni gnoseologia che, come quella humana, pretenda di aver trovato nelle sole conoscenze empiriche (*impressions e ideas*) tutte le matrici dell'umano conoscere: le conclusioni scettiche dell'empirismo humano sono rigorose, data la riduzione di tutte le umane conoscenze elementari alle impressioni e alle idee. Tuttavia quelle conclusioni stimolano la ricerca a proposito della legittimità di quella riduzione, e in tal modo operano proficuamente nel promuovere il riconoscimento di altre conoscenze elementari, e così la costituzione di una gnoseologia preparata ad intendere l'interezza, l'integralità, del conoscere umano.

Pertanto, al progresso della storia della filosofia valida sono pregevoli anche le teorie 'non valide', quando nel corso storico esse siano state condotte alle loro conclusioni ultime in modo rigoroso. In definitiva, nonostante tutto, ogni sistema, ogni teorizzare che affronti e pretenda, in qualsiasi modo, di aver risolto questo o quello o anche tutti i problemi

<sup>4</sup> Hegel G. *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1953, pp. 75 e 78.



dell'essenza radicale e quindi del significato radicale della realtà, di ogni forma della realtà, è filosofia e va considerata a pieno titolo costitutiva della storia della filosofia, anche se Hartmann, invece, vorrebbe proporre unicamente una storia della filosofia valida. Ma anche un sistema fantasioso può contenere verità preziose, come riconosce lo stesso Hartmann. Quindi, per l'enorme aiuto al cammino della 'verità' che può provenire anche da dottrine 'contorte' condotte alle loro rigorose conseguenze, e per la rivelazione di problemi che prima nessun'altra filosofia aveva saputo rivelare, tutte le teorie animate da un'esigenza autenticamente teoretica e 'problematica', anche se poi 'incastrate' in un sistema, rientrano di diritto nella storia della filosofia.

Molti sono gli esseri umani e perciò anche molti i filosofi. Gli esseri umani sono legati dalla natura umana e i filosofi sono legati da quell'amore per il sapere essenzialistico e radicale che è stato precedentemente descritto. E il legame è corrispondenza della struttura, uguaglianza dell' 'essenza', non entità metafisica che sia numericamente una per i molti esseri umani e per i molti filosofi. Tale legame, tale *fundamentum relationis* esasperato da Hegel e dagli idealisti e di fatto dimenticato dai relativisti e dagli scettici, come si vedrà più avanti, e ridotto forzatamente al solo orizzonte operativo dai pragmatisti di tutti i tipi, se viene adeguatamente inteso, permette di riconoscere nei filosofi quegli esseri umani che, spinti da un interesse fondamentalmente uguale per tutti, anche se si articola in varie specificazioni, operano con modi e movenze personali per soddisfarlo, naturalmente legati dall'interesse reciproco per il loro lavoro, come avviene sempre per persone che svolgono la stessa attività o lo stesso tipo di ricerca. Il rapporto che si istituisce tra loro è perciò un rapporto *dialogico*, che è reso autenticamente tale dal fatto che i dialoganti sono effettivamente enti diversi. La realtà di una relazione, come ci ricorda Giulietti,<sup>5</sup> suppone infatti la realtà dei termini che sono in relazione.

E "poiché la ricerca filosofica ha un'apertura che nessun'altra disciplina conosce uguale, per il più volte ricordato motivo che essa non suppone quadri concettuali o principi accolti dal senso comune o dall'autorità altrui, perché anche di tutto questo essa ha da far problema, il dialogo tra i filosofi ha un'estensione estrema: esso resta vivo e attuale a dispetto dei secoli".<sup>6</sup> Giulietti prosegue le sue riflessioni osservando che il filosofo d'oggi può dialogare ancora e validamente con Platone e con Aristotele, con Tommaso e con Campanella, con Cartesio e con Kant, ecc., mentre il dialogo degli scienziati trova nelle conferme o nelle correzioni delle verifiche sperimentali ciò che definitivamente trasferisce le persuasioni 'scientifiche' di altri

<sup>5</sup> Cfr. Giulietti G., *Introduzione alla filosofia*, op. cit. p. 105

<sup>6</sup> *Ibidem* pp. 105-106

tempi nel rango della preistoria, della scienza o della curiosità d'antiquariato. Perciò il 'presente' della storia della scienza si allarga a limiti temporali relativamente vicini e stretti, mentre il 'presente' della storia della filosofia comprende, in un certo modo, tutti i tempi in cui essa si è svolta.

L'interpretazione Hegeliana della storia della filosofia, pertanto, ha l'indubbio merito di esprimere questa unità relazionale che lega variamente insieme la molteplicità delle filosofie, ma ha l'unilateralità di condurre tale unità all'exasperazione. Le teorie e i sistemi filosofici vengono intesi, in tale interpretazione, come se fossero i momenti, i modi, le varie facce di un'unica filosofia, facendo così dei singoli filosofi, che sono vissuti e hanno operato in tempi e luoghi diversi, come i momenti diversi di un unico filosofo, di un unico spirito filosofante. "Quel che, nella migliore delle ipotesi può valere per le diverse fasi dello sviluppo del pensiero, di un unico uomo filosofante, qui viene affermato di tutti i filosofi, e ciò corrisponde assai bene con l'ipotesi che l'idealismo ha fatto dello spirito, come spirito universale forzosamente investito di una concretezza, che in realtà si trova soltanto nei singoli spiriti individuali; corrisponde molto bene con ciò che il Gentile interpretò come l'intrascendibile attuosità dello Spirito, dello spirito come 'atto puro' ".<sup>7</sup>

Ma una delle critiche più 'concrete' consiste nel domandarsi chi è il soggetto che nella vita dello spirito sperimenta e dice 'io', perché se la profonda realtà dello spirito fosse davvero lo spirito universale e noi ne fossimo i momenti, ciascuno di noi, sperimentando e dicendo 'io', dovrebbe trovare nella testimonianza diretta della propria coscienza quel supposto spirito universale, mentre trova se stesso come realtà relativa, finita, limitata, precariamente vivente entro i limiti non solo fisici della malattia e della morte, ma in quelli spirituali, essenzialmente legati alla propria vita spirituale, dell'ignoranza, della confusione, dell'errore.<sup>8</sup>

La realtà della vita spirituale dell'umanità vivente nel tempo e operante nel tempo e anche filosofante, non esiste dunque che nella molteplicità non illusoria, reale e sostanzialmente reale dei molteplici esseri umani, dei molteplici 'spiriti' operanti e pensanti.

Che ciascuno di essi nasca e muoia ci dice che la sua sostanzialità è finita, ma non intacca in alcun modo il contenuto di questa affermazione: ogni uomo è un *actus essendi*. finito e prodotto, generato e creato, per il credente in Dio. Ma il riconoscimento del suo *actus essendi*, della sua energia esistenziale - e in questo senso egli è una sostanza - non è qualcosa

<sup>7</sup> Ibidem pp. 103 - 104

<sup>8</sup> Cfr op. cit. p. 104

che richieda, per essere sostenuta, il balzo di un atto di fede: necessita solo di attenzione rivolta alla propria realtà, ossia il riconoscimento che ciò che in noi dice 'io' è la nostra realtà più profonda, la quale resta la stessa, pur nei più svariati mutamenti e perfino nelle più estreme contraddizioni.<sup>9</sup> Quando uno dice 'non mi riconosco più', 'non sono più io' oppure 'non so chi sono', 'sono diventato un altro', esprime la lacerazione interiore, il turbamento sconvolgente, l'angoscia di chi, sia pure in modo confuso e contorto, riconosce in se stesso, almeno nel fondo, per quanto sia lacerato, un unico e identico io. In effetti nei casi più gravemente patologici, in cui avviene la frattura della personalità, questi discorsi non si presentano più.

In ultima analisi, senza le storie particolari degli individui realmente sostanziali, gli esseri umani che dicono 'io', non ci sarebbero le storie dei popoli, né la storia dell'umanità nel suo complesso. E così senza le molteplici storie dei singoli esseri umani filosofanti, non ci sarebbe la storia della filosofia, la cui unità è dunque *unità relazionale*, non sostanziale. Vi è una storia dell'umanità o nel suo complesso, vi sono le storie dei vari popoli o delle 'nazioni' per usare un'espressione di Vico, e vi sono le storie particolari dei singoli individui.

Ma 'umanità' e 'popoli' o 'nazioni' non sono enti sostanziali, e in essi fungono da sostanze, ma senza esserlo entitativamente, i rapporti collettivi, e i significati affettivi, ideali e morali.

Come si può constatare, a proposito della precedente citazione di Hegel, l'interpretazione hegeliana della storia della filosofia, certamente suggestiva, in quanto contiene una profonda verità, la verità dell'*unità che collega ogni molteplicità* - e, nel caso specifico, l'unità del filosofare che collega la molteplicità delle filosofie - esaspera per eccesso ciò che scetticismo ed eclettismo esasperano per difetto, quando *riducono* il filosofare sempre e soltanto alla molteplicità, presunta eterogenea, delle filosofie.

<sup>9</sup> Cfr. op cit. p. 104

## CAVALIERI ERRANTI

Per lo scetticismo la storia della filosofia è la storia delle opinioni soggettive che i vari pensatori hanno proposto e propongono su questioni che vengono ritenute insolubili o addirittura false e soltanto immaginate dalla fervida fantasia dei filosofi.

Lo scetticismo considera le teorie filosofiche come delle 'cose' diverse l'una dall'altra non attraversate da intime connessioni, incapaci del più limitato dialogo interiore.

Per l'elettismo, è la storia del faticoso e diviso raggiungimento di tante verità parziali, che occorre pazientemente mettere insieme per avvicinarsi al possesso della verità intera. In questo caso, della verità dell'unità che collega ogni molteplicità rimane una relazione ben poco soddisfacente, perché soltanto estrinseca, esterna. In altri termini l'elettismo considera le teorie filosofiche come tante opere di raccatto, del tutto esterne, ed è disposto a dare il suo consenso a chi, a sua volta in maniera esterna sappia compiere un lavoro consistente nel frugare e pescare dal bottino dei tanti raccatti altrui. L'elettismo non può quindi essere accolto come rimedio al pericolo di interpretare soggettivisticamente le cose in quanto propone l'ideale di una filosofia senz'anima, specializzata nel cucire esternamente pezze di anime filosofiche diverse.

In ultima analisi, scetticismo ed elettismo rappresentano il punto di vista di chi sta, o pretende di stare, fuori dal cerchio della filosofia. In direzione del tutto opposta l'interpretazione hegeliana assolutizza la relazione, la dialettica dell'Idea, la dialettica dello Spirito, la storia, e quindi anche la storia della filosofia come unico processo del filosofare, togliendo ad essa i necessari fondamenti *reali*. Si potrebbe dunque dire che l'interpretazione hegeliana esaspera l'unità del filosofare mentre scetticismo ed elettismo esasperano, in senso opposto, la molteplicità.

A questo punto, affiora una domanda: è possibile il pensiero filosofico senza scivolare nell'assolutizzazione, nello scetticismo o nell'elettismo? È possibile una filosofia dell'unità che collega ogni molteplicità?

La filosofia conserva la sua fondamentale unità nel legare alle intuizioni o presunte intuizioni di fondo tutto un processo razionale di ricerca, volto alla conoscenza di come stiano le 'cose', del loro 'stare' e anche del loro 'divenire', considerate nei loro significati ultimi e radicali. I filosofi sono simili a dei cavalieri erranti, ciascuno dei quali compie la propria impresa con armi e con talento del tutto personali, ma tutti cercano l'unico santo Graal, che è per essi la Verità. Filo - sofi amanti della sapienza, in cui la sapienza è conoscenza della verità. Si parla pertanto di 'storia della filosofia' e non delle filosofie. Ma la storia della

ricerca della verità si compie nel proporre verità molteplici, differenti e perfino contrastanti tra di loro fino al limite della contraddizione. Questo fatto a prima vista sconcertante è stato ed è preso criticamente in esame dai filosofi ed è diventato anch'esso un problema filosofico, come si è accennato: è il problema della storia della filosofia, che ha trovato, naturalmente, soluzioni diverse. Ed è interessante constatare che, per quanto anche gli antichi siano vissuti nella storia, o meglio siano stati uomini 'storici', la *storicità* non ebbe ai loro occhi la dignità di *categoria* come è invece avvenuto nella storia della cultura moderna, in modo particolare da Hegel in poi: "Aristotele non parla mai di una 'ragione storica' e di 'storia universale'. Prima di Hegel non si pensò mai a introdurre la storia nella questione filosofica della vera natura del mondo e dell'uomo".<sup>10</sup> E il Lowith osserva che gli antichi non ebbero una filosofia della storia non per ottusità, ma perché essi non credevano che ci potesse essere scienza delle accidentalità degli accadimenti umani. Queste valutazioni, riferite alla 'ragione storica' e alla 'filosofia della storia' sono tuttavia estensibili a quella particolare storia che è la storia della filosofia e infatti la storia della filosofia è nata con Hegel.

Per poter dire cosa sia la storia e, in particolare, la storia della filosofia, in definitiva occorre dire che cosa è l'uomo e che cosa è il filosofo. Che l'uomo, al di fuori della storia, sia un'astrazione, al pari del filosofo, al di fuori della storia della filosofia, è un argomento trito e ritrito nella cultura contemporanea, in senso prevalentemente idealistico o in senso prevalentemente marxistico, come si è visto, per quanto l'avversione ad ogni assolutizzazione e teologizzazione della storia sia dichiarata dalla filosofia marxiana esplicitamente e ripetutamente. Marx vuole stare nel concreto, addirittura nell'empirico, nel pieno riconoscimento della realtà effettuale e individuale degli uomini, fattori della storia e non 'fatti' della storia. Però, la conciliazione di questa posizione con il motivo strutturale e necessaristico della dialettica e delle sue leggi, col materialismo storico e con il determinismo economico che esso sottende, è un problema non facile da risolvere. È successo che la tendenza a privilegiare il materialismo storico come determinismo economico, a svantaggio del riconoscimento dell'individualità degli esseri umani concreti, si è sviluppata nel marxismo di alcuni teorici e specialmente in quello dei politici. C'è da rilevare la tendenza che tale marxismo rivela, di interpretare tutte le teorie filosofiche che sono fuori dell'ortodossia marxistica come fenomeni 'borghesi' e 'reazionari';<sup>11</sup> e, in tal modo dà alla filosofia marxiana uno sviluppo unilaterale.

<sup>10</sup> Lowith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967., pp.20-203.

<sup>11</sup> Cfr Giulietti O., *Introduzione alla filosofia*, op. cit. pp. 106 - 107

Secondo tale dottrina, la storia sarebbe ‘fattrice’ degli esseri umani, riducendo l’individuo alla ‘società’. Ma, ci si può chiedere: la storia è fattrice anche delle mie facoltà di sperimentare, di emozionarmi, di gioire, di valutare, ragionare, volere, capire ecc.? Ma non sono queste le strutture che ogni essere umano possiede a titolo individuale e solo individuale, le quali consentono appunto quelle relazioni di armonia e anche di lotta, che costituiscono la storia? È comunque opportuno precisare che qui c’è un esplicito riferimento a facoltà le quali è ben poco plausibile che siano ‘fatte’ dalla storia. Viceversa, le opinioni, le credenze e le persuasioni sono suscettibili di un condizionamento storico anche notevole, ma non mai, tuttavia, necessariamente deterministico. Certamente, la storia ‘fatta dagli esseri umani’ influisce sui nuovi esseri umani che via via nella storia nascono e si evolvono, e in svariati modi li ‘fa’, li forgia, li costruisce, li sospinge verso questo o quel punto o quella meta. Ma la storia resta comunque ‘fatta’ dagli esseri umani e poiché anche i nuovi esseri umani possiedono strutture a titolo individuale e personale, essi non possono venir ‘fatti’ dalla storia in modo esclusivo. In effetti, ogni essere umano è un centro di giudizio, ragionamento, volontà, attività e ridurlo alla storia e alla società, annullarlo in esse significa *esasperare unilateralmente* il ruolo della storia e della società, alterandone il significato e la portata. Queste distinzioni sottolineano che l’età moderna e contemporanea è esplicitamente aperta alla riflessione critica sul significato e il valore della storia della filosofia.

Allora, il quesito posto in precedenza sulla possibilità o meno di fondare una filosofia dell’unità che collega ogni molteplicità nel rispetto di essa e non nella costrizione del ‘diverso’ entro un modello che lo riconduce ai ‘canoni’ del pensiero - sistema, secondo l’accezione di Hartmann, resta aperto. Il criterio di verità non è propriamente indicabile come assoluto, ma come rigoroso, rigorosamente valido, criticamente valido e per essere tale esso deve permetterci di scendere alla radice della nostra conoscenza e di controllare la coerenza delle nostre argomentazioni. La lezione della fenomenologia contiene la risposta cercata: il rimando dal mondo logico al prelogico, come è stato indicato nei paragrafi iniziali dedicati all’intuizione empirica, elementare e immediata che, in quanto presente alla coscienza e quindi all’intelligenza dell’essere umano, non manca di essere *anche* intellettuale. È l’intuizione che possiede l’autorità del suo stesso darsi, e come tale è indubitabile, a condizione che non si voglia caricarla di significati ricavati e aggiunti arbitrariamente per mediazione, per arguizione, nel qual caso ha bisogno di venir criticamente controllata.

Anche la molteplicità contrastante delle ‘verità’ psicologiche può apparire sensazionale o imbarazzante.

Il catalogo di tale molteplicità è stato sommariamente compilato attraverso una carrellata

riassuntiva nell'esame di alcune antinomie epistemologiche che contraddistinguono la psicologia contemporanea.

Giudicando in sede di bilancio consuntivo lo svolgimento del pensiero psicologico, si potrebbe trovare nella discordante varietà dei punti di vista, espressi dagli psicologi, uno degli argomenti dello scetticismo già emerso presso gli antichi sofisti. Ma, come ho prospettato in precedenti lavori, non si può far leva su questa molteplicità per 'intuire' la complessità delle sfaccettature dell'essere umano, che non si può ridurre soltanto a 'porzioni' di esso?

Si è detto che l'elettismo può essere definito una filosofia senz'anima specializzata nel cucire esteriormente brandelli di anime filosofiche diverse. E, riferendosi alla psicologia, si potrebbe definire eclettica una posizione che bandisce l'esclusivismo in quanto lo considera un'exasperazione di un aspetto della complessa realtà dell'essere umano? Tanto sono appariscenti e altisonanti gli 'ismi', tanto risulta poco appariscente l'apprezzamento di questa posizione che richiede controllo critico e personale capacità investigativa, personale intuito, onesta pazienza di ricercare, attraverso osservazioni comparative, i *nuclei preziosi di verità* che sono presenti nelle teorie psicologiche, anche se ipostatizzati, assolutizzati, artificiosamente forniti di un'estensione di valore, che effettivamente non possiedono. Anche in psicologia dunque, come in filosofia, si può dire che l' 'errore' è una verità spostata dal suo legittimo ambito di riferimento.

Ritengo che queste posizioni di apertura verso i contributi più validi, lungi dall'isterilire in un amorfo e impersonale elettismo, o portare a prendere scetticamente le distanze, possa costituire una matrice ispirativa che incrementa la conoscenza e la creatività, sia sul piano teorico che su quello pratico di intervento sui problemi reali.

Volendo allargare l'orizzonte concettuale e ritenendo conveniente abbandonare il discorso soltanto teorico, nel profilo di una sintesi conclusiva, per renderlo meglio intelligibile col riferimento di qualche esempio concreto, prendo un esempio prelevato dall'Economia. Pare che il presidente dell'ex Jugoslavia Tito dicesse che il socialismo non è esportabile. Oggi, con il recente crack della borsa in Russia, che ha preoccupato i mercati internazionali, si sono accorti che nemmeno il capitalismo, con la mentalità del libero mercato, è esportabile. Ciò che va bene in una struttura socio – economica come gli Stati Uniti o l'Europa, non può essere trapiantato tale e quale in Russia. I 'consigli' forniti dagli americani hanno creato la breve euforia di essere in possesso della formula magica che potesse trasformare tutto in oro, con una conseguente disillusione. Credo che anche l'Economia abbia qualcosa da insegnare agli psicologi: il fatto che un orientamento psicologico nato in un continente non possa essere trapiantato tale e quale in un altro posto. Il tentativo di attuare ciò crea scompensi, che si

ripercuotono sull'orientamento stesso, con il suo decadimento. È pur vero che la gramigna attecchisce ovunque, ma la complessità della realtà umana merita un discorso 'privilegiato'. Per restare all'interno dell'esempio citato, è forse opportuno considerare che sarebbe fuori luogo tacciare di eclettismo gli sforzi di chi cerca di adattare una 'formula' nata in una determinata struttura socio - economica ad un contesto totalmente o parzialmente diverso. Gli estremismi delle 'formule magiche' trovano necessariamente l'impatto di realtà con caratteristiche così peculiari da dover 'smussare gli angoli' alla formula o, viceversa, da dover lottare per poter modificare l'assetto della realtà, e 'contenere' la formula stessa. Credo che questo 'tiro alla fune' possa essere notevolmente ridotto considerando preliminarmente, in sede teorica, l'opportunità di effettuare gli aggiustamenti necessari, prima di consigliare 'ingenuamente' una rapida trasformazione - per la realtà russa, erano stati previsti cinque anni... - sulla base di 'formule magiche'.

Questa semplice analisi permette di collocare nuovamente nell'orizzonte appropriato la celebre formula idealistica secondo la quale dal pensiero non si esce. Ritengo che, osservando la realtà da molteplici punti di vista, si possa uscire dalle 'trappole' dei circoli viziosi e della rigidità stagnante e sterile, che non consente aperture né evoluzione.

Nel corso dell'esposizione, ho analizzato alcuni orientamenti filosofici, compiendo distinzioni e approfondendo alcuni aspetti teorici che ho ritenuto rilevanti al fine di inquadrare criticamente le stesse 'scelte' psicologiche e filosofiche. Non si tratta di distinzioni da poco, né di speciose sottigliezze, ma piuttosto di osservazioni rigorose, non scarsamente importanti per le loro conseguenze, anche pratiche. 'Rigorose' significa anche tali da non confondere, intrecciandoli assieme, concetti e discipline, quali la gnoseologia, la fisica, la fisiologia, la metafisica, ecc. Entrare nel merito di varie prospettive filosofiche significa pronunciare giudizi di valore su tali filosofie, ma non è questo il tema su cui ho convogliato l'interesse speculativo.

Per motivi di completezza d'indagine, ho evidenziato soprattutto l' 'anima di verità' presente in ciascun punto di vista, anche estremo, tenendo presente che si tratta di un'idea passibile di ulteriori completamenti, attraverso la rotazione del punto di vista attorno all'oggetto di osservazione.

Procedendo con questo approccio, è senza dubbio possibile accostarsi alla realtà con flessibilità, ma anche con la sicurezza di aver rettificato i possibili 'abbagli' che si hanno quando ci si innamora di un punto di vista e lo si sposa, precludendosi altre prospettive e altri feed - back correttivi.

Questa 'idea' ha portato ad una grande fioritura di applicazioni diverse nel campo nella



psicoterapia, di alcune delle quali ho già preso visione nei volumi precedenti, e che saranno descritte estesamente nei volumi di prossima pubblicazione intitolati *‘Una paura per vivere’*, *‘Una paura per sognare’*, *‘Il sole risplenderà’* e *‘Una paura per crescere’*.

Come è stato più volte ribadito nell’esame dei vari filoni di ‘pensiero filosofico’, al di là delle considerazioni ‘specifiche’, emerge comunque un’intelaiatura concettuale, una *teoresi*, che è importante puntualizzare. E affiora anche un’epistemologia che merita un’attenta riflessione, per non incorrere in pericolose confusioni o fraintendimenti.

Pertanto, è indispensabile comprenderne il significato sia in riferimento alla filosofia che in relazione alla psicologia.

## CAPITOLO V

### RIDUZIONISMO O ANTIRIDUZIONISMO?

#### EPISTEMOLOGIA

Nei prossimi capitoli sarà ricorrente il termine ‘epistemologia’ che è già comparso in precedenza, per cui è utile precisarne il significato in via preliminare, anche per coglierne le differenze, rispetto all’uso che ne è stato fatto in filosofia.

Sul piano etimologico ‘epistemologia’ vuol dire ‘discorso sulla scienza’. L’epistemologia della psicologia è l’esame dei criteri *specifici* della scientificità psicologica. Tale esame, peraltro, presuppone una definizione *generale* della ‘scientificità’. Ci sono due grandi soluzioni contemporanee al problema della scientificità psicologica. La prima soluzione è quella naturalistico - razionalistica, la quale, pur nell’eterogeneità dei contenuti, delle teorie e dei metodi, ha plasmato tutta la psicologia accademica: le Scuole classiche, quali l’introspezionismo, la Gestaltpsychologie, il comportamentismo, e gli orientamenti recenti più specializzati, quali il cognitivismo, le teorie dell’apprendimento, ecc.; inoltre, tutta la psicologia non accademica dell’Occidente europeo e nordamericano, come la psicoanalisi, e una parte considerevole della psicologia applicata. Queste psicologie naturalistico - razionalistiche, anche quando si definiscono ‘sociali’, attribuiscono concretezza solo all’individuo, al suo ‘vissuto’ soggettivo o al suo ‘comportamento’ oggettivo, e gli attribuiscono funzioni psichiche generali sostanzialmente immutabili rispetto al fluire storico, sul modello delle funzioni fisiologiche: la coscienza, la percezione, l’apprendimento, l’intelligenza, ecc. In tale prospettiva, se e quando si fa strada il problema del rapporto tra psicologia e storia, generalmente la risposta tende ad essere ‘psicologista’: la psicologia spiega la storia e non viceversa.

L’altra soluzione offre una chiave di lettura in termini di causalità *circolare* dei fenomeni osservati, per cui A provoca una reazione in B, ma a sua volta B produce una reazione in A. Tale connessione tra i fenomeni osservati contrasta con il concetto di causalità lineare, che si limita a sottolineare l’ ‘influenza’ di A su B e la ‘reazione’ di B ad A.

Uno spunto interessante sembra essere offerto dall’arricchimento, mediante ‘categorie’ prelevate dalla cibernetica, dalla biologia e dalla matematica, della nozione anemica di

‘ambiente’, fisicalistica o interpersonalistica, della psicologia naturalistica classica. Mi riferisco, in particolare ai concetti di sistema, di feed - back o retroazione, ecc.

In termini strettamente sistemici, peraltro, tutto ciò che attiene all’individuo e al suo ‘vissuto’ soggettivo viene fatto entrare nella ‘scatola nera’, in quanto viene considerato inosservabile, inverificabile, non controllabile, vago o alentorio. Per analoghe ragioni, anche il ‘passato’ viene escluso dalla considerazione prettamente sistemica.

Tuttavia, è opportuno evidenziare che una riflessione sistematica sui criteri specifici della scientificità psicologica non ha ovviamente alcun senso per chi nega la possibilità stessa di una psicologia scientifica.

A una psicologia che si ponga alla confluenza fra il criterio sistemico e quello naturalistico - razionalistico, naturalmente, può corrispondere solo un’epistemologia plurilogica o ‘integrata’. Sotto il profilo clinico, volendo evitare descrizioni del ‘vissuto’ soggettivo del cliente che siano ‘filtrate’ dall’interpretazione soggettiva del terapeuta o aderente ad una linea di pensiero ‘astratta’ di teoria e tecnica della psicoterapia, quale la psicoanalisi freudiana, ci si può porre le domande essenziali: come è possibile rispondere coerentemente alle esigenze di una terapia individuale, tenendo presente il sistema, ossia il ‘contesto’ in cui il soggetto è inserito? E come si può ovviare all’inconveniente dell’inosservabilità dei ‘vissuti’ intimamente soggettivi? È interessante notare che, prima dell’invenzione del microscopio, si pensava che non si potessero osservare i microrganismi invisibili ad occhio nudo, anche qualora potessero esistere. Oggi i microscopi più potenti riescono ad identificare anche i ‘fenomeni’ subatomici. E ciò era impensabile fino a non molto tempo fa. C’è da chiedersi, allora, se le particolari tecniche descritte nei volumi di prossima pubblicazione *‘Una paura per vivere’*, *‘Una paura per sognare’*, *‘Il sole risplenderà’* e *‘Una paura per crescere’*, che consentono la visualizzazione di processi psichici, non svolgano una funzione analoga al microscopio.

In tal caso, si potrebbe davvero parlare della possibilità offerta al terapeuta di osservare, verificare e controllare, oltre che dirigere, i processi psichici. Il ‘privilegio’ attribuito alla terapia familiare di permettere l’osservazione e il controllo della terapia, attraverso lo studio del linguaggio non verbale o ‘analogico’, verrebbe allora a cadere a favore di un ‘controllo’ dell’*intrapsichico* che eluderebbe tutti gli inconvenienti connessi alla ‘dimenticanza’ dell’individuo, quando si punta sul trattamento del ‘sistema’ nella sua globalità.

Si può allora parlare di definitivo ingresso della terapia della famiglia nella ‘scatola

nera', come si esprime recentemente Valeria Ugazio.<sup>1</sup>

In relazione a quanto ho evidenziato nel volume *'Una paura per vivere'*, è importante riferirsi all'*ecologia interna* al sistema - persona e all'*ecologia esterna* con riferimento al sistema o contesto familiare e socio - culturale in cui il soggetto è inserito.

La realtà clinica, in effetti, ci porta ogni giorno ad imbatterci nei 'vantaggi' che il soggetto e/o la famiglia traggono dalla cosiddetta malattia. È partendo da questa constatazione che la riflessione diventa, per ciò stesso, sistemica, in quanto valuta le connessioni tra il sintomo del soggetto e i 'vantaggi' che gli altri membri della famiglia traggono da tale sintomo. Se ci sfugge di mano il 'contesto', tutto l' 'accanimento terapeutico' finisce in un frustrante fallimento, in quanto si va a cozzare contro gli 'interessi' del sistema. Ciò non significa che si debba necessariamente fare terapia familiare, per operare in maniera sistemica. Anzi, sono del parere che si possa condurre eccellentemente una terapia familiare indiretta lavorando soltanto con il soggetto che richiede la terapia ed evitando tutte le problematiche insite nella terapia familiare.

La conclusione affinché si possa definirsi 'sistemici' è, pertanto, l'attenzione speciale accordata al contesto e alle reazioni di esso all' 'evoluzione' del soggetto in terapia, oltre che all'abilità acquisita di farvi fronte, affinché non ostacoli i progressi terapeutici.

Dopo aver indugiato su alcuni chiarimenti a proposito delle due grandi soluzioni contemporanee al problema della scientificità psicologica, precisiamo che l'epistemologia della psicologia è 'interna', quando lo psicologo, in prima persona, senza chiedere aiuto alla 'filosofia della scienza', si interroga sulle implicazioni più recondite della propria ricerca.<sup>2</sup>

L'epistemologia interna è un tipo di riflessione non speculativa, ancorata alle esigenze *reali* della ricerca, continuamente pilotata e verificata dal mutare delle situazioni 'empiriche'. Siamo ben lontani da un filosofare *estrinseco* che preceda, fondi e orienti la ricerca o ne accompagni gli sviluppi o ne coroni o giustifichi i risultati.<sup>3</sup>

Mentre i contenuti, le teorie e i metodi psicologici sono immediatamente visibili, il tessuto epistemologico della psicologia non appare ad un'esplorazione superficiale della

<sup>1</sup>Ugazio V., *Storie permesse, storie proibite*, Boringhieri, Torino, 1998

<sup>2</sup>Cfr. Marhaba S. - *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Giunti Barbera, Firenze, 1976  
p. 14

<sup>3</sup>Cfr. op. cit. p. 21

stessa. L'intelaiatura epistemologica, come si è accennato, è infatti nascosta e chiede di essere scoperta. Le concettualizzazioni presentate nei prossimi capitoli, infatti, hanno la finalità di enucleare l'epistemologia soggiacente ai vari orientamenti psicologici e psicoterapeutici, lasciando emergere, in particolare, l'epistemologia sottostante alla 'plurilogica'.

L'epistemologia corrisponde analogicamente alle radici dell'albero della 'psicologia' o 'psicoterapia': solo scavando, si può scoprirle.

D'altro lato, l' 'epistemologia generale' o 'filosofia della scienza' è un tipo di riflessione speculativa. Ci sono vari orientamenti della filosofia della scienza, vecchi e nuovi, che si sono occupati della psicologia. In particolare, l'orientamento neopositivistico o 'metascienza' se ne è interessato dal 1930 in poi. La 'metascienza' è una disciplina a sé stante, specializzata nell'analisi logica e linguistica, secondo criteri precostituiti e invariabili, delle formulazioni scientifiche, nel nostro caso psicologiche, empiriche e teoriche.

Alcuni oggetti classici della critica epistemologica *generale* - cioè neutra, non 'coinvolta', esercitata ab extrinseco o dall'esterno, - della psicologia, sono i seguenti: 1) le fasi del procedere scientifico della psicologia, in ciò che esso ha in comune con il procedere delle altre scienze e in ciò che ha di specifico; 2) le proprietà formali degli enunciati che esprimono le leggi psicologiche; 3) le caratteristiche degli enti teorici, come i 'modelli' psicologici.<sup>4</sup>

Lo scopo dichiarato della 'metascienza' e di 'normativizzare' la psicologia, ossia di prescrivere quegli stessi rigorosi criteri scientifici che hanno fatto il successo di discipline più mature, come la fisica.

L'interazione fra il 'logico della scienza' e lo psicologo segue lo schema della collaborazione stretta: il primo offre la 'forma', gli strumenti di analisi, il secondo offre il 'materiale', i contenuti psicologici. Come sottolinea Marhaba, infatti, "conoscere e interrogarsi sul valore del conoscere sono due cose ben distinte, che richiedono due competenze diverse, seppur capaci di collaborare".<sup>5</sup>

Ed è proprio su questo punto, sulla collaborazione, anziché sulla competizione, che vorrei concentrare l'attenzione del lettore, in quanto nei prossimi capitoli si potrà assistere agli esiti di conflitti insanabili, in cui ciascuno conosce e parla solo la sua lingua e pretende di imporla agli altri, incurante di conoscere, a sua volta, la lingua dell'altro, perlomeno per

<sup>4</sup>Cfr. op. cit. p. 14

<sup>5</sup>Ibidem p. 14

capirlo.

Proseguendo nella linea argomentativa precedente, quale logico completamento della sezione dedicata al vaglio critico delle teorie filosofiche, vorrei convogliare l'attenzione sull'importante tematica dei rapporti tra la Psicologia e le altre Scienze, che hanno tentato di inglobarla nelle loro spire, trascinando con sé importanti implicazioni di ordine epistemologico che meritano di essere esaminate in questa sede.

L'antinomia psicologica 'riduzionismo - antiriduzionismo' si riferisce, appunto, ai rapporti tra la psicologia e le altre scienze. Secondo i riduzionisti, i problemi psicologici devono essere affrontati e risolti nei termini delle scienze naturali tradizionali, cioè fisiologia, biochimica, ecc..., mentre secondo gli antiriduzionisti, viceversa, i problemi psicologici vanno affrontati e risolti solo nei termini della scienza specificamente ed esclusivamente psicologica.

#### UNA INTERPRETAZIONE GENERALE DELLA SCIENZA

Il riduzionista sostiene la seguente interpretazione generale della scienza: 1) Le discipline scientifiche sono ordinate gerarchicamente. La prima e più fondamentale è la fisica, perché costituisce la 'base' dell'edificio scientifico unitario. Seguono, via via, le altre meno fondamentali quali la chimica, la biologia, la psicologia e la sociologia. I passaggi dall'una all'altra sono mediati da discipline di frontiera, come la biochimica o la psicologia sociale.

2) I termini, i criteri interpretativi, le ipotesi, le leggi e le teorie di una qualsiasi delle discipline elencate sono in sé traducibili - anche se di fatto possono non essere tradotti - in quelli della o delle discipline più fondamentali nell'ordine gerarchico.

3) Questa traducibilità si esprime come *derivabilità integrale* - cioè senza residui e senza perdita di significato - della disciplina meno fondamentale da quella più fondamentale, e *non viceversa*.

4) Quanto più fondamentale è la disciplina 'riducente', tanto più completa è la risoluzione dei problemi appartenenti alla disciplina 'ridotta'.<sup>6</sup>

Fino ad oggi, la scienza che di gran lunga più delle altre ha assunto il ruolo di 'riducente' nei confronti della psicologia è quella che la precede immediatamente nell'ordine gerarchico, in passato la fisiologia e oggi la più complessa ed evoluta neurofisiologia.

<sup>6</sup>Cfr. Marhaba S., *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, op cit. pp. 48 - 49

Esistono due varietà di ‘riduzionismo neurofisiologizzante’, l’una radicale e l’altra moderata.

Secondo il riduzionismo radicale, occorre liquidare la psicologia come scienza autonoma e la stessa tematica psicologica. Infatti, i processi psichici vengono identificati sic et simpliciter con le condizioni neurofisiologiche del loro verificarsi. La coscienza è, allora, l’attività della sostanza nervosa reticolare, la motivazione è una situazione di instabilità neurale, l’odio è una secrezione endocrina ecc....

Senza questa identificazione, ‘coscienza’, ‘motivazione’ e ‘odio’ non hanno realtà scientifica. L’evento reale sottoponibile ad indagine scientifica è dato da certi processi particolarissimi che hanno luogo nelle cellule nervose. Nella misura in cui la neurofisiologia riuscirà ad individuare con precisione i processi coinvolti, si potrà parlare di indagine scientifica.

## LE ARGOMENTAZIONI DEI RIDUZIONISTI RADICALI

Le argomentazioni dei riduzionisti radicali sono riconducibili alle seguenti:

1) I cosiddetti ‘eventi psichici’ non sono mai rintracciabili allo stato ‘puro’: fra loro e gli eventi neurofisiologici la ‘concomitanza’ è talmente sistematica e puntuale che diventa vera e propria identità. Ad esempio, non c’è mai coscienza senza attività della sostanza reticolare.

2) Lo sviluppo della scienza naturale tradizionale coincide con lo sviluppo della riduzione interdisciplinare in senso fondamentalistico. Ad esempio, i processi metabolici della biologia sono stati ridotti alle loro componenti chimiche. I dati empirici della chimica vengono progressivamente sostituiti da quelli della fisica quantica. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi. Alla luce di questi dati di fatto, la riduzione integrale della tematica cosiddetta ‘psicologica’, recente acquisizione del *corpus scientifico*, sarebbe solo questione di tempo.

Per evitare l’uso improprio della terminologia epistemologica, è utile precisare che, spesso, la spiegazione di un problema psicologico nei termini di una qualsiasi scienza non psicologica, come la sociologia, viene chiamata ‘riduzionistica’. In realtà, questo è un errore, perché ‘riduzionistica’ è *solo* la spiegazione di un problema psicologico nei termini di una scienza più ‘fondamentale’ della psicologia nella scala gerarchica del fisicalismo, cioè la neurofisiologia, la biochimica e le altre, fino alla fisica. La spiegazione in termini sociologici *non* è riduzionistica, perché, nella stessa scala gerarchica, la sociologia è meno ‘fondamentale’, cioè più lontana dalla fisica, rispetto alla psicologia.

3) A livello descrittivo, la sostituzione degli pseudo - dati psicologici con i dati ‘reali’ della neurofisiologia presenta vantaggi constatabili: un conto è parlare di una vaga ‘azione eccitante’ dell’eroina sull’organismo umano, e un altro è *specificare* gli effetti fisico - chimici delle ‘sostanze’ sul sistema nervoso.<sup>7</sup>

I riduzionisti *moderati* fanno parte della maggioranza dei riduzionisti contemporanei e reputano eccessiva l’identificazione tra lo ‘psichico’ e il ‘neurofisiologico’ operata dai loro colleghi radicali.

Essi salvaguardano la specificità della tematica psicologica, ad esempio accettando di parlare in termini di ‘motivazione’, ‘coscienza’, ‘ansia’ ecc....

Tuttavia, criticano la legittimità di una scienza soltanto psicologica, costruita cioè ad esclusiva immagine e somiglianza della tematica psicologica di partenza.

Più precisamente, chiedono che la ricerca psicologica rimanga sempre, in qualunque momento e a qualunque livello, soprattutto *esplicativo*. non solo in stretto collegamento, ma in stretta *dipendenza* dalla ricerca neurofisiologica. Ad esempio, secondo il riduzionista D. Hebb lo studio della personalità può essere legittimamente condotto con linguaggio psicologico, ma solo e rigorosamente se quest’ultimo è traducibile in termini neurofisiologici. L’obbligo della traducibilità avviene però a senso unico: la neurofisiologia detta legge alla tematica psicologica, ma non esiste una scienza psicologica autosufficiente che possa dettar legge alla tematica neurofisiologica.

In breve, i dati psicologici sono empiricamente distinguibili da quelli neurofisiologici. Ma, mentre si può esaustivamente ‘giustificare’ i primi mediante formulazioni contenenti solo i secondi, il contrario non è vero.

## LE ARGOMENTAZIONI DEI RIDUZIONISTI MODERATI

Le argomentazioni dei riduzionisti moderati si possono ricondurre alle seguenti:

1) I processi psichici sono una ‘strategia’ mediante la quale l’organismo si adatta all’ambiente in senso favorevole al mantenimento della vita. Essi costituiscono cioè, solo un caso particolare della funzionalità biologica e come tali devono essere studiati mediante criteri biologici, o più specificamente neurofisiologici.

2) Malgrado tutta la loro buona volontà, gli antiriduzionisti non riescono ad eliminare il

<sup>7</sup>Cfr. op. cit. pp. 49 - 50.



riferimento neurofisiologico dalla loro trattazione della tematica psicologica. Ad esempio, il comportamentismo antiriduzionistico skinneriano e le psicologie mentalistiche, quando definiscono la nozione di stimolo S., essenziale per il primo e inevitabile per le seconde, non possono che far uso di termini neurofisiologici, anche se appena accennati e subito ‘dimenticati’. Rispetto a questa riluttante tolleranza, è più realistica e fruttuosa la soluzione riduzionistica, cioè lo studio consapevole e sistematico del ‘neurofisiologico’.

3) La scienza del comportamento umano riesce a reggere il confronto con le scienze naturali solo in virtù delle sue continue e importanti scoperte neurofisiologiche. Ad esempio, la precisa localizzazione delle zone neurali specificamente interessate nei processi percettivi, la riproduzione ‘a comando’ di vividi ricordi e di intense esperienze soggettive mediante la microstimolazione elettrica del cervello ad opera di Penfield e altri, il controllo cosciente delle onde cerebrali ad opera di J. Kamiya e altri ricercatori giapponesi e molte altre scoperte supportano in modo sostanziale la scienza del comportamento umano. In futuro, i progressi della ricerca neurofisiologica e di quella ancora più ‘fondamentale’, la biochimica, la genetica e la cibernetica ecc., in rapporto al comportamento umano, si preannuncerebbero determinanti. Sarebbero queste prospettive e non quelle della psicologia ‘pura’ a tracciare il futuro cammino scientifico.

In confronto ai progressi realizzati dalla psiconeurofisiologia, quelli realizzati dalla ricerca psicologica ‘pura’ sono minimi e si possono ricondurre alla sofisticazione procedurale e statistica, mentre nessun problema di contenuto è stato veramente risolto. Basti pensare al caos interpretativo nella psicologia dell’apprendimento. I ricercatori, in pratica, hanno continuato in larga parte a vivere di rendita sui contributi teorici e sperimentali di ‘sistemi’ che hanno settant’anni, come la Gestaltpsychologie o il comportamentismo.

In conclusione, le tematiche psicologiche - apprendimento, coscienza, motivazione, ecc. - scattano sul piano della scientificità, ossia della progressione continuativa, della univocità e irreversibilità delle acquisizioni, solo quando e nella misura in cui vengono ‘viste’ tramite criteri neurofisiologici.

4) Le categorie psicologiche si rivelano utili solo sul piano descrittivo o riguardante la classificazione dei comportamenti, *non* sul piano tipicamente scientifico della *spiegazione* degli stessi. Più precisamente, la cosiddetta ‘spiegazione’ psicologica del dato psicologico costituisce un circolo vizioso, perché il termine presuntivamente ‘esplicativo’ è solo una sostanzializzazione, generalmente sotto forma del ‘costrutto ipotetico’ del termine presuntivamente ‘spiegato’. In parole povere, se dico ‘Marco è più intelligente di Matteo perché ha più intelligenza di lui’, do una pseudo – spiegazione. Viceversa, se ricorro a

categorie neurofisiologiche, spostato il termine 'esplicativo' su un piano *diverso* rispetto a quello del termine psicologico spiegato. Rompo cioè il circolo vizioso 'psicologico - psicologico', e rendo possibile una vera spiegazione. Ad esempio, la formulazione 'Marco è più intelligente di Matteo *perché* la sua corteccia cerebrale è più ricca di colinesterasi', secondo l'ipotesi dello psicologo riduzionista Eysenck, è autenticamente esplicativa, a prescindere dal fatto che sia 'vera' o meno.<sup>8</sup>

Ho riportato in questa sede le argomentazioni più significative del riduzionismo radicale e moderato perché, a mio avviso, ci offrono un quadro rappresentativo delle polemiche tuttora esistenti sul rapporto psiche - soma e sull'attenzione che ci viene chiesto di accordare all'una o all'altro, come se fossimo *scissi in due* o fossimo solo l'una o solo l'altro. Si assiste qui ad una polemica rivendicazione sui diritti del più 'forte' dando già per scontato che il più 'debole' deve gerarchicamente sottostare, alla stregua di un cavalier servente. Si ha l'impressione che il *corpus scientifico* venga trattato alla stregua di una 'baronia' in cui l'ultimo arrivato - la psicologia - ma non in ordine di importanza, debba necessariamente fare la parte dell'agnello di fronte al 'barone' lupo. E solo perché la psicologia è di recente acquisizione deve stare zitta e far parlare chi parla già da vario tempo, non si sa se a proposito o meno?

Non possiamo ignorare, nell'ambito di questo veloce excursus delle posizioni riduzioniste, l'ottica della tradizione cinese.

Le premesse teoriche legate alla concezione cinese tradizionale postulano l'inscindibilità dell'unità psicosomatica e si rivolgono al corpo come momento centrale dell'esistenza terrena e sede in toto dei processi mentali. L'evento psichico non è mai slegato da quello somatico, il viscere o una parte corporea si connotano sempre di un significato mentale, perché tra i due livelli esiste non un'identità, ma una relazionalità basata su un'*analogia* di comportamenti. Così l'organo o la superficie corporea di una certa zona non sono mai estranei ai movimenti intrapsichici, ma ne sono intimamente e costantemente connessi. La concezione tradizionale cinese non può credere in una separazione tra contenuto mentale e movimento somatico, ma il primo modella il secondo attraverso una sorta di estrazione del significato concettuale elaborato dalla funzione viscerale.

Per comprendere questo tipo di concezione, bisogna considerare che risulta preponderante il senso simbolico dell'unità biopsichica dell'uomo. Tale senso simbolico non si ferma al valore psicologico o emblematico, ma si allarga a quello vivente, funzionale, fino a

<sup>8</sup>Cfr. op. cit. pp. 51-52.

dilatarsi, per poterne afferrare in termini attuali l'ampia portata, al valore neurofisiologico, centrale, della funzione esaminata.

Ciò naturalmente preclude alla concezione cinese di studiare le funzioni psicologiche in sé e per sé, ma le garantisce pur sempre di analizzarle *in rapporto al corpo*. D'altronde le tante vie che la psicosomatica propone e contiene, da quella neurofisiologica o neuropsicologica, a quella psicodinamica nelle sue diverse accezioni - junghiana, freudiana, adleriana, fenomenologica - a quelle corporee - bioenergerica, gestalttherapy ecc.... - rivelano che l'*integrazione* o il concetto di *unità psicologica* è ben lungi dall'essere raggiunto o comunque accettato da più autori. Eppure questo 'ibrido' della psicosomatica, in eterno conflitto tra la psicopatologia e la patologia generale, ha forse almeno il vantaggio di aver consentito osservazioni su campi che altrimenti sarebbero rimasti separati.

In effetti il medico non ha la possibilità di vedere, se non eccezionalmente, il disturbo psichico, così come lo psichiatra e lo psicologo sono pressoché tagliati fuori da osservazioni mediche. Lo psicosomatista rimane forse il solo operatore ad avere impressi in sé i due momenti, psicologico e organico, e non vive una *dicotomia* di coscienza, perlomeno nel suo vissuto: non sente una netta frattura tra sintomi psichici e sintomi fisici.

## LE ARGOMENTAZIONI CONTRARIE AL RIDUZIONISMO RADICALE

Le argomentazioni contrarie al riduzionismo radicale che identifica lo 'psichico' col 'neurofisiologico' trovano la loro collocazione tanto nell'ambito dell'epistemologia interna alla psicologia' quanto nell'ambito dell' 'epistemologia generale', alla cui differenza si è accennato nel paragrafo introduttivo.

1) La prima argomentazione è epistemologicamente 'realistica' e sostiene che il dato empirico psichico è *in sé* diverso dal dato empirico neurofisiologico. Ad esempio, le alterazioni comportamentali dell'ubriaco sono 'un'altra cosa' rispetto alla presenza dell'alcool nel suo organismo; la motivazione al successo di Anna è 'un'altra cosa' rispetto all'eccitazione di alcuni particolari neuroni presenti in lei ecc.,... La non identificazione dei due ordini di dati si manifesta agevolmente, oltre che sul piano della constatazione comune priva di pregiudizi riduzionistici, anche sul piano logico. In effetti, qualora lo 'psichico' fosse identico al 'neurofisiologico', tutte le affermazioni relative al primo che hanno un senso linguistico compiuto dovrebbero conservare tale senso compiuto anche una volta applicate al secondo. Così, mentre ha senso dire che l'eccitazione del neurone 'X' ha avuto luogo a 6 cm.

dalla base del cranio di Paolo, non ha senso dire che la motivazione al successo ha avuto luogo a 6 cm. dalla base del cranio di Paolo.

2) La seconda argomentazione è epistemologicamente molto diversa, Sostiene che, parlando di eventi neurofisiologici, i riduzionisti radicali commettono l'errore del 'realismo ingenuo'. Infatti, i 'dati' non vanno visti al di fuori dell'osservatore, prima e a prescindere dal suo intervento interpretativo. Come si esprime ad esempio l'epistemologo Agazzi, non esistono eventi *oggettivamente o intrinsecamente* neurofisiologici, *o* psicologici *o* sociologici *o* chimici ecc.. Esistono invece *costrutti interpretativi* di tipo neurofisiologico *o* psicologico *o* sociologico *o* chimico ecc.... il 'reale', indipendentemente dalle concezioni filosofiche ad esso relative, è in partenza 'neutro' o 'indifferenziato', o 'anonimo' rispetto alle costruzioni scientifiche, che lo sottraggono all'anonimato dandogli un nome, o meglio tanti nomi quante esse sono. In breve, lo 'convenzionalizzano' secondo criteri reciprocamente indipendenti, e tutti ugualmente legittimi, in quanto derivano la loro legittimità dalla libera attività teorica della mente umana, e non da una qualche indicazione proveniente dall' 'ontologico'. In ultima analisi, uno stesso evento può essere interpretato secondo criteri scientifici molto differenti l'uno dall'altro. Ad esempio, una persona che corre è per il fisico un corpo in equilibrio dinamico, per il biologo un organismo funzionalmente alterato, per lo psicologo un individuo motivato a fuggire o a raggiungere qualcosa o qualcuno. L'elenco può ampliarsi con i rappresentanti delle scienze oggi esistenti. È decisamente sbagliato affermare che la situazione 'una persona che corre' include tanti 'eventi reali' quante sono le varie interpretazioni scientifiche o che alcuni di essi sono 'più reali' di altri. Ed è altrettanto errato dire che una delle interpretazioni è più vera della o delle altre, perché i *costrutti* impiegati ad esempio dal fisico – attrazione di massa, campo di forze, ecc. – sono altrettanto 'soggetti', ossia 'non aderenti all'oggetto', quanto i *costrutti* impiegati ad esempio dallo psicologo, che usa i termini 'comportamento' e 'motivazione'. Gli uni e gli altri, tuttavia, sono 'scientifici', perché predittivi. Al riguardo, sulla scia delle considerazioni epistemologiche evidenziate nella prima parte del libro, si può osservare che il dato di partenza non è 'anonimo' perché ha una sua identità peculiare che va scandagliata da molti punti di vista, ruotando attorno ad esso. Pertanto, i 'costrutti interpretativi' non sono più semplici 'costruzioni' impiantate sull'oggetto anonimo, ma bensì aspetti diversi emergenti esplorando l'oggetto nella sua poliedricità o molteplicità di sfaccettature.

In tale plurivalenza di angolazioni emergono dunque eventi oggettivamente o intrinsecamente neurofisiologici *e* psicologici *e* sociologici *e* chimici ecc.

Per sottrarre l'oggetto di osservazione all' 'anonimato', non è sufficiente dargli un nome

o meglio tanti nomi quanti sono le costruzioni scientifiche.

L' 'oggetto' non è mai anonimo. Siamo noi che dobbiamo toglierci le 'lenti' o 'filtri deformanti' e ruotare il punto di vista per metterci nella condizione migliore per far risaltare le sue autentiche proprietà, e non quelle che gli attribuiamo noi per una frettolosa 'liquidazione' delle sue vere caratteristiche attraverso le nostre sommarie 'interpretazioni'.

Lo stesso evento può essere, dunque, a ragion veduta, 'visto' contemporaneamente secondo criteri scientifici molto diversi l'uno dall'altro, in quanto la complessità della realtà - uomo, che presenta aspetti neurofisiologici e psicologici e chimici e sociologici ecc.. richiede un'attenta valutazione di tutti questi caratteri in una visione non globalistica o sommaria, ma bensì dettagliata, per approssimazioni successive fino alla gestalt finale.

Una persona che corre, allora, è contemporaneamente un corpo in equilibrio dinamico, un organismo funzionalmente alterato e un soggetto motivato a fuggire. Non ci sono tanti eventi reali quante sono le interpretazioni scientifiche, ma bensì tante sfaccettature di una stessa realtà - uomo che richiedono lo spostamento dell'angolo visuale dal lato fisico a quello biologico, a quello psicologico ecc,.. fino ad esaurire tutti i possibili aspetti.

3) Un'ultima argomentazione contraria al riduzionismo radicale sostiene che la progressiva unificazione in senso fisicalistico della Scienza esiste solo nei desideri dei riduzionisti, non nella realtà. Assistiamo infatti al proliferare di discipline nuove e allo scindersi di quelle già costituite in sottodiscipline con ampia autonomia reciproca. Ad esempio, la biochimica si è scissa in enzimologia, biologia molecolare, neurochimica, mitocondriologia.

Le interne suddivisioni della psicologia si sono rese sempre più indipendenti, fino a costituirsi come vere e proprie discipline autonome. I rapporti tra queste diverse scienze psicologiche pongono concreti e complessi problemi, per cui sarebbe davvero inopportuno aggiungere altri problemi, peraltro astratti, relativi alla traducibilità di tali discipline nei termini delle scienze presunte 'fondamentali' ma di fatto lontanissime dal loro orizzonte pratico - operativo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup>Cfr. op. cit. pp. 53-55

## LE ARGOMENTAZIONI CONTRARIE AL RIDUZIONISMO MODERATO

1) I riduzionisti sostengono che il dato neurofisiologico ‘spiega’ il dato psicologico, anche se riconoscono la specificità sul piano descrittivo dei dati psichici rispetto a quelli neurofisiologici e si limitano ad introdurre ampiamente la neurofisiologia nella loro elaborazione, interpretazione e, soprattutto, spiegazione. Ad esempio, i cambiamenti nell’attività elettrica dell’ipotalamo ‘spiegano’ le manifestazioni psicologiche della fame. Tuttavia, è possibile sostenere esattamente l’opposto: il dato psicologico ‘spiega’ il dato neurofisiologico. Ad esempio, le manifestazioni psicologiche della fame ‘spiegano’ i cambiamenti nell’attività elettrica dell’ipotalamo, perché il ricercatore, qualora disponesse solo di questi ultimi, senza le manifestazioni psicologiche, sarebbe del tutto impossibilitato a capirne il significato e dovrebbe limitarsi a registrarli ciecamente. Ma se il dato neurofisiologico e quello psicologico ‘si spiegano’ a vicenda, allo stesso livello, è come dire che nessuno dei due spiega veramente l’altro. La soluzione corrisponderebbe alla seguente: bisogna considerare i dati neurofisiologici e quelli psicologici reciprocamente indipendenti, anche se concomitanti, e spiegare i primi soltanto mediante costrutti di tipo neurofisiologico e i secondi soltanto tramite costrutti di tipo psicologico. Questa argomentazione viene avanzata dagli psicologi antiriduzionisti esplicazionisti.

2) Il ricorso alla neurofisiologia non rende in alcun modo più fondata o più sicura l’interpretazione dei dati psicologici, anzi la complica inutilmente. Infatti, sul piano della teorizzazione, la neurofisiologia più moderna è costretta a procedere tramite modelli formali altamente ipotetici e confutabili che fanno di essa una scienza complessa e fragile non meno della psicologia, ad esempio nello studio del condizionamento.

Sul piano della ricerca empirica d’altronde, l’individuazione dei nessi tra gli stati di coscienza o gli eventi comportamentali da un lato e gli eventi neurofisiologici dall’altro lato, appare in realtà assai meno facile e inequivocabile di quanto si pensasse fino a ieri.

Ad esempio, è molto difficile individuare e localizzare con precisione nel sistema nervoso gli eventi neurofisiologici concomitanti al condizionamento operante. Questa argomentazione viene prospettata soprattutto dai comportamentisti antiriduzionisti.

3) Per interpretare e spiegare i dati psicologici, i riduzionisti si rifanno a processi e microprocessi neurofisiologici così interni e nascosti nell’organismo da essere del tutto inosservabili sia sul piano comportamentale come sul piano macrobiologico. L’inosservabilità del ‘neurofisiologico’ viene dai riduzionisti tacitamente o esplicitamente sistematizzata al punto tale da diventare un vero o proprio equivalente moderno della misteriosa e per

definizione inaccettabile 'interiorità' della 'vecchia' psicologia mentalistica o addirittura dell' 'anima' della metafisica aristotelico - scolastica.

Questa argomentazione di stampo positivistico è stata sostenuta soprattutto da Skinner e dai suoi allievi.

4) I dati psicologici sono sempre 'personalizzata', ossia non esiste *la* coscienza o *il* comportamento, bensì esistono *gli* specifici stati di coscienza o *gli* specifici comportamenti di Antonio, Sara, ecc.... Pertanto, anche la spiegazione dei dati psicologici deve essere personalizzata. E ciò è possibile facendo uso di criteri psicologici, ad esempio, secondo Allport, di 'strutture motivazionali' personali o uniche per ciascun individuo. Non sarebbe possibile, facendo uso di criteri neurofisiologici, per loro natura impersonali. Ad esempio, per spiegare le manifestazioni di paura di Carlo e Anna, i riduzionisti fanno riferimento a una particolare attività ipotalamica identica in Carlo e Anna.

Questa argomentazione è stata sostenuta da quegli psicologi 'umanisti' che si oppongono all'intervento della neurofisiologia nell'orizzonte psicologico.<sup>10</sup>

Come si è accennato all'inizio, la Fisica costituisce la base dell'edificio scientifico unitario, nell'ordine gerarchico. Allora, viene da chiedersi se operiamo in maniera riduzionistica ogniqualvolta usiamo un modello prelevato dalla Fisica per 'spiegare' un 'fenomeno' psicologico.

## UNA COLLOCAZIONE PER LA FISICA

In Fisica la forza in virtù della quale una mela cade al suolo è stata identificata con la forza che mantiene i pianeti nelle loro orbite: dietro due effetti molto diversi può trovarsi una causa comune.

Nello stesso modo, dietro l'effetto del mio dirigermi in fretta verso casa, perché ho fame e so che a cena gusterò il mio piatto preferito può celarsi una legge *analoga* a quella per cui una palla di piombo si muove ad una certa velocità non appena le do una spinta nel corridoio di casa mia. Il concetto di forza è essenzialmente di origine fisiologica e deriva dall'impressione soggettiva di sforzo che avvertiamo tutte le volte che cerchiamo di modificare lo stato di quiete o di moto di un corpo. Essa è di solito associata all'idea di

<sup>10</sup>Cfr. op. cit. pp. 56 - 58.

contatto fisico. In generale noi riteniamo che all'inizio di ogni cambiamento di moto ci debba essere qualcosa che agisce come uno sforzo muscolare e chiamiamo questo qualcosa col nome generico di *forza*.

Una forza è dunque qualsiasi azione esterna capace di modificare lo stato di quiete o di moto di un corpo. Essa è sempre esercitata sul corpo da parte di un altro corpo che interagisce con esso, chiamato *sorgente* della forza.

D'altronde, due corpi possono interagire tra loro anche quando tra essi non c'è contatto fisico vero e proprio. Il caso più familiare è quello della forza di gravità, per cui se un corpo pesante viene lasciato libero, senza imprimergli nessuna spinta iniziale, cade al suolo con moto accelerato. La forza di attrazione terrestre è perciò una forza con azione a distanza.

Certamente, il lettore attento osserverà che quanto ho fatto con la palla di piombo corrisponde al principio della Fisica:  $\text{Forza} = \text{Massa} \times \text{Accelerazione}$ .

Ma, a questo punto, obietterà: e, cosa c'entra il principio della Fisica con la tua fame e il tuo correre a casa? Rispondo osservando che il mio comportamento si può assimilare ad una Forza, la cui Massa corrisponde alla mia Persona - con la mia fame - e l'Accelerazione rappresenta il 'modello fisico' che spiega la spinta ad affrettarmi verso casa, in quanto appunto la precognizione e l'aspettativa di uno specifico oggetto - meta - cioè il mio piatto appetitoso o preferito - funge da 'spinta' o fattore di Accelerazione.

Questo esempio costituisce soltanto uno dei numerosi 'fatti' della vita quotidiana, che possono essere spiegati attraverso il 'modello della Fisica' per cui la Forza risulta uguale alla Massa per l'Accelerazione.

Altri 'modelli' renderanno espliciti diversi tipi di comportamento delle persone ed anche degli animali. Ma, come dobbiamo distinguere gli effetti e non far confusione tra mele e pianeti, similmente dobbiamo soppesare le modalità con cui si configura una legge in campo psicologico e quelle con cui appare in campo fisico.

D'altronde, ciò non significa necessariamente che la *spiegazione fondamentale* del mio comportamento di orientamento verso casa e di una palla di piombo sia diversa. Ciò porterebbe ad intravedere nell'universo forze e leggi che, pur operando entro condizioni limite al di fuori delle quali non ci si aspetta che possano 'valere' - a questa concezione si attribuisce molta importanza nelle teorie scientifiche odierne, - tuttavia 'si ripetono' nelle varie branche della scienza, consentendo una unificazione delle 'leggi' che agiscono nell'universo. A questo punto può sorgere un interrogativo: come collocare il parallelismo Fisica - Psicologia?

Si può, in questo caso, parlare di riduzionismo o di antiriduzionismo?



## IL PARALLELISMO FISICA - PSICOLOGIA

Vorrei innanzitutto precisare che l'uso delle nozioni di 'forza', 'tensione' e simili, - già presenti nel sistema che Kurt Lewin, rappresentante della psicologia della Gestalt, formalizza come 'topologia', - condivide con quest'ultima l'energeticismo della spiegazione causale.

D'altro lato, la 'spiegazione' mediante il 'campo psicologico', adottata dalla psicologia lewiniana, poggia sul 'principio della contemporaneità', che va al di là di una semplice spiegazione causalistica. Anzi, è *anticausalistica* e può essere formulata nel modo seguente: il comportamento individuale in un qualunque momento T del tempo è determinato esclusivamente dalla struttura del 'campo psicologico' individuale in quel *medesimo* momento T, cioè dalla totalità degli eventi psichici interdipendenti *contemporanei* al comportamento stesso. In altri termini, il mio *attuale* comportamento è funzione della mia *attuale* situazione psicologica complessiva, *non è causato* dalle mie *precedenti* situazioni psicologiche.

L'argomentazione lewiniana anticausalistica può essere riassunta nell'osservazione che gli eventi psichici passati non possono essere determinanti proprio perché 'passati', cioè finiti, esauriti, privi di esistenza attuale. Si regge sul principio per cui gli eventi determinati implicano la concomitante realtà degli eventi determinanti. C'è qui da osservare quanto suggerisce l'esperienza clinica: un evento traumatico continua ad agire sul soggetto e a determinare il comportamento sintomatico finché non viene scaricata l'emozione ad esso connessa. Una volta 'liberato' il soggetto, resta solo l'esperienza come ricordo e 'insegnamento' per il presente: il trauma non ha più 'esistenza' attuale, ma è solo 'memoria'.

L'energeticismo della spiegazione causale e l'anticausalismo che poggia sul 'principio della contemporaneità' possono dunque convivere, in quanto rappresentano aspetti diversi di un'unica, complessa realtà.

Ho citato l'esempio della topologia di Lewin perché mi sembra il più vicino all'accostamento Fisica - Psicologia, considerando anche il fatto che la Gestaltpsychologie è *antiriduzionistica*, perché descrive l'esperienza in termini fenomenologici e la spiega mediante categorie psicologiche. E', inoltre, molaristica in quanto non considera il tutto un aggregato. Anzi, sostiene che in natura e nell'esperienza esistono innumerevoli 'tutti' o 'totalità' le cui proprietà non sono derivabili dalla semplice somma delle proprietà degli elementi che li compongono. La 'gestalt' percettiva e non percettiva, nozione - chiave di questa Scuola, è per definizione una 'totalità non additiva'.

È da sottolineare, data la pertinenza col nostro contesto di osservazioni, che sono antiriduzionisti, cioè *usano categorie esplicative di tipo psicologico*, anche quei gestaltisti

come Köhler i quali, mediante il complesso principio dell' 'isomorfismo psicologico', ipotizzano un'identità strutturale fra l'organizzazione dell'esperienza e gli eventi neurofisiologici ad essa sottostanti.

Ho scelto di esporre le posizioni teoriche più significative, quelle che sono divenute l'oggetto delle controversie. La dialettica di queste inconciliabili contrapposizioni ha trovato abbondanti formulazioni teoriche, come abbiamo fin qui constatato.

D'altronde, un'analisi logica della psicologia condotta da persone ad essa estranee, come sono gli epistemologi di professione, può garantire una imparzialità di giudizio, rispetto alla frammentaria epistemologia interna alla Psicologia, di cui si è parlato nella parte introduttiva.

Di fronte all'epistemologia interna, portata avanti da ciascun ricercatore secondo criteri soggettivi, la metascienza o epistemologia generale costituisce uno strumento unitario, sistematico o autocorrettivo, in grado ad esempio di cogliere la *specificità* dei nessi causali psicologici perché già possiede una concezione organica circa la 'causalità' scientifica in generale.

Se volesse riflettere su se stessa da sola, la psicologia violerebbe il noto teorema di Gödel, valido anche oltre l'orizzonte matematico in cui è nato: una teoria e, in senso lato, la psicologia, per quanto sia ricca, può dimostrare di non essere contraddittoria solo se ricorre a mezzi logici diversi e più ricchi dei propri, che possono riferirsi alla metascienza.

Mediante i criteri del fisicalismo metodologico, dell'operazionalismo e della formalizzazione logico - matematica, la metascienza ha saputo rinvigorire e deprovincializzare la scientificità del comportamentismo classico, trasformandolo nel sofisticato neocomportamentismo contemporaneo, di cui fa parte, ad esempio, il noto sistema ipotetico deduttivo di Hull, che fa ricorso a 'modelli' matematici.

Alla stessa stregua, i 'modelli' forniti dalla Fisica conferiscono dignità scientifica *generale* alla Psicologia.

D'altronde, le conoscenze psicologiche sono scientifiche solo nella misura in cui è scientifico, cioè rigoroso ed univoco, il *linguaggio* che le esprime e che permette di confrontarle tra di loro, di verificarle e di comunicarle. Ne consegue che la psicologia, come ogni altra disciplina modernamente intesa, dopo Wittgenstein, deve accettare di essere esplorata da una scienza specialista nella sintassi logica del linguaggio scientifico. Chiarendo e uniformando i significati e i termini psicologici, cioè agendo sul linguaggio, si è in grado di svelare la reale inconsistenza di molti cosiddetti 'problemi', soprattutto di quelli ereditati dalla Filosofia.

Ad esempio, è facile liquidare il 'problema' del dualismo psicofisico, cui si è accennato

esaminando la polemica riduzionismo - antiriduzionismo, qualora si convenisse di *tradurre* tutte le espressioni mentalistiche in altrettante espressioni fisicalistiche.<sup>11</sup>

Ecco che allora il mutuare il *linguaggio analogico* della Fisica per spiegare dei fenomeni psichici si rivela uno strumento euristicamente fertile. In tale ottica, la Fisica non va intesa come una disciplina entro la quale ricondurre la Psicologia. Altrimenti, finiremmo per proporre un 'letto di Procuste'.

La Fisica è qui prospettata quale 'modello' per la Psicologia, pur conservando tutta la 'sensibilità descrittiva' per il 'dato psichico puro', che accomuna le psicologie antiriduzionistiche, al di là delle differenze epistemologiche, teoriche e metodologiche, per altri versi fra loro esistenti. Ad esempio, è con identico vigore che il soggettivista Freud, il fenomenologo gestaltista Köhler, il cognitivista Tolman e il comportamentista Skinner sottolineano l'irriducibile specificità, rispettivamente, della complessa dinamica intrapsichica, dell'esperienza immediata, dell' 'intenzionalità' iscritta nel comportamento e del comportamento psicologico.

D'altronde, come si potrebbe pensare che non sia promotrice di una irriducibile specificità una psicologia che pone come cardine della propria ottica il *fenomeno della risonanza*, in cui ciascun individuo viene visto col proprio personalissimo *modo di risuonare*, risultante dal suo 'filtro' percettivo - cognitivo - emotivo, che agisce in lui ogniqualvolta si pone in relazione con se stesso, col mondo e con gli altri?

## UN CALCOLATORE MERITA I PREDICATI COGNITIVI DEL TIPO 'PENSA' E 'PERCEPISCE'?

Considerando, ad un altro livello di astrazione, che è 'una qualche impercettibile deformazione dei nostri modelli linguistici quella che ci porta fuori strada, come se delle increspature sulla superficie dell'acqua ci spingessero a chiederci come mai gli oggetti sommersi possano assumere forme tanto bizzarre',<sup>12</sup> ho ritenuto opportuno presentare alcune importanti questioni che affiorano nella psicologia contemporanea in relazione all'analogia con i 'sistemi meccanici'.

<sup>11</sup>Cfr. op. cit. pp. 15 - 16

<sup>12</sup>Hyman J., *La psicologia dopo Wittgenstein*, Astrolabio, Roma 1994, p.34.

Tale analogia, in effetti, potrebbe risultare fuorviante, se non prendessimo alcune misure cautelative di carattere speculativo. È stato, infatti, notato che un calcolatore digitale automatico può essere programmato per simulare il comportamento di un essere umano che calcoli in base alle regole di un sistema formale. In un certo senso, una simile macchina può anche essere programmata per simulare il comportamento di esseri umani. A questo punto siamo in grado di rendere più espliciti gli interrogativi che l'*analogia* con il computer solleva: un calcolatore digitale opportunamente programmato merita di essere nobilitato dall'impiego di predicati cognitivi del tipo 'pensa', 'calcola', 'crede', 'percepisce' o 'comprende un linguaggio' solo perché manipola certi simboli definiti in termini puramente formali in conformità alle regole? Il fatto che gli esseri umani e molti altri animali si qualificano in base a questa distinzione deve essere spiegato in termini di programmi che possono consentire a un calcolatore digitale di comportarsi all'apparenza come un oggetto pensante?

In altri termini, la prima domanda può essere riformulata in questo modo: è possibile ritenere che un'entità pensi, sia in grado di calcolare una rotta di volo o di comprendere l'inglese soltanto perché meccanicamente manipola dei simboli, definiti in termini puramente formali in conformità con le regole di un sistema formale?

La seconda domanda potrebbe essere riproposta come segue: le nostre abituali descrizioni della vita mentale degli esseri umani, sia tratti di noi stessi o degli altri, sono descrizioni di operazioni del cervello, sia pure ad un livello di astrazione molto alto?

La psicologia cognitiva, basata sulla teoria del calcolatore, si affida al punto di vista secondo cui queste sarebbero domande empiriche, da dirimere eventualmente per via sperimentale, e avrebbero un certo numero di probabilità di ottenere, una volta compiuti gli esperimenti, una risposta affermativa.

John Hyman, in un articolo introduttivo, conforta egregiamente le ipotesi sottostanti a questi interrogativi.<sup>13</sup> E' arriva alla conclusione che non c'è ragione per negare *a priori* che un giorno possa essere possibile costruire creature pensanti capaci di seguire regole, come quelle dell'aritmetica o degli scacchi. Ma perché ciò avvenga "una creatura del genere dovrebbe essere capace di quello schema di comportamento assai complesso che ci autorizzerebbe a dire che essa ha cercato ma non è riuscita a seguire la regola, come criterio opposto a quello del cattivo funzionamento; e allo stesso modo dovrebbe essere in generale capace di proporsi delle mete e di perseguirle, modificandole o abbandonandole come comportamento opposto

<sup>13</sup>Cfr. Hyman J., *La psicologia dopo Wittgenstein*, op. cit. pp.22 - 35.

all'essere semplicemente (e passivamente) capace di usarle per altri fini".<sup>14</sup>

Il fatto che non mi soffermi a prendere in considerazione le sue argomentazioni può sembrare troppo sbrigativo. Per le finalità inerenti al presente lavoro, tuttavia, ritengo utile fare un giro di perlustrazione tra alcuni degli argomenti in questione, per offrire degli spunti di riflessione relativamente alla tematica del rapporto tra mondo psicologico e mondo 'fisico'.

Secondo quanto riferisce Hyman alla fine del suo libro *Real People* Kathieen Wilkes<sup>15</sup> si chiede, dal momento che i calcolatori sono '*manifestamente* privi di una mente', che cosa possiamo apprendere dall'*analogia* con il computer. La sua risposta è che "noi siamo come dei calcolatori nella misura in cui siamo 'soltanto' sistemi fisici". Hyman ne deduce che quell'analogia ci dà la possibilità di "liberarci dell'idea che debba esserci uno spirito nella macchina".<sup>16</sup> E poi commenta la citazione con queste parole: "Io non sono un'anima cartesiana 'imprigionata in un animale mortale'. Ma questo era già stato assodato in modo incontrovertibile dagli argomenti di Kant e di Wittgenstein prima dell'invenzione dei calcolatori, e per di più senza il groviglio di equivoci di cui siamo preda se facciamo ricorso all'analogia con i calcolatori."<sup>17</sup>

Questa puntualizzazione di carattere filosofico, a mio avviso, è assai pertinente, soprattutto se si tiene presente che il pensiero di Wittgenstein può dire molto alla ricerca in Psicologia, anche se attende ancora un lavoro di dissodamento. Hyman, peraltro, prosegue le sue osservazioni come segue: "Inoltre è fuorviante esprimersi dicendo che "noi siamo 'soltanto' sistemi fisici", perché gli esseri umani non sono 'soltanto' sistemi fisici, a meno che non sforziamo il termine 'sistema fisico' fino a farlo diventare un semplice espediente sintattico, un sostituto di qualunque termine che si riferisce a una 'entità' o a un 'qualcosa' - e già queste parole sono dei sostituti - che ha il suo posto nel mondo (fisico). Ma in nessun caso sono sistemi fisici (corpi) più qualcos'altro: la distinzione tra un essere umano e un sistema fisico non è materia di equivoche formule filosofiche, né è l'esca per una nuova falsa teoria, bensì il precipitato linguistico di una forma di vita che per essenza implica i precisi atteggiamenti morali, affettivi e (in un certo senso) religiosi che abbiamo gli uni verso gli

<sup>14</sup>Ibidem p.28.

<sup>15</sup>Wilkes K., *Real People*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 223.

<sup>16</sup>Ibidem pp. 222-223.

<sup>17</sup>Hyman J., *La psicologia dopo Wittgenstein*, op. cit. p. 34

altri”.<sup>18</sup>

Detto un po' rozzamente, tutto ruota intorno a un mutamento di prospettiva nel modo di guardare al linguaggio. Hyman, infatti, sottolinea che “usiamo i termini ‘essere umano’, ‘macchina’, ‘oggetto fisico’, ‘scopo’, ‘funzione’, ecc., per demarcare gli aspetti elementari della vita umana; e, come una fede nuziale, una parola ha il suo significato in virtù dell’uso a cui è piegata”.<sup>19</sup>

Alla luce di quanto esposto, l'accostamento tra modelli offerti dalla Fisica e Psicologia ha una funzione linguistica, che assume un significato, di volta in volta, in virtù dell’uso che ne viene fatto.

Come avviene frequentemente in filosofia, la conclusione di questo paragrafo consiste nel ricordare a noi stessi il modo in cui certe parole sono usate. In effetti, la sorgente di alcuni problemi che le metodologie filosofiche sono deputate a risolvere sta nella deformazione dei nostri modelli linguistici, che ci impantana o ci trascina nelle sabbie mobili. L'attenzione all’uso del linguaggio è dunque basilare, perché l’impiego di espressioni linguistiche metaforiche contribuisce a ‘creare’ e a ‘cocreare’ una realtà. In questo ambito, abbiamo analizzato l’influenza esercitata dai predicati cognitivi del tipo ‘pensa’ sull’idea che l'essere umano pensante sia sovrapponibile ad un computer.

Nel paragrafo precedente, d'altronde, abbiamo considerato il rischio che l'uso del linguaggio analogico della Fisica per ‘spiegare’ i fenomeni fisici possa impegnare una genuina considerazione della specificità dell’essere umano.

Alcune precisazioni di carattere speculativo apparivano dunque indispensabili per inquadrare il problema emerso, anche in vista del tema affrontato nel prossimo capitolo.

<sup>18</sup>Ibidem p. 34.

<sup>19</sup>Ibidem p. 34.

## CAPITOLO VI

### PSICOLOGIA MECANOMORFICA O PSICOLOGIA ANTROPOMORFICA?

D'altro lato, la cultura in cui siamo immersi sottolinea l'unicità di ciascuna persona rispetto alle altre. Espressioni come 'solo tu puoi farmi questo' o 'mio figlio sorride in un modo tutto suo' lo dimostrano nella quotidianità. Ma, viene da chiedersi: questa unicità può trovare posto in una psicologia scientifica?

Queste riflessioni epistemologiche, a mio avviso, sono estremamente interessanti e costituiscono implicitamente delle risposte a quanti, legittimamente, si sentono spinti a porre svariate obiezioni, di fronte ad una marea di considerazioni di carattere teorico, metodologico e operativo.

La *prospettiva mecanomorfica*, che vuole una psicologia scientifica con l'accento sull'aggettivo 'scientifica' come ad esempio la *psicologia sperimentale* - come quella *comportamentistica* - e la *psicologia clinica* - come quella *freudiana* - o la *Gestaltpsychologie*, accomuna questi vari e persino inconciliabili orientamenti attraverso la preoccupazione primaria di imitare o almeno di stare al passo con la scientificità 'adulta' delle scienze naturali e in particolare della fisica. Viceversa, le psicologie antropomorfe, più recenti e meno dissimili tra loro, come i sistemi di W. Stern, G. Allport, Ch. Bühler, le psicoanalisi eterodosse di C. G. Jung e di Alfred Adler, la psicologia umanistica di A. Maslow ecc...., si preoccupano soprattutto di aderire il più possibile alla complessità dell'individuo concreto nella realtà quotidiana.

Nell'ottica mecanomorfica, per conoscere l'essere umano bisogna *prima* fare una psicologia scientifica. Nell'ottica antropomorfica, per contro, al fine di fare una psicologia veramente scientifica bisogna *prima* conoscere gli esseri umani.

Questo disaccordo di base si trascina fin dagli inizi della psicologia moderna. Già alla fine del secolo scorso W. James parlava di un approccio 'tough minded', cioè naturalistico stretto, contrapposto a un approccio 'tender minded', cioè naturalistico largo, umanistico. Nella letteratura più recente gli autori anglosassoni parlano di scientificità 'hard', cioè 'rigida', 'intransigente' e di scientificità 'soft', cioè 'liberale', 'elastica'.

Si riscontra anche la contrapposizione tra un approccio 'freddo', 'distaccato' e un approccio 'caldo', 'simpatetico'.

È comunque opportuno precisare che la mecanomorfica psicoanalisi freudiana e l'antropomorfica psicoanalisi adleriana fanno uso della medesima categoria teorica di

‘inconscio’.

Inoltre, non si può identificare ‘mecanomorfico’ con ‘sperimentale’ e ‘antropomorfico’ con ‘clinico’, cioè assimilare un’antinomia epistemologica ad un’antinomia metodologica. Infatti, sono ugualmente antropomorfe una psicologia sperimentale come quella umanistica di A Maslow e una psicologia clinica, come quella di C. Rogers.

La confusione tra ‘mecanomorfica’ e ‘sperimentale’ si spiega facilmente se si considera che fino ad oggi sono state le psicologie mecanomorfe - la Gestaltpsychologie nel campo della percezione e il comportamentismo nel campo dell’apprendimento - quelle che hanno maggiormente usato la sperimentazione.

La confusione tra ‘antropomorfo’ e ‘clinico’ probabilmente risale alla nozione clinica di interazione tra psicologo e paziente che veicola il concetto antropomorfo di ‘simpatia’ e ‘partecipazione’.<sup>1</sup>

## LE IPOTESI MECANOMORFICHE

Nelle psicologie mecanomorfe l’organismo animale o umano è considerato *reattivo*. In questa nozione si possono riscontrare tre componenti: 1) il modello energetico, 2) il modello omeostatico, 3) il modello della ‘reattività’ in senso stretto.

1) Secondo il *modello energetico*, l’energia psichica si comporta esattamente come l’energia fisica, secondo il principio di conservazione della termodinamica: può accumularsi, scaricarsi, distribuirsi, trasformarsi, però mai annullarsi.

Questo modello energetico - fisicalistico è condiviso da diversi indirizzi mecanomorfi. Ad esempio, nel sistema freudiano l’energia libidica si accumula nell’organismo come in un serbatoio, e si ‘sposta’ sui vari oggetti, caricandoli di sé proprio come l’elettricità carica un corpo metallico.

Alla stessa legge di ‘conservazione’ obbediscono sia le comportamentistiche ‘energie dello stimolo’ come le gestaltiche ‘forze di campo’, anche se c’è una differenza peraltro non trascurabile: la distribuzione energetica viene concepita in senso ‘meccanico’ nel caso del comportamentismo e ‘dinamico’ nel caso della Gestalt.

D’altronde, il modello energetico - fisicalistico trova un facile riscontro nella terminologia corrente, quando si parla di ‘esaurimento nervoso’.

<sup>1</sup> Cfr. op. cit. pp. 32-33



2) La nozione di 'omeostasi', introdotta da Cannon nel 1932, indica la tendenza dell'organismo a mantenere a un livello costante i propri stati fisiologici, come la temperatura corporea, la pressione sanguigna, ecc... mediante una serie di meccanismi regolatori. Ad esempio, se la temperatura corporea aumenta o diminuisce troppo, un 'omeostato' localizzato nell'ipotalamo provoca la sudorazione, la cui risultante evaporazione raffredda il corpo, oppure genera calore attraverso un'intensificata attività del metabolismo. In entrambi i casi, ristabilisce le condizioni organiche precedenti all'alterazione termica.

Forse influenzate dalla fisiologia, le psicologie mecanomorfe hanno sempre adottato un modello di 'omeostasi psichica', quale perfezionamento del 'modello energetico'. In breve, la stimolazione dell'organismo, sia essa esogena, ossia ambientale, oppure endogena, ossia interna all'organismo, determina una tensione o squilibrio, che a sua volta determina una tendenza al recupero dell'equilibrio precedente alla stimolazione. Un'immagine illustrativa ci viene offerta dall'elastico teso, che tende a recuperare lo stato iniziale pretensivo.

Una tipica psicologia omeostatica è quella di Freud, che eredita da Fechner, fondatore della psicologia, la nozione di 'equilibrio' o 'costanza'. Mediante un sistema 'idraulico' di apertura e chiusura delle valvole psichiche, l'organismo continuamente assorbe e neutralizza le tensioni che ne minacciano l'unità e l'equilibrio. Questa neutralizzazione coincide con la riduzione dei bisogni. Anche nel piacere sessuale, il vero scopo dell'organismo non è il crescendo dell'eccitazione, ma la distensione posteriore all'orgasmo.

D'altronde, sistemi molto differenti da quello freudiano esprimono la stessa opzione omeostatica. Ad esempio, il criterio omeostatico accomuna due psicologie peraltro assai diverse, la Gestaltpsychologie e il sistema di Piaget. Nella prima, la distribuzione dinamica delle forze segue la linea del 'risparmio' energetico. Nel secondo, in forma più raffinata, l'equilibrio dell'organismo è la precaria risultante di una pluralità di squilibri in reciproca compensazione.

3) Oltre a seguire i principi di conservazione e di omeostasi energetica, l'organismo psichico è reattivo, nel senso di *passivo*. È il 'luogo' e non il 'motore' delle forze. Manca completamente un 'io attivo' o una forma qualunque di autodeterminazione. Nella Gestaltpsychologie, che non è innatista, ma neppure ambientalista, il distribuirsi delle forze è determinato dal solo gioco d'interazione fra le stesse forze, senza che mai intervenga a 'guidarle' alcun principio attivo specifico. Quando parlano di 'autoregolazione', i gestaltisti non intendono affatto un' 'autodeterminazione' in senso vero e proprio, ipotesi quest'ultima che essi rifiutano in quanto 'vitalistica'.

Intendono invece sottolineare che le forze si distribuiscono secondo una costrizione

dinamica interna, come in una goccia d'acqua, la cui forma caratteristica dipende da interne e invisibili interazioni molecolari.

Lo stesso principio reattivistico pervade la psicoanalisi freudiana. Infatti, per quanto sia biologica ed innata, l'istintualità non è autonomamente attiva, ma scatta solo se viene sollecitata o provocata.

Anche l'etologia segue il principio della reattività. Ma, a differenza dell'ambientalismo estremistico dei comportamentisti, per cui l'organismo esprime la 'risposta' R solo se viene sollecitato dallo 'stimolo' S di provenienza ambientale sul modello della macchina a gettoni, l'etologia più recente localizza gli stimoli che muovono l'organismo non esclusivamente all'esterno ma anche e soprattutto all'interno di quest'ultimo.<sup>2</sup>

Le critiche mecanomorfe alla scientificità antropomorfa si possono riassumere in questo modo. 1) La psicologia antropomorfa è *soltanto* una frammentaria reazione di difesa contro i progressi dell'unica psicologia scientifica, che è quella mecanomorfa, un residuo storico dell'emozionalità antiscientifica in quanto, come sostiene Skinner, la cultura moderna non ha ancora assimilato il vero significato della completa *naturalizzazione* dell'uomo e della sua privilegiata interiorità. Ma come oggi nessuno più protesta contro lo studio comparato dalla psicosessualità nell'uomo e nella scimmia, così domani nessuno più rivendicherà la specificità o l'originalità delle cosiddette condotte superiori, quali l'intenzionalità o la creatività umane. Il *proprium* umano viene quindi appiattito.

2) I sostenitori della psicologia antropomorfa fanno uso di nozioni vaghe e aspecifiche. Ad esempio, gli psicologi umanisti parlano continuamente di 'autenticità' nel rapporto interpersonale, ma non danno mai a questo concetto un significato preciso, anzi, sembrano lasciarlo fluttuare sull'onda dell'intuizione individuale.

4) La cosiddetta 'scientificità allargata' sconfina nella non scientificità o addirittura nell'antiscientificità sulla scia della cosiddetta 'psicologia transpersonale', discendente della 'psicologia umanistica', che pretende di prospettare uno studio 'scientifico' dalle esperienze ineffabili come l'estasi.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Cfr. op. cit. pp. 42 - 44.

<sup>3</sup> Cfr. op. cit. pp. 36-37.

## SCIENTIFICITÀ MECANOMORFICA

Le componenti della scientificità mecanomorfica possono essere sintetizzate nel modo seguente. 1) *L'intersoggettività*, equivalente all'idea per cui una nozione psicologica, empirica o teorica, può dirsi scientifica, se ad essa sono in grado di giungere ricercatori fra loro indipendenti. Questo criterio viene anche designato del 'decentramento', ossia l'autore di una scoperta psicologica scientifica viene espropriato della sua scoperta, in quanto essa diventa di tutti e si stacca dal suo sistema personale di valutazione e comincia a vivere autonomamente.

2) La seconda componente è la *naturalizzazione* integrale dell'evento psichico, che viene considerato al pari di qualunque altro evento naturale, come la crescita di una pianta o lo spettacolo del tramonto del sole. Non c'è differenza sostanziale tra l'oggetto della psicologia e quello della geologia o della chimica. È sempre la stessa Natura, che viene unitariamente studiata dall'unica Scienza, anche se suddivisa in settori per comodità procedurali.

Questa posizione è condivisa da tutte le psicologie mecanomorfiche, anche se con diverse intonazioni. Ad esempio, gli psicologi rappresentati nella positivista *Encyclopedia of Unified Science*, come E. Brunswik, sono radicali nell'identificare la naturalizzazione con il 'fisicalismo metodologico': la psicologia deve imitare il modo in cui procede la fisica.

3) Un'altra componente della scientificità mecanomorfica è il principio dell'economicità o semplicità esplicativa. La meta da raggiungere in psicologia è la brevità sintetica delle formule fisiche, come quella di Einstein  $E=mc^2$ , che include l'enorme pluralità e varietà degli eventi naturali relativi alla massa e all'energia dei corpi.

Per superare l'apparente complessità e varietà dei fatti psichici, la psicologia mecanomorfica opera da un lato postulando che i processi psichici operanti nell'uomo siano, sia pure più ramificati, qualitativamente gli stessi che operano negli animali inferiori, fondandosi su evidenze quali l'identità sostanziale delle curve di apprendimento nell'uomo che impara una serie di sillabe senza senso e nel topo di laboratorio che impara a percorrere un labirinto. D'altro lato essa impiega il minor numero possibile di criteri esplicativi e fra due criteri alternativi sceglie il più semplice ed economico. Molti comportamentisti, per esempio, spiegano in termini di apprendimento anche i processi simbolici e la 'personalità'.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Cfr. op. cit. pp. 34 - 35.

## LE IPOTESI ANTROPOMORFICHE

Nell'ottica antropomorfa l'organismo umano è intrinsecamente attivo. Il principio 'attivistico', diffusosi rapidamente nella psicologia nordamericana degli anni '60, è meno agevolmente definibile rispetto al tradizionale reattivismo mecanomorfo. Le sue componenti più esplicitamente antireattivistiche sono: 1) l'antienergeticismo, 2) il modello antiomeostatico, 3) il modello dell' 'attività in senso stretto'.

1) L'antienergeticismo è una implicazione del più generale antifisicalismo antropomorfo. Se c'è discontinuità tra il piano fisico e quello psichico, le leggi che valgono per il primo, e innanzitutto la legge di conservazione energetica, non possono valere per il secondo.

2) Il modello antiomeostatico viene rappresentato dall'immagine di Ulisse che, tornato a casa dopo mille difficoltà, di nuovo parte, questa volta non costretto dalla guerra, ma sollecitato da una 'gratuita' ansia di esplorare l'ignoto.

Le psicologie antiomeostatiche rappresentate da Allport, Rogers, Maslow, Fromm, Frankl e altri, utilizzano le seguenti argomentazioni. a) L'essere umano non è solo scosso da tensioni che ne fanno vacillare l'integrità e devono essere neutralizzate. È anche e prevalentemente suscitatore di tensioni positive o costruttive che sono fine a se stesse, non fasi intermedie verso l'equilibrio ed esigono di essere mantenute e potenziate. Ad esempio, la creatività e l'amore sono tensioni positive fine a se stesse. b) Non nella personalità sana, ma in quella 'malata' la riduzione dei bisogni si pone come scopo primario, fino ai livelli ossessivi.

c) Vari comportamenti peculiari dell'uomo sono puramente espressivi, ossia sfuggono al meccanismo motivazionale. Ad esempio, il gioco creativo non deriva da niente altro che da se stesso la propria ricompensa.

3) Nel modello dell' 'attività in senso stretto', la persona è capace di autodeterminarsi, di guidare autonomamente le proprie funzioni. Questa 'attività primaria' è un'evidenza empirica, soprattutto nelle condotte oggettive di 'intenzionalità', di 'scelta' e di 'proiezione nel futuro'.<sup>5</sup>

Le *critiche antropomorfe* alla scientificità mecanomorfe si possono condensare nelle seguenti. 1) Autorevoli fisici contemporanei come Planck, Bohr, Eddington, Schrödinger, De Broglie, ecc... considerano erronea l'estrapolazione dei criteri fisicalistici all'universo psicologico dell'uomo, i cui tratti specifici, in particolare l'intenzionalità, richiedono uno e specialissimo e diversissimo approccio scientifico. Molti grandi

<sup>5</sup> Cfr op. cit. pp. 45 - 46

neurofisiologi quali Sherrington e biologi, quali von Bertalanffy esprimono un'identica convinzione circa l'irriducibilità del proprium umano. La naturalizzazione totale del fatto psichico come imposta dalle scienze biofisiche in prima persona viene dunque a cadere.

2) Infine, il criterio mecanomorfo dell' 'economicità e semplicità esplicativa' serve solo a inibire e amputare la spiegazione psicologica. Ad esempio, la psicologia comportamentistica dell'apprendimento pretende di spiegare da sola l'intera vita psichica. Non è accreditabile una teoria globale del comportamento umano come la teoria di Skinner, fondata integralmente sullo studio del topo bianco che impara a premere la leva. La psicoanalisi freudiana è altrettanto poco credibile, per la sua applicazione al comportamento 'sano', così vario, complesso e imprevedibile, dei criteri utili nella spiegazione del comportamento nevrotico, così 'coatto' e rigido, rispetto al primo.<sup>6</sup>

## SCIENTIFICITÀ ANTROPOMORFICA

Relativamente alla tematica dei criteri per cui si possa ritenere 'scientifica' la psicologia antropomorfa, è interessante osservare quanto segue.

1) Le componenti della scientificità antropomorfa rimandano al criterio dell'*intersoggettività* o decentramento. Al riguardo, A. Maslow ha difeso la natura scientifica della 'psicologia umanistica', incentrata sulla sensibilità esperienziale ed evidenza che alle stesse conclusioni sono pervenuti, in Europa e negli Stati Uniti, ricercatori 'umanisti' del tutto ignari del lavoro degli altri

2) Rispetto al naturalismo 'stretto' della psicologia mecanomorfa, il naturalismo della psicologia antropomorfa è 'speciale' o 'privilegiato'. Il fatto psichico viene considerato troppo manifestamente diverso dagli altri eventi naturali per poter essere studiato con i criteri delle scienze fisiche. Chi lo appiattisce, dimostra di non aver capito il vero senso della rivoluzione scientifica, che è il rispetto per la specificità degli eventi e rifà in forma diversa il vecchio errore animistico: infatti, se l'animista trattava la natura inanimata come se fosse stata animata, il naturalista 'stretto' tratta la natura animata come se fosse inanimata.

Nell'ottica antropomorfa, il procedere scientifico non viene definito una volta per tutte sulla base del modello fisicalistico. Esso viene costantemente pilotato dalla realtà ed è pertanto un modo 'critico', non speculativo, di porre e risolvere i problemi, senza alcuna

<sup>6</sup> Cfr op. cit. pp. 37 - 38

precisa prescrizione o preclusione metodologica.

L'iter della ricerca, costituito da osservazione, ipotesi, sperimentazione o verifica, coincide di fatto con quello della psicologia mecanomorfica, ma non è codificato come l'unico possibile.

È comunque utile precisare che, per il *criterio* della *falsificabilità* di un'ipotesi, questa risulta 'vera' quando resiste a tutti i tentativi di dimostrare che è falsa.

3) La psicologia mecanomorfica riunisce gli eventi psichici secondo poche categorie fondamentali, inevitabilmente astratte, quali la percezione, la motivazione, l'intelligenza, l'apprendimento ecc.

Viceversa, la psicologia antropomorfica ricerca contenuti concreti sempre nuovi, che ritiene reciprocamente indipendenti e di cui non teme né vuole ridurre la complessità.

Nella storia della psicologia scientifica ci sono vari esempi di questi nuovi contenuti: la formazione dei valori, la creatività, gli scopi vitali, lo 'stile di vita' le esperienze molto significative come l'essere stati sul punto di morire, la fenomenologia della felicità e della sofferenza.<sup>7</sup>

A conclusione di questo esame delle componenti della scientificità antropomorfica, vorrei includere una valutazione critica delle argomentazioni avanzate, alla luce delle proposte epistemologiche presenti nella parte precedente del libro.

L'osservazione per cui il fatto psichico viene considerato troppo 'diverso' dagli altri eventi naturali per poter essere studiato con i criteri delle scienze fisiche incontra l'obiezione per cui si tratterebbe qui di considerare la natura animata come se fosse inanimata, all'insegna di uno stretto 'realismo'. Ma i 'modelli' della Fisica si collocano all'interno della 'categoria' epistemologica del 'nominalismo', per cui si propongono unicamente come un *linguaggio analogico* che non ha alcuna pretesa di 'verità' o di 'realtà'. In quanto tale, questo linguaggio si rivela un utile strumento euristico, finalizzato a stimolare la creatività e presenta il merito non indifferente di chiarire e uniformare i significati e i termini psicologici, smascherando la reale inconsistenza di molti cosiddetti 'problemi', soprattutto di quelli ereditati dalla filosofia. Come si è accennato nelle premesse epistemologiche della prima parte, ad esempio, è facile liquidare il 'problema' del dualismo psicofisico, quando *si convenga* di tradurre tutte le espressioni mentalistiche in altrettante espressioni fysicalistiche.

All'obiezione per cui solo ed esclusivamente il procedere scientifico della psicologia antropomorfica è critico, cioè pilotato dalla realtà, senza alcuna preclusione metodologica, si

<sup>7</sup> Cfr. op. cit. pp. 35-36.

può rispondere osservando che in una psicologia, quale viene prospettata in questa sede, che presenta la *plurilogica* come procedimento fondamentale del conoscere e dell'operare, trova posto *sia* l'iter classico della ricerca con osservazione, ipotesi e verifica, *sia* qualunque alternativa che mostri di stare al passo con la 'complessità' della realtà. In tale ambito, non esiste alcuna preclusione metodologica, poiché l'unico criterio di stretta osservanza è, in definitiva, il 'rispetto' della realtà osservata nella molteplicità delle sue manifestazioni e la riduzione al minimo, se non la 'scomparsa', delle 'sovrapposizioni' costituite dal 'filtro deformante' e dall'unilogica 'restrittiva' e 'costrittiva'.

Per le stesse ragioni appena elencate, ritengo che le poche categorie fondamentali, inevitabilmente astratte, quali apprendimento, motivazione ecc... meritino di essere considerate attentamente, al pari della creatività e dei valori, dato che fanno parte della complessa realtà dell'essere umano, con un'ottica *plurilogica*, ossia senza preclusioni teoriche o metodologiche. Non dobbiamo peraltro dimenticare che l'essere umano, accanto all'apprendimento, alla percezione e alla creatività ecc... contempla anche *un corpo*.

Risulterebbe, dunque, assai dannoso che allo psicologo non venisse neppure fornita un'ipotesi di corpo e di materia vivente.

L'essere umano, che vive con il corpo e parla con il corpo, parla anche del proprio corpo.

Però, prima che parli del corpo, prima cioè che egli elabori un linguaggio verbale, fatto di suoni, di immagini e di referenti simbolici, il corpo dell'essere umano ha già il suo linguaggio, il *linguaggio corporeo*. Infatti, prima della conquista del livello verbale, il linguaggio del bambino è quello del suo corpo e la relazione con il mondo, la comunicazione con esso, si realizza come relazione e comunicazione attraverso il corpo.

Ciò si verifica anche in certi casi di disturbi intervenuti nei rapporti interpersonali del soggetto. Anche allora, in assenza di comunicazione verbale, il corpo continua a comunicare. In questi casi la persona disturbata nella relazione verbale, regredendo ai livelli in cui la parola non era ancora un suo patrimonio psichico, ritrova l'antico linguaggio corporeo ed *agisce* i propri rapporti con il mondo attraverso tale linguaggio, come prima della conquista del linguaggio verbale il bambino comunica con il suo corpo.

Succede di trovarsi di fronte al fenomeno delle *somatizzazioni*. Il corpo, in tali casi, è assunto a *simbolo*. E così come, su un piano più maturo di relazione, il soggetto organizza la propria comunicazione con gli altri nell'ambito dei contenuti simbolici delle parole e della struttura dei rapporti fra i significati di queste, sul piano corporeo il corpo stesso diventa contenitore di significati e mezzo espressivo di questi. Il corpo, pertanto, sostituisce la parola

e dice, con la sua 'malattia', ciò che a parole non può o non sa comunicare. In realtà, è il soggetto che, in questa situazione, ha rinunciato alla parola, perché egli ha constatato, a seconda dei casi, la sua inutilità o la sua pericolosità, ed è ricorso ad una forma di comunicazione, quella dei sintomi somatici, più dolorosa e ambigua. In effetti, il sintomo rivela e nasconde *contemporaneamente*, dice e nega nello stesso tempo. Proprio per questa sua ambiguità, offre maggiori 'garanzie' all'equilibrio psicologico del soggetto, nel momento e nelle situazioni in cui il soggetto si 'rifugia' in esso.

Dando dignità di 'malattia' alle somatizzazioni, attraverso i suoi studi sull'isteria, da sempre definita 'la grande simulatrice' dall'organicismo imperante, Freud allargò il concetto di malattia, ma anche quello di corpo, giacché quest'ultimo supera la definizione di semplice organismo biologico ed assume quella più complessa e completa di *realtà insieme organica e psichica*, intendendo con il termine 'realtà psichica' la possibilità, riconosciuta al corpo, di porsi come strumento soggettivo di esperienza e mezzo di espressione e di comunicazione di contenuti e di *vissuti psicologici*.

Da allora sono considerati 'malati' non solo quelli ai quali fa difetto il funzionamento dell'organismo ma anche quelli che non riescono ad esprimere il loro disagio con altro linguaggio che non sia la somatizzazione. Essa, per quanto dolorosa, diventa di frequente, nelle difficoltà relazionali, la via privilegiata con cui molti esprimono il proprio disagio e la propria sofferenza, in quanto produce un notevole effetto sull'individuo verso cui la comunicazione è diretta. Questa forma di comunicazione è molto superiore a qualunque altra forma verbale di richiesta di aiuto. Infatti, si possono ignorare le richieste verbali, non le cefalee o i dolori somatici di altro tipo.

Comunque, sia nella malattia organica, in cui subentra la 'menomazione' del corpo in quanto organismo biologico, sia nella malattia psicosomatica, in quanto manifestazione, nel linguaggio del corpo, dei problemi di relazione interpersonale, la *realtà del corpo* è sempre presente al soggetto. Ma, nel primo caso egli constata il proprio corpo come 'oggetto malato', parte di sé 'affetta da patologia', mentre nel secondo caso lo vive come strumento della propria comunicazione con l'altro e come mezzo di espressione delle sue difficoltà di relazione con esso.



## L'UNICITÀ DELL'INDIVIDUO

All'inizio del paragrafo introduttivo sulle differenze tra psicologia mecanomorfica e psicologia antropomorfica si è accennato al problema dell'unicità dell'individuo all'interno di una psicologia cosiddetta 'scientifica'. La risposta mecanomorfica è negativa e si fonda sulle seguenti riflessioni.

1) L'unicità, nel senso di 'irripetibilità' degli eventi psichici e dei soggetti che li vivono non è diversa né superiore all'unicità di qualsiasi altro evento o oggetto naturale. Ad esempio, l'alba di oggi è 'unica', in quanto non si ripeterà mai più, anche se ce ne saranno infinite altre uguali.

2) La conoscenza scientifica non è concreta, cioè non afferma globalmente le caratteristiche di ogni singolo evento o oggetto, ma astratta, cioè afferra le caratteristiche *comuni* a diversi singoli eventi o oggetti. Ad esempio, la legge di gravitazione è universale, cioè vale per tutti i corpi che cadono, al di là della loro natura specifica relativa a forma, colore ecc., e delle modalità particolari di ciascuna caduta. Alla stessa stregua, lo psicologo deve estrarre solo quei tratti generali che li accomunano a molte altre singole esperienze o comportamenti. Ad esempio, da questo specifico stato d'ansia che prende oggi questa persona deve estrarre i tratti che lo accomunano a tutti gli stati d'ansia, di qualunque persona e in qualsiasi momento.

3) Le differenze tra gli individui si spiegano senza bisogno di ricorrere alla nozione 'mistica' di unicità. Basta ammettere che le stesse leggi psicologiche generali interagiscono in maniera differente per ciascun individuo, proprio come gli stessi numeri 1, 2 e 3 possono dare origine a diverse combinazioni: 1 2 3, 3 2 1, 1 3 2 ecc...

La risposta antropomorfica, viceversa, è volta a valorizzare la nozione di 'unicità' per i seguenti motivi.

1) Ciascuno degli oggetti fisici che fanno parte di una stessa classe è 'unico' soltanto in senso logico e non in senso effettivo. Per esemplificare, questa sedia è solo questa sedia. La semplicità delle sedie rende ciascuna di esse intercambiabile nell'uso con ciascuna delle altre. Per contro, la meravigliosa complessità dei soggetti, che compongono la classe 'essere umano', rende ciascuno di essi 'unico' rispetto a ciascuno degli altri nel senso effettivo di 'non completamente intercambiabile'. L'unicità è dunque una risultante della complessità.

2) L'unicità dei singoli individui non è una nozione 'mistica', ma un'evidenza empirica, controllabile da osservatori reciprocamente indipendenti. In quanto tale, trova un ottimo posto nella psicologia scientifica.

3) L'unicità impregna di sé tutte le espressioni di ciascun individuo, anche quelle che sembrano uniformarlo agli altri. Ad esempio, posso aver condiviso con i compagni di scuola determinate esperienze. Ma il modo in cui io le ricordo mi differenzia da ciascuno di essi.<sup>8</sup>

Per concludere questa rassegna che si propone di chiarire i termini possibili in cui si può inquadrare una scientificità psicologica, vorrei sottolineare, sulla scorta delle riflessioni epistemologiche prospettate in precedenza, che ci sono leggi psicologiche valide per tutti gli individui. Ma ciò non toglie che ciascun individuo abbia il proprio personalissimo *modo di risuonare*, ossia il suo filtro percettivo - emotivo e cognitivo che agisce in lui ogniqualvolta si pone in relazione con se stesso, col mondo e con gli altri. Ma, questa stessa *risonanza* non fa già parte dei principi della Fisica, che possono essere assunti come 'modelli' per la spiegazione di quanto accade nell'uomo? Tradotto in questi termini, l'atteggiamento accettante o rifiutante del gruppo nei confronti del suo 'capo', si può attribuire ad un fenomeno di risonanza: ciò che è 'diverso' viene rifiutato o lascia indifferenti, perché non risuona con noi e ciò che è consono con il nostro modo di sentire e di pensare viene accolto, perché risuona con noi. Ciò spiegherebbe molte reazioni delle persone ai 'messaggi' verbali e non verbali, che intercorrono quotidianamente: se una persona ci fa un discorso 'estraneo' al nostro modo di pensare, questo discorso 'cadrà nel vuoto' anche se intrinsecamente valido, perché il nostro 'terreno' psicologico non è preparato ad accogliere questo 'seme'; quindi, essendo stato gettato su un terreno inadatto, il seme non porterà frutto.

Del resto, deve verificarsi una 'risonanza reciproca' tra il genio e la gente, affinché la gente sia aiutata e il genio sia capito. Se il genio capisce lo spirito e i problemi del proprio tempo, ma non viene capito né seguito, resta sterile sul piano sociale. Egli risuona con i problemi del suo tempo, ma i contemporanei non risuonano con lui.

I posteri potrebbero risuonare con il suo pensiero. In tal caso, si verificherebbe una 'risonanza tardiva'. Affinché il genio sia utile al proprio tempo, deve risuonare con i problemi del presente, in vista del futuro, ma al tempo stesso deve essere capito dai contemporanei, che diranno un sì o un no alle sue idee. Se i contemporanei non lo capiscono, resta una 'voce isolata', magari utilissima in epoche successive.

Ancora: il concetto di risonanza, prelevato dal 'modello' della Fisica, 'spiega' ciò che in psicolinguistica o, meglio, in semantica, si chiama significato connotativo.

Ad esempio, se una persona sente *parlare* alla radio di musiche di Mozart o di Beethoven può cambiare programma, perché non le interessano. Ma, se ha una predilezione

<sup>8</sup> Cfr op cit.pp.46 - 47.

per questo tipo di musica, starà ben attenta ad ascoltare se viene in seguito trasmesso qualche brano musicale di questi musicisti. Di più, può succedere che, prima ancora che venga trasmessa la musica, ascolti nella sua 'fantasia' un pezzo piacevole registrato nel suo cervello attraverso ripetuti ascolti precedenti o che le venga in mente che l'ultima volta che ha udito quella musica si trovava nel tal posto.

Questo è ciò che intendo per significato connotativo: quell'insieme di emozioni, sentimenti, ricordi, immagini che si accompagnano ad una parola, che per qualcuno ha un certo 'valore' mentre ad un altro, appunto, 'non dice niente', come nell'esempio citato a proposito delle musiche di Mozart o di Beethoven.

Pertanto, la risonanza, in Fisica, si può esemplificare in questi termini: un tenore dalla voce potente che tenga un bicchiere di cristallo davanti alle labbra e che alzi la voce come una sirena partendo da note basse per arrivare alle più alte, se ha una voce veramente potente, ad una certa nota vedrà scoppiare il bicchiere in mille pezzi: questa è la risonanza, cioè quell'accentuare in modo potente quell'unica nota che il bicchiere per se stesso potrebbe fornire, se sollecitato in altro modo, ad esempio percuotendolo. Il bicchiere sviluppa tale suono continuamente, e non casualmente sollecitato, fino a perdere la coesione delle molecole e a spezzarsi. Nello stesso modo, al passaggio su un ponte sia pure robusto e calcolato a regola d'arte, è pericoloso ordinare ai militari il passo di marcia perché quel ponte resistentissimo a pesi immensamente superiori potrebbe miseramente crollare per risonanza. Ciò avverrebbe qualora la 'frequenza' propria del passo di marcia corrispondesse alla frequenza propria del ponte. In tal caso, il passo di marcia funziona da eccitatore e il ponte da risonatore. Quella stessa risonanza della Fisica obbliga a cambiare di tanto in tanto le rotaie del treno, perché col passaggio dei convogli l'acciaio si cristallizza e diventa fragilissimo e quindi pericoloso. Infatti, una volta tolto dal posto, se cade a terra anche da un metro o due d'altezza, può spezzarsi come il vetro. Questa è la risonanza che ritroviamo nella radio e nella televisione, quando ci colleghiamo con una stazione e ci sintonizziamo con essa. D'altronde, per riportare il fenomeno della risonanza al campo psicologico, possiamo osservare che noi abbiamo molti risonatori dentro di noi e, al tempo stesso, abbiamo anche degli eccitatori. Questa valutazione conclusiva sembra sintetizzare le *istanze* 'astratte' della conoscenza scientifica, che intende cogliere le caratteristiche comuni a diversi singoli eventi o oggetti, e le *istanze* 'concrete' di chi è attento all'unicità come risultante della complessità. E' all'insegna della *plurilogica* che guarda alle molteplici sfaccettature della realtà, che prospetto questa opzione alternativa, nella medesima linea argomentativa usata anche in altri contesti a sfondo epistemologico.

## CAPITOLO VII

### MEDIATISMO LOGICO O IMMEDIATISMO FENOMENOLOGICO?

Le precedenti riflessioni ci consentono di rintracciare su di una più ampia base di indagini il complesso intrecciarsi di apporti e di riferimenti specifici, che attraverso momenti polemici portano alla ribalta una dialettica del dialogo. Questo tema costituirà l'asse programmatico anche del presente capitolo, attraverso l'esame di un'altra antinomia epistemologica che ha un peso rilevante nella psicologia contemporanea ed è supportata da illustri esponenti delle voci radicalmente contrapposte.

L'orientamento *fenomenologico* si colloca, infatti, in una posizione antitetica rispetto al *mediatismo logico* per la sua caratteristica di voler cogliere il 'dato' nella sua *immediatezza*. Procediamo pertanto ad esaminare i 'termini' di questa antinomia.

Come precisa Marhaba, gli psicologi contemporanei sono concordi nel far precedere alla formulazione delle ipotesi e teorie la registrazione dei dati psicologici empirici. Tuttavia, l'accordo scompare non appena si passa a definire la natura e le modalità di questo processo di registrazione o osservazione empirica. Secondo gli psicologi di orientamento fenomenologico, i dati devono essere recepiti nella loro immediatezza. Invece, secondo gli psicologi non fenomenologi - che sono oggi la maggioranza - i dati, prima di poter essere considerati veramente tali, devono essere sottoposti a un esame di carattere logico. In breve, si può dire che per i primi psicologi oggetto della psicologia è l'esperienza *immediata*, mentre per i secondi oggetto della psicologia è l'esperienza *mediata*. L'antinomia, gnoseologica e fondamentale, nasce agli inizi del secolo nella psicologia europea più sensibile alla tradizione filosofica. Dopo un periodo di eclissi, viene oggi riscoperta, con implicazioni nuove, dalla psicologia nordamericana.<sup>1</sup>

Vengono dunque proposte due soluzioni contrapposte. Per comprendere meglio le direttive dell'*immediatismo fenomenologico* è indispensabile sondare dapprima il significato del *mediatismo logico*, dal momento che l'impostazione qui delineata è eminentemente dialettica e non rigidamente incentrata su tematiche mutuamente escludentisi e, perciò, unilaterali o unilogiche.

Il mediatismo logico si articola nei seguenti punti:

<sup>1</sup> Marhaba S., *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, op. cit p. 66

1) Per lo psicologo, come per qualsiasi altro ricercatore, l'esperienza immediata –cioè sensibile, concreta, diretta, quotidiana - è il solo modo possibile per stabilire un primo contatto con il materiale empirico che lo interessa.

2) Tuttavia, l'esperienza immediata esaurisce la propria funzione in questo primo contatto: non è essa stessa il *vero* dato, su cui possano saldamente fondarsi ipotesi e teorie, bensì è solo un *indizio di dato*, un fragile punto di partenza nei confronti del quale è lecito, anzi doveroso, manifestare dubbi e diffidenza. Quanto più rapidamente lo psicologo abbandona questa sgradita zona di 'sosta obbligata', tanto meglio è ai fini della definizione o meglio *costruzione* del vero dato. Usando un'analogia, l'esperienza immediata corrisponde all'indicazione solo approssimativa, o addirittura sbagliata, che viene data da un passante a un forestiero in cerca di una strada: l'indicazione serve a stimolare e a guidare la ricerca. In altre parole, l'esperienza immediata è indispensabile, o meglio inevitabile; ma il forestiero, se vuole veramente trovare la strada, deve saper correggere l'indicazione. In sintesi, l'esperienza immediata deve essere 'filtrata' criticamente.

3) Il processo di astrazione che dall'esperienza immediata conduce al 'dato vero' segue il criterio logico della 'verosimiglianza precostituita': il dato è *vero* - cioè *esiste* per la psicologia scientifica - solo se è possibile *spiegarlo*, solo se la sua esistenza viene confermata dalla supposta spiegazione della sua esistenza.

Al termine del processo di astrazione, il 'dato - costruito' - cioè la *vera* percezione, la *vera* emozione, il *vero* pensiero, ecc. - risulta sempre diverso e talora opposto rispetto allo pseudo - dato costituito dall'esperienza immediata - cioè l'*apparente* percezione, l'*apparente* emozione, l'*apparente* pensiero, ecc.

Al mediatismo logico aderiscono, con maggiore o minore consapevolezza epistemologica, psicologie fra loro molto diverse: ad esempio, le teorie neohelmholtziane (antigestaltiste) della percezione, molti cognitivismi (non quello tolmaniano), i cosiddetti 'behaviorismi logici' o 'neobehaviorismi', il behaviorismo radicale di Skinner, le neopsicoanalisi semiotiche (Lacan, Fornari, ecc.).

Il mediatismo logico, lungi dall'esser circoscritto al contesto della psicologia, rappresenta un'operazione gnoseologica condivisa da molti settori del pensiero scientifico e più in generale razionalistico. Le sue origini risalgono alla filosofia greca prearistotelica: ad esempio Zenone, dimostrando l'impossibilità *logica* del movimento, riteneva di dimostrare al contempo l'illusorietà della sua esistenza *empirica*. Oggi l'epistemologia generale è anch'essa in gran parte antimediatistica: si pensi all' 'antirealismo' di Bachelard, e alle tesi costruzionistiche dell'operazionismo - più nella versione dei seguaci di Bridgman che in

Bridgman stesso - e del positivismo logico o neopositivismo, quello del Circolo di Vienna, poi emigrato (fra il '30 e il '40) negli Stati Uniti, da non confondere con il primo positivismo, che in autori come Mach è esperienzialistico e addirittura fenomenalistico.<sup>2</sup>

La logica epistemologica dell'*immediatismo fenomenologico* si profila, per contrapposto, nel modo seguente.

1) L'esperienza immediata, vale a dire tutto ciò che esperiamo direttamente e genuinamente dentro e fuori di noi, prima di qualunque concettualizzazione abbozzata o sistematica, costituisce *in quanto tale* l'oggetto della psicologia. Il dato *che appare* è sempre *vero* - cioè ha diritto all'esistenza scientifica - per il solo fatto che appare. L'esistente - nel senso non ontologico di 'ciò che è percepito come esistente' - giustifica se stesso con la sola propria esistenza, non deriva quest'ultima - come nel mediatismo logico - dalla propria verosimiglianza teorica. Così, il dato deve essere accettato e rispettato come tale anche se è inatteso, inusuale, 'strano', 'illogico'. 2) Al pari di neve al sole, l'immediatezza dell'esperienza svanisce rapidamente, aggredita dalla nostra consolidata abitudine a 'ragionare sulle cose', almeno che non venga preservata nella sua genuinità da un preciso 'modo di porsi' dello psicologo nei suoi confronti. Questo atteggiamento fondamentale è 'fenomenologico': il dato immediato non viene interpretato in partenza, e neppure osservato 'con indifferenza', bensì acriticamente e simpateticamente assaporato nella sua piena e completa tonalità esperienziale. Lo psicologo si dispone quanto meglio può alla ricettività pura, a lasciarsi 'conquistare' dal dato (sia esso 'ovvio' o 'aberrante'), a lasciarlo 'vivere', a permettere che 'parli' senza limitazioni di sorta e in tutte le sue più riposte sfumature il linguaggio della propria *specifica* esistenza: se osservo il buffo camminare a passetti di un piccione, il mio vero dato immediato non è il buffo camminare *dei* volatili o *dei* piccioni, bensì *questo* specifico buffo camminare di *questo* specifico piccione.

All'immediatismo fenomenologico aderiscono la *Gestaltpsychologie* oltre minori fenomenologie sperimentali, le psicofenomenologie nordamericane (Snygg, MacLeod, ecc.), la psicologia umanistica di A. Maslow (che si riallaccia negli Stati Uniti alla tradizione immediatistica inaugurata da W. James), e il cognitivismo di Tolman.

È opportuno sottolineare che la *Gestaltpsychologie* - nella versione europea classica di Wertheimer, Köhler e Koffka, e nella versione americanizzata di Lewin - è di gran lunga la più importante e sistematica fra le psicologie immediatistiche contemporanee, ed è anche la matrice della maggior parte di esse (come la 'psicologia umanistica' di Maslow). L'immediati

<sup>2</sup> Cfr. op. cit. pp. 66 - 67

smo fenomenologico costituisce il vero fulcro caratterizzante della *Gestaltpsychologie*, intorno al quale ruotano le sue altre componenti epistemologiche e teoriche. Rispetto a questo fulcro, è secondario lo stesso ‘globalismo’ che spesso viene erroneamente indicato come la quintessenza del gestaltismo. In realtà, nella immediatezza della percezione di ‘forma’, è solo l’immediatezza che permette alla ‘forma’ di esistere come tale. In presenza di situazioni empiriche molecolaristiche o di sommatività pura, il gestaltista sa rinunciare con elasticità e senza drammi alla propria predilezione per il molarismo: ciò cui invece non può *in nessun caso* rinunciare è il criterio immediatistico - fenomenologico di analisi del reale.<sup>3</sup>

Come si può constatare, la logica del punto di vista dell’immediatismo fenomenologico in psicologia è analoga a quella impiegata nelle argomentazioni filosofiche su cui si incentra la prima parte del libro.

## LE ARGOMENTAZIONI DEL MEDIATISMO LOGICO

Una delle argomentazioni a sostegno del *mediatismo logico* connessa allo sviluppo storico della fisica si articola in questi termini.

1) La psicologia immediatistica, con la sua cieca fiducia nel dato sensibile, con il suo incondizionato aderire all’esperienza concreta, ripete l’antico errore della fisica aristotelica *prescientifica* che considerava proprio compito lo studio delle qualità fenomeniche - sensoriali e terziarie o espressive - degli oggetti. Ben diversamente, la psicologia mediatistica segue l’esempio della fisica moderna, figlia maggiore e privilegiata della rivoluzione scientifica antiaristotelica. Questa fisica *scientifica* rinnega il dato sensibile, di cui scopre la sostanziale mutevolezza e inattendibilità - sotto le apparenze di corposa stabilità fenomenica - e lo sostituisce sempre più decisamente con il dato indiretto, costruito, astratto, con la relazione matematica che è, in effetti, veramente stabile e attendibile. Ad esempio, il fisico moderno definisce i dati ‘calore’ e ‘elettricità’ secondo criteri *indiretti* - rispettivamente, la dilatazione dei corpi e la deviazione dell’ago calamitato, ambedue espresse in termini quantitativi - e non secondo criteri immediatistici; dissocia cioè radicalmente i due dati delle esperienze sensibili ad essi relative, la ‘sensazione termica’ e la ‘scossa elettrica’, perché di queste esperienze conosce, oltre alla grossolanità, la precarietà e l’inessenzialità: un corpo può essere oggettivamente ‘caldo’ senza suscitare in alcuno una sensazione di calore e un altro corpo può

<sup>3</sup> Cfr. op. cit. pp. 68 - 69

essere oggettivamente 'attraversato da una corrente elettrica' senza che alcuno, toccandolo, avverta la minima 'scossa'. La microfisica contemporanea porta all'estremo questo processo di desensibilizzazione e di costruzione del dato; ad esempio, il *dato* 'elettrone', lungi dall'essere una cosa - seppur rarefatta, ma esperibile o almeno raffigurabile - è tanto teoretico quanto lo sono le teorie ad esso relative, è esso stesso teoria.<sup>4</sup>

Un'altra argomentazione a favore del mediatismo logico riguarda l'*accordo intersoggettivo* ritenuto una componente essenziale dell'oggettività scientifica. Ogni ricercatore deve poter trasmettere facilmente agli altri ricercatori i dati empirici su cui ha fondato le proprie ipotesi e teorie, impiegando un linguaggio preconstituito, preciso e univoco, tale che i suoi termini abbiano il *medesimo* significato per tutti coloro che accedono allo studio scientifico. Pertanto, il 'dato immediato' non risponde al criterio dell'accordo intersoggettivo, in quanto aderisce intimamente al soggetto specifico che lo esperisce e, in tal modo, risulta incomunicabile a tutti gli altri soggetti, assenti o presenti, esternamente all'esperienza.

Per contro, il 'dato mediato', definito in modo indiretto, spersonalizzato, indipendente dall' 'hic et nunc' soddisfa lo stesso criterio. Ad esempio, l'equazione matematica, in qualità di indice astratto, è sempre valida e di significato identico ovunque ci sia una mente pensante in grado di recepirla e, quindi, il 'dato mediato' che si ancora ad essa, soddisfa il criterio dell'accordo intersoggettivo.

Ritengo opportuno osservare che, se l'accordo intersoggettivo è importante, è altrettanto rilevante il modo 'personale' di esperire il 'dato', cioè il modo peculiare di risuonare con la realtà, che è squisitamente selettivo. Tuttavia, ciò non esclude che varie persone possiedano lo stesso modo di risuonare, la stessa lunghezza d'onda e, perciò, si trovino d'accordo nel cogliere lo stesso 'dato'. L'esperienza immediata non è quindi necessariamente 'privata' o 'soltanto mia' e, perciò, incomunicabile, anche se ovviamente, non è comunicabile *a tutti* perché *non tutti* possiedono il nostro modo di risuonare.

Alla stessa stregua, due persone che inforcano occhiali rossi 'filtrano' soggettivamente la realtà e, al tempo stesso, presentano un accordo intersoggettivo sul colore rosso di ciò che vedono.

Ad esempio, l'esperienza immediata soggettiva di *godere* di un panorama incantevole può essere comunicata ad una persona artisticamente sensibile che assista al medesimo spettacolo, con la certezza 'relativa' che capirà il nostro stato d'animo. Ho scritto 'relativa'

<sup>4</sup> Cfr. op. cit. pp. 75 - 79



perché, se siamo preliminarmente al corrente che la persona ha appena ricevuto una pessima notizia, possiamo concludere che il panorama non la ‘toccherà’ affatto o perlomeno non eccessivamente. In breve, ci sono esperienze soggettive comunicabili, a condizione di trovare la persona in grado di mettersi in risonanza con noi.

## LE ARGOMENTAZIONI DELL’IMMEDIATISMO FENOMENOLOGICO

Alcune delle argomentazioni a favore dell’*immediatismo fenomenologico* si snodano peraltro con la seguente logica:

1) L’osservazione empirica di tipo mediatistico *non è obiettiva* perché registra soltanto i dati per i quali sono già pronte interpretazioni o spiegazioni, e trascura o addirittura nega l’esistenza di quegli altri dati - pur altrettanto reali e numerosi dei primi - per i quali non sono disponibili interpretazioni o spiegazioni. Si tratta insomma di un’osservazione più ‘teorica’ che non veramente empirica, attuata ‘con i paraocchi’, resa inattendibile in partenza da preconcetti relativi alla genesi o alla natura dei dati osservati. Al contrario, l’osservazione di tipo immediatistico - fenomenologico è completa e obiettiva - cioè *veramente* empirica - perché registra *tutti* i dati nello stesso modo, li pone tutti sullo stesso piano, senza privilegiare quelli interpretabili o spiegabili. Si consideri ad esempio la non obiettività dello psicologo mediatista o l’obiettività dello psicologo immediatista riguardo alla percezione di figure insolite come quella di Müller - Lyer. Questi effetti percettivi hanno una genesi chiaramente complessa, e vengono spiegati in modo assai più controverso che non gli effetti percettivi semplici o ‘normali’ (come la percezione dell’uguaglianza di due segmenti geometricamente uguali): tanto basta allo psicologo mediatista per marginalizzarli come ‘sotto - dati’, dati di ‘serie b’, strane eccezioni prive di importanza, o addirittura per negare la loro realtà. Al contrario, lo psicologo immediatista sa essere obiettivo: prescindendo da qualsivoglia considerazione di carattere teoretico - aprioristico circa la ‘complessità’ dei primi e la ‘semplicità’ dei secondi, egli considera gli effetti percettivi complessi ‘dati empirici’, *esattamente come* gli effetti percettivi semplici, per la buona ragione – l’unica valida in sede di osservazione - che i primi hanno luogo *sempre e per tutti* proprio come i secondi.

2) In psicologia - come del resto nelle altre discipline - la prima operazione del pensiero scientifico, e una delle più difficili, consiste nello *scoprire* il problema, spesso mimetizzato nelle pieghe dell’ ‘ovvio’ quotidiano. Questa operazione è particolarmente difficile per lo psicologo mediatista, chiuso alla ricchezza e alla sempre sorprendente novità del mondo

empirico dalla tela di ragno delle proprie interpretazioni aprioristiche, condannato a lavorare solo sui dati sofisticati, anche se vecchi', sterili e privi di significato, e a trascurare i dati 'nuovi' e interessanti, solo perché grezzi e non conformi alle sue arbitrarie aspettative. L'operazione di 'scoperta del problema' è invece molto congeniale al fenomenologo: anziché 'sorvolare' sul dato, egli si sofferma a 'rigirarlo su se stesso', lo esamina, senza alcun veto teoretico, sotto le più diverse ed eterodosse - 'impensabili' - angolazioni, fino ad evidenziarne l'aspetto o gli aspetti che in modo del tutto 'naturale' - non artificioso o estrinseco, come nella 'scoperta' mediatistica - lo trasformano in '*dato - problema*'. Nella storia della psicologia molti problemi importanti sono stati scoperti - 'demimetizzati' - in virtù del criterio fenomenologico. In particolare, l'intera *Gestaltpsychologie* - uno dei sistemi psicologici più fondati e coerenti - deve la propria esistenza alla 'perspicacia fenomenologica' con cui il suo fondatore, Max Wertheimer, seppe scoprire un problema di vastissimo respiro teoretico in un dato quotidiano 'ovvio' e persino 'banale' come il 'movimento apparente'.

3) Lo psicologo mediatista commette spesso un grave errore: sottopone il dato ad un esame solo superficiale, approssimativo e frettoloso, o addirittura non lo sottopone ad alcun esame - lo dà cioè per scontato - e su questa fragile base costruisce con impazienza interpretazioni e spiegazioni più o meno complesse. In altre parole, 'aggredisce' teoreticamente il dato ancor prima di 'vederlo'. In tali condizioni, non c'è da stupirsi se egli cade nel 'caos teoretico', se cioè le sue interpretazioni e spiegazioni - che hanno per oggetto un dato in realtà *sconosciuto* - si rivelano tutte insoddisfacenti, si susseguono e si sostituiscono ciecamente l'una con l'altra. Il 'caos teoretico' non minaccia invece il fenomenologo: osservando il dato senza preconcetti, con calma e fino in fondo, egli riesce a individuare le *naturali* linee di tendenza interpretative ed esplicative *in esso iscritte* e ad elaborare teorie sicure ed economiche, come il notissimo principio gestaltista dell' 'isomorfismo psicofisico', elaborato sessant'anni or sono ma, a quanto pare, tuttora valido nel suo significato essenziale.<sup>5</sup>

In questa 'scorribanda' teoretica sugli opposti versanti del *mediatismo logico* e dell'*immediatismo fenomenologico* sorge impetuosamente un interrogativo, forse semplicistico o forse no: è possibile che vengano ammesse soltanto delle soluzioni opposte? Il che equivale analogicamente al seguente interrogativo: è possibile che vengano ammesse temperature dell'acqua che vanno soltanto da 0° a 1° e da 99° a 100°? Non esistono forse temperature intermedie? Ed esistono solo le lettere dell'alfabeto estreme, A e Z, o ne esiste

<sup>5</sup> Cfr op. cit. pp. 79 - 83

anche una serie intermedia? Soltanto la psicologia o la filosofia deve privilegiare l' 'estremismo logico', quando in natura tale estremismo viene rigettato?

I problemi sollevati dal *mediatismo logico* sono indubbiamente rilevanti quanto quelli sottolineati dall'*immediatismo fenomenologico*. Ma non è possibile conciliare le 'logiche' dei diversi problemi circostanziando il 'legame' tra un certo tipo di logica del problema e una determinata situazione? Ad esempio, se 'la tonalità esperienziale' di quel 'ricordarmi all'improvviso' o 'la vera urgenza e importanza della telefonata' possono essere incomunicabili e, perciò, possono costituire *esperienze immediate soggettive*, è pur vero che ricorrendo ad una *mediazione*, in altri casi, è possibile trasmettere ciò che si è visto o provato. Si può citare l'esempio del rubino di cui si desidera descrivere il colore preciso ad una persona che non lo ha visto. Spiegandole che si tratta di un colore rosso 'luminoso ma non troppo', probabilmente non riesce a formarsi un'immagine adeguata. Ma se si dice che quel tipo di rosso è simile a quello di un semaforo acceso, si perviene a comunicare il contenuto del nostro pensiero, nonostante la perdita dell'unicità e della specificità dell'esperienza personale immediata.

Come si può notare, la 'logica' intrinseca all'esperienza della telefonata e quella attinente all'esperienza del rubino sono parzialmente differenti, pur sembrando tanto simili. Infatti nel primo caso non è stata trovata una mediazione, mentre nel secondo è stata 'rintracciata'. La parziale diversità della 'logica' dei problemi è pertanto intimamente collegata alla situazione particolare in cui il problema emerge. Voler vedere un'unica 'logica' in qualsiasi situazione significa assolutizzare la logica del punto di vista, cioè cadere nell'unilogica cieca e sorda nei confronti di altri punti di vista.

Il problema epistemologico può dunque persistere in questi termini: *o* mediatismo logico *o* immediatismo fenomenologico?

I fenomenologi hanno tuttavia optato per la seconda soluzione. Vedendone più da vicino le argomentazioni, e sottolineando prevalentemente gli aspetti clinico - terapeutici del problema, gli autori esaminati si collocano pertanto nell'ambito del *soggettivismo*. per la preminenza riservata all'indagine dell'altrui soggettività, che può solo essere 'intuita' e non 'spiegata' o 'prevista', perché ciò equivarrebbe a reificarla e perciò a disintegrarla. Quindi, in linea di massima, tale orientamento fenomenologico si situa anche all'interno dell'*antiesplicazionismo*.

La panoramica di antinomie già qui esaminate ha forse consentito di inquadrare la questione, senza rendere necessario passare in rassegna anche l'antinomia *esplicazionismo - antiesplicazionismo* che riguarda il problema della *spiegazione* psicologica e l'antinomia

*soggettivismo - comportamentismo*, incentrata sulla contrapposizione tra lo studio dell'esperienza cosciente interiore, nelle sue diverse forme e contenuti, significati, intenzioni, 'sensazioni' personali ecc., e lo studio del comportamento inteso come l'insieme delle reazioni dell'organismo accessibili a un osservatore esterno all'organismo stesso.

Il largo spettro di interessi culturali che si collocano attorno all'asse fondamentale della ricerca sulle antinomie o contrapposizioni fa intravedere la pluralità di angolature attraverso le quali può essere tramandata la densità di riferimenti, certamente pluridisciplinari, che attraversano la vicenda intellettuale avvalorante l'ipotesi 'plurilogica'.

## CAPITOLO VIII

### I DUE POLI DELL'UNITA'

#### IL DUALISMO NELLA RICERCA ANTROPOLOGICA

Le 'opposizioni' sono identificabili nella ricerca antropologica in qualità di particolari aspetti dualistici che contraddistinguono comportamenti e significati riconosciuti come base sottostante alle varie strutture e ai vari modelli culturali. Maschio - femmina, sacro - profano, puro - impuro, bene - male, natura - cultura rappresentano coppie di concetti su cui si è sviluppata una vasta indagine da parte degli antropologi, sia in riferimento alla struttura oppositiva stessa, sia in relazione ai contenuti di una coppia oppositiva o dell'altra, considerata di volta in volta come centrale.

La ricerca antropologica ha rivolto particolare attenzione alla polarità maschile - femminile, che sembra improntare di sé anche altre coppie oppositive o addirittura determinarle. Le opposizioni cercano infatti di risolvere il problema del male e dell'imperfezione esistenti nel mondo creando modelli d'ordine che si basano sull'antitesi di un polo negativo e di uno positivo. E in molte culture il polo negativo è costituito dal femminile, come viene delineato da H. Baumann.<sup>1</sup>

Altre coppie di concetti, in particolare sacro - profano, e puro - impuro, sembrano essere state culturalmente più ricche di storia, hanno molti aspetti comuni e spesso addirittura si sovrappongono. Relativamente alla coppia sacro - profano, l'indagine è stata dapprima di carattere filologico e mirava ad accertare il significato del termine 'sacro nelle lingue ebraica, greca e latina. In ebraico, ma in varia misura anche in greco e in latino', il termine sacro ha il significato di 'separato' e sottolinea che la sacralità è una condizione che inerisce a chi viene in contatto con Dio e con la sua potenza. Tale contatto comporta un 'rischio', e per questo al contatto sono delegate persone consacrate, separate dal resto della comunità, come i sacerdoti, e 'relegate' in uno specifico luogo o 'tempio', che in greco ha un etimo legato al tagliare, al segregare. La separatezza di ciò che è sacro si riflette su tutto ciò che è destinato a stabilire o a

<sup>1</sup>Baumann H., *La bisessualità*, 1955

rafforzare il rapporto con Dio, per esempio sulle vittime sacrificali o sulle prede conquistate nella 'guerra santa', che non possono essere utilizzate per scopi profani. Il sacrificio, momento particolarmente emblematico dell'esperienza del sacro, attraverso la mediazione della vittima, realizza una 'rottura di livello' fra il piano del sacro e quello del profano che consente il passaggio da uno stato all'altro.

Nel *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio* (1897-99) Hubert e Mauss individuano appunto le componenti descritte.

E. Durkheim, nelle *Forme elementari della vita religiosa* (1912) concepisce la dicotomia sacro - profano come una categoria che struttura il modo in cui singoli e gruppi concepiscono il reale. Alla dicotomia sacro - profano, oltre al sacrificio come 'rottura di livello', si collegano anche tutte le altre strutture culturali destinate a generare un passaggio da un polo all'altro: i riti di passaggio e le varie forme di iniziazione.

Del resto, al carattere separato del sacro corrisponde, sul lato opposto, la separatezza di ciò che è *impuro*. In molte culture l'impurità è una condizione innata o acquisita che interrompe la possibilità di avere un rapporto culturale con la divinità e di conseguenza relega l'individuo o il gruppo che ne è responsabile nella situazione di 'evitazione'. L'impurità è dunque segno di una separazione del sacro in tutte le religioni, e spesso identifica alcune di per sé impure, come nell'ebraismo biblico: i popoli stranieri, gli idolatri, alcuni animali, gli incirconcisi. In quasi tutte le culture, inoltre, l'uso del sesso determina uno stato di impurità e in particolare la consumazione del coito in certe occasioni o periodi di tempo. Anche l'incesto, il parto, la gravidanza, il puerperio, la mestruazione, come pure il mangiare certi cibi, il contatto con i cadaveri ecc. sono contaminati.

L'impurità è generalmente rappresentata come condizione che comporta un contagio. Questo aspetto la rende analoga al sacro, perché anch'esso produce nei singoli e nei gruppi una reazione di terrore. Nel caso del sacro si instaura un processo che isola e separa dal contesto profano. Nel caso dell'impuro si forma una serie di norme di evitazione che agiscono contro il contagio dell'impurità.

La differenza tra i due livelli di separazione, tra ciò che è sacro e ciò che è impuro, si manifesta nel fatto che il timore nei confronti del sacro è anche attesa di un bene, mentre il timore per l'impuro implica repulsione ed emarginazione. Lo stato di impurità è simile a quello in cui ci si pone con il peccato e i riti per annullare l'impurità spesso coincidono con quelli di espulsione dei peccati.

Come sacro e profano, anche puro e impuro sono dunque aspetti di un'unica realtà e funzionalmente complementari. Questa complementarietà è diventata in molte culture la base

per giustificare ideologicamente divisioni e gerarchizzazioni sociali di vario genere quali l'inferiorità sociale della donna, il razzismo, la società delle caste in India ecc.

L'antropologia culturale strutturalista ha dedicato particolare attenzione al concetto di opposizione, analizzando la struttura dell'opposizione come tale, nel suo significato fondante rispetto alla cultura in generale e in questa ottica ha attribuito importanza soprattutto all'opposizione natura - cultura.

Lévi - Strauss, attenuando sempre più l'opposizione tra natura e cultura, ancora pienamente accettata nei primi scritti, giunge nella sua fase più matura ad affermare che compito dell'antropologo è studiare gli uomini dall'esterno, con distacco, come se fossero formiche.

Con il suo metodo egli ritiene di poter isolare alcune costanti universali di tutte le culture che chiama 'strutture dello spirito umano' oppure 'inconscio'.

Secondo Lévi - Strauss gli uomini comunicano non soltanto mediante la lingua propriamente detta, ma anche mediante altri aspetti non verbali della cultura, i quali, in virtù di un sistema di opposizione fra i loro termini analogo a quello delle lingue, funzionano come veri e propri 'sistemi simbolici'. I sistemi totemici, per esempio, simboleggiano le differenze tra i clan attraverso specie diverse di animali. I tabù alimentari, sessuali e non verbali, invece, simboleggiano analoghe differenze sociali, imponendo a ciascun gruppo o individuo una diversa proibizione. Così, l'antropologia si tramuta in semiologia e le culture in insieme di linguaggi verbali e non verbali.

Lévi - Strauss ha applicato questo metodo soprattutto alla ricerca relativa alle strutture elementari della parentela e all'analisi dei miti e delle maschere rituali. In questo secondo ambito di ricerca, egli ha cercato di ricostruire, attraverso una vasta analisi comparativa, quali strutture nascoste di termini in opposizione abbiano consentito ai miti e alle maschere rituali delle popolazioni indigene delle due Americhe di funzionare come codici, emittenti messaggi capaci di regolare la vita di quelle società pur restando ampiamente inconsci ai loro membri.

## IL MASCHILE E IL FEMMINILE: DUE ASPETTI DI UNA STESSA UNITA'

L'inizio del mondo è stato in tutte le culture rappresentato come la nascita degli opposti - in questo senso maschile e femminile - da una 'situazione unitaria'. L'unità originaria del mondo, partecipe di tutte le sue parti, è deducibile anche dal fenomeno del Big - Bang originario che, come una sorta di 'orgasmo cosmico', ha dato l'avvio alla nascita delle infinite

forme viventi.

E il fatto che queste forme si siano poi differenziate in due poli, maschile e femminile, ci rimanda all'idea che il maschile e il femminile non siano nient'altro che gli aspetti visibili dell' 'energia creativa' che ritmicamente si incontra e si separa, per dare origine ad elementi sempre più evoluti.

L'Assoluto, fonte primaria di tutta la manifestazione, si esprime nell'*uno*, che non conosce la contraddizione degli opposti. L'*uno*, però, non è percepibile. Perciò L'Assoluto, per rivelarsi, ha dovuto dividersi in due poli di energie opposte.

Le forze *Yin* e *Yang*, la cui manifestazione primaria è nel *due*, a loro volta, nel tentativo di riunirsi per ricreare l'*uno* primordiale, producono un frutto, un figlio e così nasce il *tre*, che rispecchia nel mondo manifestato l'uno dell'Assoluto. Perciò, le grandi religioni sono trinarie.

Ma questo *tre*, a sua volta unendosi all'una o all'altra delle forze *yin* o *yang*, si unirà all'*yang* o all'*yin*, riprodurrà attraverso il *quattro* la divisione in *due* dell'Assoluto, richiamo dell'espressione primaria del manifestato. Questa unione avverrà a seconda che in esso prevalga l'*yin* o lo *yang*. Pertanto i numeri dispari, rispecchiando l'uno primordiale, saranno di origine spirituale, e i numeri pari saranno di origine materiale. Ogni numero dispari esprime dunque un'energia *yang*, maschile, spirituale, mentre ogni numero pari esprime un'energia *yin*, femminile, materiale.

L'orgasmo rappresenta allora la testimonianza di questo ricongiungimento creativo che fa sì che l'uomo e la donna aprano il loro 'circuitto chiuso' e vi distribuiscano le loro energie in una Gestalt comune. Durante l'accoppiamento i due poli maschile e femminile sembrano annullarsi e si realizza per alcuni attimi la riunione con il tutto. Durante l'orgasmo l'io e la coscienza sembrano perdere i loro confini e ci si cala nella profondità delle 'origini'. L'orgasmo è dunque incontro con l'inconscio nella sua più profonda matrice biologica e assume in sé tutta l'eco della deflagrazione originaria della materia.

Nell'incontro sessuale con l'altro, il maschio e la femmina ritrovano il loro significato opposto.

Pertanto appare oggi estremamente importante non continuare a vedere le cose come fra loro scisse e lontane, bensì come aspetti diversi di un fenomeno unico che ci riguarda tutti.

Anche i segni zodiacali sono suddivisi in maschili e femminili. La divisione elementare classifica i segni in segni di fuoco, di terra, di aria e di acqua. Ciascuno di questi quattro elementi che formano il nostro mondo può essere visto nella prospettiva delle tre misure dello spazio, profondità, larghezza e altezza le cui corrispondenze a livello temporale sono passato, presente e futuro: lì sta la base duodenaria dello zodiaco.



Così si genera una trilogia di fuoco costituita dai segni dell'Ariete, del Leone e del Sagittario, una trilogia di terra formata dai segni del Toro, della Vergine e del Capricorno, una trilogia dell'aria composta dai segni dei Gemelli, della Bilancia e dell'Acquario, una trilogia d'acqua composta dai segni del Cancro, dello Scorpione e dei Pesci.

Il fuoco e l'aria si riallacciano alla catena simbolica yang/attivo/positivo/caldo/diurno/maschile l'acqua e la terra sono connessi alla catena yin/ricettiva/negativa/fredda/notturna/femminile. Perciò, in astrologia i segni sono detti maschili se sono di fuoco o d'aria, femminili se sono di acqua o di terra.

Il maschile e il femminile, per poter funzionare, devono mantenere le loro differenze e conservare una 'giusta' distanza tra le due parti. Ma, d'altro lato, non devono neppure estremizzare gli aspetti differenziali, in quanto si tratta di due aspetti separati ma appartenenti ad una stessa unità. Ogni elemento in natura è sessuato e quanto più è evoluto nella scala filogenetica, tanto più la differenziazione è precisa e definita.

In passato il maschile e il femminile sono stati caratterizzati da tutta una serie di attributi che, d'altronde, non sempre erano in linea con le caratteristiche biologiche dei sessi. Così abbiamo ereditato pregiudizi su una presunta inferiorità della donna contrapposta alla superiorità di certe prerogative attribuite all'uomo. Tra i luoghi comuni abbiamo sentito dire che 'la donna è debole, deve accudire la casa, non è razionale, è emotiva, è chiacchierona ecc.'. Viceversa, all'uomo è stato sempre riservato un 'ruolo attivo, intellettuale, lavorativo, atletico, di forza ecc.'.

Queste definizioni appartengono a una storia e ad una cultura che ha sempre avuto la tendenza a separare gli opposti e a non vederli come aspetti concreti di una stessa unità.

Tuttavia, se è vero che il maschio e la femmina non possono essere 'schedati' in una serie di differenze standardizzate, è pur vero che nella sessualità l'orgasmo 'ricompensa' il ritrovarsi di queste due parti distinte. In effetti, il rapporto sessuale può essere visto come una possibilità di ricreare l'originaria unità ermafrodita che viveva lo zigote al momento del concepimento, prima della sua differenziazione.

L'orgasmo appare tanto più passionale e riunificante quanto più gli opposti, maschile e femminile, hanno preservato la loro distinzione. Perfino nei rapporti omosessuali si tende a riproporre caratteristiche di ruolo attivo o recettivo che possono essere assimilate alla ricreazione di un maschile e di un femminile.

Tuttavia, nella coppia eterosessuale la maturazione appare tanto maggiore quanto più i partners instaurano un'intesa per cui avviene uno scambio dei ruoli. In tal senso, non c'è più distinzione tra il penetrare e l'essere penetrati. Man mano che ci si avvicina all'orgasmo la

differenza tra i sessi, tra il penetrare e l'essere penetrati sembra annullarsi e riaffiora quell'originaria funzione 'ermafrodita' che il mito, la leggenda e la storia delle religioni hanno simboleggiato con la nascita dell'universo.

Mediante l'orgasmo l'uomo e la donna ricreano e si ricongiungono con la loro 'parte mancante' e sembrano ripristinare la perduta unità originaria.

D'altro canto, il rapporto sessuale cambia e modifica i partners, fa nascere in essi nuovi modi di essere e mette a diretto contatto con l'inconscio e con il suo inesauribile patrimonio energetico.

Sul piano psicosomatico l'orgasmo è il primo presupposto biologico di una pienezza psicofisica completa e rappresenta la ierogamia tra gli opposti e quindi un 'rimescolamento' energetico.

Il tema del maschile e del femminile e del loro ricongiungimento sembra essere un momento molto significativo per la nostra cultura lacerata da polemiche sul ruolo della donna.

Gli aspetti più estremizzati di questo discorso hanno portato a fraintendimenti che esigono un chiarimento. Pur rispettando le differenze biopsicologiche, il cammino verso una più profonda autocoscienza può trovare solo nell'integrazione dinamica e nello scambio flessibile dei ruoli una risposta ai mutamenti culturali.

Se è vero che in ogni uomo giace nell'inconscio una parte femminile e viceversa per la donna, è anche vero che il tentativo di negare le differenze tra i sessi o di esasperarne le caratteristiche, come succede nel maschilismo e nel femminismo, è solo apparentemente liberatorio, in quanto incrementa la 'scissione' e la lontananza tra i sessi.

Esistono dei segnali di 'identità sessuale' che permettono di identificare qualsiasi individuo del mondo animale come appartenente al sesso maschile o femminile. Questi segnali hanno un'origine biologica e caratteristicamente si accentuano con la pubertà. Fino a quel momento la differenza tra i sessi è più sfumata sul piano comportamentale, anche se permangono le caratteristiche anatomiche peculiari dei due sessi: il pene e la vagina, non ancora completamente sviluppati.

Nei primi anni di vita, quando l'identificazione sessuale non è compiuta, l'individuo sembra essere bipolare, cioè contemporaneamente maschile e femminile. Man mano che ci si avvicina alla differenziazione sessuale, finiscono poi per accentuarsi caratteristiche dell'uno e dell'altro sesso.

Comunque, agli albori della vita, nei primi cento giorni, l'individuo, lo zigote, riassume in sé la bipolarità. La vita comincia dunque con una 'fusione' tra elementi maschili e femminili, quelli del padre e quelli della madre, che si manterranno nell'individuo per tutta la

sua esistenza. Anche quando ciascuno di noi si differenzia in uomo o donna, conserverà dentro di sé anche le caratteristiche opposte.

In ultima analisi, l'exasperazione delle differenze finisce per frantumare l'unità e aumentare le distanze, come succede per il maschile e il femminile. Solo trattandoli come aspetti separati, ma appartenenti ad una stessa unità, si può evitare la 'patologia' inerente alla 'scissione', che si ritrova nella psicosomatica, nelle nevrosi e, al limite, nel 'delirio' psicotico, quale si presenta, ad esempio, nel caso clinico di Marco da me trattato nel volume: 'Una paura per vivere'.

### SCAVALCARE LA SCISSIONE TRA SACRO E PROFANO.

Riguardo alla coppia oppositiva sacro - profano, esistono in effetti nella nostra cultura due verità: quella religiosa e quella scientifica. La prima si occupa degli aspetti per così dire 'intangibili' del nostro essere, l'altra solo di quelli concreti, materiali. La religione si fa così portavoce dello spirito e lo scienziato della materia. In realtà queste due parti, spirito e materia, sono inscindibili dentro di noi. Possiamo separare una pianta dalle sue radici, dal suo fusto, dalle foglie, dai fiori, dai semi e dai frutti? Dove comincia l'anima dell'essere umano e dove finisce il corpo? Lo scienziato che studia il corpo riconosce in esso tutto ciò che esiste; ma poi, per quanto concerne la spiritualità, ritorna a chiedere consiglio alla teologia. Nonostante le innumerevoli scoperte scientifiche che sempre più fanno luce sulla composizione fisico - chimica della materia, sembra che lo scienziato colga, oggi più che in passato, l'insoddisfazione nel constatare che il manifestarsi degli intimi meccanismi della natura non gli permette una reale comprensione del mondo.

L'antitesi naturale - soprannaturale non è di interesse solo culturale o filosofico, ma ha avuto e ha tuttora profonde ripercussioni pratiche.

L'idea che la spiegazione profonda riguardante l'essere umano fosse collocata fuori dalla terra ha portato a svalutare la natura e i suoi prodotti e a ritenere il mondo materiale, fisico come un fatto inferiore, un qualcosa di 'animale' depositato nell'uomo da chissà quale destino. In un testo gnostico sta scritto che il corpo 'è la scura prigione, la morte vivente, il cadavere provvisto di sensi, la bara che ti porti attorno a te, la tomba che tu ti rechi appresso che ti odia nell'amarti e nell'odiarti ti invidia'.

I sensi, veicolo di comunicazione tra l'uomo e l'Universo, diventarono così pericolosi testimoni di verità e occasione di 'peccato'. Di qui il chiudersi gli occhi, il tapparsi le

orecchie, la preclusione del tatto, del gusto ecc., insomma la mortificazione del corpo diventato non più la massima espansione di un cammino evolutivo, ma bensì fonte di disagio e aberrazione.

Ecco dunque la mistificazione del corpo e la rinuncia ad accettarlo. La negazione del corpo ha numerose ripercussioni nel campo della cultura, della vita sociale, della politica, dell'arte, ecc.

Possiamo ben dire che la nostra epoca è cresciuta con l'idea di portare nel proprio corpo un peccato da espiare e di cui si può forse liberare solo con i 'sacramenti'.

Da questa premessa è emersa una verità che tutti abbiamo vissuto e continuiamo a vivere: la mente e lo spirito sono il bene e il corpo è il male.

Questa visione del bene e del male ha permeato di sé anche i minerali, i vegetali, gli animali. Essi infatti sono stati vissuti non come enti della natura, ma come prodotti inferiori e occasionali abitanti della terra, accanto all'uomo.

Forse per l'incapacità della mente cosciente di gestire parti che non sembra in grado di controllare e tollerare, l'idea di naturale e soprannaturale, di male - natura e di bene - soprannaturale sembra piuttosto essere una creazione dell'uomo. Questi, spaventato di fronte all'inconscio che lo abita, opera 'scissioni' a scopo difensivo. Ma quali sono queste parti al di fuori del controllo cosciente? Innanzitutto gli istinti, prodotti dalla matrice corporea, che sono analoghi a dei sentieri che ci ricollegano a tutto il percorso filogenetico da noi seguito in migliaia di anni. La nostra mente razionale, costituita sulle coordinate spazio - temporali della nostra esistenza individuale, sembra vacillare davanti a queste componenti che vivono dentro di noi, quasi fuori dal tempo e dallo spazio. L'istinto accompagna ogni atto di natura ed eterno si ripete, sotto diverse forme in ogni manifestazione vivente. Ma cosa sono gli istinti, se non la traccia del pulsare dell'universo dentro di noi in sintonia con un 'programma centrale' che sembra coordinare tutto, dal pulsare del cuore al ritmo del respiro?

Anche l'universo pulsa nel succedersi del giorno e della notte, delle stagioni, del sonno e della veglia, ecc.

Tuttavia, non rispettando la natura che pulsa, con i suoi ritmi, l'uomo può cessare di esistere. Effettivamente, il destino dell'uomo è indissolubilmente legato proprio a quella 'vile materia' che per secoli ha disprezzato e oggi vediamo le prime conseguenze degli squilibri che si sono creati negli ecosistemi a causa dell'inquinamento provocato dall'uomo.

Gli ecologi ci ammoniscono e ci invitano ad osservare come in un equilibrio di natura predatore e preda sono indispensabili l'uno all'altro e sterminando i predatori si finisce paradossalmente per danneggiare le prede.

## IL SUPERAMENTO DEGLI OPPOSTI NEI MITI E NEL MISTICISMO ORIENTALE

Uno degli aspetti simbolici della perfezione degli inizi è il cerchio, il 'rotondo' dell'alchimia, perché la sua rotondità non conosce né prima né dopo, né sopra né sotto. Si tratta dell'uomo cosmico da cui, presso tutti i popoli, sorge il mondo ed è perfetto in quanto contiene in sé i contrari. È il caos che contiene la coppia dei genitori, i quali coabitano uniti finché nulla è subentrato per creare la dualità dall'unità primitiva.

Noi viviamo immersi in questa dualità di luce - ombra, maschile - femminile, ecc. L'Assoluto, invece, fonte primaria di tutta la creazione, si esprime nell'uno che non conosce la contrapposizione degli opposti.

I due poli di energie opposte, ma anche complementari tendono sempre a riunirsi cercando di ricreare l'*uno* da cui sono scaturite.

Questa dinamica della manifestazione è perfettamente espressa dall'iconografia dell'yin - yang in cui vediamo nella parte *yin* scura un punto chiaro *yang* e nella parte yang chiara un punto scuro yin. Per ognuna delle due energie esiste il permanente richiamo dell'energia opposta. Il continuo trasformarsi dell'energia yang, attiva, positiva, spirituale, maschile, in energia *yin*, ricettiva, negativa, materiale, femminile, e viceversa, assicura a tutto il 'manifestato' il perdurare della sua esistenza.

In oriente tutte le religioni prevedono che l'uomo e l'universo siano dominati dal *Tao*, da un principio vitale che presiede al divenire e si realizza per contrari, *Yin* e *Yang*, maschile e femminile, che sono forme antagoniste, ma si equivalgono: sono cioè le polarità di un tutto invisibile.

D'altronde, l'atteggiamento filosofico della medicina cinese non ha mai separato maschile e femminile, ma semmai li ha visti come momenti contrapposti in diverso stato dinamico, l'uno inconcepibile senza l'altro.

Questa concezione orientale ci dice che il femminile ama l'oscurità e che si muove con estrema lentezza, che considera la chiarezza e l'acutezza della luce diurna assai meno di quanto la consideri il maschile, il quale, d'altronde, nella cultura occidentale, nel suo ritrarsi dal 'lato lunare', cancella fin troppo la relazione del proprio 'essere' con il lato oscuro dell'inconscio.

D'altro lato, l'*I King, il Libro dei Mutamenti*, presenta questa legge fondamentale del creato mediante la trasformazione dei suoi esagrammi composti di linee *yang* e *yin*, applicando alle situazioni della vita manifestata il modello del più grande scambio creatore, quello tra Cielo, attivo, e Terra, ricettiva.

Secondo questa legge, si può intuire che ogni energia sgorga da un'essenza di polarità opposta: l'energia femminile nasce da un'essenza maschile e l'energia maschile da un'essenza femminile.

Le lingue, nella loro struttura, danno un esempio di questa legge con i nomi del Sole e della Luna. Nelle lingue latine legate all'espressione manifestata, il Sole è di genere maschile e la Luna di genere femminile. Nella lingua tedesca, invece, più sintonizzata con i valori essenziali, il Sole (die Sonne) è femminile e la Luna (der Mond) è maschile.

Il mito Maori della creazione esplicita la formazione della dualità o separazione degli opposti: 'Gli uomini sono discesi da una sola coppia di antenati primitivi, essendo nati dal vasto cielo che è sopra di noi e dalla terra che ci sta sotto. Cielo e terra furono l'origine prima di tutte le cose. Cielo e terra erano avvolti nelle tenebre, essendo ancora aderenti l'uno all'altra. Infine gli esseri che erano stati procreati dal Cielo e dalla Terra, stanchi della continua tenebra, decisero di separarli e fare sì che il cielo stia lontano sopra di noi, e la terra giaccia ai nostri piedi. Divenga il cielo come uno straniero per noi, ma la terra ci resti vicina come una madre che allatta... Così si creò la luce e l'universo in cui viviamo.'

La filosofia ermetica rilancia il concetto degli opposti. La natura è concepita come un tutto animato dal principio divino. Questo principio si divide in parti passive e parti attive: 'Prima Materia' e 'Prima Energia', 'Prakti e Purusha' nella filosofia indù e 'Yin e Yang' nella tradizione cinese, Mercurio e Zolfo nella tradizione alchemica.

L'energia Originale è il 'Fuoco interno' che la Materia originale contiene in sé. Viene denominata anche 'Sole', 'Fuoco Originale', 'Principio Maschile', e viene raffigurata dal punto al centro del simbolo solare O che si forma all'interno della Prima Materia. O è anche il simbolo del vuoto e dello zero.

Al concetto di femminile, prima materia, terra e madre che nutre e allatta possiamo aggiungere l'idea di materia passiva, di vuoto iniziale, di acque dell'abisso.

Partendo da tale impostazione, l'essenza maschile si connota, agli antipodi, come 'Fuoco', elemento solare, principio attivo e di movimento.

Per analogia, dunque, tutti i fenomeni che hanno attinenza con la passività, la materia corporea, il concavo, il vuoto, la notte illuminata dalla luna, 'Diana' o 'Ecate', per i latini assumono una connotazione femminile, in antitesi con il concetto di maschile attivo, estroflesso, diurno e luminoso.

Al riguardo, assume una posizione di notevole rilevanza la Kabbalah, la dottrina esoterica che rappresenta la vera corrente vitale, sia pure sotterranea, della cultura occidentale, giudeo - cristiana. In essa, l'enfasi viene posta sulla forza straordinaria dell'opposizione

archetipica, simbolo fondamentale di tutte le altre opposizioni.

La dottrina kabbalistica, in effetti, entra nel merito della separazione del principio femminile dal principio maschile presenti in Dio contemporaneamente, mediante il principio 'dell'esilio di Shekinnah', ossia del femminile. In breve, tale dottrina ci prospetta il mito biblico della creazione basato sul concetto della separazione degli opposti: 'Invece di confermare l'unità dell'opera divina in tutti i mondi, Adamo ed Eva col peccato originale, lacerarono la sua unità.. Da allora il sopra è scisso internamente e profondamente dal sotto, il maschile dal femminile.. È la separazione dell'albero della vita da quello della conoscenza. È la menomazione della luna che diventa ricettore della luce senza luce'.

La Shekinnah, ossia la parte femminile del Dio ebraico, ritenuto nella Kabbalah androgino prima del peccato originale, è denominata anche 'campo dei meli sacri' e costituisce il principio cosmico del femminile. È madre, sposa e figlia. Tuttavia nei testi kabbalistici si legge anche che 'in certi momenti la Shekinnah assaggia l'altro lato, quello amaro e allora il suo volto è oscuro'.

Pertanto, riaffiora l'antico simbolismo lunare, con il suo dominio sul tempo, sulle acque, sull'alternanza dei cicli vitali, con le sue fasi alterne, in cui la luna nera raffigura il prevalere dell'istinto, la fase demoniaca.

La Kabbalah, con l' 'esilio della Shekinnah' e la sua riunificazione con la parte maschile, ha sviluppato un forte movimento di compensazione a cui si sono avvicinati con riverenza e timore i più ardui e geniali studiosi del Medio Evo e del Rinascimento.

La soppressione dell'esilio e il ricongiungimento di Dio e della sua sposa sono il vero senso di questa dottrina esoterica che ci riallaccia alle concezioni religiose e filosofiche orientali.

Si tratta di un sacro connubio tra il re e la regina. La regina è chiamata anche 'la bella vergine senza occhi', perché in esilio ha perso la vista e la forza di piangere.

Il simbolismo che presenta la Shekinnah senza occhi ricorda la cecità dei poeti e dei cantori, la cecità dei veggenti, di chi non guarda verso l'esterno, ma si rivolge verso l'interno esplorando il profondo pozzo dell'inconscio. Così la 'Bella vergine senza occhi' ci richiama alla mente l'inconscio, l' 'anima' di Jung, l'elemento interno, il femminile di un maschile conscio e visibile.

E come Eva nel Paradiso terrestre non si placò finché non convinse Adamo ad assaggiare la mela proibita, così l' 'anima' è piena di seduzioni per conquistare l'uomo, fargli raggiungere la terra e legarlo ad essa.

L'anima - disse Jung - è un Elfo, un essere malizioso che si manifesta all'uomo

travestendosi in mille modi, provocando depressioni, estasi, affetti incontrollati. Così, quando nella Kabbalah si parla di ‘soppressione dell’esilio’ e della ‘Riunione del Re con la sua Sposa’, si intende la riunione dell’io maschile conscio con la sua anima femminile e inconscia. È la riunione del principio maschile, il Logos, la coscienza, il mondo manifesto ed estroflesso con il principio femminile, l’eterno femminile, l’invisibile, il nascosto, il cui grembo fa germogliare ogni creazione.

Per motivi di completezza d’indagine, è comunque opportuno sottolineare l’aspetto demoniaco del femminile connesso all’idea della terra, degli inferi, della morte e della materia in generale. È quello contro cui l’uomo ha sempre lottato, esasperando la scissione tra maschile e femminile. In tal modo, nei riti tribali di iniziazione degli uomini, si assiste alla ‘cerimonia’ in cui i giovani vengono simbolicamente divorati da uno spirito associato al mondo maschile e, quando rinascono, sono generati dallo spirito e non più dalla madre, diventando così figli del ‘cielo’ e non della terra.

Tale rinascita spirituale si profila come una rinascita del ‘maschile superiore’ come ‘uomo superiore’, il quale anche su un piano primitivo è posto allo stesso livello della coscienza. Questa è la fonte del nesso tra cielo e maschile. Su quel piano ha luogo l’ ‘attività superiore’ dell’azione cosciente, della creazione cosciente e della conoscenza cosciente, in contrasto con l’essere trascinato dalle forze terrene dell’inconscio.

Un punto su cui intendo concentrare questa descrizione riguarda un elemento tipico di tutte le mitologie che indica lo strutturarsi del maschile conscio in quanto ‘stato spirituale superiore’: è la lotta dell’eroe contro il drago. In tale ambito il potere maschile si esprime nella bellicosità, nell’ardimento e nella sfida al pericolo costituito dal drago, che è l’incarnazione della Grande Madre Terribile. L’eroe deve sconfiggerla, per vincere il pericolo di essere divorato e annientato da lei, per arginare il potere distruttivo del femminile, considerato come inconscio divoratore.

Un altro mito specifico, quello di Perseo, può essere preso come quadro di riferimento concettuale della lotta contro la potenza primordiale del femminile.

In questa narrazione, l’eroe viene incaricato dal padre Polidette, che vuole liberarsi di lui, di decapitare la Gorgone, Medusa. Le Gorgoni erano animali alati, con la testa e i fianchi cinti da serpenti, artigli da cinghiale, barba e lingua estroflessa. Il loro aspetto terrificante era il simbolo della potenza primigenia del femminile.

Perseo viene assistito nella sua impresa da Ermes e da Atena. Con il loro aiuto trova la strada che porta alle Ninfe, le buone divinità marine, che gli consegnano l’elmo che rende invisibili, i sandali alati e una bisaccia. Ermes gli regala la sua spada, mentre Atena gli dà lo



specchio del suo scudo in cui può guardare riflessa la testa della Medusa e ucciderla, perché guardare direttamente la testa della Gorgone vuol dire morire pietrificati.

Il mito di Perseo ci suggerisce che l'eroe ha sposato il lato spirituale, è dotato di ali ed è in collegamento con gli dei dello spirito nella lotta con l'inconscio raffigurato dalla Gorgone, elemento femminile primordiale.

Perseo è assistito da Atena, che incarna un nuovo principio spirituale femminile, in quanto, anziché ostile all'uomo, ne è la protettrice ideale. La dea, nata dal capo di Zeus, di aspetto guerriero e al tempo stesso femminile, fa emergere la nascita di una 'coscienza intatta', di una struttura squisitamente mentale che consentirà alle leggi istintuali del mondo biologico di trasformarsi nella creatività del pensiero.

## IL SIMBOLO E L'ANALOGIA COME CHIAVI DI LETTURA DELLA REALTÀ UNITARIA

Viviamo nel mondo della dualità. Tutto giunge alla nostra conoscenza tramite coppie di contrari: luce e ombra, grande e piccolo, giorno e notte, caldo e freddo, sonno e veglia, destra e sinistra, alto e basso, maschile e femminile, ecc. Come il macrocosmo vive di una realtà di luce accanto ad una di ombra, l'una inseparabile dall'altra, nello stesso modo tutti gli elementi del visibile si accostano ad una loro matrice invisibile. L'uomo riconosce in sé la presenza dei sogni, di elementi che non possono essere avvicinati attraverso il pensiero razionale, ma che tuttavia rappresentano l'eredità di un patrimonio antico, che abita in noi.

Questa nostra parte buia è una caratteristica vitale del nostro essere, profondamente radicata nel biologico, per cui dobbiamo rispettarla e mantenerla integra. Non possiamo strappare le radici, se vogliamo veder nascere la pianta. Allora, come possiamo conoscere le radici della pianta senza distruggerle? Usando un metodo indiretto, quale quello dell'analogia<sup>2</sup> che, dalla parte visibile della pianta ci rimanderà al suo lato oscuro.

L'analogia e il simbolo sono la chiave di lettura per comprendere il passaggio dell'invisibile al visibile.

Partendo dal presupposto che le 'cose' siano la manifestazione concreta dell'intelligenza

<sup>2</sup>Si veda: Zanetti G., *Il linguaggio dell'analogia*, SOMSE, Torino, 1984; Zanetti G., *La scalata alla psiche attraverso l'analogia*, SOMSE, Torino, 1984; Zanetti G., *Michele - Una psicoterapia con il metodo analogico*, SOMSE, Torino, 1984.

universale, che non va intesa come intelligenza razionale, possiamo riconoscere un mondo unitario, in cui ogni parte è necessaria a sé e all'universo stesso. Nella materia si esprime la vita e ogni aspetto del visibile è contraddistinto da una struttura precisa, da una forma caratteristica strettamente relazionata alla sua 'carica energetica', e così si può dire a ragione che è un condensatore di energia universale.

I fisici atomici e i chimici sostengono che i differenti corpi atomici e molecolari non sono altro che 'una vibrazione' differente di analoghi costituenti della materia. Ci si riunisce così ad una 'forza centrale' che permea di sé tutti i costituenti universali e li collega in un Unicus Mundus.

A questo punto, si può arrivare a dire che le famiglie di minerali, animali e vegetali, che si specificano nella similitudine, siano forme analoghe di 'vibrazioni' energetiche analoghe. Succede in tal modo che, se spezziamo lo stelo della celidonia che ha fiori gialli, emerge una struttura tetraedrica che appare sorprendentemente analoga alla cellula epatica vista al microscopio. La celidonia è un preparato specificamente attivo nelle epatopatie.

Mediante l'analogia possiamo dunque vedere la catena ininterrotta che collega gli esseri tra di loro.

L'intelligenza della materia è dunque comprensibile alla nostra mente cosciente soltanto attraverso i processi simbolici e analogici.

Mentre pensiamo, svolgendo un'attività razionale, dentro di noi il nostro cuore pulsa, i polmoni svolgono il loro ritmo ecc., tutto in sintonia con un 'programma centrale' che sembra coordinare tutto questo. Al di là delle dualità, dunque, l'unica 'vera' realtà dell'uomo è il suo indissolubile legame col macrocosmo e con tutti gli altri esseri.

D'altro lato, nei precedenti capitoli ho preso in considerazione la dialettica della tesi e dell'antitesi nel quadro di riferimento di una visione unitaria della realtà, traendo un'affascinante conferma, da un'ottica ancora diversa, dell'idea fondamentale espressa nell'intero volume: la *rotazione del punto di vista* trae stimolo dagli importanti punti di divergenza, coerentemente con una visione 'complessa' della realtà.

## CONCLUSIONI

Le conclusioni di questa carrellata di punti di vista non sono, diversamente da quanto potrebbe sembrare, scettiche o relativistiche. Ho già mostrato come, sui fondamenti delle nostre esperienze elementari e immediate sia possibile ‘controllare ciò che è sperimentalmente inverificabile’, secondo quanto si è detto nella prima parte del libro attraverso illustrazioni esemplificative.

Delle varie ‘fedi’ o ‘sistemi’ che il genio meditativo umano ci prospetta è sempre possibile considerare concretamente i fondamenti, distinguendo quelli costituiti dall’ipotesi di concetti, di aspetti della realtà, di ideali validi entro un certo ambito, ma forzatamente fatti valere al di fuori di essi e indebitamente assolutizzati. Un esame critico di questo genere è stato proposto a proposito delle filosofie di Hume, Hegel, Marx.

Si è visto, all’inizio, che l’interpretazione che il pragmatismo propone del conoscere, è in effetti riduttiva di esso all’agire, come esplicitamente riconosce James nell’indicare Peirce quale fondatore della filosofia pragmatistica: “In un articolo intitolato *Come rendere chiare le nostre idee*, il Peirce, dopo aver notato che le nostre credenze sono, in realtà, delle regole per l’azione, sosteneva che, per sviluppare il contenuto di un’idea, è bastevole determinare la condotta che essa ha la capacità di suscitare”.<sup>1</sup> Nella misura in cui questa posizione sia mantenuta con rigore, il pensiero è, non già soltanto armonizzato con l’azione, ma risolto in azione o in termini d’azione. Ma talvolta, il pragmatismo non sembra conservare la sua fisionomia peculiare e viene meno alla sua coerenza interna, quando afferma che il pensiero è luce, guida, orientamento per l’azione.

Nell’autentica posizione pragmatica, la filosofia viene risolta in una sorta di tecnica volta all’utilizzazione pratica dell’esperienza e la storia della filosofia risulta essere, di conseguenza, la storia degli esiti di una tale tecnica.

Nella storia della filosofia si trovano deformazioni intellettualistiche o ipotesi, che riguardano ogni problema filosofico. E anche nel fare la critica alla ‘ragione’, al ‘filosofare’, accade facilmente di lasciarsi invischiare da pregiudiziali intellettualistiche e da ipotesi analoghe a quelle che si intendono criticare. Infatti, ‘ragione’ non significa necessariamente ‘ragione matematica’, cioè formale e, quando pretenda di valere oltre il mondo delle quantità matematiche, pure formalistica, astratta, vuota. C’è un ragionare formale e formalistico, che

<sup>1</sup>James W., *Il pragmatismo*, lezione II.

tiene conto cioè soltanto di alcuni aspetti della realtà, i più formalizzabili, e un ragionare che tiene conto, invece, dei molteplici aspetti della realtà e delle varie espressioni e testimonianze dello spirito. Così, quando Pascal ci invita a considerare la forza delle ragioni del cuore, che la ragione non conosce, dice una cosa validissima nel sottolineare il significato e il ruolo positivi del sentimento, ma non altrettanto valida nel dire che la ragione non le conosce. Ci sono effettivamente delle condizioni in cui l'io, l'essere cosciente, pensante e ragionante, può considerare le manifestazioni e le testimonianze del sentimento ed è nella condizione di capire il posto e il ruolo che l'affettività ha nella mia vita spirituale e nel mio ricercare la 'verità'.

Ma la filosofia trova interpretazioni diverse e anche fortemente diverse, come si visto, già sulle questioni di stabilire che cosa essa sia e quale ne sia il valore e come realizzarlo. Tale diversità si riverbera anche sulle interpretazioni della storia della filosofia: anche la questione dell'essenza, del 'che cos'è' della storia della filosofia è dunque un problema.

Che una disciplina teoretica, cioè mossa dall'interesse di verità, com'è la filosofia, si realizzi storicamente attraverso una molteplicità di affermazioni differenti e spesso discordanti, costituisce una difficoltà di fondo, che le altre storie non pongono, fatta forse eccezione solo per la storia delle religioni, in cui è facile riconoscere persuasioni escatologiche varie, che risentono della varietà storica, ambientale, sociale, politica, ecc. dei vari popoli.

In ogni religione positiva esistono linguaggi e formule particolari, cerimonie e forme tipiche di culto, simbolismi e riti peculiari. Tutto ciò è molto storico, legato alle personalità e alle fisionomie storiche dei differenti popoli. Ciascuna religione poi ha avuto rapporti pratici rilevanti con l'ambiente storico in cui è sorta e in cui si è diffusa. E, ora si è adattata alle concrete situazioni storiche in cui è venuta a trovarsi, ora le ha influenzate in vario modo.

I rapporti con l'ambiente storico - in virtù del carattere istituzionale delle religioni positive, delle relazioni intercorse tra il potere religioso e il potere politico, tra le chiese e gli stati, delle relazioni intercorse tra le varie comunità ecclesiali e degli scontri tra seguaci di religioni diverse ecc.-, hanno avuto una portata storica ben più consistente di quella che sul piano storico concreto possono aver avuto le dottrine e le correnti filosofiche. La storia conosce le guerre, anche sanguinose, di religione, non le 'guerre di filosofia'.

Non certo estranea alla concretezza della storia pratica e non priva di una propria evoluzione storica, la filosofia ha influenzato, anche profondamente, la storia sul piano dei principi e degli ideali e su quello di determinati rapporti etici, nel significato etimologico di 'costume', politici e sociali.

L'evoluzione storica della filosofia vale particolarmente per tutte quelle posizioni che

hanno assunto la fisionomia di movimenti culturali, come il rinascimento e l'illuminismo o di correnti di pensiero, come l'idealismo e il positivismo.

Queste considerazioni e confronti mostrano che la realtà delle religioni positive è storicamente e socialmente molto più differenziata, più pluralistica, di quella della filosofia e ciò potrebbe spiegare, per la prima, l'uso del plurale: storia *delle* religioni.

Nemmeno la storia della filosofia esiste comunque allo stato puro, iperuranico: essa nasce nella realtà concreta della storia e, come si è visto nella prima parte, si esprime in una grande varietà di teorie, di sistemi, di correnti e, perciò, ad essa sembrerebbe appropriato sotto certi aspetti l'uso del plurale: storia delle filosofie.

Anche la vita umana è vita storica, e nessun uomo vivente nel tempo può, neppure per un attimo, uscire mai dalla storia. Tuttavia gli esseri umani non si possono dire mai risolti e annullati nella storia, né nella storia intesa come dialettica spirituale, né nella storia intesa come dialettica materiale, economico - sociale, come ritengono, piuttosto che Marx, molti marxisti. La realtà individuale degli esseri umani, con i loro caratteri essenziali, che nel concreto esistono solo individualmente a livello di intelligenza, volontà, tratti personali ecc., può subire e subisce influssi e modificazioni dall'ambiente familiare, sociale, storico, ma non viene 'fatta' dalla storia, non è un 'prodotto storico'. L'essenza della storia non vale perciò a giustificare il principio dello storicismo idealistico o materialistico, che in sede di vaglio critico illegittimamente assolutizza e ipostatizza la storia, stravolgendone il significato.

Riconoscendo negli esseri umani gli autori della storia, si perviene ad interpretare la stessa storia della filosofia in un modo meno altisonante e quindi più conforme al senso comune che, almeno in questa circostanza, sembra coincidere con il buon senso.

La storia e così la storia della filosofia sono realtà di natura relazionale, non di natura sostanziale. Ciascun filosofo vive la storia del suo amore teoretico (filo - sofia) e alimenta questa sua storia attraverso il dialogo diretto e indiretto, con gli altri filosofi, presenti e passati, consentendo e dissentendo, discutendo e criticando, a sua volta arricchendo la filosofia e la storia di essa con il suo personale contributo.

La filosofia è attività teoretica, ricerca conoscitiva. Ma poiché si tratta di un'attività teoretica radicale, senza pregiudizi, volta alla critica degli stessi principi da cui altre indagini teoretiche partono come da sicuri presupposti, essa ha una vastità di orizzonte che, se rende possibile l'evoluzione del sapere filosofico, non facilita certo l'accordo, in quanto le tesi dei filosofi non sono sperimentalmente verificabili. Inoltre, tale ampiezza di orizzonte lascia e deve lasciare sempre aperto il ripensamento critico.

Sentimenti e immaginazione, influssi culturali, storici e ambientali, assolutizzazioni di

relazioni, di verità spostate dal loro ambito di valore ecc., sono i fattori che giocano variamente e suggestivamente il loro ruolo, come nella mente di ogni essere umano pensante, così nella mente del filosofo.

La storia della filosofia è anche il grande campionario delle teorie e dei sistemi nati da ipostatizzazioni, da ‘provocazioni’, ecc.

L'efficacia orientatrice ed emendatrice della ‘ragione’ sembra contrapporsi facilmente a tale campionario. Ma, come si è accennato, la varietà di interpretazioni e di significati che la ‘ragione’ ha trovato nella storia della filosofia può suscitare qualche perplessità: si tratterà della ragione che conduceva Parmenide all'esclusivismo ipostatico dell'Essere uno, unico, immobile, immutabile? Oppure di quella che condusse Platone alla sua ipostasi iperuranica? O di quella geometrizzante, ma anche schematizzante, che finisce col perdere la concretezza dello spirito e corpo di Cartesio? Oppure di quella hegeliana, identificatrice di realtà e di razionalità?

Si è già detto che, di fronte a tante diverse prospettive, è importante considerare che la ragione e l'intelligenza sono funzioni conoscitive mediatrici di ciò che è immediato e che l'immediato è costituito dalle esperienze elementari. Il controllo della validità delle mediazioni e quindi delle teorie e dei sistemi dei filosofi è possibile e va compiuto commisurando tali teorie e sistemi con le esperienze immediate, assunte nella loro integralità. Questo non è un ennesimo sistema: è un metodo. Si potrebbe obiettare che di metodi ce ne sono tanti e pretendere che questo sia valido, ma non gli altri, significherebbe chiudersi nel dogmatismo più pretenzioso e soggettivo. Un chiarimento si rivela dunque necessario: “Il metodo gnoseologico è un metodo che insegna a guardarsi dentro, a guardare in se stessi; che non cerca di imporsi agli altri attraverso argomentazioni dialettiche, ma che agli altri chiede di provare a loro volta a guardarsi dentro, a cercare quel che trovano di elementare e immediato, e quello che invece è costruito, e come sia costruito, se rispettando o violando ciò che era stato trovato di immediato.”<sup>2</sup>

Ciò che ha il significato di un'autentica scoperta, vissuta e difesa con l'animosità dell'esploratore, costituirà una pietra miliare nel cammino del sapere filosofico. Così è stato del socratico ‘conosci te stesso’, e così è successo della distinzione socratico - platonico - aristotelica, pur con le varianti di rilievo, tra conoscenze sensoriali e intellettive; del rapporto intuito da Tommaso d'Aquino tra ragione e fede, del *cogito* cartesiano, ossia del principio dell'autocoscienza, la cui importanza per l'orientamento critico del filosofo trova conferma

<sup>2</sup>Giulietti O., *Introduzione alla filosofia*, op. cit. p. 112.

nell'essere stato sostenuto già da filosofi precartesiani quali Socrate, Agostino e Campanella, e poi da postcartesiani quali Berkeley, Kant, Galluppi, Husserl, Heidegger ecc. Così è stato, ancora, dell'impostazione autenticamente gnoseologica della ricerca filosofica, inaugurata per la prima volta in modo organico e integrale da John Locke; del principio Kantiano della produttività dello spirito, il cui valido significato è da slegare dagli sviluppi idealistici del criticismo; così della dialettica hegeliana, il cui valido significato è da slegare dall'ipotesi metafisica e dagli sviluppi radicalmente storicistici; così dell'esigenza constatativa e fattuale del positivismo, cui è peraltro da imputare il fatto di non aver saputo tener conto di tutti i fatti e di tutte le differenze qualitative di essi e di aver forzatamente applicato a tutta la realtà le leggi tutt'al più valide solo entro un certo ambito scientifico, quello matematico - fisico.

La carrellata appena compiuta potrebbe essere contraddistinta dal titolo: storia della filosofia valida. Ma anche tutta l'altra è storia della filosofia, a pieno titolo, in ciò qualificata dalla natura dell'interesse teoretico, dal carattere radicale di esso, dagli sforzi molteplici e diversamente compiuti per soddisfarlo. D'altronde, il metodo gnoseologico, che insegna a guardarsi dentro, a cercare quello che si trova di elementare e immediato e quello che, invece, è costruito e come è costruito, risulta fondato sul *cercare insieme* e sulla *testimonianza comune*. In ultima analisi, "un metodo permette di esercitare un controllo, un ripensamento critico, e l'idea di esso può essere anche frutto di un'intuizione geniale, ma non esiste tuttavia metodo che insegni ad averne, di intuizioni geniali. Queste risplendono a chi è toccato dal dono di Dio (l'ateo dirà diversamente la stessa cosa), e non sembra che Dio voglia privilegiare del suo tocco i metodici".<sup>3</sup>

In una dimensione interdisciplinare, l'orientamento critico del filosofare e i suoi sviluppi rappresentano una traccia importante nell'impostazione autenticamente gnoseologica della ricerca psicologica che, come si può intuire, avendo in comune con la filosofia un importante 'oggetto' di investigazione, l'essere umano nella sua complessità, non può prescindere da un ripensamento critico. Anche nella ricerca psicologica ciò che ha il significato di un'autentica scoperta, vissuta e difesa con la passione dell'esploratore che raggiunge per primo le zone più remote e inaccessibili, va considerato con pacatezza, con un certo distacco critico, e valutato nell'autentica portata e nel beneficio che può comportare. Sentendo la profonda esigenza di sottoporre continuamente al vaglio delle critiche le proprie convinzioni, credenze, persuasioni e premesse, si evita di incorrere in grossi sbandamenti, per l'effetto correttivo e autocorrettivo del feed - back ricevuto.

<sup>3</sup>Ibidem p. 113.

Pertanto, se è vero che nessuno può saltare la propria ombra e così non può saltare le proprie persuasioni più profonde, almeno finché esse rimangono tali, tuttavia è possibile attuare una costante visione critica e revisione autocritica, in modo che i presupposti che vengono considerati 'sicuri' superino la 'prova di solidità', come si addice ad un'attività teoretica radicale, priva di pregiudizi, volta alla critica degli stessi principi da cui altre indagini teoretiche partano come da porti sicuri.

In effetti, come si può constatare esaminando il numero notevole di 'teorie' psicologiche di varia impostazione, se si riflette sull'essere umano, non si può prescindere da un atteggiamento 'teoretico', sospinto dall'interesse per la verità. Anzi, questo interesse per la verità esiste in ogni essere umano, indipendentemente dal fatto che sia filosofo o psicologo o scienziato.

Comune a tutti gli esseri umani, e diversa nelle varie specificazioni, l'intuizione non aggiunge al filosofo nulla di peculiare che permetta di distinguerlo dagli altri esseri umani cosiddetti comuni.

E l'atteggiamento 'teoretico' trova il suo materiale primario nelle intuizioni, innanzitutto nelle intuizioni empiriche e poi in altre che possono essere, o solo essere credute, conoscenze intuitive.

Ogni essere umano è in grado di distinguere sé da ciò che è altro da sé e, in virtù di questa possibilità, di assumere nel pensiero ciò che l'esperienza gli offre immediatamente, di porsi degli interrogativi, di giudicare e di ragionare.

Questa è la condizione 'teoretica' di tutti gli esseri umani, filosofi e non filosofi. Come si è visto nella prima parte del libro, esistono strumenti speciali di lavoro teoretico ad uso esclusivo dei filosofi. Non esiste l' 'intelligenza filosofica' diversa dall'intelligenza semplicemente e soltanto umana.

Pertanto, anche se lo psicologo non dichiara esplicitamente di 'allinearsi' in senso filosofico, non può esimersi dall'assumere quell'atteggiamento 'teoretico', che esiste in ogni essere umano ed è mosso dall'interesse per la verità delle 'cose'. Allora, è forse il momento di chiedersi se non valga la pena di rendere esplicito ciò che è soltanto implicito, in quanto la consapevolezza critica e autocritica esige confronto, controllo e ripensamento.

Nella premessa ho sottolineato che, avendo esasperato il pensiero razionale e il mondo della coscienza, a discapito delle nostre parti più buie e sotterranee, la nostra cultura occidentale è giunta a costruire un modello del mondo e di noi stessi orientato a privilegiare le parti rispetto al tutto, facendoci dimenticare che il mondo è un'unità fatta di tantissime individualità, l'una inestricabilmente legata e indispensabile all'altra.



La tendenza a 'slegare' tra di loro le cose e a vederle separate ha scoraggiato lo sviluppo di una funzione fondamentale dell'uomo, che è quella dell'integrazione di tutte le parti. Ogni settore si occupa solo di se stesso e procede ignorando i contributi degli altri nella ricostruzione della complessità della realtà. Come tanti pezzi di un puzzle sparsi sul tavolo, tuttavia, questi settori non consentono di ricomporre il 'tutto'. Nello stesso modo, finché un orientamento filosofico e psicologico si autoalimenta all'interno del proprio punto di vista escludendone altri, finisce per isterilirsi.

La tensione dinamica che si instaura tra punti di vista diversi che 'dialogano', viceversa, stimola contributi creativi ed evita il rischio dell'isolamento statico e improduttivo.

In definitiva, la migliore lezione di Kant e di Hegel, a mio avviso, sta proprio qui. Anche se su basi del tutto differenti e per certi versi 'antagoniste', rispetto a quella sostenuta in questo libro, essi hanno sfatato il 'mito' dell' 'obiettività'. Fin da quando ero bambina, ho sentito ripetere: 'Sii obiettivo/a!' Io mi sono 'sforzata' di essere 'obiettiva', ma da quando mi sono imbattuta nel criticismo di Kant ho cominciato a chiedermi quali fossero i 'limiti' del conoscere.

Ritengo che questo libro possa costituire un contributo, non dico filosofico, in quanto non esercito la professione di filosofa, ma quantomeno psicologico per poter impostare una filosofia della terapia, che si è resa necessaria, di fronte alla parcellizzazione delle discipline che si occupano di quell' 'oggetto' così complesso che è l'essere umano.

## BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, *Metafisica*, III, I, 1003a.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 13, 1038b6 (trad. di A. Carlini)
- BAUMANN H. *La bisessualità*, 1955
- CHESTOV L., *Les révélations de la mort*, Plon, Parigi, 1923
- GIULIETTI O., *Introduzione alla filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977
- GOLDSTEIN I., *La pratica della libertà*, Ubaldini, Roma, 1995
- GRÉGOIRE F., *I grandi problemi metafisici*, Garzanti, Milano, 1955
- HARTMANN N., *Filosofia sistematica*, Bompiani, Milano, 1943
- HEGEL G., *Introduzione alla storia della filosofia*, Laterza, Bari, 1953
- HUME D., *Trattato della natura umana*, 1, 4, IV
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 50 - 51
- HYMAN J., *La psicologia dopo Wittgenstein*, Astrolabio, Roma, 1994
- JAMES W., *Il pragmatismo*, lezione II
- KIERKEGAARD S., *Diario*, da Antologia Kierkegaardiana (a cura di C. Fabro) SEI, Torino, 1952
- LOWITH, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967
- MARHABA S., *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Giunti-Barbera, Firenze, 1976
- PARMENIDE, *Frammento 8*
- PIAGET J., *Saggezza e illusioni della filosofia*, Einaudi, Torino, 1969
- PLATONE, *Fedro*, 245C
- PLATONE, *Teeteto*, 155D
- SELVINI PALAZZOLI M., BOSCOLO L., PRATA O., *Hypothesizing – circularity – neutrality: Three guidelines for the conduct of the session*, Family Process, 1980, 19,3 - 12
- UGAZIO V., *Storie permesse, storie proibite*, Boringhieri, Torino, 1998
- UPANDITA S., *Proprio in questa vita*, Ubaldini, Roma, 1998
- VON GLASERFELD E., *Introduzione al costruttivismo radicale*; in: Watzlawick P., *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano, 1988
- WATZLAWICK P., *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano, 1988

WILKES K., *Real People*, Oxford University Press, Oxford, 1989

ZANETTI G., *Il linguaggio dell'analogia*, SOMSE, Torino, 1984

ZANETTI G., *La scalata alla psiche attraverso l'analogia*, SOMSE, Torino, 1984

ZANETTI G., *Michele. Una psicoterapia con il metodo 'analogico'*, SOMSE, Torino, 1984

Gigliola Zanetti, psicologa psicoterapeuta, da molti anni si dedica attivamente alla ricerca teorica e sperimentale in psicoterapia. È membro della Società Italiana di Ricerca e Terapia Sistemica, dell'Istituto Italiano di Programmazione Neurolinguistica, dell'Istituto Riza e dell'Istituto Italiano Studi di Ipnosi Clinica e Psicoterapia 'H. Bernheim'.

Ha pubblicato numerosi lavori: *Inquadramento critico* (in: Bertelè A., L'uomo come magnete, Armando, Roma, 1980), *Il linguaggio dell'analogia*, (SOMSE, Torino, 1984), *La scalata alla psiche attraverso l'analogia* (SOMSE, Torino, 1984), *Michele - Una psicoterapia con il metodo 'analogico'*, (SOMSE, Torino, 1984), *Psicologia tridimensionale* (Novastampa, Verona, 1984), *Il diario di Vittoria*, (SOMSE, Torino, 1985).