



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

2

novembre 1990

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri, G. Trippi, S. Vitale.

Direzione: Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - Tel. 055/690923
(il giovedì, ore 9 - 13).

Collaborano / tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti, U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto, L. Lentini, G. Maffei, S. Moravia, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi Monti, A. Ruberto, C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi, D. Zolo.

Segreteria / di redazione: Piero Fidanza.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-1990.

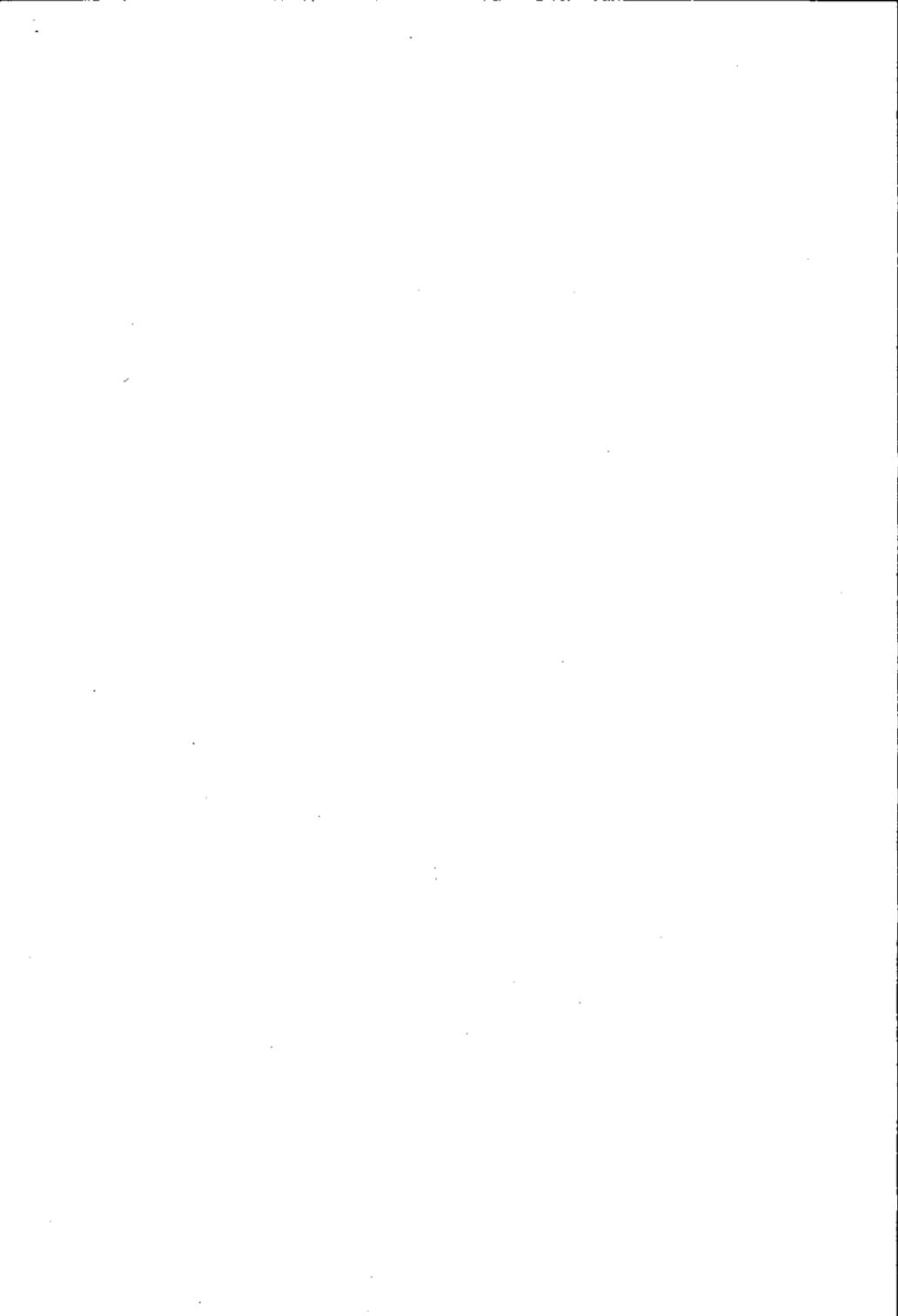
Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1991: Italia L. 25.000, Estero \$ 25; c/c postale n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori, viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

-
- Nota editoriale, LEGAMI DELLA CONOSCENZA p. 9
-
- Paolo Francesco Pieri*, I MARGINI DELLA CONOSCENZA p. 11
-
- Sergio Moravia*, HOMO LOQUENS. IMMAGINI DELLA COMUNICAZIONE E IMMAGINI DELL'UOMO NEL PENSIERO CONTEMPORANEO p. 15
-
- Maria Ilena Marozza*, LE 'CONVINZIONI DEL SENTIMENTO': DESIDERIO E RAGIONE NELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO p. 41
-
- Sergio Vitale*, ESTETICA DELL'ANALISI p. 61
-
- Alfonso M. Iacono*, L'IDEA DI ZÒON POLITIKÒN E LA CONOSCENZA COME COSTRUZIONE p. 79
-
- Enzo Vittorio Trapanese*, IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE SOCIALE DELLA REALTÀ p. 93
-
- Giorgio Concato*, THYMÓS p. 107
-
- Amedeo Ruberto*, NOTE SULLA PARADOSSALITÀ DELLO PSICHICO NEGLI SCRITTI DI C.G. JUNG p. 125
-
- Piero Fidanza*, LEGAME EMOTIVO E CONOSCENZA p. 135
-
- Lorena Preta*, FARE ARTISTICO, FARE ANALITICO p. 145
-
- Indice degli autori* p. 157



LEGAMI DELLA CONOSCENZA

Nel nostro senso comune, le parole ed il mondo vengono in evidenza come sfere distinte e non dipendenti tra loro e dal processo gnoseologico che le ha costruite.

Qui si vuol dire che è stato l'istituirsi di una situazione di ordinarietà a permettere di ripetere ed inverare quelle parole e quel mondo. Proprio nell'accadere della ripetizione accademico-professionale, si replica una percezione normale della realtà insieme alla costruzione sia di un mondo con cui non avere a che fare od a cui dover solo rispondere, sia di un soggetto con un 'nulla' di presenza.

D'altronde, ogni invito ad uscire da questa situazione non coglie nel segno finché non avvenga l'urto gnoseologico col gesto della ripetizione stessa che è, poi, ciò a cui sono legati quella conoscenza, quella soggettività e quella oggettività. Perché è in tale condizione di domesticità che teorie e fatti hanno acquisito un sentimento di certezza ed attraverso questa teorematizzazione essi sono. Così come è proprio l'instaurarsi dell'ordinarietà della situazione, cioè il venirsi a costituire di questo sentimento di pacificazione, che rende le parole e le cose preventivamente disegnate sino a farle presenti, necessitanti, a priori.

All'interno di questo, S. Moravia e P.F. Pieri mostrano come la conoscenza non sia fondata esternamente agli effetti del suo essere nella comunicazione. Da ciò emerge la critica condizione di ogni categoria conoscitiva che voglia porsi fuori da tali margini e da lì garantire la verità di un oggetto altrettanto esterno ma, chissà perché, già pronto per essere rispecchiato.

M. I. Marozza — attraverso C.G. Jung — critica il massimo dell'ovvio quotidiano: il mondo delle immagini come realtà terza (mediana della realtà interna e della realtà esterna). L'immagine non va vista come alimento ulteriore dell'evidenza dell'intenzione designativa dell'anima (il soggetto), o del

senso di realtà del designato (l'oggetto). L'immagine va incontrata nel suo essere essenzialmente intrecciata alla conoscenza come trama simbolica e non come ornamento metaforico dei soggetti e degli oggetti (non sussistenti di per sé, perché essi sono messi in essere nel processo vivo della conoscenza).

A.M. Iacono e E.V. Trapanese, per altro verso, criticano il fatto che, perché le cose abbiano senso, esse devono avere senso già da sempre. Ciò che ci sfugge è che il loro esserci è frutto di un legame instaurato nella conoscenza. Tale condizione di prodotto della prospettiva gnoseologica in cui siamo immersi è occultata proprio dal sentimento di ovvietà.

Nell'articolo di S. Vitale, l'esperienza dell'analisi — attraverso la ricostruzione dei legami che uniscono Freud alla tradizione ebraica e, per altro verso, alla cultura classica — è vista non già come il progressivo svelamento di una realtà storica sepolta, ma piuttosto come la creazione di un mondo possibile la cui esistenza è affidata specificatamente all'affermarsi di un sentimento estetico.

Accanto a questo ed a partire dall'ardua concezione di psiche, A. Ruberto prova ad aver ragione di quella difficile frase di C.G. Jung del 1937, secondo cui: «dalla psiche procede ogni esperienza umana ed a lei ritornano tutte le conoscenze acquisite. La psiche è inizio e fine di ogni conoscenza. Anzi, essa è non soltanto l'oggetto della sua scienza, ma ne è anche il soggetto. Questa situazione eccezionale tra tutte le scienze implica da un lato un dubbio costante sulla sua possibilità in generale, dall'altro assicura un privilegio ed una problematica che appartiene ai compiti più difficili di una filosofia futura».

Infine — attraverso G. Concato che ci sofferma su quel bivio platonico che indica gli amanti delle cose e gli amanti del sogno delle cose — si arriva agli articoli di L. Preta e P. Fidanza che mostrano come — nel ridisegnarsi delle relazioni tra 'reale' e 'immaginario', quali eventi di senso nell'odissea della conoscenza, — 'Penelope' e 'Ulisse' possono essere intrecciati, anche se, nell'esperienza ordinaria, appaiono separatamente.



I MARGINI DELLA CONOSCENZA

Paolo Francesco Pieri

L'uomo, il mondo e le parole non si danno mai in sé ma come effetti delle nostre pratiche conoscitive che, nel loro instaurarsi, costringono questi tre elementi a ridefinire le loro fisionomie e le loro stesse relazioni.

*La conoscenza
contemplativa*

In un approccio di tipo contemplativo, il soggetto gli oggetti e i concetti sussistono tra loro separatamente e prima e fuori della conoscenza. In questa modalità, la conoscenza viene a fondarsi allorquando approdi in un luogo puro ed esterno, a cui essi rimandano come 'significanti'.

L'opera della conoscenza è un puro cancellare e smascherare soggetti, oggetti e concetti dislocandoli in un prima o in un oltre positivo. È, infatti, questo prima sovratemporale e questo oltre extrastorico che vengono a costituire la storia vera.

Da lì, questo unico positivo, esterno all'uomo al mondo ed alle parole, si fa garante dei significati (impossibili a raggiungersi nella 'finitezza' esperienziale che pur va accadendo).

Ancora, in questa prospettiva come avviene nell'ovvio e nel senso comune (che, non sa di essere tale), si guarda la realtà come rappresentazione soggettiva prodotta da soggetti psichici in sé che, oltre a tale psichismo interno, hanno dei corpi senzienti chiusi altrettanto in sé.

Sempre all'interno di questa prospettiva si dice che la realtà esiste indipendentemente dal soggetto considerante: fuori del soggetto e fuori dal concetto esiste una cosa così com'è, un mondo là fuori da rispecchiare e su cui riflettere indipendentemente dalle nostre interpretazioni e rappresentazioni, dalle nostre sensazioni e dalle nostre percezioni, dai nostri pensieri e dai nostri sentimenti.

Quindi, si afferma da una parte l'esistenza di un soggetto con delle proprie rappresentazioni, con una propria fantasia interiore, con un immaginario e con capacità memorative; si afferma dall'altra parte che il mondo fuori va percepito 'normalmente', immediatamente, realisticamente.

Se si chiede che la rappresentazione soggettiva della realtà sia colta indipendentemente dalla realtà esterna, a sua volta colta altrettanto in sé (che esista quindi una distesa di cose interne ben separata da una distesa di cose esterne), si chiede ancora che la verità delle cose (esterne ed interne) sarà raggiunta quando questo soggetto (esistente come lo si è prima descritto) una volta capace di rinunciare alla propria soggettività, avrà saputo percepire normalmente il mondo e se ne sarà fatto l'idea riproducendo nella sua testa (ora sgombrata di tutte le sue rappresentazioni) un'immagine neutra, astratta e universale.

Pratiche gnoseologiche

La prima prospettiva mette in scena l'io, il Mondo e la Conoscenza come tre elementi primi che si rispecchiano disinteressatamente.

Qui si vuole invece sottolineare che non c'è mai uno stare a guardare disinteressato e originario: siamo sempre dentro esiti di pratiche gnoseologiche. È in questo continuo rispondere e corrispondere che si istituiscono l'io, il mondo e le categorie conoscitive.

Prima della conoscenza non ci sono un io puro, un mondo puro, una categorizzazione altrettanto pu-

ra, né c'è un oltre della conoscenza in cui si possa raggiungerli. Essi sono garantiti soltanto dalla loro storia interna fatta di riassetamenti e riorganizzazioni delle pratiche gnoseologiche.

Prima di tali pratiche non c'erano un uomo, un mondo, un sapere. Tutti e tre prendono corpo insieme e contemporaneamente al formarsi di uno spazio di 'differenze triadiche' (di carattere finito, esperienziale e linguistico), costituendosi rispettivamente in quanto 'interprete', 'realtà interpretata' e 'interpretazione'.

Nella prospettiva gnoseologico-contemplativa il sapere che i soggetti, gli oggetti e i concetti sono costruzioni è considerato negativamente tanto da richiedere un lavoro di puro smontaggio, sino a scoprire il soggetto esistente (posizione ontica), l'oggetto puro (posizione ontologica), il significato essenziale (posizione strutturalistica). Qui invece, il sapere che i soggetti gli oggetti e i concetti sono stati costruiti e che esistono proprio ed attraverso l'instaurarsi di una differenziazione iniziale (ovvero dal venire ad essere di una posizione teoremativa), non domanda un'operazione verticale — attraverso la quale risalire o discendere ad un prima e ad un oltre della conoscenza —, bensì afferma che — proprio perché essi sono stati presi ed avviati nella conoscenza, dal 'nulla' che erano — rimandano continuamente ed orizzontalmente allo stesso processo conoscitivo colto come infinito spazio di pubblicizzazione.

Attraverso l'affermarsi di questa prospettiva, perde senso il problema della conoscenza come raggiungimento di un oggetto esterno (sia esso l'universo della storia individuale, sia esso l'universo della storia collettiva). Non abbiamo in questo caso un soggetto che sussiste oltre la conoscenza che, da questo oltre, *cerca* di conoscere; non abbiamo neanche un oggetto altrettanto esterno alla conoscenza che *attende* questa

o a questa *si sottrae*; non abbiamo neanche una conoscenza, esterna agli oggetti ed ai soggetti, che, da sola e prima di trovarsi in qualsiasi urto con gli oggetti e soggetti stessi, *cerca*.

*I margini
della conoscenza*

È la conoscenza nel suo insediarsi pratico che ci dice con una parola piana chi è quel soggetto, chi è quell'oggetto, cos'è quella particolare forma di sapere. È l'instaurarsi di una viva certezza che permette il definirsi e ridefinirsi di un sistema di relazioni tra tutto ciò che chiamiamo realtà, così come è all'interno di un certo sapere che vengono a costituirsi i soggetti e i rapporti tra loro e il mondo: prima del sapere costruito non c'era già un certo uomo, un certo mondo ed un certo sapere, né erano tanto meno possibili contratti, transazioni o reciproche contemplazioni.

Solo insediandosi lo spazio di una costruzione di individui separati tra loro, o di un uomo separato dal mondo e dalle cose o di un soggetto separato dall'oggetto, possiamo magari parlare, di volta in volta, di transazionalismo, di contrattualismo, di conoscenza anche contemplativa.

Tutti questi sono concetti istituiti — da e che, al tempo stesso, rinviano — a una 'iniziale' differenza venuta ad essere nel processo della conoscenza. Su tale costruzione teoremativa, allorquando non saturi totalmente la conoscenza stessa, possiamo interrogarci (genealogia) solo a partire dal luogo in cui veramente *si trovano* (avviate e legate) le categorie conoscitive e, di rimbalzo, gli stessi soggetti (ermeneutica).



HOMO LOQUENS. IMMAGINI DELLA COMUNICAZIONE E IMMAGINI DELL'UOMO NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Sergio Moravia

Ma il guaio è che voi, caro, non saprete mai, né io vi potrò mai comunicare come si traduce in me quello che voi dite. Non avete parlato turco, no. Abbiamo usato, io e voi, la stessa lingua, le stesse parole. Ma che colpa abbiamo, io e voi, se le parole, per sé, sono vuote? Vuote, caro mio. E voi le riempite del senso vostro, nel dirmele; e io nell'accoglierle, inevitabilmente, le riempio del senso mio. Abbiamo creduto di intenderci; non ci siamo intesi affatto.

PIRANDELLO, *Uno, nessuno e centomila*, 1925.

Noi dunque (tu almeno lo ammetti) stiamo conversando. Ciascuno di noi cerca, volta a volta, di capire l'altro, cioè di mettersi dal punto di vista da cui l'altro vede le cose, ricostruendo il meglio possibile la sua visione, e di farsi capire dall'altro, cioè di condurre l'altro ad assumere l'angolo visuale suo, a rifare in sé il suo mondo d'esperienza, a vedere come lui. In questo alterno sforzo del capire, dell'interpretare e del comunicare, è il linguaggio: per lo meno in quanto conversazione, colloquio, dialogo.

G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, 1962.

We are well on the way to see conversation as the ultimate context within which Knowledge is to be understood.

R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979.

Il telefono serve a tutti: comunica, non conversare.

Da una réclame della Sip, 1983.

Ogni teoria della comunicazione rimanda a una teoria del linguaggio umano e a una teoria dell'uomo. In una certa prospettiva teorica, le prime domande che nascono relativamente alla comunicazione sono le seguenti: chi è l'Agente, il Soggetto dell'atto comunicativo? Quali sono i metacriteri e le condizioni di possibilità della comunicazione? Qual è il rapporto comunicazione-linguaggio?

Si potrebbe pensare che ciò che si verifica nella comunicazione è essenzialmente l'interazione tra due o più soggetti: un'interazione nella quale questi soggetti sono tutti chiamati ad esplicare un certo ruolo attivo. E invece è impressionante notare in qual misura antropologi e filosofi del linguaggio, semiologi e *computer scientists* hanno interpretato la comunicazione in un modo profondamente diverso. Nella prima parte del mio discorso vorrei illustrare, attraverso l'analisi di alcuni casi cruciali, tre o quattro approcci a mio avviso assai insoddisfacenti al problema della comunicazione umana.

Definirò il primo approccio 'la comunicazione come locuzione (o enunciazione) monologica', e lo analizzerò esaminando un saggio dell'antropologo di ispirazione popperiana Ian C. Jarvie. Negli anni '60 Jarvie ha partecipato autorevolmente a un importante dibattito a più voci sul problema della comunicazione/comprendimento tra i 'civili' e i 'primitivi'. Un problema che è anche pratico oltre che teorico: in qual modo deve condursi lo studioso bianco-occidentale-razionale in presenza di atti e riti in apparenza irrazionali, come ad esempio i riti magici? ¹.

Se dovessi riassumere in una formula la risposta di Jarvie, direi che per l'antropologo americano il compito dello studioso occidentale è quello di andare dai selvaggi che praticano riti magici e *dimostrar loro che sbagliano*. La tesi di Jarvie può apparire sconcertante. In realtà essa si fonda, più o meno implicitamente, su tre ben note concezioni popperiane: quella relativa all'errore, quella relativa alla verità e quella relativa alla razionalità. La concezione popperiana dell'errore asserisce che «se due parti si trovano in disaccordo, ciò significa che l'una o l'altra o entrambe sono in errore»: ciò ch'è impossibile, invece, è che entrambe siano nel vero ². Se dunque due soggetti affermano due cose diverse intorno allo stesso fatto (come accade nel caso delle asserzioni del civile e del primitivo sui riti magici), almeno uno di loro sbaglia. D'altra parte la concezione popperiana della verità afferma che un'asserzione è vera «se coincide coi fatti o corrisponde ai fatti o se le cose sono tali quali l'asserzione le presen-

ta»³. Se allora lo scienziato occidentale può dimostrare attraverso un confronto tra le asserzioni (del primitivo) e i fatti che le prime non corrispondono ai secondi, ha dimostrato con ciò stesso (e, si badi, in modo meta-soggettivo) che il primitivo sbaglia.

Ma come si può ritenere lecito parlare, a proposito della relazione civile-primitivo, di una *dimostrazione* di checchessia, o almeno di una comunicazione *razionale*? È a questo punto che scatta la terza concezione sopra evocata: la concezione della razionalità. Muovendosi ancora su tracce popperiane, Jarvie afferma di credere nell'esistenza di una ragione universale-immanente propria degli uomini in quanto tali. Per l'antropologo americano esistono cioè certi «standards universali di razionalità», i quali costituiscono una sorta di minimo comun denominatore tra gli esseri umani. Grazie a tale minimo comune denominatore sembra così offerto il presupposto per una comunicazione tra 'civili' e 'selvaggi'.

Ma si tratta veramente di una *comunicazione*? Di una comunicazione di tipo in qualche modo *dialogico*? A leggere le pagine di Jarvie, si direbbe proprio di no. Come mai? Il fatto è che l'ammissione jarviana dell'esistenza di una razionalità diffusa negli uomini *ut sic* non significa che tutti gli esseri umani siano *ugualmente* razionali. In alcuni la ragione è ben desta e attiva; in altri è per così dire dormiente. Correlativamente, il compito della comunicazione intellettuale gestita dallo studioso razionale/occidentale sarà quello di *risvegliare tale ragione*. Per un verso tale risveglio (la prima sintonizzazione comunicativa tra 'civili' e 'selvaggi') è reso possibile dall'esistenza di una razionalità immanente negli uomini in quanto tali. Ma per un altro verso la successiva relazione tra il 'civile' e il 'selvaggio' dovrà necessariamente configurarsi sotto il profilo cognitivo (ed etico) non già come una *comunicazione dialogica*, bensì come un *ammaestramento monologico*: come il monologo di chi presume (popperianamente) che la razionalità sia *una*, che i membri della comunità occidentale hanno raggiunto il livello più alto e sofisticato di tale razionalità e che gli altri — i 'selvaggi' (uomini, sì: ma selvaggi) — devono non tanto *parlare* quanto *ascoltare*: ascoltare per apprendere le verità accertate e dimostrate dal Sapere (quello d'occidente: il più rigoroso e valido) e per abbandonare le falsità costruite nell'età della ragione dormiente.

Una prova della necessità di questo stato di ascolto di una ragione più alta da parte del selvaggio è offerta proprio dalle pratiche magiche. Dicendo cose diverse da quelle che dice la ragione, ed essendo dimostra-

bile che tali cose non sono verificate dai fatti, la magia è puramente, semplicemente e pacificamente *sbagliata*. Jarvie è anzi così convinto della oggettività non discutibile e universalmente provabile di certe caratteristiche del razionale e dell'irrazionale, da sottolineare in un altro suo testo la possibilità di *dimostrare* che il selvaggio è irrazionale «se, posto dinanzi a tutti gli argomenti ed essendo in grado di apprezzarne la forza, egli si rifiuterà ancora di accettare che la spiegazione scientifica occidentale è un progresso rispetto alla sua propria spiegazione»⁴.

Ora, non interessa qui discutere la concezione singolarmente povera e riduttiva della magia in Jarvie — della magia come qualcosa che si porrebbe sullo *stesso* piano cognitivo e semantico della scienza fino al punto di poter essere verificata o falsificata esattamente nello *stesso* modo in cui lo sono determinate teorie o dottrine scientifiche. Interessa invece rilevare come la credenza nell'esistenza di una razionalità di tipo oggettivo e 'al singolare' possa portare a una concezione nella quale il 'che fare' dell'antropologo non è tanto quello di *comunicare* — nel senso di interrogare l'altro, di ricercare dialogicamente le ragioni e le funzioni di comportamenti 'diversi' — quanto quello di enunciare, di imporre all'altro un *altro* discorso: un discorso che presume d'essere l'espressione della stessa razionalità ('al singolare') e, come tale, di potersi configurare come paradigma metodologico e veritativo anche per il discorso altrui.

Né si deve credere che l'atteggiamento teorico appena visto in Jarvie sia proprio del solo Jarvie. Anche altri antropologi mostrano di voler fondare la comunicazione tra la cultura occidentale e le culture 'altre' su principi assai simili a quelli cui abbiamo appena accennato. Così ad esempio Martin Hollis ha scritto di recente (adottando un'impostazione significativamente kantiana) che «se l'antropologia [ossia la comunicazione tra culture diverse] deve essere possibile [...], gli indigeni *devono* condividere i *nostri* concetti di verità, di coerenza e di interdipendenza razionale di credenze». E ciò perché, aggiunge Hollis, «il pensiero razionale d'occidente non è meramente una *specie* di pensiero razionale, né il pensiero razionale è meramente una *specie* di pensiero». Date queste premesse, non sorprende che in Hollis più ancora che in Jarvie la *comunicazione* si venga a configurare come *colonizzazione*: «il solo modo — scrive Hollis — di produrre spiegazioni giustificabili delle altre culture è di rendere gli indigeni il più razionali possibile»⁵. Naturalmente secondo la *nostra razionalità*, che è (come abbiamo appena visto) *la* Razionalità.

Il secondo approccio alla comunicazione sul quale mi pare opportuno fermare ora l'attenzione vorrei definirlo 'la comunicazione come esteriorizzazione di strutture psico-logiche' universali. E i *case studies* che vorrei brevemente evocare a questo proposito sono quelli di Lévi-Strauss e di Chomsky.

Sotto un certo profilo Lévi-Strauss si è occupato in modo multiforme e approfondito della problematica della comunicazione. Sotto un altro profilo, invece, le sue indagini tendono a presentare della comunicazione un'immagine disincarnata, astratta, dove molti dei caratteri dialogici, dialettici, interpersonali che inclineremmo ad attribuirle sono del tutto assenti. Qual è la ragione di questa assenza?

In prima approssimazione è assai importante rilevare una parentela intellettuale della quale di solito si parla assai poco: la parentela, entro, un determinato ambito teorico, tra l'orientamento popperiano e l'orientamento strutturalistico⁶. Proprio come Jarvie postulava *ab initio* (e a priori) l'esistenza di una razionalità immanente in tutti gli uomini in quanto tali, così anche Lévi-Strauss muove, da un postulazione sostanzialmente analoga. Come si vede in particolar modo nella *Pensée sauvage*, gli uomini in quanto tali vengono considerati possessori di un corredo logico (o 'psicologico') operante a livello inconscio. È l'universalità di questo corredo archetipo (per il quale qualcuno ha potuto avvicinare Lévi-Strauss a Jung) che consente agli uomini di comunicare.

Non è mancato qualche esegeta di Lévi-Strauss il quale ha notato come, data questa particolare impostazione della questione della comunicazione, molti problemi del rapporto comunicativo vengono troppo disinvoltamente *escamotés*. In realtà la prospettiva levistraussiana è molto più insidiosa di quanto non sembri a prima vista. L'assunto dell'esistenza in tutti gli uomini di un corredo psico-logico universale e inconscio porta infatti Lévi-Strauss a concentrare la propria attenzione non più tanto sulla dimensione propriamente *antropologica* delle relazioni umane, quanto sulla dimensione *psicologica*. Già nelle *Structures élémentaires de la parenté* egli aveva in qualche modo ipotizzato il corredo psico-logico di cui sopra dandogli anche un nome preciso: l'*esprit*. Quindici anni dopo, nella grandiosa impresa di *Mythologiques*, questo *esprit* psico-logico viene formalmente indicato come il vero tema di fondo di un'adeguata riflessione sull'uomo. Coerentemente con questo pronunciamento teorico, l'ultimo Lévi-Strauss compie due operazioni gravide di conseguenze: 1) trasforma (co-

me si era preannunciato sopra) l'antropologia in una 'psico-logica'; 2) indica come soggetto primario di studio di questa disciplina non già le particolarità e le varietà dell'azione umana, bensì le universalità, le uniformità psico-logiche accertabili sotto il manto caleidoscopico dell'agire visibile dell'uomo⁷.

Date queste premesse, non sorprende che la comunicazione venga trattata da Lévi-Strauss in un modo (come si è detto prima) assai disincarnato e astratto. In effetti la relazione comunicativa non si può in alcun modo configurare come un'avventura terrena tra esseri umani *diversi*. Quegli esseri sono, almeno al livello in cui la cosa diviene importante, degli *uguali*. Il rapporto comunicativo si manifesta non come una faticosa *costruzione* di sensi sempre parziali e 'in-fondati', ma come un *ritrovamento* delle strutture *déjà-là* del soggetto nelle strutture *déjà-là* dell'altro soggetto. Anche in questo caso, dunque, la comunicazione non è tanto un *dialogo* quanto un *monologo*. Un monologo, per di più, parlato (o agito) da strutture psico-logiche inconsce universali che, dunque, non appartengono all'essere loquente più di quanto non appartengano all'essere ascoltante. La sola comunicazione che realmente avviene è quella gestita in un 'altrove' meta-fisico sovraneamente distante e disinteressato rispetto agli individui storicamente ed esistenzialmente determinati e ai loro progetti comunicativi.



Veniamo ora a Chomsky. Studiando la sua opera, sono stato sempre colpito dalla singolare trascuranza della dimensione propriamente comunicativa del linguaggio da parte del padre della linguistica generativo-trasformativa. In *Problems of knowledge and freedom*, Chomsky ha anzi affermato esplicitamente di non avere molto interesse per la problematica della comunicazione. Lo studio dei significati e delle strutture linguistiche, ha scritto in quel testo, «non ha bisogno di co-implicare né la comunicazione, e neppure il tentativo di comunicare»⁸. Anche di recente Chomsky è tornato a negare con forza che la funzione essenziale del linguaggio sia la comunicazione: «o priviamo la nozione di comunicazione di ogni significato, o siamo costretti a rifiutare l'opinione secondo cui

lo scopo del linguaggio è la comunicazione»⁹.

Non si può non restare sorpresi da questa e da altre analoghe prese di posizione — tanto più paradossali, mi sembra, in uno studioso che si occupa di linguistica. Ma il paradosso si scioglie se facciamo attenzione al modo in cui Chomsky interpreta il linguaggio (e quindi, indirettamente, la comunicazione). Per Chomsky, come è ben noto, il linguaggio è fondamentalmente e in primo luogo una produzione della mente. È la mente a possedere quelle regole e quelle strutture che modellano il dire (e dunque anche il comunicare) umano. Partito da un'articolazione dell'*operari* linguistico in una *competence* e in una *performance*, è assai significativo che Chomsky abbia in più occasioni privilegiato il momento della *competence* (rinviante appunto all'insieme di regole e di strutture inscritte nella mente) rispetto a quello della *performance*. Sotto un certo profilo, la curvatura psicolinguistica impressa da Chomsky alla sua riflessione ha, com'è noto, un'esplicita e a mio avviso assai positiva *intentio* polemica contro il behaviorismo: Chomsky vuol riabilitare la mente come l'irriducibile 'luogo' più umano dell'uomo. Non è stato però abbastanza rilevato che, sotto un altro profilo, la mente *non* viene trattata da Chomsky in modo veramente 'umano'. Invece di essere rappresentata come il luogo e il soggetto storicamente e socialmente determinato delle intenzioni e dei progetti dell'uomo, la mente si configura spesso per lo studioso americano come una macchina (non è un caso che in un certo momento del suo itinerario Chomsky abbia molto amato la cibernetica). Inoltre, anche al di là dei suoi amori cibernetici, Chomsky ha mantenuto una concezione del mentale che ne privilegia gli aspetti di rigorosa *rule-dependence*. In altre parole, l'uomo è un organismo che esplica la sua attività linguistica solo (o essenzialmente) in base a un preciso corredo di regole: *regole* che sono ferree e universali e che — questo va sottolineato con forza — non hanno nulla a che fare né coll'agire empirico (*context-dependent*) dell'uomo, né coi suoi rapporti interpersonali e comunicativi. Da questo punto di vista è coerente con le premesse di cui sopra — ma colpisce assai — la radicalità con cui Chomsky de-storicizza il linguaggio, naturalizza l'uomo e i suoi *powers* mentali e nega diritto di cittadinanza scientifica a una disciplina come la sociolinguistica, accusata di occuparsi di cose poco rilevanti, letteralmente 'secondarie' — e di farlo con procedure cognitive poco rigorose per il fatto che i fenomeni sociolinguistici, essendo più 'culturali' che 'naturali', non si prestano *ab intrinseco* ad analisi scientificamente serie¹⁰.

In conclusione, anche in Chomsky (come già in Lévi-Strauss) la dimensione socio-comunicativa del linguaggio viene sottovalutata o trascurata in stretta connessione con la postulazione dell'uomo di regole concepite come espressione diretta e 'pura' di determinate strutture di carattere naturale-universale. Bisogna anche sottolineare che la trascuranza della dimensione socio-comunicativa del linguaggio è strettamente correlata con una concezione dell'umano che da un lato ne sottolinea — come ha osservato John Searle¹¹ — il 'monadismo', l'autosufficienza (l'uomo, insomma, come autonomo *animale sintattico* piuttosto che come eteronomo *animale socio-comunicativo*), e dall'altro ne privilegia, e lo si è già notato, non la 'culturalità' ma la 'naturalità'. È perfino superfluo sottolineare (o ribadire) come, dati certi presupposti di cui sopra, la comunicazione non può configurarsi in Chomsky che come una sorta di monologo del soggetto (o addirittura delle sue matrici biolinguistiche): un monologo che non apre alcuno spazio teorico né al possibile rilievo delle condizioni pratiche della comunicazione stessa, né alla possibile funzione specifica dei due (*almeno due*) partners dell'atto comunicativo. Sotto quest'ultimo profilo, è assai significativo lo scarsissimo peso dato da Chomsky alla figura del *Ricevente* la comunicazione linguistica. In qualche scritto chomskiano, quest'ultimo viene anzi ricondotto al, o fatto virtualmente coincidere con, la figura dell'*Emittente*: ciò in base al presupposto che entrambi, nel momento in cui agiscono nella relazione comunicativa, lo fanno in verità secondo le *medesime* strutture e norme linguistiche. È per questo che in alcune celebri pagine chomskiane al centro della riflessione dello studioso americano v'è la figura — più 'una' che 'bina' — del «Parlante-Ascoltante». Non è certo agevole, sulla base di queste (e di altre) indicazioni teoriche pensare a fondo, e nella sua irriducibilità, la peculiare tematica della comunicazione umana.



Si potrebbe ritenere che, a fronte della relativa trascuranza della dimensione propriamente comunicativa da parte di taluni importanti studiosi di linguistica e di antropologia, vi sia invece un vivo interesse per problemi della comunicazione presso gli studiosi di etologia umana. In certa misura le cose stanno proprio così. Senonché anche in questo campo di indagini si rilevano oggi alcune linee di tendenza che sollevano le più vive perplessità. Nel 1978 lo studioso americano S.L. Washburn ha lanciato un significativo grido d'allarme su certi orientamenti a suo avviso sconcertanti e fuorvianti di una parte cospicua dell'etologia contemporanea¹². Su un piano generale Washburn denuncia anzitutto (come già aveva fatto, alcuni anni or sono, lo psicologo-etologo tedesco Wolfgang Schmidbauer¹³) l'atteggiamento fortemente riduzionistico di questa etologia. In primo luogo essa privilegia più o meno tacitamente i paradigmi comportamentali degli animali, e dei comportamenti dell'uomo studia essenzialmente quelli che possono essere confrontati con tali paradigmi. Una conseguenza di ciò è che tutta una serie di funzioni ed eventi umani complessi non viene neppure presa in considerazione perché non trova riscontro nei comportamenti animali. In secondo luogo quell'etologia presume di poter analizzare i comportamenti dell'uomo attraverso una casistica di riferimenti appartenenti in realtà al mondo di un'altra classe di viventi. Così ad esempio quando Robert A. Hinde (per citare un etologo abbastanza noto anche in Italia) afferma di studiare il comportamento sociale *umano*, egli si avvale di fatto — e in luoghi cruciali della propria analisi — di rimandi ed esemplificazioni riguardanti piuttosto uccelli e scimmie (sarebbe, scrive Washburn, come se uno scienziato mandasse a un giornale di zoologia un articolo sulle posizioni difensive di buoi muschiati illustrandolo con disegni relativi alle truppe inglesi nella battaglia di Waterloo).

Su un piano più particolare (quello che ci interessa maggiormente in questa sede) Washburn critica severamente la tendenza di una certa etologia a sottovalutare sistematicamente la comunicazione e il linguaggio umano. Troppi etologi, egli scrive, trascurano questa pur fondamentale e peculiare dimensione dell'uomo. Troppi studiosi, in altre parole, non sembrano consapevoli dello sconvolgente arricchimento e salto qualitativo che, nell'ordine dei viventi, viene prodotto dall'irruzione del peculiare linguaggio umano (con tutte le sue capacità di astrazione, simbolizzazione, metaforizzazione). Si potrebbe perfino dire, osserva Washburn, che

nello studiare l'uomo come lo studia, una certa etologia sembri volersi configurare come «la scienza che pretende che gli umani non possono parlare»¹⁴.

Già forte in rapporto alle tesi che ho appena riassunto, il mio consenso con Washburn si fa particolarmente intenso quando egli individua nell'odierno *revival* di un orientamento biologistico nelle scienze umane una delle maggiori componenti di quel progetto di ridurre l'uomo ad 'altro' di cui si è appena detto. È alla biologia (o meglio, al biologismo), infatti, che l'etologo riduzionista chiede l'ausilio più delicato, e decisivo: quello, appunto, di dimostrare che proprio il linguaggio — vale a dire la dimensione umana per eccellenza — non è *specificamente* umano perché è una funzione non culturale ma bio-naturale: è, più precisamente, una funzione bio-naturale che non tanto *differenzia* quanto accomuna l'uomo con numerosi altri esseri viventi.

È proprio per reagire contro questa prospettiva che Washburn polemizza con particolare impegno contro la tesi della fondamentale biologicità del linguaggio. È vero che il corredo biologico fornisce all'uomo certe possibilità e certi limiti alle attività linguistiche. Ma si tratta, appunto, solo di *certe* possibilità e di *certi* limiti: il 'resto' è non-biologico, è cultura. È stato inoltre dimostrato che una «comune base biologica» consente «l'apprendimento di una straordinaria varietà di comportamenti». Non esiste, viceversa, «alcuna prova di una determinazione genetica di qualche linguaggio particolare». Né si può sostenere che «le espressioni umane [siano] riducibili a un piccolo numero di tipi universali, biologicamente controllati»¹⁵.

La verità, insomma, è che la funzione linguistica umana si fonda certo su una determinata struttura biologica (e in ciò essa è congenere alla funzione linguistica animale), ma non è *tutta* riducibile a tale struttura. Non è un caso che nessun biologo sia in grado di analizzare esaurientemente il concreto 'dire' *complesso* dell'uomo. Il linguaggio umano è, in effetti, anche artificio, convenzione, *Sinnggebung*, regola comunicativa, prassi conversazionale: nessuna di queste componenti o dimensioni dell'agire linguistico può essere ragionevolmente ricondotta senza residui a mera funzione biologica e/o neurofisiologica. Questo — non lo si dirà mai abbastanza — è ben lungi dal significare che il linguaggio umano contenga o evochi fantasmi metafisici. Molto più semplicemente, le componenti o dimensioni di cui sopra rimandano alla peculiare natura *culturale* e *sto-*

rica dell'uomo: quella natura che, con buona pace di certi antropologi e certi etologi, differenzia radicalmente l'essere umano dagli altri esseri viventi. È l'uomo, non l'animale, che parla anche indipendentemente dai suoi istinti e bisogni immediati. È l'uomo, non l'animale, che ha un'effettiva capacità di astrarre e di simboleggiare, di metaforizzare e di ambiguare (una capacità incommensurabilmente maggiore, e dunque qualitativamente diversa, da quelle individuate in qualche animale 'evoluto'). È infine l'uomo, non l'animale, che è capace di argomentare, di esprimere dubbi, di cercare la verità, di inventare metalinguaggi con cui parlare dei propri linguaggi.

Di fronte alla ferma presa di posizione critica di certi studiosi relativamente alla riducibilità dell'uomo e del suo linguaggio ad 'altro' per via biologica, altri studiosi d'ispirazione riduzionistica son parsi riproporsi un obiettivo assai simile ricorrendo a una nuova strategia: quella di ricondurre l'attività linguistica a un mero scambio di informazioni. Se l'uomo (si è pensato) non è proprio assimilabile a un animale, forse lo potrà essere a un adeguato congegno informazionale. Mi sto riferendo, com'è chiaro, a uno dei presupposti e (insieme) a uno degli interrogativi teorici che sottende la *computer science* contemporanea. In qual misura, ci si chiede, la comunicazione linguistica umana è equiparabile a uno scambio di informazioni?

Anche in questo caso la mancanza di spazio mi obbliga a scegliere solo un *case study* di analisi: il caso del computer Eliza. Si tratta di una vicenda ormai abbastanza nota anche in Italia, ma che val la pena riassumere per sommi capi. Intorno alla metà degli anni '60 lo studioso americano Joseph Weizenbaum costruisce un computer il cui programma consente a quest'ultimo di accogliere e di reagire a messaggi riguardanti lo stato e i problemi di alcuni sofferenti mentali. Appena completato, il computer (battezzato, appunto, Eliza) viene subito, come dire?, ingaggiato da un ospedale psichiatrico e destinato a svolgere compiti simili a quelli che siamo soliti definire 'colloqui d'appoggio'. E qui accade, per Weizenbaum, l'incredibile (o il quasi incredibile). Subito una gran quantità di nevrotici, depressi, ansiosi etc., manifesta un vivissimo desiderio di poter 'parlare' col computer, di poter 'comunicare' a Eliza i propri tormenti mentali. L'inaspettato successo sociale del computer, la serietà con cui esso viene tacitamente considerato un equivalente meccanico di un terapeuta, la crescente tendenza ad attribuirgli la capacità di 'capire' e

di 'rispondere' ai malati gettano Weizenbaum in una crisi profonda. Frutto di questa crisi è, nel 1976, *Computer power and human reason*: un libro che, nonostante certi limiti, è uno dei più significativi ripensamenti critici odierni intorno alla vera natura e ai limiti dei computers.

Non è qui il caso di illustrare analiticamente tutte le tesi e le prese di posizione assunte da Weizenbaum nella sua opera. Basterà suggerire, coll'aiuto dello studioso americano, alcune possibili linee di riflessione concernenti le presunte capacità linguistico-comunicative di Eliza e la somiglianza/dissomiglianza tra Eliza e gli esseri umani.

Va subito rilevato che, nonostante l'alto livello tecnologico delle prestazioni del computer, esse hanno in verità ben poco a che fare con ciò che si suole chiamare la comunicazione conversazionale. In effetti, i pretesi 'colloqui' tra Eliza e i suoi pazienti si concretizzavano in un mero scambio di messaggi assai elementari. Uno scambio, per di più, in cui la parte di gran lunga più attiva e genuina era svolta dal paziente. Quanto a Eliza, il suo ruolo effettivo sembrava essere non già quello di approfondire realmente (e dialogicamente) i complessi significati delle cose dette dal paziente, bensì l'altro di selezionare un certo filo (quello più direttamente ancorato alle parole chiave possedute dal computer) del discorso del paziente e di imbastirci sopra una sorta di gioco di domanda/risposta, in grado solo di far ripetere più chiaramente o (nella migliore delle ipotesi) di far dire in modo più circostanziato al paziente il messaggio relativo alle proprie condizioni¹⁶. È poi perfino inutile aggiungere che Eliza era programmata solo a recepire e a reagire a una ben determinata classe di enunciati — e di enunciati, va osservato, i quali dovevano essere organizzati secondo una logica ben precisa. Insomma, Eliza operava secondo un codice logico-linguistico nello stesso tempo estremamente povero ed estremamente vincolante.

È proprio a proposito del 'nostro' tema, ossia della comunicazione linguistica e della sua comprensione, che Weizenbaum ritiene necessario sottolineare soprattutto i *limiti* dei computers. Il computer — scrive Weizenbaum — non capisce le espressioni metaforiche, le frasi ambigue, i significati latenti. Il computer non può capire neppure i messaggi del corpo, e tanto meno i significati prodotti da determinate accentuazioni gestuali del discorso linguistico. A ben guardare, anche i computers più sofisticati comprendono le comunicazioni e interagiscono linguisticamente in modo assai più povero e impacciato di un bambino di due anni¹⁷.

Sono tutte osservazioni importanti: tanto più importanti in quanto la comunicazione umana è intessuta in ogni suo livello e modalità proprio di metafore, di ambiguità, di significati latenti o impliciti. Forse, però, bisogna fare un'ulteriore osservazione, relativa al vincolo del codice. Indubbiamente anche la più libera comunicazione umana implica la presenza appunto di un codice, ossia di un insieme di norme e *constraints* alle quali i 'comunicanti' si assoggettano più o meno consciamente e spontaneamente. Senonché, mentre il codice di un computer come Eliza è sostanzialmente anelastico, incapace sia di auto-modifiche di rilievo, sia (tanto meno) di auto-trasgredirsi, i codici della comunicazione conversazionale sono in grado di aprirsi reciprocamente, di trasformarsi in rapporto a determinati interessi cognitivi o affettivi, di interagire fino a trovare nuovi e più efficaci modi di mutua comprensione. Margaret Boden ha recentemente osservato che se un paziente di Eliza violasse le regole comunicative di quest'ultima essa non se ne accorgerebbe e continuerebbe ad applicare meccanicamente i suoi giochi linguistici, in modo sempre più insensato e con conseguenze sempre più incomprensibili e assurde¹⁸. È, anche questa, un'importante differenza tra la mera emissione/ricezione di informazioni e una vera e propria comunicazione dialogica: nella quale i partners hanno considerevoli capacità di controllo, di critica e anche di 'aggiustamento' in relazione alle regole comunicative stipulate o vigenti all'inizio della comunicazione.

Si vorrebbe aggiungere, *in limine*, che né Eliza né alcun altro computer propriamente *parlano* per il fatto che il parlare umano, ben lungi dall'esaurirsi in una certa prestazione connessa a un determinato stock di dati e di regole di *data-processing*, è un'opera di continua *reinterpretazione* di quei dati: un'opera di continua *ridefinizione* delle relazioni tra tali dati e i fini comunicativi (e pragmatici) che il soggetto si propone. È proprio la complessità e lo 'spessore' dell'impegno intellettuale, affettivo, pragmatico investito nella comunicazione linguistica che differenzia quest'ultima dalla pur sofisticata *performance* informazionale quale può essere realizzata da un computer.

È proprio superfluo rilevare, conclusivamente, che quanto precede non implica in alcun modo alcun tipo di 'proibizione' di confronti e paragoni tra la comunicazione umana e l'informazione del computer. Si vorrebbe solo che questi confronti e paragoni fossero condotti senza volontà riduzionistiche (o annessionistiche) da nessuna delle parti in causa. E si vor-

rebbe, inoltre, che si sapesse bene *che cosa* si vuol paragonare e per quale fine determinato e 'locale'. Altrimenti si compiono generalizzazioni inopportune e fuorvianti. Così, ad esempio, un aquilone e un aereo a reazione possiedono un'innegabile analogia. Ma sarebbe oltremodo rischioso dimenticarsi che si tratta solo di un'analogia, e per giunta assai parziale e periferica: fino a dire magari che l'aquilone si comporta come un aereo, o addirittura è una specie di aereo. Il rischio sarebbe di smarrire, inseguendo una labile *analogia*, altre ben più consistenti *differenze*.

In anni recenti sono state proprio le concezioni variamente rivolte a 'dimenticare', o a sottovalutare, o a ridurre ad altro la dimensione comunicativa del linguaggio che hanno sollecitato numerosi studiosi ad approfondire la natura e i caratteri reali di quel particolare evento che usiamo definire la comunicazione umana. Fra questi studiosi, pochi hanno avuto meriti maggiori di John Searle. Né certo, può recar meraviglia che sia stato proprio il massimo teorico contemporaneo degli *speech acts* (ossia di una riconsiderazione del linguaggio in termini pragmatici, fenomenologici, *context-dependent*) a rivisitare in modo particolarmente fecondo la nozione di comunicazione linguistica.

In un importante articolo del 1972 Searle individuava lucidamente in Chomsky uno dei principali responsabili teorici della trascuranza della dimensione comunicativa del linguaggio¹⁹. E ciò, per la tendenza chomskiana a concepire il linguaggio come espressione pura e autosufficiente delle strutture profonde del soggetto; per la correlativa trascuranza della dimensione sociale e pragmatica dell'*operari* linguistico; per il privilegiamento della dimensione psichica (e successivamente *bio-psichica*) del linguaggio: un privilegiamento, il quale ha fatto pensare che il vero obiettivo di Chomsky — almeno dell'ultimo Chomsky — non sia più lo studio del linguaggio in quanto tale, ma piuttosto lo studio del linguaggio come via d'accesso all'esplorazione del corredo mentale (e successivamente neurofisiologico e biogenetico) dell'uomo. È in questa prospettiva — aggiungeva Searle — che occorre interpretare il particolare, esclusivo rilievo conferito da Chomsky alla sintassi, concepita come il canone, l'*organon* — puro e perfettamente autonomo — di un'attività linguistica che ha, paradossalmente, ben poco a che fare coi problemi del conferimento e dell'interpretazione dei significati e, tanto meno, con quelli della comunicazione interpersonale. Non è stato, del resto, lo stesso Chomsky a sottolineare esplicitamente che il linguaggio non è tanto un veicolo comunicati-

vo tra gli esseri umani, quanto l'espressione, la 'pro-duzione' delle strutture profonde della mente? Il massimo difetto della teoria chomskiana — concludeva Searle — deriva dal non aver colto la connessione essenziale tra linguaggio e comunicazione. Per Chomsky «le proposizioni sono oggetti astratti, prodotti e compresi indipendentemente dal loro ruolo nella comunicazione. Chomsky talvolta scrive come se le proposizioni fossero solo accidentalmente usate per parlare con esse»²⁰.

Sotto un certo profilo, l'opera searliana si è configurata come un rovesciamento graduale dell'assetto complessivo fornito da Chomsky al linguaggio. Searle ha così ridefinito in modo radicalmente nuovo la *competence*: mentre per Chomsky essa consiste «nell'abilità di produrre e capire frasi», per Searle consiste invece nella conoscenza di «come usare le frasi per fare asserzioni, porre domande, dare ordini, avanzare richieste, fare promesse, avvertimenti etc., e per capire gli altri quando usano certe frasi per tali proposte»²¹. Correlativamente, Searle ha riabilitato la *performance*, fino a farne (entro certi limiti) la sostanza centrale del fenomeno linguistico. Ed ha, più in generale, analizzato — riscoprendone la funzione e il rilievo — tutte le componenti extra-grammaticali, extra-sintattiche e in certi casi perfino extra-linguistiche (nel senso stretto e tradizionale del termine) del linguaggio. Nell'analisi searliana l'evento linguistico si configura non più accessoriamente ma principalmente come evento *comunicativo*, come azione dotata di uno spessore e d'una molteplicità di aspetti sostanzialmente sconosciuti alla concezione chomskiana.

Di particolare rilievo è l'enfasi attribuita da Searle sia ai concetti di *funzione* e di *uso* (di contro a quelli di *forma* e *struttura*), sia (e soprattutto) all'intenzionalità. Rispetto al primo punto Searle sottolinea quanto le funzioni comunicative si ispirino e si riferiscano non tanto a preesistenti regole universali (formali, o psico-logiche o magari biogenetiche), quanto a *pratiche*, a *usi* empirico-locali. «Nella linguistica — scrive Searle (con molta moderazione) a questo proposito — sarebbe molto più interessante se cominciassimo l'investigazione sistematica del modo in cui la forma e la funzione interagiscono, e come l'uso e la struttura si influenzano reciprocamente»²². Rispetto al secondo punto Searle appare lucidamente consapevole di un fatto fondamentale: che l'analisi puramente grammaticale/sintattica dell'evento linguistico, non tocca che una parte dell'evento medesimo: non tocca, in certa misura, che il mezzo attraverso il quale il messaggio viene 'con-formato'. Quanto al messaggio in sé e per

sé, esso arriva, per così dire, da un'altra parte, da un altro soggetto. E questo 'altro' soggetto è lo stesso individuo loquente: un individuo dotato sì di certe generalissime precondizioni espressive, ma dotato anche (e soprattutto) di tutto un suo particolare universo culturale, che si manifesta per l'appunto nel progetto, nell'intenzione comunicativa.

Non è un caso — è anzi una scelta assai significativa — che Searle, dopo aver studiato gli *speech acts* abbia avvertito l'esigenza di studiare la problematica dell'intenzionalità e quella che la cultura anglo-americana chiama la *philosophy of mind*²³. Tale esigenza può ricordare la prospettiva mentalistica chomskiana: in realtà le assomiglia solo in minima parte. In effetti, mentre Chomsky va a cercare nella mente dell'uomo (o addirittura nel suo corredo genetico) delle regole e delle strutture statiche, invariante, universali, Searle ricerca essenzialmente ciò che in quel luogo si configura come concretizzazione di intenzioni/progetti determinati, di significazioni culturali e di comunicazioni sociali che trovano le loro determinazioni finali solo in una dinamica gamma di eventi e situazioni interpersonali.

In conclusione il massimo merito di Searle è di aver sottratto il linguaggio a un suo isolamento tanto astratto quanto irrealistico, per ricollocarlo al centro della vicenda relazionale degli uomini. Ed è di aver mostrato quanto questo linguaggio sia, *de jure*, e *de facto*, plasmato (pluralisticamente plasmato) dai concreti interessi comunicativi degli uomini. L'avventura linguistica, insomma, non si svolge entro il rarefatto perimetro che avvolge e separa il Parlante ideale caro a Chomsky. Essa non è tutta gestita da motori intramentali, giacché la sua parte sostanziale si svolge in un luogo aperto, in una piazza popolata di Parlanti reali: dove il discorrere, il comunicare richiede un'analisi capace di tener conto di regole e fattori che vanno molto al di là di quelli grammaticali/sintattici unilateralmente privilegiati da Chomsky.

Il mio itinerario di ricerca della 'comunicazione perduta' non finisce qui. In effetti il 'ritrovamento' della comunicazione realizzato da Searle non è tale da accontentare tutti. Nonostante i suoi meriti, per molto tempo Searle ha delineato un'immagine non del tutto soddisfacente della realtà comunicativa. Per esprimere con una formula le riserve mie e di altri a questo proposito, definirei la comunicazione searliana come una comunicazione ancora para-monologica. Non è un caso che in uno scritto lo studioso americano abbia affermato una volta che, affinché si produca la com-

preensione dell'atto comunicativo, basta che l'Ascoltante segua determinate regole ²⁴.

Questa tesi è deludente. Se vogliamo prendere davvero sul serio le premesse e le promesse implicite nella teoria dell'atto linguistico come comunicazione dobbiamo andare molto al di là del discorso sulle regole e (ancor più) dell'evocazione dell'Ascoltante come soggetto *rule-dependent*. In effetti, a percorrere una vasta parte dell'opera di Searle, ci si accorge presto che v'è qualcosa — o qualcuno — che manca nella teoria saerliana della comunicazione. Questo 'qualcuno' è proprio l'Ascoltante. Nessuna ricchezza d'analisi del Parlante, nessun inserimento nella dinamica reale della comunicazione saranno sufficienti se non si convoca, nel laboratorio di ricerca, non solo il Parlante ma anche l'Ascoltante. E in verità, in quale altro modo può configurarsi l'atto *comunicativo* se non come atto *dialogico*? Come dialogo nel quale alle competenze e alle prestazioni del Parlante bisogna giustapporre — e qualche volta contrapporre — le competenze e le prestazioni dell'Ascoltante?



Quello che sto sommariamente indicando è il percorso che solo l'ultimo Searle ha in qualche modo imboccato. Penso in particolare a un suo testo del 1980, nel quale lo studioso di Berkeley mostra una nuova attenzione per il problema delle condizioni alle quali una comunicazione effettivamente interpersonale deve soddisfare onde si possa effettivamente realizzare ²⁵. A questo proposito Searle delinea una puntigliosa tavola di principi semantici, pragmatici e socio-cognitivi. Non è forse indispensabile esaminarli qui analiticamente: più importante rilevare la lucidità con cui viene sottolineata la necessità dell'esistenza sia di medesime regole comunicative, sia di conoscenze di sfondo comuni affinché l'ascoltante possa dare un significato alle cose dette dal parlante. È, certo, qualcosa: ma forse non è tutto quello che ancora ci aspettiamo, a proposito di una tematica così cruciale quale quella in discussione, da un teorico del rango di John Searle. Lascia, in particolare, un po' perplessi un perdurante inadeguato interesse per la figura dell'Ascoltante e l'insoddisfacente approfondimento di concetti cruciali quali, ad esempio, quelli relativi alle pre-

supposizioni che Parlante e Ascoltante devono in qualche misura condividere e quelli relativi alle tecniche ermeneutiche con le quali l'Ascoltante è chiamato ad impiegare non solo per passare dalla 'lettera' allo 'spirito' della comunicazione, ma anche per decodificare e comprendere metafore, ambiguità e 'buchi neri' presenti nel discorso del Parlante.

In attesa di possibili, nuovi sviluppi della riflessione searliana sulla comunicazione come conversazione e dialogo, conviene riferirsi (pur brevemente) a un altro studioso che per certi aspetti ha visto alcuni dei problemi qui evocati con maggior lucidità di Searle. Mi riferisco a Paul Grice.

Non è qui il caso di esaminare i vari aspetti della raffinata indagine griceana sul linguaggio. In questa sede ci interessano soprattutto un paio di caratteristiche di questa indagine, la cui importanza è stata aumentata dall'eco che ha avuto in certi ambienti filosofico-linguistici.

A Grice interessa essenzialmente (ed è una prima scelta molto significativa) non tanto il linguaggio formale, quanto il linguaggio ordinario parlato da Parlanti reali in situazioni concrete. Il suo obiettivo è di studiare la fenomenologia effettiva degli scambi linguistici tra Parlanti. Di qui la sua inclusione nell'analisi *linguistica* della tematica *psicologica* delle intenzioni dei Parlanti e delle reazioni degli Ascoltanti. Di qui, anche, la sua attenzione per le componenti pragmatiche ed extra-linguistiche che pur operano nella comunicazione umana. Di qui, infine, la nuova concezione del significato: il quale viene sottratto al rapporto esclusivo con le proposizioni e gli enunciati detti, e viene invece studiato (almeno in parte) in rapporto ai progetti, agli scopi e ai contesti dell'atto linguistico concreto.

È in questo quadro che si colloca il concetto di conversazione, che Grice è stato tra i primi a riabilitare in sede filosofico-scientifica²⁶. La conversazione è anzitutto l'evento a proposito del quale si è costretti a prender atto della compresenza di almeno due (o più) Parlanti. In questa situazione, allora, l'enunciazione linguistica non può per definizione essere studiata *ut sic*: cioè da sola, come mera espressione di un solo soggetto e delle sole sue regole di enunciazione. I soggetti loquenti sono, lo si è detto, più d'uno; e ciascuno di essi reca in sé contenuti culturali, intenzioni socio-affettive, codici linguistici non necessariamente simili a quelli degli altri. Donde quello che sembra essere il problema principale di Grice: come fondare, come giustificare la possibilità stessa della comunicazione conversazionale?

Per rispondere a questo interrogativo Grice offre, in una prospettiva dall'impianto o almeno dall'*allure* kantiana, i 'principi' e le 'massime' che devono valere come condizione necessaria per la realizzazione della conversazione. Di particolare rilievo è il cosiddetto 'principio di cooperazione', il quale su un piano generale richiede che il Parlante si esprima tenendo conto dell'Ascoltante, nonché degli scopi e delle regole presenti nello scambio linguistico in cui il Parlante è occupato. Non meno importanti sono le cosiddette 'implicature conversazionali', ossia quelle 'mosse' del Parlante per le quali il suo discorso dice una cosa ma ne intende un'altra — pur col desiderio che, grazie al principio di cooperazione, l'Ascoltante si accorga di tale 'mossa' e ci 'lavori' interpretativamente sopra.

Approfondendo questo e altri temi, Grice ha modo di delineare una succinta ma ricca fenomenologia delle diverse pratiche, delle diverse modalità d'essere della conversazione: una fenomenologia che, a parte ogni altra considerazione, ha il merito di mostrare in qual misura la comunicazione anche apparentemente più semplice sia comprensibile solo attraverso una rete di rimandi non tanto (ecco il punto) alle regole grammaticali e sintattiche privilegiate da un'illustre tradizione filosofico-linguistica (fino a Chomsky), quanto alla dimensione psico-comportamentale (o psicolinguistico-comportamentale) dell'uomo — una dimensione fatta di intenzioni, sottintesi, rimandi polidirezionali, ambiguità volute o no, scopi e sovrascopi e via dicendo ²⁷.

È forse un peccato che Grice non abbia (almeno per ora) sviluppato fino in fondo certe premesse più accentuatamente teoriche delle sue posizioni. Nella sua analisi, la comunicazione conversazionale appare troppo spesso costretta entro le maglie di una normativa certo precisa e utile, ma talvolta anche un po' stretta. Inoltre, anche in Grice la figura dell'Ascoltante riceve solo indirettamente, e parzialmente, un adeguato riconoscimento delle sue prerogative di *attivo* membro della relazione comunicativa. Purtroppo lo spazio a disposizione impedisce di introdurre nuovi elementi di riferimento in ordine agli ulteriori sviluppi odierni della tematica della comunicazione come conversazione. Mi avvio dunque alla conclusione.

Schematizzando molto, possiamo dire che il dibattito contemporaneo ha enucleato due fondamentali concezioni della comunicazione umana: la *comunicazione come trasmissione di informazioni* e la *comunicazione come conversazione* (o dialogo). Ma, come hanno osservato anche Hennig

e Huth, «il concetto di comunicazione imperniato sulla teoria della [me]ra trasmissione si è dimostrato insufficiente nell'indagine sulla comunicazione umana»²⁸. Si è dimostrato tale anzitutto perché ciò che si scambiano gli uomini nel loro conversare non sono mere *informazioni*: sono — e lo ha di recente sottolineato assai bene Marjorie Grene²⁹ — *discorsi*; discorsi carichi di allusioni, implicazioni, rimandi, ambiguità, doppi sensi, scopi diretti e indiretti. «È una mera concettualizzazione del logico — ha scritto una volta il filosofo inglese W. Mays — immaginare che la funzione fondamentale del linguaggio naturale sia di trasmettere informazioni piuttosto che di comunicare sentimenti personali e sociali»³⁰.

In secondo luogo il concetto di informazione suggerisce l'immagine di un messaggio senza adeguato spessore storico-culturale-intenzionale: un messaggio in larga misura già liberato da molti vincoli ambiguitanti col soggetto emittente, già decodificato, già pronto per l'uso. Ma questo, se ci si pensa bene, è possibile nell'ambito interpersonale solo in condizioni estremamente semplificate: quelle condizioni nelle quali, come è stato recentemente osservato, il codice della comunicazione e il codice della ricezione sono sostanzialmente omologhi. Ora tutto ciò può certo essere il caso di un'interazione fra il computer e il tecnico che conosce non solo l'*output* ma anche l'*input* e le regole invarianti di *data-processing* del computer medesimo. Ma non è il caso della comunicazione interpersonale, nella quale messaggi e codici linguistici devono sottoporsi a un'opera di faticoso aggiustamento reciproco. E il proprio di tale aggiustamento è che i suoi risultati non sono assolutamente garantiti, e che per ottenerli si può far ricorso non tanto a riferimenti semantici e normativi auto-evidenti e da tutti accettati come tali, quanto a un impegno ermeneutico-dialogico che si avvale delle tracce e degli indizi più diversi e più labili.

In terzo luogo la comunicazione informazionale privilegia il Parlante, nel senso che si presuppone (più o meno tacitamente) che sia questi a fornire — *da solo* — il messaggio *sinnvoll*. Sotto tale profilo, alla comunicazione informazionale è del tutto estranea quella tematica della riabilitazione dell'Ascoltante, della scoperta della necessità di una *collaborazione* dell'Ascoltante alla produzione del senso e alla realizzazione della comprensione, cui si è alluso sopra. Assai giustamente, dunque, Giuseppe Mininni ha insistito di recente sopra il carattere 'monologico' della comunicazione informazionale. E a proposito dell'interazione tra un emittente e un ricevente di informazioni ha parlato di un mero «confronto tra due

monologhi»³¹. Non è un caso che nella *computer science* l'analisi dei processi di emittenza e di ricezione tenda ad essere la stessa. Insomma, com'è stato osservato più volte, l'universo cibernetico-computeristico ha bisogno di pratiche comunicative e di codici il più possibile univoci, monosensi, ridotti a gradi assai bassi di complessità semantica³². Tutto il contrario, come ben s'intende, rispetto alle esigenze della comunicazione umana.

È per questo (o anche per questo) che a un certo punto la concezione della comunicazione come conversazione ha suscitato tanto interesse. In prima approssimazione, tale concezione ha obbligato a spostare l'analisi di certe questioni da determinati ambiti formali un po' rarefatti ad ambiti pragmatici molto più concreti e, per così dire, quotidiani. In secondo luogo, detta concezione ha valorizzato la figura dell'Ascoltante. E ciò anzitutto perché quello dell'Ascoltante non è, nella comunicazione conversazionale, un ruolo rigido e invariante: nella conversazione il Parlante può ben diventare l'Ascoltante e l'Ascoltante può ben trasformarsi nel Parlante. Inoltre nella conversazione 'reale' l'Ascoltante non *recepisce* messaggi: piuttosto li *concepisce*, cioè (letteralmente) 'capisce-insieme' all'Altro. Si vuol dire cioè che anche l'Ascoltante svolge una ben precisa *attività*: egli decodifica le metafore, insegue e raggiunge allusioni e rimandi nei luoghi semantici nei quali il Parlante si è spinto, colma i silenzi, i 'buchi neri' del discorso del Parlante e soprattutto realizza, anche relativamente alle parti apparentemente più essoteriche e trasparenti di tale discorso, una sistematica opera di interpretazione. Il significato, a questo punto, nasce non tanto dai proferimenti linguistici del Parlante, quanto da un'interazione o una collaborazione tra il Parlante e l'Ascoltante. Non sembra ozioso sottolineare — come è stato sottolineato — che una conversazione è una pratica dialogica, che in essa si è (almeno) in due, e che questa presenza plurale dev'essere intesa nel senso più pregnante e attivo/produttivo. Altri invece, sempre a proposito della conversazione, hanno preferito richiamarsi non già alla figura del *dialogo*, bensì a quella del *contratto*³³. Nella comunicazione conversazionale due (o più) partners letteralmente contrattano — per lo più indirettamente, implicitamente — il senso delle parole e delle proposizioni, dei simboli e delle metafore, delle allusioni e delle ambiguità. Il vantaggio della nozione di contratto è che essa, oltre a suggerire la necessaria esistenza di almeno due attori nell'evento comunicativo, suggerisce anche l'idea di un impegno valutatore e trasformatore: che è per l'appunto l'impegno, assai faticoso e talora per-

fino conflittuale (come lo sono molte contrattazioni) dell'interazione comunicativa. Per quanto mi riguarda, inclinerei piuttosto a usare una figura o metafora diversa da quella del contratto: la figura/metafora del *lavoro*. La comunicazione è un lavoro nel senso che implica un impegno con un determinato fine, chiede una determinata prestazione, costa una determinata fatica, e si conclude con una determinata produzione: la produzione del senso e della comprensione.

Prima di terminare è forse opportuno notare in qual misura la teoria della comunicazione come conversazione che ho sommariamente delineato possa collegarsi con alcune esigenze e posizioni teoriche che stanno a cuore a molti di noi.

In primo luogo, tale teoria riprende confermandola la concezione, cara ad Aldo G. Gargani, di un 'sapere senza fondamenti'. Essa valorizza infatti l'immagine di una pratica comunicativa la quale, ben lungi dal pensare di potersi costituire sulla base di evidenze e oggettività *ne varientur*, deve continuamente rivedere e ricontrollare la propria funzione, i propri metodi e i propri titoli di legittimità. I partners di una conversazione assomigliano in larga misura a quei marinai-filosofi che secondo una celebre immagine di Neurath devono riparare la loro nave proseguendo in qualche modo la navigazione, senza potersi appoggiare a nessun punto fermo esterno alla nave (o, nel nostro caso, alla conversazione).

In secondo luogo, la teoria della comunicazione conversazionale si lega organicamente (e lo si è già accennato) con la prospettiva ermeneutica, almeno nel suo filone più laico. Conversare è, sempre, *interpretare*: è, sempre, un ricercare il senso non nell'interno nel segno *ut sic* (che come tale è muto), ma nella rete dei rimandi con-testuali ed extra-testuali che l'Ascoltante percorre giovandosi delle proprie pre-comprensioni.

In terzo luogo, la teoria della comunicazione conversazionale si lega a una prospettiva pragmatico-teleologica, che esprime per più versi la caratteristica di fondo dell'uomo come essere razionale secondo fini. Conversare è, sempre, *costruire* qualcosa: nuovi significati, nuove 'prospettive' (nell'accezione che fu cara a Nietzsche), nuove verità — ma anche, più semplicemente, nuovi livelli di consapevolezza psicologica ed esistenziale. A quest'ultimo proposito, il primo modello paradigmatico che mi viene in mente è quello della conversazione psicoterapeutica: nella quale è la pura e semplice interazione linguistica — certo carica, a differenza del rapporto tra Eliza e i suoi pazienti, di tutto un universo di significati,

— a produrre, appunto, una nuova maturazione d'esperienza.

C'è anche da aggiungere che dopo la stagione in cui la comunicazione era parsa in qualche modo chiudersi in se stessa per costituire un'improbabile disciplina autonoma (penso, tra le altre cose, alle ambizioni 'puriste' di certa semiotica), ora ci stiamo avviando verso una nuova fase che, proprio sotto il segno e l'impulso del momento conversazionale, potrà forse definirsi fase della *comunicazione ecologica*. Uso questa espressione pensando, tra l'altro, alla tesi di Bar-Hillel secondo cui uno degli obiettivi più urgenti della 'nuova' riflessione sulla comunicazione naturale/reale è quello di rivalorizzare la nozione di contesto, ossia dell'*Umwelt* che circonda (facendone però anche attivamente parte) l'interazione comunicativa³⁴. Una filosofia *con-testualista* del linguaggio reclama che la comunicazione — tanto più la comunicazione conversazionale — si configuri come una realtà non comprensibile fuori da precise coordinate ambientali e sociali. Insomma l'Uomo Conversante, ben lungi dal parlare secondo le sole rarefatte leggi della grammatica e della sintassi trasformazionale, conversa sempre e solo dentro determinate coordinate e condizionamenti pratico-concreti, la cui incidenza nel tessuto e nella semantica della conversazione è di decisivo rilievo. La mia proposta di una teoria ecologica della comunicazione si lega naturalmente a progetti analoghi compiuti in ambiti di studio non molto distanti da quello che oggi ci occupa: penso soprattutto al Bateson degli *Steps to an ecology of mind* e alla 'psicologia ecologica' cui si è riferito più di recente lo studioso americano J.J. Gibsons³⁵. In realtà sarei anche più che disposto a sostituire questo neologismo con un'espressione più tradizionale, del tipo 'teoria sociale della comunicazione'. Un'espressione che suggerisce non solo la tesi 'debole' della pluri-individualità all'opera nell'atto comunicativo, ma anche la tesi 'forte' che ogni comunicazione umana non può non essere condizionata — nel bene e nel male — dalla situazione sociale nella quale Parlante e Ascoltante intraprendono il loro 'lavoro' conversazionale.

Eravamo partiti, all'inizio, da una domanda relativa a quali diverse immagini dell'uomo sottendono certe teorie e pratiche della comunicazione. Ora possiamo, conclusivamente, suggerire uno schema di risposta, che d'altronde è trapelato in certe considerazioni già svolte in precedenza.

L'immagine dell'uomo correlata alle tesi linguistico-antropologiche di Jarvie, Lévi-Strauss e Chomsky è quella di un uomo *agito* più che *agente*: agito da strutture *déjà-là*, date in eterno e in modo necessario dallo stesso

corredo psicologico e bio-logico dell'essere umano in quanto tale. Ed è anche quella di un uomo drasticamente separato dalla socialità e dalla storia. Si pensi, a quest'ultimo proposito, all'uomo di Chomsky, il quale parla non tanto in quanto soggetto storicamente e socialmente determinato, bensì in quanto *homo naturalis* governato da ferree *constraints* biolinguistiche.

L'immagine dell'uomo presente in certa etologia umana è quella di un essere al quale è stato sottratto qualcosa (addirittura il linguaggio, secondo l'opinione di Washburn che abbiamo menzionato a suo tempo) e che è stato riduttivamente appiattito ad 'altro', secondo una prospettiva che lo considera solo come un essere vivente e non come un essere specificamente umano — loquente e conversante.

L'immagine dell'uomo presente in certa *computer science* è quella di un essere che, invece di approfondire cognitivamente i *limiti* di determinate imprese tecnologiche (e magari le *differenze* fra certi *apparati* e certi organismi viventi/razionali), tende piuttosto ad auto-reificarsi, assumendo curiosamente come paradigma di se medesimo quell'oggetto che avrebbe invece dovuto contribuire strumentalmente a perfezionare l'umano.

L'immagine dell'uomo correlata alla teoria della comunicazione come conversazione è invece l'immagine di un soggetto che non vive secondo Regole e Fondamenti statuiti *ab aeterno*, e che non crede nell'oggettività e nella 'ab-solutezza', autosufficiente del linguaggio. Quest'uomo ritiene invece:

- che l'*intenzione*, il *progetto* e l'*uso* sono i veri motori della comunicazione;
- che il linguaggio, ben lungi dall'essere una proiezione di *constraints* naturali, è *cultura*;
- che l'atto comunicativo è sempre, costitutivamente, *atto interpersonale*;
- che il senso non è mai *dato*, ma è sempre *costruito*, *contrattato*, *ermeneutizzato* in rapporto ai concreti bisogni e progetti dell'uomo.

Credo che con questa difesa (forse inattuale, forse no) dell'Uomo Conversante come costruttore ed ermeneuta della comunicazione e del senso, il mio discorso si possa, almeno per oggi, chiudere.



1. J.C. JARVIE, *Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology*, in R. BORGER - F. CIOFFI (eds.), *Explanation in the Behavioral Sciences*, London 1970, pp. 231-69. Questo importante saggio non figura purtroppo nella recente traduzione italiana del volume (Milano 1981). Si coglie qui l'occasione per avvertire che invalicabili limiti di spazio hanno obbligato a ridurre al minimo l'apparato delle note.
2. K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma 1974, vol. II, p. 512.
3. POPPER, *La logica delle scienze sociali*, in A.A.V.V., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino 1972, p. 117.
4. JARVIE, *Revolution in Anthropology*, London 1964, p. 140.
5. M. HOLLIS, *The Limits of Irrationality*, «Arch. européennes de sociologie», 1967, 7, pp. 269-70.
6. Sia lecito rinviare in proposito a S. MORAVIA, *Realismo epistemologico e universale della natura umana*, «Paradigmi», 1984, II, pp. 189-214.
7. Cfr. in proposito MORAVIA, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia in C. Lévi-Strauss*, Firenze 1972; e ancor più di *Id.*, *Lévi-Strauss e l'antropologia strutturale*, Firenze 1978.
8. N. CHOMSKY, *Problems of Knowledge and Freedom*, New York 1970, p. 19.
9. CHOMSKY, *Regole e rappresentazioni*, Milano 1981, p. 212.
10. Cfr. ad es. CHOMSKY, *Intervista su linguaggio e ideologia*, Bari 1977, pp. 53-4.
11. J.R. SEARLE, *Chomsky's Revolution in Linguistics*, in G. HARMAN ed., *On Chomsky, Critical Essays*, New York 1974, p. 15.
12. S.L. WASHBURN, *Human Behavior and the Behavior of Other Animals*, «American Psychologist», may 1978, pp. 405-18.
13. W. SCHMIDBAUER, *Uomo e natura. Anti-Lorenz*, Bari 1978.
14. WASHBURN, *art. cit.*, p. 414.
15. *Ibid.*
16. Cfr. in proposito anche le osservazioni di M. BODEN, *Artificial Intelligence and the Nature of Man*, Brighton 1977.
17. J. WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason*, New York-S. Francisco 1976, pp. 190 e sgg., p. 208 e sgg. Il volume è stato tradotto in Italiano nel 1987.
18. BODEN, *Artificial Intelligence...*, cit.
19. SEARLE, *Chomsky's Revolution...*, cit.

20. *Ivi*, pp. 29-30.
21. *Ivi*, pp. 28-9. A questo proposito cfr. naturalmente SEARLE, *Atti linguistici*, Torino 1976.
22. SEARLE, *Chomsky's Revolution*, cit., pp. 16 e 18.
23. Cfr. a questo proposito il recente importante volume di SEARLE, *Intentionality*, London-Cambridge (Mass.), 1981 (Milano 1985); e il più breve saggio *Minds, brains and science*, Cambridge (Mass.) 1984 (Milano 1987). Ma già molti anni prima Searle aveva collegato il problema della comunicazione a quello dell' 'intenzione' e del Parlante. Cfr. SEARLE, *What is a Speech-Act?*, in M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*, London 1964.
24. SEARLE, *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge (Mass.) 1979, p. 84.
25. SEARLE, *Six Principles for the Comprehension of Language*, in A.A.V.V. *Actes du Colloque intern. et multidisciplinaire sur la compréhension du langage* (Créteil 25-27 sept. 1980), Paris 1981. Per questa e per altre indicazioni sono debitore del bel libro di G. MININNI, *Dialogo e argomentazione*, Bari 1983.
26. P.H. GRICE, *Logic and Conversation* (1975). Il celebre testo è ora tradotto in M. SBISÀ (cur.), *Atti linguistici*, Milano 1978. Una significativa simpatia per una prospettiva 'conversazionale' della filosofia e della conoscenza è presente in R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (N.J.) 1979 (Milano 1986).
27. Per una trattazione psicolinguistica sensibile a questa complessa tematica si veda l'importante libro di C. CASTELFRANCHI - D. PARISI, *Linguaggio, conoscenze e scopi*, Bologna 1980.
28. J. HENNIG - L. HUTH, *La comunicazione come problema della linguistica*, Roma 1982.
29. M. GRENE, *Sociobiologia e mente umana*, in A.A.V.V., *Sociobiologia e natura umana*, Torino 1980, pp. 41-53.
30. W. MAYS, *Can Machines Think?*, «Philosophy», 1952, 6, pp. 148-62 (il testo è riprodotto anche in A.A.V.V., *La mente e la macchina*, Brescia 1978).
31. MININNI, *op. cit.*, p. 14.
32. Cfr. in proposito anche il classico vol. di H. DREYFUS, *What Computers Can't Do*, rev. ed., New York 1979, solo da poco tradotto in italiano (Roma, 1988).
33. Ad es. MININNI, *op. cit.*, p. 85.
34. Y. BAR-HILLEL, *Communication and Argumentation in Pragmatic Languages*, in A.A.V.V., *Linguaggi nella società e nella tecnica*, Milano 1970, pp. 269-74.
35. Pubblicato nel 1972, il volume di Bateson è stato tradotto nel 1976. Di Gibson cfr. il classico *An ecological approach to visual perception*, Boston 1979.

LE 'CONVINZIONI DEL SENTIMENTO': DESIDERIO E RAGIONE NELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

Maria Ilena Marozza

Si deve senz'altro alla psicoanalisi il tentativo più radicale di fondare sulla passione l'intera origine della vita psichica. Peraltro, Freud e Jung elaborano due concezioni estremamente diverse del rapporto tra desiderio e ragione, da cui derivano visioni inconciliabili della psicologia.

In uno degli scritti più brevi ma più importanti per la messa a punto della sua teoria, *Precisazioni sui due principi dell'organizzazione psichica* (1911), Freud, partendo dall'interrogativo di quale sia «il significato psicologico del mondo reale esterno nella struttura delle nostre teorie»¹, delinea le vicende del desiderio primario nell'impatto con la realtà. L'attività desiderante, con la sua componente rappresentativa del soddisfacimento allucinatorio, deve cedere, di fronte all'inevitabile disillusione, nei riguardi del principio di realtà, che impone al soggetto di rappresentare a se stesso non più le condizioni proprie, ma quelle reali del mondo esterno, anche se spiacevoli. Questo passo, tramite l'aumento progressivo dell'importanza degli organi sensoriali, porta a differenziare una serie di funzioni collegate alla razionalità, l'attenzione, la memoria, la capacità discriminativa tra il vero e il falso di una rappresentazione (decisa in base 'all'accordo con la realtà'), l'azione direzionata e la vera e propria capacità di pensiero che, erede dell'originaria capacità rappresentativa, abbandona la libertà di oscillazione

tra le pure 'impressioni' provenienti dagli oggetti per legarsi ad essi, acquisendo soltanto con lo sviluppo del linguaggio le sue caratteristiche proprie.

Si delinea a questo punto una scissione radicale: da un lato, l'organismo procede, sulla via aperta dalle capacità esplorative del pensiero, verso la ricerca di oggetti esterni su cui 'appoggiare' il proprio bisogno in modo congruo con le esigenze delle realtà, potendo peraltro, tramite le 'azioni di prova' che caratterizzano l'attività razionale, tentare di modificare la realtà stessa; dall'altro, una parte dell'attività psichica resta legata al principio di piacere, dando origine al fantasticare, così come — nella incisiva metafora che Freud propone in nota — un popolo che coltiva le terre lascia esistere nelle condizioni naturali alcune zone protette, come il parco di Yellowstone, risparmiandole dalle trasformazioni della civiltà. E peraltro vero che la rinuncia al pensiero desiderativo ha il senso di una mossa strategica, poiché eseguita in vista di un modo più sicuro di ottenere soddisfazione: noi non rinunciamo mai a nulla — come scrive Freud in un'altra opera² — ma solo barattiamo una cosa con un'altra. Però questa rinuncia segna una frattura radicale, poiché, mentre delinea una capacità di apprezzare il reale, confina quella passione originaria, anteriore alla nascita del linguaggio, immaginifica, nel dominio della fantasia, del gioco, dell'arte.

Nella realtà resta un segno di questa operazione: la sensibilità degli uomini alla voce dei poeti, di coloro che sognano e che giocano, è l'indice di una stessa insoddisfazione che serpeggia in tutti per l'abbandono del principio del piacere, e della rinuncia imposta dalla realtà inscritta nella realtà stessa. Ne consegue che è *reale* nell'uomo il permanere del bisogno di fantasticare come residuo di quell'originario modo felice di essere nella pienezza di un desiderio immediatamente realizzato, mentre l'esercizio di quell'attivi-

tà fantastica non può che condurre verso l'estremo opposto del reale.

«Il contrario del giuoco non è quel che è serio, bensì ciò che è reale»³: qui si chiarisce la posizione assunta sin dal 1907 da Freud: la massima importanza va attribuita alla fantasia poiché espressione di autentici bisogni. Purtroppo essa resta confinata, in quanto funzione di irrealtà, in uno spazio seppur privilegiato esprimendo, come il parco di Yellowstone, quella nostalgia dell'infanzia che si pone contro l'impegnativo lavoro della ragione nella realtà. Come tendenza ideale, l'uomo dovrebbe liberarsi da tale dipendenza regressiva: «[...] l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa. Sono desideri insoddisfatti le forze motrici delle fantasie, e ogni singola fantasia è un appagamento di desiderio, una correzione della realtà che ci lascia insoddisfatti»⁴.

Dai passi citati si può derivare che, per Freud, la ragione, nel trovare la realtà, debba perdere quella forma di immaginazione desiderante e pre-verbale, presente nell'uomo sempre in antitesi alla realtà, comparso solo come esito della fuga dal reale e come nostalgia dell'originario inesorabilmente perduto.

Vale la pena di sottolineare come lo scritto del 1911 di Freud abbia un preciso intento polemico nei riguardi di Jung. Come si ricava dalle lettere⁵, Jung aveva spedito nel 1910 a Freud il testo di una sua conferenza in cui proponeva le linee essenziali che poi trovarono compimento nei *Simboli della trasformazione*. Freud rispose di essere molto stimolato dalle idee del collega più giovane e di volersi appropriare di alcune di esse per un proprio lavoro, che diverrà le *Precisazioni* dell'11. Nel contempo, egli inviò a Jung una minuta di rilievi critici, difficili per noi da utilizzare, poiché non possediamo il testo della conferenza cui Freud si riferisce. Comunque, in una di queste critiche, egli contesta a Jung un punto a proposito del quale

dovrebbe piuttosto porsi l'opposizione tra fantastico e reale che tra simbolico e reale, riprendendo poi, nella chiusa della lettera, lo stesso tema col rilevare che l'unico punto contestabile al testo junghiano è la lacuna che si apre tra le due forme del pensiero, da un lato, e l'antagonismo fantasia-realtà, dall'altro.

Probabilmente con questa critica Freud coglie la radicale diversità che comincia ad annunciarsi nel pensiero junghiano. Se ci riferiamo infatti alla trattazione delle due forme del pensare contenuta nei *Simboli della trasformazione*, possiamo notare un'affinità solo superficiale con le modalità del pensiero primario e secondario proposte da Freud.

Jung caratterizza il pensare indirizzato come un modo, orientato verso la definizione di una realtà esterna, che utilizza il linguaggio e il concetto verbale in quanto strumenti creati dalla cultura⁶. Nella quantità di citazioni riportate che tendono, in modo più o meno sfumato, a ribadire l'affinità o l'identità tra pensiero e linguaggio, Jung sottolinea sempre l'aspetto derivato e, in un certo senso, convenzionale che caratterizza ambedue queste facoltà, tendendo dunque ad interpretare la capacità descrittiva della realtà attraverso il pensiero razionale ed il linguaggio come aspetti parziali e non esaustivi della dimensione del reale.

Conseguentemente il pensare non indirizzato, fantastico, appare come un aspetto non contrapposto alla realtà descritta dal pensiero logico, ma semplicemente 'anteriore' e più arcaico — poiché riferito ad un modo di rappresentare che precede la capacità razionale e verbale. Esso non conduce affatto verso l'irrealtà, ma, tutt'al contrario, amplia la visione convenzionale del pensiero indirizzato. Se per Freud il fantasticare è reale solo in quanto rivela la realtà della rimozione e quindi della perdita irrevocabile dell'originario, per Jung il fantasticare è reale in quanto ri-

vela un'arcaicità più fondamentale della convenzionalità della ragione.

In questo senso, la definizione del pensare non indirizzato come irrazionale non significa affatto anti-razionale, ma soltanto extra-razionale ⁷ cioè qualcosa che non può fondarsi sulla ragione. Mentre quest'ultima si basa sulla conformità ai 'valori obiettivi' che l'umanità ha costituito nel corso della sua storia, l'irrazionale riporta verso ciò che resta fuori dal dettato convenzionale. Di conseguenza, per Jung sono irrazionali i 'dati di fatto elementari' — come che la terra abbia un satellite o che il cloro sia un elemento — poiché immediatamente noti e non deducibili, così come sono irrazionali le intuizioni o le sensazioni che 'scoprono' un oggetto nella sua acquisizione immediata, al di fuori dei valori già decisi e condivisi dalla collettività tramite cui l'intelletto interpreta e normalizza, senza scoprire nulla, semplicemente vedendo le cose attraverso ciò che la ragione vi ha già messo dentro.

È in questo punto che compare la radicale differenza tra i punti di vista junghiano e freudiano: mentre il secondo non dubita della necessità di accedere a quella dimensione ulteriore dello psichico che differisce dal dominio razionale attraverso le norme ed i modelli stabiliti dalla ragione scientifica, il primo problematizza tale procedimento, rilevando la non esautività dell'intelletto quale funzione conoscitiva parziale e mettendo in rilievo la verità psicologica dell'extra-razionale e l'importanza delle certezze conoscitive fornite dalle funzioni irrazionali.

A questo punto si può comprendere meglio la critica di Freud a Jung. Dal punto di vista freudiano, il termine che s'oppono a reale è fantastico, in quanto l'uomo non può sottrarsi, pena l'alienazione, al confronto con un 'già dato' oggettivo, esterno, che pone le regole all'esistenza. La realtà e l'oggettività del mondo impongono alla soggettività psichica le norme

della propria acquisizione che sono espresse dalle leggi invarianti della ragione scientifica. Da ciò deriva che resta un'incommensurabilità tra la realtà deprimente e l'universo desiderante, in cui è immersa originariamente la psiche, una separazione che solo in parte corrisponde — al livello dell'attività umana — alla scissione tra produzione scientifica e pragmatica e produzione artistica e fantastica. Infatti l'infelicità di fondo dell'uomo consiste nel non poter più recuperare, tramite le proprie opere, ciò di cui è stato privato dalle norme della vita concreta. Se il principio di realtà impera sul principio di piacere, quest'ultimo non potrà che trovare dei modi sostitutivi di realizzarsi. Così l'uomo si adatterà ad utilizzare la ragione scientifica per la propria vita pratica, cercando di appoggiare su di essa la ricerca di un piacere spostato o sublimato. Così pure l'artista cercherà, attraverso il linguaggio — che è pur sempre uno strumento della coscienza, quindi un derivato — di trovare una via per far incontrare le fantasie della propria perduta felicità con la realtà; fondando la propria capacità comunicativa sulla ferita della perdita rimasta aperta nell'umanità e trasformando le proprie fantasie in un'una «nuova specie di 'cose vere' che vengono fatte valere dagli uomini come preziose immagini riflesse della realtà»⁸.

Ma la verità del poeta è, in questo senso, reale solo in quanto realtà di una primitiva deviazione che scinde il desiderio originario dall'immagine che lo esprime, obbligandolo sempre ad alludere obliquamente all'oggetto perduto, e trasformando così in verità notturna le forme espressive del pensiero desiderativo. Queste, nella loro presenza alla coscienza, non possono che apparire come illusioni consolatorie che il pensiero critico dovrà smascherare.

La visione che sembra imporsi in Freud è quella di un dominio del reale-oggettivo sullo psichico-

soggettivo, da cui deriva l'obbligo di parlare di questa seconda dimensione solo attraverso le norme razionali, quali unico tramite tra uomo e realtà. Ciò implica che il linguaggio della psicologia non potrà che essere un linguaggio razionale ed esplicativo, che parlerà dei desideri dell'uomo riducendoli all'unica forma in cui è possibile all'uomo comprendere le cose, cioè nel modo derivato del pensiero logico. È indubbio, peraltro, che la psicologia non parlerà mai direttamente della dimensione del desiderio inconscio, che, di per sé, è muto ed inesprimibile, se non attraverso la derivazione della coscienza, la cui fondamentale modalità è quella raziocinante del processo secondario: per l'uomo non c'è altra strada per dar senso all'ineffabilità dell'inconscio ed ordinarlo nelle proprie categorie conoscitive.

Da questo punto di vista, per Freud, reale e fantastico sono effettivamente termini antitetici in quanto rimandano a categorie ontologicamente diverse, legate a una differenza tra oggettività e soggettività. Non presenteranno invece la stessa forza di opposizione i termini di reale e simbolico, in quanto il simbolo è già il rappresentante indebolito, deformato, la figura mascherata, esito del compromesso tra il desiderio inconscio e le esigenze espresse dalla realtà obiettiva che domina la coscienza, figura che il pensiero razionale s'incaricherà di decifrare riportandola nella propria logica.

Jung, viceversa, propone una concezione radicalmente diversa rispetto a quella freudiana. Abbiamo visto come, nella sua visione, il pensare indirizzato — identificato con l'intelletto raziocinante — e il pensare fantastico non s'oppongono. In conseguenza di ciò non risulteranno neanche antonimi il concetto di realtà — qui ancora inteso come la descrizione del reale che è frutto del pensare secondo i valori obiettivi e condivisi dell'intelletto — e il concetto di fantasia

— che, in quanto legato ad un aspetto pre-verbale, anteriore alla definizione convenzionale e restrittiva del pensiero logico — rimanda a una visione più ampia di quella razionale e più sincretica, poiché ancora collegata con la dimensione emozionale e rappresentativa per immagini. In questo senso, la realtà conosciuta dal pensiero logico appare come un caso particolare della più generale capacità conoscitiva dell'uomo. Dal che risulta che, per Jung, realtà e fantasia non rimandano a dimensioni ontologicamente distinte e antitetiche, come per Freud. Assumerà invece un rilievo molto più forte la differenza tra un criterio procedurale che esplora il mondo adattandosi ai valori che lo costituiscono obiettivamente e collettivamente e che sono chiaramente espressi nella coscienza, e un modo che invece, attingendo all'immediatezza intuitiva dell'esperienza soggettiva, porta alla luce aspetti inconsci, esclusi dalla direzionalità cosciente e che — seppure possono apparire strani, oziosi o oscuri alla ragione — possono rivelare una comprensione più profonda o comunque diversa e arricchente rispetto a quella logica. Non che questa modalità intuitiva sia ingenuamente concepita come 'più vera' perché non mediata, tutt'altro: essa è ugualmente mediata, ma dalle motivazioni inconscie che, in quanto tali, agiscono al di fuori della capacità soggettiva di riconoscerle e di oggettivarle. Il pensare non indirizzato si impone tramite quella modalità rappresentativa in cui non s'è ancora realizzata la separazione 'critica' introdotta dalla conoscenza razionale tra un soggetto e un oggetto, tra un concetto e un'emozione. Di conseguenza, tale pensiero sarà portatore di quel modo di acquisizione che restituisce in un atto unitario una visione emotivamente carica che esprime ad un tempo, nella pregnanza dell'immagine, un soggetto indistinto come il mondo; rivelando insieme al valore individuale del mondo quel valore che radica profondamente l'indi-

vidualità *nel* mondo cui il pensiero logico, nella sua convenzionalità, non accede.

In questo senso, il 'modo simbolico' apparirà irrazionale solo alla coscienza razionalizzatrice che svela il suo desiderio di chiudersi nella ipostatizzazione delle proprie certezze, temendo l'accesso ad un pensiero che, nella sua radice inconscia, può essere portatore di una 'ragione' più profonda.

Ciò che s'annuncia in quell'opera junghiana che segna il primo decisivo distacco dalle concezioni di Freud, è una diversa interpretazione dei binomi: reale psichico e oggettivo-soggettivo. Tale interpretazione arriverà ad una formulazione più matura nelle opere successive. Intanto consideriamo, ad esempio, questo brano: «Soltanto a ciò che è psichico va riconosciuto il carattere di realtà immediata, e precisamente ad ogni forma di ciò che è psichico, perfino alle rappresentazioni e ai pensieri 'irreali' che non si riferiscono a niente che sia 'al di fuori'. Se anche definiamo tali contenuti col nome di immaginazioni o di illusioni, non per questo sottraiamo loro neppure un'oncia della loro efficacia; anzi, non esiste un solo pensiero 'reale' che in determinate circostanze non possa esser spinto da parte da un pensiero 'irreale', il che dimostra che quest'ultimo possiede una forza e un'efficacia maggiori del primo»⁹.

In questo passo sembra che Jung tenda a far esplodere il significato positivisticò di 'reale' quale valore oggettivo contrapposto alla soggettività dello psichico facendolo collidere con il significato pragmatico di reale come *ciò che è efficace*. Con questa operazione Jung fa crollare la bipolarità freudiana che pone da una parte un soggetto immerso in un mondo illusorio e dall'altra un mondo oggettivo che gli si impone. La visione junghiana s'appoggia ad una critica della convinzione naturalistica di un 'là fuori' obiettivamente esistente e positivamente conosciuto dal pensiero rea-

listico, in favore del riconoscimento che non è dato all'uomo di uscire dal proprio mondo psichico.

«La conseguenza è che la realtà che appare immediata è composta di immagini accuratamente preparate e che noi viviamo perciò 'immediatamente' soltanto in un mondo d'immagini»¹⁰.

La conclusione dovrà essere che né le descrizioni della coscienza razionale sono più reali della fantasia più irrealistica, né ciò che il pensiero scopre fuori di sé, nel mondo, è più oggettivo della credenza soggettiva più idiosincrasica. La distinzione ontologica tra realtà e irrealtà e la distinzione gnoseologica tra soggetto ed oggetto sono per Jung riassorbite all'interno di una concezione della psiche come dimensione onnicomprensiva dell'esistenza umana. Si potrebbe dire che nella psiche non si entra, né da essa si esce: nella psiche si abita. Dal che deriva che per l'uomo non esiste altra 'realtà immediata' che non sia quella psichica, quindi nessun punto di riferimento esterno all'onnicomprensività della visione psichica.

Rileviamo ancora, a questo proposito, la profonda differenza con il testo freudiano. Ove per Freud la realtà è qualcosa di positivamente presente e capace di ridurre al silenzio il desiderio umano, per Jung la realtà è «ciò che agisce»¹¹, ciò che è capace di manifestarsi producendo un effetto e che quindi, di per sé, non avrà norme da imporre se non quelle della sua 'sperimentabilità' in quanto effetto psichico, la cui conoscenza interpretativa è tutta giocata all'interno del discorso umano. La dimensione 'oggettiva' di esistenza della natura, della materia, o dello spirito resta fuori da tale discorso, è ciò di cui nulla può esser detto né conosciuto e che, così concepita, costituisce, sullo sfondo, la 'garanzia' della non esaustività e della plurivocità delle visioni del mondo.

Avendo fatto crollare i presupposti del pensiero razionalistico e della psicologia intesa come scienza

positiva, Jung si occupa dunque di costituire una psicologia che, ben consapevole di non possedere alcun punto archimedeo su cui appoggiarsi¹², lavori invece al proprio interno nella produzione di discorsi che non possono, a questo punto, aver solo carattere scientifico, ma che investono l'intero campo espressivo dei linguaggi umani: la psicologia delineata da Jung andrà vista come una disciplina autenticamente antropologica¹³.

In tale concezione della psicologia, il discorso logico costituirà solo una parte, e neanche la maggiore, delle conoscenze: «L'intelletto è soltanto una delle diverse funzioni psichiche fondamentali e non basta quindi per creare un'immagine generale del mondo. Per raggiungere questo risultato bisogna fare appello almeno anche al sentimento. Il sentimento ha convinimenti per molti aspetti diversi da quelli dell'intelletto, e non è sempre possibile dimostrare che le convinzioni del sentimento sono inferiori a quelle dell'intelletto»¹⁴.

«Creare un'immagine generale del mondo» è un'espressione in cui si può ritrovare la convergenza di molti dei temi trattati: essa implica la consapevolezza che la conoscenza sia un atto creativo per la piena realizzazione del quale il pensiero è decisamente insufficiente; in essa è compresa l'intuizione che del mondo, come anche di se stessi, non si dà una visione oggettiva, ma solo versioni che esprimono ad un tempo l'individualità e il mondo¹⁵; essa riconosce la necessità di radicare nella soggettività la sua particolare articolazione¹⁶; essa, infine, nell'appoggiarsi sulla dimensione della creatività, coniuga l'aspetto epistemologico con l'intera problematica etico-psicologica¹⁷.

È in questo ambito che va compreso il richiamo alle 'convinzioni del sentimento' quali aspetti essenziali alla costituzione di un'immagine del mondo.

Il sentimento viene definito da Jung nei *Tipi psi-*

cologici come una funzione razionale, alla stessa stregua del pensiero, poiché ambedue queste facoltà tendono a dare dei giudizi secondo le leggi della ragione, vale a dire in conformità ai valori riconosciuti obiettivi dalla coscienza¹⁸ in quanto storicamente consolidati quali valori medi. Peraltro c'è incommensurabilità tra i giudizi formulati dal pensiero e quelli del sentimento: nessuna definizione intellettuale riprodurrà ciò che è specifico del sentimento, né potrà comprendere la natura del sentire: l'intelletto formula concetti, il sentimento conferisce valori, a partire dalle esperienze fondamentali del piacere e del dolore. Ne deriva che la dimensione emozionale, seppure eterogenea a quella logica, può alla stessa stregua di quella intellettuale, rientrare nella sfera della razionalità nella produzione di giudizi orientati e adattati al mondo: razionali non saranno solo i pensieri, ma anche i sentimenti e le azioni attivamente ispirati dall'intenzionalità cosciente. Ma, così come il pensiero riconosce una sua forma irrazionale, fantastica ed intuitiva, così anche il sentire potrà presentarsi fuori delle leggi razionali, scavalcando completamente l'intenzionalità, anzi costringendo il soggetto ad assoggettarsi passivamente al richiamo di un contenuto, producendo valori che s'impongono anche contro gli atteggiamenti consolidati della coscienza. In questo modo, il sentimento appare irrazionale, e viene meglio definito come intuizione sentimentale, poiché si collega ad una modalità di 'percezione per via inconscia' che presenta un oggetto con caratteri di immediatezza e certezza sconosciuti alla mediatezza della dimensione razionale. Il che significa che tanto più la differenziazione delle funzioni sfugge alla direzionalità intenzionale della coscienza, tanto più essa si perde nell'arcaismo e nel concretismo originario che riporta ad un'espressività strettamente congiunta delle funzioni nell'ambito dell'immagine primordiale.

Bisognerà approfondire questo punto: le 'convinzioni del sentimento', seppure essenziali alla costituzione di un' 'immagine del mondo' nel proporre il valore delle cose, possono operare secondo una modalità consona all'orientamento adattato secondo ragione della coscienza, oppure, entrando in risonanza con gli aspetti irrazionali del pensiero, della sensazione e dell'intuizione, possono contribuire, tramite immagini inedite, alla creazione di nuovi orientamenti, più individuali in quanto differenziati dalle norme collettive, ed insieme più fondamentali, in quanto direttamente congiunti ad un'esperienza di partecipazione originaria dell'uomo al mondo.

Da tutto ciò, possiamo tentare di trarre alcuni possibili sviluppi. In primo luogo, dal momento che ogni nostra conoscenza si realizza all'interno di una visione del mondo alla cui costruzione è indispensabile la partecipazione del sentimento, dovremo riconoscere un ruolo ineliminabile delle credenze soggettive in ogni atteggiamento conoscitivo, anche in quello che si pretende più obiettivo.



L'esigenza di credere 'scegliendo secondo un valore' esprime la necessità umana di mantenere sempre un contatto con una dimensione di consonanza affettiva ove l'Io rispecchia il mondo e viceversa, ove l'oggetto, perduto dall'intelletto che lo distanzia, criticamente, è riconquistato nell'ambito di quell'emozione personale che lo ricrea, conferendogli il carattere del 'proprio'.

Da questo punto di vista, l'atteggiamento scientifico o quello estetico o quello religioso rispetto al mondo non possiedono una natura 'oggettivamente' diversa: si tratta in ogni caso di costruzioni di immagini del mondo, che, in quanto tali, a loro modo sono costituite dall'intreccio di pensieri, valori, interessi, motivazioni, sentimenti che insieme rappresentano una visione. L'atteggiamento scientifico non aggan- cia la realtà più certamente di quanto faccia la fanta- sia di un artista: lo fa solo in modo diverso, cioè orien- tando il proprio vedere tramite gli strumenti logico- intellettuali che una certa cultura ha costruito e sele- zionato. Se lo scienziato 'crede' di dare delle descri- zioni oggettive, questo avviene solo perché, immerso nel flusso dominante dei valori condivisi, non s'ac- corge di star operando all'interno di una tradizione: applica la sua visione del mondo, fatta di schemi lo- gici non meno che di valori emotivi, senza sapere che lo sta facendo, quindi essendone posseduto mentre crede di descrivere una natura del reale che è già frutto della propria abitudine a vedere il reale. Il suo 'erro- re' non sta nell'essere parziale, poiché la parzialità è l'inevitabile risultato dell'operare all'interno di una visione, ma nel pretendere di assolutizzare il proprio punto di vista, non riconoscendo come la propria con- vinzione derivi da una credenza inconscia emotiva- mente fondata e come la propria 'neutralità' sia frut- to della corrispondenza dei valori assunti dalla pro- pria coscienza con ciò che è consacrato da un'epoca.

E infatti il vero compito critico consiste nel ren- dersi consapevoli che si è posseduti da un atteggiamento da cui deriva il senso di 'naturalità' della pro- pria visione. In questo ambito, il valore che il senti- mento attribuisce corroborerà l'opinione con la forza emotiva della propria 'scelta': ove c'è certezza, c'è con- vinzione del sentimento, e, all'interno dell'orienta- mento razionale, c'è avvaloramento della disposizio-

ne collettiva di un'epoca con la forza della scelta di valore. In questo senso, si comprende meglio perché l'intelletto non può bastare per la costruzione di un'immagine del mondo: il pensiero — critico per definizione — non potrà mai restituire quel carattere di certezza e di concordanza che solo la partecipazione sentimentale, creando l'unione del soggetto al mondo, può dare. Ed è a questo punto conseguente che tale discorso non sarà limitato all'atteggiamento scientifico, ma ad ogni atteggiamento orientato secondo 'ragione'; cioè secondo le norme condivise: quindi varrà per l'arte, la religione o la moralità che seguono l'orientamento comunemente accettato¹⁹. La differenza sarà che queste forme, non pretendendo di essere dimostrative e convincenti in senso logico, possiederanno una loro persuasività che farà perno in primo luogo proprio sul sentimento, lavorando sulla consonanza che fa emotivamente riconoscere un soggetto nella visione proposta. In questo senso, come scrive Jung, «nel sentimento viviamo ciò che è noto, ma l'intuizione ci conduce verso l'ignoto e il nascosto verso cose per natura occulte»²⁰, cioè nel sentimento sperimentiamo qualcosa come valore positivo o negativo modellando la nostra risposta emotiva in base ai valori che ci hanno formato e costituendo una partecipazione che tende a riunificare affettivamente, nella totalità della *Weltanschauung*, il soggetto e il mondo.

Appare qui evidente che in Jung la vera opposizione non si stabilisce tra le varie funzioni che relazionano l'uomo ai propri oggetti, quindi neanche tra cognizione e sentimento, quanto piuttosto tra le modalità razionali ed irrazionali che riportano alla convenzionalità dell'atteggiamento adattato od alla irriducibile novità della creazione. E se è vero che non possiamo prescindere dall'esigenza di conferire significati operando con l'intelletto (poiché non possiamo sottrarci al contesto di comunicazione culturale che

ci ha formati), è pur vero che il livello di massima differenziazione ed evoluzione delle funzioni ci allontana dalla dimensione creativa. Questa, in quanto fenomeno di crisi del 'già noto', rimane inaccessibile alla comprensione. «[...] la creatività, che ha le sue radici nell'indeterminatezza dell'inconscio, è chiusa in eterno alla conoscenza umana»²¹.

Procedendo con il solo intelletto, troveremo soltanto ciò che i modelli preformati della ragione ci consentono di rappresentare. La novità della visione impone piuttosto di tornare verso un ambito di indifferenziazione delle funzioni, ove il pensare, il sentire e il percepire sensoriale siano intimamente collegati e intuitivamente rappresentati.

Quindi da un lato avvicinarsi alla dimensione della creatività impone un sacrificio, almeno momentaneo, dell'intelletto, che, nel suo frammentare ed indirizzare i fenomeni, non consente di sperimentare la loro novità in quanto eventi vitali. Ma, per altro verso, risulterà anche che, a livello della sua manifestazione, il fenomeno creativo, come ogni altro accadimento naturale, sarà totalmente privo di significato, poiché quest'ultimo procede solo dall'esigenza interpretativa dell'intelletto che, traendo l'evento fuori dal suo accadere, gli conferisce un significato²². In questo modo, si porrà in opposizione la dimensione originale, vitale e creativa dell'esperienza e la dimensione interpretativa: il significare arriva sempre *dopo*, ed ha sempre un valore ipotetico e purtuttavia necessario.

Ne risulta che ogni processo logico riconosce come suo precedente un processo vitale che può solo essere rappresentato tramite l'intuizione, «matrice da cui prende le mosse lo sviluppo del pensare e del sentire come funzioni razionali»²³.

Che è come dire che l'origine di ogni funzione razionale risiede nell'immediatezza intuitiva della metafora che, nella 'materialità' della sua concretezza

quasi-sensoriale, esprime la rappresentazione originaria di quel processo creativo di per sé insignificabile, fornendo la 'prima materia' alla riflessione. E se da un lato l'immagine metaforica si pone quale presupposto di ogni funzione razionale, dall'altro il pensiero e il sentimento intuitivi che in essa si esprimono, sanano le fratture tra soggettività e mondo aperte dall'intelletto, rimescolano le possibilità che il rigore della via logica esclude, esplorano le alternative possibili alla direzione dominante.

In questo senso, la metafora si pone prima e dopo della ragione, come sua origine 'arcaica' in quanto dimensione desiderativa che ingloba nella propria capacità visionaria ancora inseparate la soggettività e l'oggettività, e quale unica prospettiva innovativa della ragione, come sua sola possibilità di non finire in un fondo cieco, come modo di introdurre la trasformazione nella tendenza ripetitiva del pensiero logico.

Tornando al tema iniziale, possiamo dire che i tentativi di Freud e di Jung di fondare sulla passione l'origine della vita psichica finiscono in due modi opposti: nella sconfitta della capacità desiderativa e creativa della psiche da parte di un'oggettività del reale che impone al soggetto il principio di realtà e alla psicologia l'ordine razionale del discorso, per Freud; nell'attribuire alla psiche una capacità di costruzione dei discorsi umani, con la valorizzazione di un pensiero strettamente congiunto con il sentimento e la sensorialità, quale veicolo dell'apertura alla plurivocità del senso rispetto alla restrizione dei significati razionali, per Jung.

La dimensione dell'originario, irrimediabilmente perduta per Freud ad opera di una realtà quale referente ultimativo di ogni discorso e di una ragione quale strumento demistificatorio, si pone invece per Jung come dimensione della potenzialità, che, seppure ridotta e scarnificata dall'esigenza razionale di porre dei

limiti all'oscillazione semantica attraverso l'individuazione di significati univoci, continua a riproporsi come capacità della psiche di svolgere molti discorsi che ridiscutono quei limiti.

In questo ambito, le junghiane 'convinzioni del sentimento', se di per sé orientano verso l'impossibilità di astrarre la conoscenza dalla concretezza di una *Weltanschauung* all'interno della quale si definisce un senso di sé e un senso del mondo, ridimensionando quindi le pretese egemoniche dell'intelletto, raggiungono la loro piena capacità d'azione ricongiungendosi, nella metafora, con gli aspetti cognitivi e rappresentativi e superando in una nuova sensorialità materiale l'astrattezza del significare.

Ove la ragione chiude i discorsi, il sentimento li riapre: se l'uomo occidentale non può prescindere, per la propria vita, da un intelletto che, allontanando da sé un oggetto, lo conosce criticamente, le 'convinzioni del sentimento' riconducono verso un mondo 'partecipato' che, irrimediabilmente perduto per la ragione, può solo essere affettivamente esperito quale aspirazione ad un'unitarietà nell'ambito della quale si riasorbono e ridefiniscono le discriminazioni critiche, dando origine alla capacità della psiche, come dimensione onnicomprensiva dei discorsi umani, di articolare molti livelli di comprensione del mondo.



1. S. FREUD (1911), *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1974, p. 454.
2. S. FREUD (1907), *Il poeta e la fantasia*, trad. it. in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972, p. 376.
3. *Ibidem*, pp. 375-6.
4. *Ibidem*, p. 378.
5. *Lettere tra Freud e Jung* (1906-1913), a cura di W. McGuire, trad. it. Boringhieri, Torino, 1974, pp. 357-360.
6. C.G. JUNG (1912-1952), *Simboli della trasformazione*, trad. it. in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 25-30.
7. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, p. 472 e p. 469.
8. S. FREUD, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, op. cit., p. 458.
9. C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealità*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 413.
10. *Ibidem*, p. 412.
11. *Ibidem*, p. 411.
12. C.G. JUNG (1947-54), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 240.
13. «[Lo psicologo] Non riuscirà a catturare la psiche né nel chiuso del laboratorio né nello studio del medico, ma dovrà inseguirne le tracce in tutti quei campi che pure possono anche risultargli estranei ove essa si manifesta»: C.G. JUNG, *Psicologia e poesia* (1930-50), trad. it. in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1985, p. 358.
14. C.G. JUNG (1920-48), *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 340.
15. «Se non creiamo un'immagine del mondo nel suo complesso, non vediamo neppure noi, che pur siamo fedeli riproduzioni appunto di questo mondo. E solo nello specchio della nostra immagine del mondo possiamo vedere completamente noi stessi. Noi appariamo solo nell'immagine che noi creiamo». C.G. JUNG (1928), *Psicologia*

analitica e concezione del mondo, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 406.

16. «Ma se non vogliamo ricadere in stadi evolutivi superati, una nuova visione del mondo deve rinunciare alla superstizione della propria validità obiettiva, deve saper concedere di essere solo un'immagine che noi dipingiamo per amore della nostra psiche, e non un nome magico con il quale noi stabiliamo cose obiettive». *Ivi*.

17. «Giunti a questa questione dobbiamo abbandonare il campo della scienza, perché ora ci occorre la decisione creatrice, per affidare la nostra vita a questa o a quella ipotesi. Comincia qui, in altre parole, il problema etico, senza il quale non è pensabile una visione del mondo». *Ibidem*, p. 408.

18. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 482 e p. 474.

19. È in fondo questo il senso dell'antipatia di Jung per alcune forme letterarie, quali il romanzo psicologico, e della preferenza per la poesia 'visionaria'. Il ripudio della prima forma narrativa è motivato dal suo scarso valore simbolico, poiché la descrizione psicologica si sviluppa tutta all'interno di una concezione già presente e completamente formata nella mente dell'autore. Al contrario, la poesia visionaria scaturisce da una crisi dell'autore che patisce la novità della propria visione senza comprenderla, eppure rendendola tramite la propria arte. Anche se criticamente discutibilissima, tale concezione mostra bene come la polemica di Jung non sia semplicemente rivolta al 'sano intelletto' come tale, ma come strumento principale di un orientamento collettivo che si pretende 'naturale' e assoluto, orientamento che è però egualmente esteso al modo collettivo — definito razionale — di sentire, percepire, comportarsi. Cfr. C.G. JUNG (1930-50), *Psicologia e poesia*, op. cit., p. 360 e sgg.

20. *Ibidem*, p. 367.

21. *Ibidem*, p. 360.

22. «Forse l'arte non 'significa' nulla; forse non ha alcun 'senso', almeno nell'accezione che noi diamo qui a questa parola. Forse essa è come la natura, che semplicemente 'è' e non 'significa' nulla. Il 'significato' [*Bedeutung*] è forse necessariamente qualcosa di più di una semplice interpretazione [*Deutung*] segretamente riposta entro le cose dall'esigenza di un intelletto affamato di senso?». C.G. JUNG (1922), *Psicologia analitica e arte poetica*, trad. it. in *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1985, p. 348.

23. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 46.

ESTETICA DELL'ANALISI

Sergio Vitale

*In breve, è bene
pensare anche affabulando*

E. Bloch

1. *Sentimenti nell'analisi*

C'è una concezione assai diffusa della psicoanalisi, suffragata da una certa lettura dell'opera freudiana, secondo la quale l'esperienza dell'analisi appartiene al dominio della ricerca oggettiva della verità, esercitata attraverso un uso della parola, che — non volendosi presentare in alcun modo collusiva con quella nevrotica — ambisce ad essere definita scientifica. Sarebbe, in questa prospettiva, la psicoanalisi un sapere che si riferisce ad una realtà storicamente determinata, su cui è possibile dire delle cose che sono assolutamente e incondizionatamente vere o false, e in cui l'idea di verità, riesce, per così dire, a farsi strada e ad affermarsi, nonostante il coinvolgimento emotivo e le varie difese del soggetto che si oppongono al suo riconoscimento.

Non c'è dubbio che diverse pagine di Freud abbiano potuto autorizzare una simile visione. Si potrebbe richiamare al proposito — solo per portare un esempio — la metafora dell'archeologia, così ricorrente nei testi freudiani, sulla cui scorta si è modellata, in buona parte, quella concezione della psicoanalisi che R. Schafer¹ definisce positivista, in base alla quale l'analista, opportunamente attrezzato di «zappe, pale e vanghe»², arriva a scoprire *fatti* che esistono in quanto tali indipendentemente dalle sue scelte teoriche e metodologiche e, a maggior ragione, dai suoi sentimenti e desideri.

In contrapposizione a questa interpretazione della psicoanalisi come

scienza positiva, condivisa da diversi seguaci di Freud e al tempo stesso la più vicina alla concezione dettata dal senso comune, intendo qui delineare una visione dell'opera freudiana, e più segnatamente dell'analisi in quanto «metodo terapeutico [...] per il trattamento dei disturbi nevrotici»³, in cui più che agire la parola forte della scienza per aprire il cammino all'avvento della Verità, ciò che si muove più indistintamente e, si potrebbe aggiungere, equivocamente, è il verbo della narrazione, in grado di far emergere, simile ad un effetto da diorama, una verità che, pur priva di qualsiasi consistenza ontologica, non per questo appare meno sconvolgente e incapace di apportare profondi cambiamenti.

È questo un modo per dire che, secondo il nostro modo di vedere, il buon esito dell'esperienza analitica non coincide tanto con l'affermazione di ciò che prima veniva definita l'idea di verità, quanto di quello che più adeguatamente si potrebbe chiamare il *sentimento* di verità. Una verità, cioè, che prevale proprio in virtù — e non a dispetto — di quelle emozioni suscitate nel corso dell'analisi; che si nutre necessariamente di esse e senza le quali non potrebbero in alcun modo prendere forma e consistenza, legandosi indissolubilmente alla storia e all'identità personale del soggetto⁴.

Si potrebbe parlare al proposito — come qualcuno ha fatto⁵ — di suggestione della verità, volendo sottolineare il rapporto antico dell'analisi con la pratica dell'ipnosi. Ma c'è in questo modo il rischio di ridurre l'esperienza analitica allo spazio di una relazione privata, in cui opera pressoché esclusivamente la forza della seduzione e della soddisfazione del desiderio, cessando la quale viene meno la stessa verità raggiunta nell'arco dell'analisi. Qui, invece, non si tratta di dire che si è dinanzi ad un effetto illusorio, quasi ad un semplice epifenomeno prodotto dalla relazione analitica; quanto, piuttosto di affermare che ciò che emerge è un *programma di verità*, entro il cui dominio si costruisce un mondo possibile, in se stesso né vero né falso, e tuttavia in grado di assorbire secondo un nuovo ordine la paura e il dolore dell'esistenza nevrotica⁶.

Perché questo avvenga — perché, come osservava Wittgenstein⁷, il sogno sia risognato in un nuovo contesto in cui cessa di essere enigmatico — è necessario che un altro sentimento, oltre quello della verità, prenda il sopravvento: quello dell'evidenza, in forza del quale siamo portati irresistibilmente ad affermare che le cose stanno (e sono state) proprio così, e non altrimenti. È l'evidenza che permette di appropriarsi di quel mon-

do scaturito dall'analisi, e che diventa, con tutte le sue caratteristiche e la sua valenza emotiva, il nostro mondo da sempre. Ogni cosa, ogni particolare sembra accordarsi con tutto il resto secondo un preciso disegno che si impone con una chiarezza nuova e assoluta, senza passare attraverso un processo graduale di apprendimento. La comprensione delle relazioni causali che strutturano una data situazione è raggiunta sul piano di un'esperienza non più segnata dalla separazione e dalla frammentazione dei fatti. Si può allora dire, con N. Bishof⁸, che il sentimento di evidenza «nasce dall'equilibrio strutturale, dall'armonia e dall'ordine»; ed esso si fonde interamente con il sentimento estetico, se con questo termine vogliamo esprimere — accogliendo il suggerimento di G. Bateson — la capacità di essere sensibili «alla struttura che collega»⁹.

L'evidenza di una qualsiasi realtà (indipendentemente dalla sua appartenenza o meno al mondo empirico), in forza della quale siamo portati a credere fermamente in essa — sino a provare la gioia o il dolore più intensi, sino al punto di arrivare a cambiare il corso della nostra vita — sembra derivare dal suo valore estetico, ovvero dal grado di complessità della sua *organizzazione*, dal modo in cui è ordinata ai suoi diversi livelli secondo uno stesso diagramma strutturale.

Il disagio e la sofferenza della nevrosi, rivelandosi nella «incapacità [...] di riferire ordinatamente la storia della [propria] vita», come Freud scrive in *Dora*¹⁰, paiono così poggiarsi su di un carente senso di evidenza del mondo e, in ultima istanza, su un bisogno estetico inappagato, che l'analisi è chiamata in qualche modo a soddisfare. Sì, certamente gli uomini pensano in termini di storie¹¹; o, se si vuole, in noi agisce la metafora 'la vita è una storia', in base alla quale organizziamo e comprendiamo la nostra esperienza¹². Tutto questo per dire che l'esistenza contiene al proprio fondo una domanda estetica ineliminabile, che riguarda il senso, la struttura del nostro essere nel mondo. Ma può accadere che tale domanda sia incrinata dal dubbio e dallo smarrimento, e che altre metafore prendano il sopravvento, per dire che siamo solo comparse in una favola raccontata da un idiota. Diventa allora difficile individuare dei nodi di pertinenza grazie ai quali poter pensare in storie: viene meno quel sentimento di necessità che aveva permesso di 'riferire ordinatamente' il fluire della vita, ed è a questo punto che l'analisi può intervenire, per esercitare la sua funzione di appagamento estetico.

Freud ha espresso la propria meraviglia per quei casi d'isteria ove tut-

to viene esposto in maniera esatta e forbita: «in realtà, i malati sono incapaci di fornire simili resoconti di se stessi». La loro narrazione è simile «a un fiume non navigabile il cui corso ora è ostruito da rocce, ora deviato e impoverito da banchi di sabbia». Nel loro racconto sono disseminati «lacune ed enigmi, e poi ancora periodi completamente oscuri sui quali il malato non fornisce alcuna informazione [...] Le interconnessioni, anche solo apparenti, sono quasi sempre spezzate, la successione dei diversi avvenimenti è incerta [...]»¹³. Questo materiale esteticamente degradato costituisce, come si è detto altrove¹⁴, l'*intreccio nevrotico*, il racconto — come di fatto viene esposto, con le sue discontinuità logiche e temporali — che l'intervento dell'analisi può mutare in *fabula*, ovvero in un corso ordinato di eventi in cui risaltano la logica delle azioni e la sintassi che regola i rapporti tra i personaggi. È dunque soltanto «verso la fine del trattamento, e solo allora» come sottolinea Freud, che «è possibile avere la visione completa di una storia clinica conseguente, intelligibile e non lacunosa»¹⁵.



2. La volontà di narrare

La domanda che intendo porre, e alla quale qui cercherò di fornire un prima, parziale, risposta, è: da dove viene questa intenzione estetica che attraversa l'opera freudiana e che contraddice il progetto di fare della psicoanalisi una scienza, sul modello della fisica e della chimica¹⁶? Che cosa può aver orientato l'analisi nella direzione di un sapere assai diverso da quello scientifico, rendendola simile molto di più ad una performance narrativa? Credo che la risposta a questi interrogativi debba essere molteplice, perché sicuramente molteplici sono le ragioni che, congiungendosi sino a formare un destino, hanno impedito che la psicoanalisi rimanesse circoscritta esclusivamente entro i termini teorici di matrice positivista dettati dalla cultura dominante dell'epoca.

Potrebbe essere ricordata, innanzi tutto, una ragione di natura strettamente personale, che riguarda le aspirazioni più nascoste di un giovane che, iscrittosi alla Facoltà di medicina, intraprese la sua carriera scientifi-

ca in un contesto — in cui spiccavano nomi famosi, come quelli di Helmholtz, Meynert, Brücke — segnato dal positivismo più inflessibile e rigoroso. Intendo dire quella viva propensione al racconto, di cui diretta testimonianza ci è data da alcune lettere, e che ha spinto una delle studiose più attente del pensiero freudiano, Marthe Robert, ad affermare che «la scienza psicoanalitica dovrebbe paradossalmente la sua esistenza a una vocazione misteriosamente deviata»¹⁷. Rivelatrice, a questo riguardo, è la lettera a Martha Bernays del settembre 1883 (sulla quale avremo modo di tornare più avanti), scritta in occasione della morte di Nathan Weiss, impiccatosi in un bagno del quartiere viennese della Landstrasse. Freud sente di dover raccontare tutto quello che sa dell'amico scomparso, «perché non è morto per caso, piuttosto il suo essere si è adempiuto [...], come la necessaria catastrofe». La sua storia, in cui «le buone e cattive qualità si sono unite per condurlo alla rovina», sembra davvero, conclude Freud, aspettare «il poeta che la conservi nella memoria degli uomini»¹⁸. Ed è, forse, proprio questo quanto egli stesso ha tentato di fare allora con la lettera a Martha; e poi, per il resto della sua vita, con l'intera psicoanalisi: essere il poeta di quelle sparute esistenze, perdute nell'indifferenza, che si prova con tutto se stesso a strapparle al buio e alla miseria della nevrosi attraverso le parole dell'analisi.

C'è da dire che questa volontà di narrare si alimenta di una linfa poderosa e profonda — non più soltanto personale — la quale, affiorando di generazione in generazione senza estinguersi mai, diventa lungo l'arco di secoli l'elemento caratterizzante un'intera cultura. Mi riferisco a quello 'spirito della narrazione' — secondo l'espressione di T. Mann — che, dalle pagine della Bibbia, si diffonde in tutti i testi non scrittureali che affollano la cultura dell'ebraismo, non solo in quelli esegetici, ma anche nei racconti popolari (come quelli chassidici), i motti di spirito, gli apologhi e i proverbi. Tutto un materiale narrativo, formatosi attraverso la «lenta sovrapposizione di una serie di strati sottili e trasparenti»¹⁹, in cui s'incarna un pensiero affabulante teso a cogliere ciò che di qualsiasi evento non si esaurisce nel semplice accadere, poiché, come dice Bloch, «stranamente c'è sempre qualcosa di più che succede là dentro»²⁰. Qui l'atteggiamento che prevale non è quello di 'chiudere' la storia nella ripetitività di un racconto sempre eguale a se stesso, ma di prostrarla all'infinito, sulla scorta di nessi narrativi-interpretativi ogni volta diversi con il variare del contesto e del narratore; dal momento che in gioco non è la 'verità'

dell'evento — ovvero, la sua intelligibilità razionale — quanto la sua possibilità di funzionare da traccia e da esempio per «trovare sulla terra un'appartenenza e un radicamento»²¹, e cioè, secondo le nostre parole di prima, quel sentimento dell'evidenza capace di legarci al mondo.

Autori come Benjamin e Bloch, Buber e Kracauer, Brecht e Lukács, pur divisi da prospettive teoriche contrastanti, sono tutti egualmente accomunati da questo spirito della narrazione che anima il loro pensiero e i loro interessi di studio. E Freud, a nostro avviso, entra decisamente a far parte di tale schiera, di cui condivide spesso gusti e inclinazioni. La passione per il romanzo poliziesco, ad esempio — e si pensi allo studio di Kracauer sull'argomento — fece di lui un lettore fedele di Conan Doyle, con innegabili ripercussioni sul metodo d'indagine psicoanalitico²²; e l'interesse per i racconti popolari, così vivo anche in Benjamin e in Buber, lo portò a collezionare aneddoti ebraici, i quali costituiscono ampia parte del materiale di cui si compone il saggio sul *Motto di spirito*. In Freud, per altro verso, l'esercizio di un pensiero affabulante si traduce, come in Bloch — e con una determinazione forse maggiore —, nella proposta di un metodo micrologico e indiziario: «penetrare cose segrete e nascoste in base a elementi poco apprezzati o inavvertiti, ai detriti o 'rifiuti' della nostra osservazione»²³ è infatti lo scopo della tecnica analitica, tesa a restaurare per questa via «il testo lacunoso, frammentario, pregrammaticale e pieno di lacerazioni semantiche della malattia»²⁴.

L'influenza della cultura ebraica sull'opera freudiana è, per noi, un fatto fuori discussione. Senza assumere le posizioni estreme, unilaterali, di D. Bakan²⁵ — secondo cui sono dominanti nella teoria psicoanalitica elementi derivanti dal misticismo giudaico —, o quelle diametralmente opposte di C. Musatti²⁶, il quale nega con decisione qualsiasi incidenza in tal senso, è però evidente il legame che unisce il modo di procedere della psicoanalisi con le 'tecniche di lettura' proprie di quella tradizione, essenzialmente orale, di studio e di commento dei testi biblici che va sotto il nome di *midrash*²⁷. Per il *midrash aggadah* in particolare, che si vale di racconti e di parabole, l'indagine micrologica svolge un ruolo fondamentale nello scoprire di continuo un nuovo senso della Scrittura prima nascosto, ed è qui che l'appartenenza di Freud ad una «scuola del sospetto», secondo la celebre indicazione di Ricoeur²⁸, trova la sua giustificazione più profonda.

Quel che sembra unire maggiormente l'esperienza dell'analisi all'uni-

verso narrativo della mistica ebraica è soprattutto l'allentamento del nesso con il piano della realtà empirica: riprendendo l'espressione di Lukács²⁹ a proposito della fiaba, potremmo parlare di «geometria non euclidea» della *fabula* analitica, di pluralità di mondi possibili assolutamente non assoggettabili alla dialettica vero-falso. La logica della narrazione esclude categoricamente tale dialettica, poiché il sentimento dell'evidenza che la pervade richiede, per essere appagato, non tanto il raggiungimento del vero, quanto della *verosimiglianza*. Torneremo tra poco sulle ulteriori implicazioni di questo termine; per ora basterà richiamare le parole di Freud, in uno dei suoi ultimi scritti³⁰, quando paragona il proprio modo di procedere a quello dell'artista che modifica instancabilmente sul modello d'argilla il suo abbozzo, «aggiungendo e togliendo, finché non raggiunge un grado soddisfacente di somiglianza con l'oggetto veduto o immaginato». Il risultato che si ottiene con questa tecnica, «valore di realtà [...] non ne possiede alcuno, o ne ha uno solo indeterminabile, poiché una verosimiglianza, per quanto elevata, non coincide con la verità». E d'altra parte la verità — cosa da non passare assolutamente sotto silenzio — «è spesso molto inverosimile [...]»³¹.

Non si deve credere che l'appartenenza di Freud a questo sapere della narrazione sia da intendere nei termini di un'adesione totale, priva di elementi d'incertezza o di contraddizione. Il desiderio di dare un fondamento naturalistico alla psicoanalisi ha modo di riflettersi anche sul piano della affabulazione, delineando un quadro complessivo assolutamente non univoco né lineare. Per un verso la posizione freudiana dell'ascolto sembra infatti essere quella fortemente ricettiva e al tempo stesso non concentrata — in una parola: 'distratta' — che Benjamin³² assegnava al destinatario del racconto, e potenziale continuatore della storia. Atteggiamento caratterizzato da una sensibilità allentata epperò acuta, propria di chi non ha la pretesa di ricondurre gli eventi narrati al polo prospettico della propria soggettività, per decidere della loro verità o del loro valore. Freud parlava di 'attenzione fluttuante', espressione contenente un invito ad abbandonarsi completamente alla propria 'memoria inconscia'³³, al fine di evitare di inaridire il fluire della storia entro schemi già collaudati e fissi. Ma, per altro verso, la costruzione della *fabula* analitica tende inesorabilmente a modellarsi sul romanzo — forma ritenuta antitetica a quella della narrazione — non solo perché viene a rappresentare l'isolamento dell'individuo, oppresso dal divenire puramente interiore della pro-

pria esistenza, ma soprattutto in quanto, giunta al suo epilogo, non lascia alcun margine per un ampliamento ulteriore, pena il suo stesso fallimento. Non c'è analisi conclusa che possa sperare di procedere oltre quel limite — come dirà poi Benjamin a proposito del romanzo — dove, ponendo la parola *Fine* dell'ultima seduta, l'analista invita il paziente «a rappresentarsi intuitivamente il senso della vita»: mentre, dal canto opposto, «non c'è racconto a cui non si possa porre la domanda della sua continuazione»³⁴. Viene da pensare a quella sorta di testamento spirituale di Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, il quale sin dal titolo sembra recare il suggello di questa contrapposizione tra narrazione e romanzo, da cui è impossibile uscire.

Alla luce di queste considerazioni si può capire meglio l'importanza del soggiorno di Freud a Parigi, tra il 1885 e il 1886, unanimamente riconosciuto determinante per la nascita della psicoanalisi. Il fatto è che quasi sempre è stato sottolineato il significato dell'incontro con Charcot, attribuendo all'influenza della personalità di quest'ultimo, uomo di grande cultura e di straordinario talento clinico, l'emergere dell'interesse freudiano per la psicopatologia; ma in nessun caso è stata posta l'attenzione in modo specifico su quell'altro singolare incontro, che si consumò tra le mura della Salpêtrière, sia pur sempre con la complicità di Charcot, tra Freud e il 'romanzo' dell'isteria.

Esiste effettivamente qualcosa nella nevrosi isterica in grado di catturare l'immaginazione di un medico giunto alle soglie dei trent'anni, ancora posseduto dal sogno di essere un artista, e che usciva dalle lezioni di Charcot come stordito, «con nuovi sentimenti di ciò che è perfetto», e con il cervello «saturato, come dopo una serata passata a teatro»³⁵. Al di là delle rigide classificazioni, della distinzione in tipi e fasi della malattia, l'isteria svela un legame profondo con il mondo dell'arte³⁶, e in particolare della letteratura³⁷. Secondo quanto sostenuto dagli stessi medici e neurologi del tempo, essa appare come una patologia che discende direttamente da un eccesso di letteratura: «Se vostra figlia legge romanzi a 15 anni» sentenziava Tissot, «avrà attacchi di nervi a 20»³⁸. E, per altro verso, l'esistenza stessa delle persone isteriche, così 'esagerata' e passionale, piena di eventi straordinari e bizzarri, rappresenta, come è stato detto³⁹, l'irruzione del romanzo nella vita, il divenire realtà del romanzo stesso. I numerosi resoconti clinici redatti dai medici francesi nel corso dell'800 offrono, pur nella loro brevità e disomogeneità, il riflesso imme-

diato sul piano narrativo dell'esistenza isterica. Così possiamo leggere, ad esempio, di Madame Zelig, giovane donna di 23 anni: «Era una creatura meravigliosa. La sua bellezza, il suo spirito, i suoi talenti esercitavano una seduzione irresistibile. Si poteva esprimere con la stessa facilità in tre lingue. Questa donna, capace di generosi sacrifici, aveva anche i peggiori impulsi e si abbandonava ad ogni specie di passione. Fin dalla giovinezza si mostrò ingorda, menzognera, immorale, senza ordine, pigra, incline ai piaceri dell'amore senza alcun freno e di perfido carattere. Sposata in giovane età, condusse una vita delle più avventurose. In mezzo ai banditi d'America, lo sguardo fiero e pieno di coraggio [...] non si tirava indietro davanti a nessun pericolo, passava, ridendosene, sulle voragini, sfidava il colera, i terremoti e si gettava nelle risse dei giocatori dentro le orrende bische di questo paese. Le famiglie che la ospitavano non contavano che vittime: portava via padri, figli, generi [...]»⁴⁰.

Si potrebbe aggiungere come l'isteria, in bilico sempre sul filo che separa la consapevolezza dalla inconsapevolezza, la realtà dalla finzione, ponga — in piena conformità con lo spirito del racconto — un rapporto ancora una volta indecidibile rispetto al tradizionale criterio della verità. Riprendendo le parole di A. Fontana, «resta il fatto che un dubbio rimane; quando un'isterica, che si suppone, come i vecchi Cretesi, menta sempre, afferma di dire la verità, mente o dice la verità? Interrogativo rimasto, come si sa, malinconicamente senza risposta»⁴¹.

Non è difficile sostenere, dopo quanto si è detto, che furono proprio questi aspetti ad accendere la passione di Freud per la psicopatologia, ridestando l'antico proposito di dar voce a quelle storie che aspettano «il poeta che le conservi nella memoria degli uomini». Si apre in tal modo quella strada da cui procederà nel giro di pochi anni la psicoanalisi, chiamata a misurarsi con una realtà attraversata dalla materia della fantasia, del sogno, della seduzione; trama di fatti spezzati, eppure gonfia di senso; disseminata di passaggi segreti, di rovesciamenti improvvisi, di finzioni e infingimenti come l'universo fiabesco. Un mondo che, come si sa, Freud si sforzò di piegare alla logica empirica e fattuale propria della cultura scientifica del suo tempo, collocandolo sulla «roccia basilare»⁴² del sapere biologico; ma che, nella dichiarata impossibilità di realizzazione in tempi brevi di questo progetto, cercò comunque di domare facendo ricorso «provvisoriamente (ma quanto di definitivo c'è in questa espressione)»⁴³ alla capacità dell'artista di elevare la pluralità e la caoticità dei

fatti a cosmo rigorosamente organizzato. Compiere questa specie di diversione estetica, colmando le lacune e restaurando i nessi, sino a coprire l'operazione di decostruzione attuata dalla nevrosi, è la soluzione, soltanto in apparenza modesta, che il pensiero affabulante offre per superare la lacerazione dell'esistenza e porla, anche se solo momentaneamente, al riparo dall'angoscia e dalla sofferenza. Ed è la soluzione che Freud fece propria, ma che non volle mai rendere trasparente, forse perché trasparente non divenne mai neanche ai suoi occhi, se è vero, come afferma Habermas ⁴⁴, che su tutto il suo pensiero è gravato il peso di un profondo, mai sciolto, autofraintendimento scientifico.



3. L'intrigo dell'analisi

Se c'è un testo che, più d'ogni altro, si è offerto come paradigma per la costruzione di una fabula, a cui hanno guardato attraverso i secoli generazioni di letterati e di poeti, esso è senza dubbio la *Poetica* di Aristotele ⁴⁵. Definita come l'arte di «costituire gli intrighi» (47 a 2), la *Poetica* elabora un modello di composizione che, al di là del riferimento aristotelico al dramma, può essere esteso ad ogni forma narrativa. Il suo dominio arriva a coprire non già l'ambito dei fatti veramente accaduti (di competenza dello storico), bensì quello della realtà *possibile* (cfr. 51 b 6-7); una realtà, cioè, che già in partenza rinuncia allo statuto dell'oggettività.

Attraverso le due operazioni fondamentali, della *mimesis* (rappresentazione) e del *mythos* (connessione dei fatti), la costruzione dell'intrigo si propone un fine squisitamente estetico: la creazione di un corso ordinato di eventi, tale da configurare un mondo (possibile) retto dal sentimento dell'evidenza. È ciò che Ricoeur ha chiamato il trionfo sulla discordanza — accadimenti terribili e penosi, rovesci di fortuna, mutamenti — di «un modello di concordanza», in cui risulta preminente la caratteristica della 'totalità' ⁴⁶. All'interno di tale nozione, l'accento viene posto sulla piena conformità alle esigenze di necessità e di verosimiglianza che

regolano la successione dei fatti, senza la quale l'intrigo scadrebbe nell'episodio (cfr. 51 b 33-35). È soltanto questa conformità, potremmo aggiungere, a segnare il passaggio dalla metafora 'la vita è una favola raccontata da un idiota' (un fatto *dopo* l'altro) a quella 'la vita è una storia' (un fatto *a causa* dell'altro). Come scrive Ricoeur, «tutto il problema del *Verstehen* narrativo è qui contenuto in germe. Comporre l'intrigo vuol già dire far nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universo dal singolare, il necessario o il verosimile dall'episodico»⁴⁷.

Si scopre a questo punto, seguendo Aristotele, come la verosimiglianza sia dotata di valore estetico, assai più del vero. La forza dell'evidenza, di cui deve essere fornita, si traduce in uno degli elementi più sottili di cui si compone il piacere offerto dalla narrazione, e cioè la capacità di *persuasione*. Il vero, al contrario, può essere preda delle figure della 'discordanza' al punto da risultare, per quanto tale, incredibile, se non sorretto dall'evidenza. La persuasione diventa la condizione dell'impossibile che diviene accettabile: «Riguardo alle esigenze delle poesia» dice Aristotele, «bisogna tener presente che cosa impossibile ma credibile è sempre da preferire a cosa incredibile anche se possibile [...] E del resto è pur verosimile che accadano talora anche cose non verisimili» (61 b 10-11; 15).

L'intrigo costruito secondo un legame logico, più che cronologico, è dunque più bello: in esso anche i fatti sorprendenti e imprevisi giungeranno come facenti parte di un'ineluttabile necessità, quasi obbedissero ad un disegno prestabilito: «sopravvengono fuor d'ogni aspettazione e al tempo stesso con intima connessione e dipendenza l'uno dall'altro» (55 a 4). Si arriva così, come scrive F. Bartlett descrivendo il pensiero dell'artista, «ad uno stadio oltre il quale, sia per l'artista che lo scrive, sia per il lettore che, per così dire, assiste alla costruzione graduale del romanzo, ogni passaggio successivo porta con sé un senso crescente di inevitabilità. All'inizio ci si chiedeva: "Che cosa avverrà tra le tante cose possibili?". C'è largo margine per la sorpresa. Negli ultimi stadi, invece, la domanda lascia il posto all'affermazione "Se tutto va bene accadrà questo", ed infine categoricamente, "Deve accadere questo. Questo soltanto è soddisfacente"»⁴⁸.

Non può, a questo punto, non venire alla mente Freud, e quella sua lettera a Martha, che prima ricordavamo, in cui il suicidio dell'amico Nathan, per quanto accadimento improvviso e doloroso, si presenta, in una vita ripercorsa con gli occhi del poeta, «come la necessaria catastrofe»,

il solo compimento possibile dell'intera vicenda. (Affermazione che, da sola, potrebbe valere ad attestare la conoscenza del testo aristotelico). E, più in generale, non può non venire alla mente l'intera esperienza dell'analisi, la costruzione della fabula analitica, il dispiegamento di quel mondo di cui il paziente deve persuadersi, in virtù della sua forza estetica, e infine accettare come proprio. Il tentativo di includere (non cancellare) la discordanza dell'intreccio nevrotico entro un modello di concordanza, offrendo al paziente l'opportunità del piacere di apprendere e di riconoscersi, ancora una volta secondo i dettami della *Poetica*: «attentamente guardando, ci interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se, per esempio [davanti a un ritratto, uno esclamasse:] Sì, è proprio lui!» (48 b 17).

Eppure, curiosamente, nelle pagine di Freud non compare alcun riferimento esplicito all'opera di Aristotele. Ma l'evidenza di questa assenza è proprio ciò che la rende in qualche modo problematica, e ci invita a scoprire, dentro lo spazio di tale omissione, un senso più profondo.

Ci sono diversi motivi per sostenere che Freud ha potuto disporre di una lettura della *Poetica*, situabile nel quadro di una più ampia conoscenza del pensiero aristotelico. Si sa, innanzi tutto, come Freud abbia seguito, negli anni dell'Università, i corsi di Franz Brentano, molti dei quali furono dedicati alla filosofia di Aristotele⁴⁹. Difficile pensare che Freud, nell'ambito di tali studi, abbia potuto tralasciare di leggere uno dei testi più noti dello Stagirita, proprio quello che più direttamente veniva incontro ai suoi propositi letterari. E, d'altra parte, nel giro di quegli stessi anni, ebbe larga risonanza la discussione suscitata dalla riedizione di uno scritto incentrato sulla teoria aristotelica della catarsi, ad opera di Jacob Bernays, zio della futura moglie di Freud. Ancora una volta, come pensare che egli sia potuto rimanere estraneo a tutto questo, anche in considerazione della sua grande ammirazione per i tragici greci?⁵⁰. Certamente le cose non andarono in questo modo, se è vero che il nome dato inizialmente da Breuer e Freud alla loro terapia basata sull'ipnosi fu quello di metodo catartico.

Ma la conoscenza della *Poetica* emerge nel modo più inequivocabile da un breve saggio, *Personaggi psicopatici sulla scena*, scritto nel 1905. «Se lo scopo del dramma» si legge in apertura, «come si ritiene dai tempi di Aristotele, è quello di suscitare 'pietà e terrore', di provocare una 'purificazione degli affetti', è possibile, ampliando tale descrizione, che l'inten-

to sia di far scaturire fonti di piacere e di godimento dalla nostra vita affettiva [...]»⁵¹. Siamo finalmente di fronte ad un esplicito riconoscimento: il testo aristotelico, anche se non menzionato apertamente nel titolo, è presente attraverso una traduzione quasi letterale (cfr. 49 b 26-27). Per di più, Freud dimostra in queste pagine di aver compreso profondamente il discorso di Aristotele, nel momento in cui pone la mimesi (la rappresentazione o, per usare un termine più conforme alla psicoanalisi, l'identificazione) come ciò che permette la catarsi dello spettatore: «gli autori e attori teatrali glielo consentono, permettendogli di *identificarsi* con un eroe [...] Perciò il suo godimento ha come presupposto l'illusione, ossia l'attenuazione della sofferenza, dovuta alla certezza che in primo luogo chi si agita e soffre là sulla scena è un'altra persona [...]»⁵².

Secondo l'espressione della *Poetica* prima ricordata, allo spettatore «guardando, gli interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se, per esempio, esclamasse: Sì, è proprio lui». Ovvero: «sono proprio io!». Non c'è dubbio che questo piacere del riconoscimento, che scaturisce dall'intrigo, presuppone, come nota giustamente Ricoeur, un «concetto prospettico di verità, in forza del quale inventare è ritrovare»⁵³, nel dramma come nell'analisi.

Senonché, fatto assolutamente non secondario, c'è da dire che *Personeggi psicopatici...* è un testo pubblicato postumo; o meglio, un testo di cui, una volta scritto, Freud volle sbarazzarsi regalandolo all'amico e discepolo Max Graf, sino a dimenticarsene del tutto. C'è in questo, per usare le stesse parole di Freud, «qualcosa di simile a quanto avviene nel caso di un delitto»⁵⁴, e la domanda che si pone, disponendo già del nome dell'autore, è: perché lo ha fatto? Quali ragioni possono aver indotto Freud a cercare di sopprimere una fonte così autorevole del suo pensiero? Credo che la risposta vada cercata, una volta di più, in quei sentimenti di imbarazzo e di profondo disagio che, sin dagli anni della giovinezza, accompagnarono la passione per la letteratura, ritenuta incompatibile con i propositi di carriera scientifica. Quei sentimenti che la cultura del tempo alimentava, confinando la letteratura, «sospetta di per sé, contaminata e latrice di infezioni»⁵⁵, in un'ambito irrilevante per il lavoro concreto dello scienziato e del medico, al più valida come divertimento privato o bagaglio retorico per rafforzare i propri argomenti nella conversazione e nelle lettere⁵⁶. Dietro questo atto, dunque, «c'è la 'colpa' dello scienziato, di una coscienza positivista pronta ad incrinarsi appena si delinea-

no procedure clandestine o commerci illeciti»⁵⁷, e che non esita a raccomandare a Martha di «non parlare a nessuno» del proposito di «prestare orecchio alle tentazioni letterarie»⁵⁸.

Se esiste questa analogia con il delitto nel tentativo di nascondere la lettura di Aristotele, allora — seguitando a citare Freud — occorre riconoscere che «la difficoltà non è nell'esecuzione del misfatto, ma nell'occultamento delle tracce»⁵⁹. C'è però da rallegrarsi se, almeno in questo caso, egli ha fallito in tale operazione. Sono proprio queste tracce (insieme ad altre, di cui forse diremo un'altra volta) che adesso ci conducono alla psicoanalisi non come a una piatta scienza positiva, presuntuosamente paga di certezze, ma ad un pensiero assai più capace di riflettere, non importa se non con la piena consapevolezza, il volto inafferrabile della verità, e di lasciarcelo vedere, attraverso le parole dell'analisi, quasi da lontano, in prospettiva, mentre si mostra per un attimo nel profilo vittorioso della bellezza.



1. Cfr. R. SCHAFER, *L'atteggiamento analitico*, Feltrinelli, Milano, 1984.
2. S. FREUD, *Etiologia dell'isteria*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1966-1980, vol. II, p. 334.
3. S. FREUD, *Due voci di enciclopedia*, in *Opere*, cit., vol. IX, p. 439.
4. Scrive E. MORIN, *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 148 e sgg.: «Il sentimento di verità suscita una doppia possessione esistenziale: una presa di possesso della verità ('la verità mi appartiene') e una presa di possesso da parte della verità ('io appartengo alla verità'); le due possessioni si legano a formare un anello che le nutre entrambe: 'io appartengo alla verità che mi appartiene'; così, pur divenendo un'entità trascendentale che adoriamo, la verità diviene il nostro bene personale, incorporato nella nostra identità».

5. Cfr. F. FORNARI, *Simbolo e codice*, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 11.
6. Cfr. S. VITALE, *Freud, Holmes e il caso di Katharina*, «Aut Aut» 213, 1986, p. 130.
7. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano, 1967, p. 128.
8. La citazione si trova in E. MORIN, *op. cit.*, p. 149.
9. Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984, p. 22.
10. S. FREUD, *Frammento di un'analisi d'isteria*, in *Opere*, cit., vol. IV, p. 313.
11. Cfr. G. BATESON, *op. cit.*, p. 28. «Una storia» afferma Bateson, «è un piccolo nodo o complesso di quella specie di connessione che chiamiamo pertinenza» (*ibidem*).
12. Si può ritenere che la metafora, oltre a svolgere un ruolo importante nella costruzione delle teorie scientifiche, sia al tempo stesso uno strumento essenziale nella strutturazione dell'esperienza. Si veda al proposito G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Editori Europei Associati, Milano, 1982.
13. S. FREUD, *Frammento di un'analisi d'isteria*, cit., p. 312.
14. Cfr. S. VITALE, *op. cit.*, p. 129.
15. S. FREUD, *Frammento di un'analisi d'isteria*, cit., p. 314.
16. «Anche la psicologia è una scienza naturale. Che altro mai dovrebbe essere?». Così Freud in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 641. Ma l'interrogativo, come si sa, è solo apparentemente retorico, e lo stesso Freud ha fornito una risposta in realtà ben più problematica.
17. M. ROBERT, *La rivoluzione psicoanalitica*, Boringhieri, Torino, 1967, p. 30.
18. S. FREUD, *Lettere alla fidanzata*, Boringhieri, Torino, 1963, p. 55 e p. 61.
19. W. BENJAMIN, *Il narratore*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962, p. 257.
20. E. BLOCH, *Tracce*, Coliseum, Milano, 1989, p. 9.
21. L. BOELLA, *Pensare e narrare*, in E. Bloch, *op. cit.*, p. XVIII.
22. Secondo Paula Fichtl, fedele domestica, Freud «leggeva quasi sempre un giallo di Sherlock Holmes [...] Herr Professor scopriva quasi sempre chi era l'assassino; ma se poi, invece, era un altro, si arrabbiava». Cfr. D. BERTHELSEN, *Vita quotidiana in casa Freud*, Garzanti, Milano, 1990, p. 34.
23. S. FREUD, *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere*, cit., vol. VII, p. 311.

24. M. LAVAGETTO, *Freud, la letteratura e altro*, Einaudi, Torino, 1985, p. 133.
25. Cfr. D. BAKAN, *Freud e la mistica ebraica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1977.
26. Cfr. C. MUSATTI, *Freud e l'ebraismo*, in *Mia sorella gemella la psicoanalisi*, Editori Riuniti, Roma, 1982.
27. «In rabbinic literature midrash designates both a genre of biblical exegesis and the compilations in with such exegesis, much of it initially delivered and later transmitted orally, was eventually preserved». G. H. Hartman & S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, Yale University Press, New Haven and London, 1986, p. XI.
28. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione, Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967.
29. Cfr. G. LUKÁCS, *Béla Balász: sette fiabe*, in *Scritti sul romance*, Bologna, 1982, p. 120.
30. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (nuova serie di lezioni), in *Opere*, cit., vol. XI, p. 277.
31. S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in *Opere*, cit., p. 335.
32. Cfr. W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 255: «Quanto più dimentico di sé l'ascoltatore, tanto più a fondo s'imprime in lui ciò che ascolta».
33. S. FREUD, *Tecnica della psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. VI, p. 533.
34. W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 264.
35. S. FREUD, *Lettere alla fidanzata*, cit., p. 163.
36. Si veda ad esempio J.M. CHARCOT - P. RICHER, *Le indemoniate nell'arte*, Spirali Edizioni, Milano, 1980.
37. Sulla grande influenza di Charcot sulla letteratura, cfr. H.F. HELLENBERGER *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976, vol. I, pp. 116-118.
38. Citato da M.A. TRASFORINI, *Corpo isterico e sguardo medico*, «Aut Aut», 187-188, 1982.
39. Cfr. A. FONTANA, *L'ultima scena*, in D.M. BOURNEVILLE - P.M.L. REGNARD, *Tre storie d'isteria*, Marsilio, Venezia, p. 34.
40. Si trova sempre in M.A. TRASFORINI, *op. cit.*
41. A. FONTANA, *op. cit.*, p. 46.
42. S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. XI, p. 535.
43. Di una specifica 'definitività del provvisorio' in Freud parla H. BLUMENBERG in *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1984, p. 343.

-
44. Cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1970, pp. 239 sgg.
45. Il rimando è ad Aristotele, *Poetica*, in *Opere*, vol. X, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Bari, 1983. Mi atterrò, nelle linee generali, all'interpretazione che di questo testo ha dato P. Ricoeur nel primo volume di *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano, 1986.
46. P. RICOEUR, *ivi*, pp. 68 sgg.
47. *Ivi*, p. 73.
48. F. BARTLETT, *Il pensiero*, Angeli, Milano, 1975, p. 299 sg.
49. Scrive M. ROBERT, *op. cit.*, p. 36: «Per quasi tre anni Freud vi assiste [ai corsi di Brentano] una volta la settimana, per puro piacere personale, dato che l'obbligo per gli studenti viennesi di medicina di seguire un corso di filosofia era appena stato soppresso. Nel 1876 segue tre corsi di Brentano su Aristotele, e ciò in un periodo in cui le altre lezioni lo impegnavano totalmente». Al proposito si veda anche F.J. SULLOWAY, *Freud biologo della psiche*, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 101.
50. «Ecco i miei maestri», disse Freud al commediografo francese H. René Lenormand, indicando lo scaffale che conteneva le tragedie greche e shakespeariane. Cfr. J.J. SPECTOR, *L'estetica di Freud*, Mursia, Milano, 1977, p. 23.
51. S. FREUD, *Personaggi psicopatici sulla scena*, in *Opere*, cit., vol. V, p. 231.
52. *Ibidem*.
53. P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, cit., p. 74.
54. S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, cit., p. 369.
55. M. LAVAGETTO, *op. cit.*, p. 12.
56. Cfr. J.J. SPECTOR, *op. cit.*, p. 23.
57. M. LAVAGETTO, *op. cit.*, p. 9.
58. Cfr. E. JONES, *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, vol. III, p. 418.
59. S. FREUD, *L'uomo Mosè...*, cit., p. 369.



L'IDEA DI 'ZÒON POLITIKÒN E LA CONOSCENZA COME COSTRUZIONE

Alfonso M. Iacono

1. Se si assume che la conoscenza è una costruzione della realtà, e non una sua rappresentazione; se si ammette che un sistema vivente è *autonomo* e *chiuso* e che il suo rapporto di conoscenza con il mondo esterno non dipende da una pretesa corrispondenza fra ciò che per comodità si può indicare come 'interno' e come 'esterno', ma da un'attività produttiva dell' 'interno' che, di fronte alle perturbazioni esterne, si autororganizza per mantenere una realtà stabile; se si afferma che, per esempio, l'ambiente non viene *scoperto*, ma *inventato* dal sistema che vi interagisce; se si parte da tali presupposti epistemologici e se li si applica agli esseri umani, sorgono inevitabilmente alcune domande. Cosa fa sì che la conoscenza della realtà non sia il prodotto del solipsismo? Come gli esseri umani condividono le medesime categorie di pensiero? Come fanno a comprendersi a a convivere? Che posto occupano le interazioni sociali nei processi di costruzione della realtà?

Heinz von Foerster, nello scritto *Sulla costruzione della realtà*¹, ci dice che il pericolo di una conclusione solipsistica di tali presupposti si supera se si postula l'esistenza di almeno due soggetti. Di fronte all' 'altro', argomenta von Foerster, il primo ha due possibilità. O rifiuta l'esistenza dell' 'altro' e si immagina come il centro dell' universo, oppure la riconosce e assume che né esso, né l'altro sono il centro del-

l'universo. In quest'ultimo caso, se né il primo, né il secondo organismo sono il centro dell'universo, dovrà esserci un terzo elemento che diventa il punto di riferimento centrale. E questo terzo viene individuato da von Foerster nella relazione tra l'uno e l'altro. Questa relazione è l'identità: realtà = comunità².

Tale identificazione fra realtà e comunità sembrerebbe rispondere, in apparenza, non soltanto all'obiezione di solipsismo, ma anche al problema del ruolo delle relazioni sociali nei processi di costruzione della realtà. Tuttavia, ad un esame più attento, le cose non sembrano così semplici come l'interessante esposizione di Heinz von Foerster tende a farci credere. Il modo argomentativo di arrivare al terzo elemento, la relazione di identità: realtà = comunità, nasconde due limiti. Il primo consiste nel fatto che von Foerster dà un'immagine di comunità, come riconoscimento della reciprocità, che pertiene al campo dell'ideale o del come dovrebbe essere una relazione fra individui. Dall'analisi neurofisiologica ed epistemologica della conoscenza da parte di sistemi autonomi e chiusi si salta a un'idea di comunità come libera, seppur ipotetica, scelta del soggetto cosciente che rinuncia al proprio solipsismo. Il secondo limite consiste nel fatto che questa libera scelta degli individui, che rifiutano di concepirsi come centri del proprio universo, suppone il riconoscimento dell'essere in comunità soltanto come frutto delle intenzioni coscienti.

In questo modo, von Foerster non ci dice nulla di un momento fondamentale del processo della conoscenza come costruzione, cioè del momento sociale che presiede alla formazione degli individui e al rapporto che essi vanno a istituire, costruttivamente, con la realtà. Ancora una volta, quando si tratta di passare all'analisi delle relazioni e dei sistemi sociali di relazione, i protagonisti diventano all'improvviso soggetti adulti, intenzionali, coscienti, e la società o co-

munità ci appare come la semplice somma di tali soggetti, i quali, potenzialmente egoisti o solipsisti, 'scelgono' di riconoscere gli 'altri'. Questo salto logico di von Foerster è, in ultima analisi, tipico di una difficoltà insita in una concezione assai radicata che il pensiero moderno ha avuto e continua ad avere delle società, i cui legami rappresenterebbero soltanto un mezzo per le attività degli individui, i loro bisogni, i loro interessi. Al di là delle stesse intenzioni di von Foerster, affidare alla loro libera scelta la possibilità contraria, cioè il riconoscimento degli 'altri' e della relazione di reciprocità al di fuori del loro egoismo, dei loro bisogni e dei loro interessi, non cambia in nulla la questione dal punto di vista teorico. La stessa 'ipotetica' possibilità di scelta tra solipsismo e riconoscimento dell' 'altro' finisce involontariamente col dipendere da quella concezione della società come mezzo degli individui e costringe a collocare l'idea della conoscenza come costruzione entro un contesto teorico che per gli esseri umani, in quanto esseri sociali, rischia di diventare esclusivamente intenzionalistica, volontaristica, coscienziale.



2. Il punto è dunque di vedere se sia possibile collocare l'idea della conoscenza come costruzione entro un differente contesto teorico riguardante la concezione della società e del rapporto tra società e individui. L'antropologa Mary Douglas ha, di recente, ripreso il problema. Nello scritto *Come pensano le istituzioni* Douglas si domanda come si possa dare conto dei comportamenti collettivi, dal momento che si hanno per oggetto d'analisi, le idee di *solidarietà* e di *cooperazione*.

Perché si possa parlare di società, è necessario che vi sia una comunanza di pensieri e di sentimenti o, più specificamente, una comunanza di categorie di pensiero. È su questo punto che la teoria della scelta razionale segna il suo limite. «I passeggeri di un autobus o una folla occasionale non possono aspirare al nome di società: perché una società esista è necessario che vi sia una qualche comunanza di pensieri e sentimenti tra i suoi membri. Ma ciò non vuol dire che un gruppo organizzato possieda atteggiamenti propri. Se possiede qualcosa, è solo perché la teoria giuridica gli conferisce una personalità fittizia. Ma l'esistenza legale non è sufficiente, i presupposti legali non attribuiscono un orientamento emotivo ai gruppi organizzati: non si può dire che un gruppo abbia un proprio 'comportamento' — ancor meno che pensi o abbia dei sentimenti — solo perché si è legalmente costituito.

Anche se questo è indubbiamente vero, viene però implicitamente negato da gran parte del pensiero sociale: la teoria marxista presuppone che una classe possa percepire, scegliere e agire in base ai propri interessi; la teoria democratica è basata sull'idea di una volontà collettiva. Tuttavia, la teoria della scelta razionale ha segnalato le grandi difficoltà insite nella nozione di comportamento collettivo. È assiomatico per questa teoria che il comportamento nazionale sia basato su considerazioni egoistiche, che l'individuo calcoli ciò che ritiene più opportuno per il proprio tornaconto e agisca di conseguenza. Questa è la base su cui sono fondate l'analisi economica e la teoria politica. Ma, di fatto, riceviamo spesso l'impressione contraria. Intuiamo che gli individui contribuiscono al bene collettivo generosamente, persino senza esitare — non per ovvi motivi d'interesse. D'altra parte, diluire il significato del comportamento egoistico fino ad includervi ogni possibile motivo disinteressato non fa

altro che svuotare di senso la teoria»³.

L'idea che i comportamenti collettivi sfuggano alla concezione utilitaristica della società fatta da individui adulti, calcolanti, egoisti, dotati di una razionalità che li fa agire secondo tali qualità, si trova, con diverse argomentazioni, in Tocqueville, in Marx, in Durkheim e nella sua scuola, in Polanyi, per non citare che alcuni.

Se, per esempio, prendiamo *La democrazia in America* di Alexis de Tocqueville, si può leggere: «Un uomo nasce, i suoi primi anni passano oscuri tra i trastulli e i lavori dell'infanzia; poi cresce, comincia l'età virile, le porte del mondo si aprono finalmente per riceverlo, ed egli viene a contatto con i propri simili. Solo allora lo si studia per la prima volta, e si crede di veder formarsi in lui i germi dei vizi e delle virtù della sua età matura.

Questo, se non erro, è un grande errore.

Tornate indietro, e osservate il bimbo quando è tra le braccia di sua madre; guardate come il mondo esterno si riflette per la prima volta nello specchio ancora opaco della sua intelligenza; fate attenzione ai primi fatti che colpiscono i suoi sguardi; ascoltate le prime parole che risvegliano in lui le forze assopite del pensiero; guardate infine le prime lotte che egli deve sostenere: allora soltanto potrete comprendere l'origine dei pregiudizi, delle abitudini, delle passioni che domineranno la sua vita. L'uomo è, per così dire, già tutto intero nelle fasce della sua culla»⁴.

Dietro il determinismo di queste considerazioni, c'è l'importante idea secondo cui sono i legami familiari che formano l'individuo e che contribuiscono a creare quella condivisione delle categorie di pensiero, delle abitudini e delle passioni che lo collocano da subito nella società. Da un altro punto di vista, Marx⁵ ha criticato la teoria economica classica che partiva dall'individuo isolato, e ha ripreso il tema aristoteli-

co dello *zòon politikòn* per mostrare che le relazioni sociali presuppongono la formazione dell'individuo e per dire anche che l'idea di individuo isolato tanto più si pone quanto più le relazioni sociali sono sviluppate. Sotto questo aspetto, la scelta ipotizzata da von Foerster tra solipsismo e riconoscimento della reciprocità presuppone dunque già i rapporti sociali e la loro storia, presuppone già un contesto storico determinato.

La ripresa moderna della nozione di *zòon politikòn* pone un quesito: in un mondo caratterizzato dalla separazione e dalla autonomizzazione delle sfere dell'agire politico e dell'agire economico ⁶, e segnato da una razionalità che fa prevalere il rapporto uomo-cosa sul rapporto uomo-società ⁷, che posto occupano le passioni, le abitudini, le categorie condivise di pensiero, le rappresentazioni collettive, gli scambi simbolici, in altri termini quel che fa di un sistema sociale un tutto capace di mantenere un'identità?

Nell'esaminare i problemi della solidarietà e della cooperazione, Mary Douglas fa riferimento all'opera di Émile Durkheim e di Ludwig Fleck. Secondo questi autori si può comprendere la solidarietà soltanto se si prendono in considerazione le categorie di pensiero che gli individui condividono ⁸. In questa linea diventa possibile studiare la parte che occupa la collettività nei processi cognitivi individuali, ed anche il ruolo degli orientamenti emotivi che determinano la solidarietà e la cooperazione. Per quanto nella società moderna gli individui appaiano isolati, atomizzati, razionali, calcolanti, quel che li tiene insieme è una mano che può essere resa visibile a tutto dispetto delle concezioni magiche che affidano l'unità e l'identità del sistema a forme di autoregolazione spontanea. Piuttosto che con l'immagine dell'individuo isolato e atomizzato, l'idea di conoscenza come costruzione deve confrontarsi con i problemi dello *zòon politikòn*,

con i processi storici di socializzazione e di formazione degli individui, con le categorie condivise di pensiero, con le forme di istituzionalizzazione delle reciprocità. Quando Durkheim e la sua scuola cercano nelle rappresentazioni collettive l'origine dei comportamenti individuali, quando Polanyi vede nelle forme di istituzionalizzazione dei rapporti sociali un baluardo contro i processi disgregativi del mercato totale, quando Dumont individua nel primato uomo-cosa l'elemento caratterizzante dell'ideologia economica moderna⁹, quando Vernant sottolinea la differenza fra la ragione greca e la ragione moderna basata sul commercio con le cose¹⁰, quando Finley contrappone polemicamente la democrazia greca alla democrazia moderna¹¹, pur nelle differenze e nelle divergenze, risalta sempre un problema comune: l'insoddisfazione verso concezioni della società moderna che tendono a sottovalutare i sensi delle relazioni sociali, della solidarietà e della cooperazione, in favore dell'individualismo utilitaristico. Questa sottovalutazione limita fortemente anche la possibilità di comprensione del potere che convive con la solidarietà e con la cooperazione, piuttosto che con gli individui atomizzati e astratti.



3. Prendendo lo spunto dal problema dell'origine sociale dei processi cognitivi come base per comprendere i concetti di cooperazione e di solidarietà, si possono sottolineare i seguenti punti di riflessione:

a) le teorie basate sulla tesi delle scelte razionali degli individui si fondano sull'immagine di individui adulti, astratti, dotati di intenzioni, che agiscono motivati dall'interesse e dal calcolo. Nonostante la separazione delle sfere dell'agire umano, gli individui con-

creti vivono emotivamente e cognitivamente molte dimensioni;

b) un'analisi dei gruppi organizzati deve invece tenere conto degli orientamenti emotivi e dei processi sociali che presiedono alla formazione e alla costruzione della conoscenza ¹²;

c) gli individui agiscono e conoscono entro contesti, al cui interno la comunicazione ha significato ¹³; ciò suppone sistemi di interazione;

d) l'origine sociale della conoscenza ha anche *basi affettive*, e la cooperazione presiede alla costruzione della percezione e della conoscenza già al momento del rapporto adulto-bambino sin dalle primissime fasi di interazione.

A proposito di quest'ultimo punto, uno dei percorsi dell'idea di conoscenza come costruzione è quello, già evidenziato da von Foerster ¹⁴, della teoria di Henri Poincaré, sviluppata e modificata successivamente da Jean Piaget. Secondo tale percorso vengono individuate le tappe del processo di costruzione della realtà da parte del bambino e del suo senso di permanenza dell'universo esterno. Come è noto, le tappe stabilite da Piaget sono le seguenti: per percepire il movimento, il bambino deve concepire l'universo come fatto di oggetti permanenti; l'universo esterno deve essere distinto dall'azione propria; occorre collocare se stessi come distinti dal proprio corpo e dalla propria azione ¹⁵. Confrontandosi con le tesi di Piaget, Bruno Bettelheim si è chiesto come mai il bambino autistico non possa pervenire al concetto di permanenza degli oggetti. Per riuscire a immaginare un oggetto che non può più vedere né toccare, un bambino deve esercitare un'azione su di esso, ma per il bambino autistico la capacità di agire di propria iniziativa è inibita dall'angoscia. Di conseguenza egli non riesce a stabilire dentro di sé il concetto di permanenza dell'oggetto. Ma cos'è che spinge un bambino a con-

cepire gli oggetti che egli segue con gli occhi come costanti? Secondo Bettelheim è anche il desiderio che lo siano. L'esperienza della madre che si allontana e che ritorna si lega al desiderio del bambino di avere la sua presenza costante. È questo desiderio che fa sì che il bambino si costruisca un'immagine mentale della mamma, come se essa non fosse andata mai via. Da questa permanenza dell'immagine deriva il senso della permanenza degli oggetti, quando questi non possono essere visti né toccati. «Viceversa, se le persone che contano nel suo ambiente hanno il potere di suscitare in lui sentimenti troppo contraddittori o la più cupa disperazione, il bambino si sentirà in una condizione di relativa sicurezza se esse mancano di permanenza e se non fanno nulla che lo tocchi direttamente. Così per avere dei momenti di tregua il bambino autistico nega la costanza di qualsiasi oggetto eccezion fatta per quelli inanimati che non si spostano o che non vengono mossi dal loro luogo abituale. Disgraziatamente, se nessuno è permanente, neppure il bambino lo è; ecco un'altra fonte di timore che, scaturendo dal profondo, si aggiunge a quelle esterne. Il risultato è che il bambino si 'congela' nell'autismo a causa dell'idea contraddittoria che ha del mondo: per conquistarsi sicurezza almeno temporanea nei confronti di quanti lo minacciano dal di fuori, egli nega loro qualsiasi permanenza; ma se solo ciò che è immutabile permane, per lui non è così. La sua vita è minacciata da ogni parte, continuamente»¹⁶.

Come si vede, l'interazione del bambino con l'ambiente relazionale si mostra decisivo per la sua costruzione della realtà. Gli elementi dell'affetto e del desiderio intervengono immediatamente nella fase percettiva di costruzione dell'universo degli oggetti. Ciò significa che il rapporto con gli oggetti dipende già da subito dall'interazione umana. Al mondo delle cose si giunge dopo che si è stabilito il mondo delle per-

sone. Senza necessariamente accettare il tono troppo deterministico di Tocqueville, si deve tuttavia ammettere, sulla scia dell'esperienza di Bettelheim, che l'interazione contribuisce in modo decisivo, sin dall'inizio, ai processi costruttivi della realtà da parte degli individui. Se qualcosa non funziona in tale interazione, i processi costruttivi vengono compromessi al prezzo di gravi sofferenze.

Le considerazioni di Bettelheim sui bambini autistici permettono di individuare dove si trovi quel 'salto' riscontrato all'inizio nella tesi di von Foerster. Gli esseri umani, per quanto biologicamente e neurofisiologicamente siano sistemi autonomi e chiusi, dipendono per i loro processi costruttivi della cognizione dalle interazioni sociali¹⁷. La questione potrebbe porsi anche per altri sistemi viventi complessi. Ma, in ogni modo, il punto è che per gli esseri umani la realtà si costruisce immediatamente nell'interazione e nella relazione. Non c'è motivo di pensare che ciò che accade già dalla nascita, debba sparire nell'età adulta, nella cosiddetta età della ragione. Tutto dipende da cosa si intende per individuo. Se per individuo si intende un essere sciolto dai vincoli sociali, che a loro volta diventano mezzi per la sua azione, i suoi interessi, i suoi bisogni, allora ci troviamo di fronte a un'astrazione che semplifica la complessità sociale sulla base dell'originario senso di rottura operata dal mondo borghese nei confronti del suo passato. La formazione dell'individualismo si porta dietro questa ambiguità. Se per individuo si intende un essere sociale, capace di essere osservatore di quei vincoli che lo legano agli altri e in grado di riconoscerne il senso, negativo o positivo che sia, allora può crearsi la possibilità di riprendere l'antica immagine dello *zòon politikòn* e di collegarla all'idea di conoscenza come costruzione, senza l'ombra di quel solipsismo, che è in fondo una forma estrema della figura dell'individuo isolato, egoi-

sta e calcolatore, e senza la penombra di un determinismo che nega ogni possibilità individuale di rottura dei propri vincoli. In fondo, un presupposto della libertà individuale è che si possa osservare come dall'esterno ciò in cui si è immersi. Ma perché ciò avvenga è necessario sapere che comunque in qualcosa siamo immersi, anche se troppo spesso ci illudiamo o ci fanno illudere di vivere liberamente fuori.



1. H. VON FOERSTER, *Sulla costruzione di una realtà*, in *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio, Roma, 1987.

2. *Ivi*, p. 233.

3. M. DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, trad. di P.P. Giglioli e C. Caprioli, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 35.

4. A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, IX a cura di N. Matteucci, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino, 1968, p. 43.

5. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, trad. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1968, rispettivamente, vol. I, p. 5, e vol. II, p. 123. Si tratta del luogo della "Introduzione del '57", dove più propriamente si parla criticamente dell'immagine dell'individuo isolato dell'economia politica del XVIII secolo, e del luogo delle *Forme che precedono la produzione capitalistica*, dove si fa riferimento alle società tribali, la cui condizione è distinta, secondo Marx, da quella dello *zòon politikòn*.

6. Sui processi moderni di separazione delle sfere dell'agire economico e politico, cfr. la ricerca comparativa di KARL POLANYI, in particolare: *La grande trasformazione*, trad. di R. Vigevani, "Introduzione" di A. Salsano, Einaudi, Torino, 1974; *Economie primitive, arcaiche e moderne*, a cura di G. Dalton, trad. di N. Negro, Einaudi, Torino, 1980; *La sussistenza dell'uomo*, a cura di H.W. Pearson, trad. di N. Negro, Einaudi, Torino, 1983.

7. Cfr. L. DUMONT, *Homo aequalis*, trad. di G. Viale, Milano, Adelphi, 1984.

8. Di E. DURKHEIM cfr. in particolare *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. di C. Cividali, riveduta da F. Remotti, Milano, Comunità, 1982 (l'opera fu pubblicata originariamente nel 1912), e, in precedenza, tra l'altro, almeno *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in *Le regole del metodo sociologico*, trad. di F. Airoidi Namer, "Introduzione" di C.A. Viano, Comunità, Milano, 1979; e, in collaborazione con M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione*, in E. DURKHEIM - H. HUBERT - M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, trad. di A. Macchioro, "Prefazione" di E. De Martino, Boringhieri, Torino, 1977 (il primo saggio è del 1898, il secondo del 1902).

Della scuola di Durkheim occorre segnalare, quanto meno, gli scritti di M. Mauss, alcuni dei quali si trovano tradotti, in *Teoria generale della magia e saggi*, trad. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965 (tra essi c'è il famoso e importantissimo *Saggio sul dono*); in M. GRANET - M. MAUSS, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, 1975; e in M. MAUSS, *Le origini dei poteri magici*, Newton Compton, Roma, 1977 (sono tre scritti frutto della collaborazione di H. Hubert. Il secondo e il terzo saggio sono già contenuti nel già citato libro che reca il medesimo titolo, per la trad. di A. Macchioro).

Per una notizia biografica e una bibliografia di Marcel Mauss, autore che merita un'attenzione ben più grande di quanto sia stata data finora da noi, cfr., a cura di M. Battini e R. Di Donato, *Marcel Mauss: notizia biografica e bibliografica tematica dell'opera scientifica*, in A. MOMIGLIANO ET AL., *Gli uomini, le società, le civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, a cura di R. Di Donato, ETS, Pisa, 1985.

Infine, si segnala ancora, tra l'altro, R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, con il saggio, *La preminenza della mano destra*, trad. di P. Angelini e C. Damiani, *Introduzione* di P. Angelini, Savelli, Roma, 1978.

Di L. FLECK cfr., *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, trad. di M. Leonardi e S. Poggi, *Introduzione all'edizione italiana* di Paolo Rossi, con in appendice la *Prefazione all'edizione americana* di Tho-

mas Kuhn, Il Mulino, Bologna, 1983. Quest'opera, pubblicata originariamente nel 1935 e rimasta per molti anni misconosciuta, ha suscitato l'interesse degli studiosi dopo il successo de *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn, il quale aveva riconosciuto in Fleck una delle sue poche fonti teoriche. Anche se in effetti Fleck anticipa Kuhn, vi sono delle differenze tra i due. Differenze che tuttavia accentuano ulteriormente l'interesse per l'analisi di Fleck, dato anche il diverso oggetto dell'indagine storiografica e epistemologica.

9. L. DUMONT, *op. cit.*

10. J.-P. VERNANT, *Le origini del pensiero greco*, trad. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1976.

11. M. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. di G. Di Benedetto, Laterza, Bari, 1982. Ma cfr. anche *La politica nel mondo antico*, trad. di E. Lo Cascio, Laterza, Bari, 1985 e *Max Weber e la città-stato greca*, in *Problemi e metodi di storia antica*, "Prefazione" di A. Momigliano, trad. di E. Lo Cascio, Laterza, Bari, 1987.

12. Sotto questo aspetto sono da vedere gli studi sulla formazione del pensiero e del linguaggio di L.S. VYGOTSKIJ, di cui cfr. *Pensiero linguaggio*, a cura di L. Mecacci, Laterza, Bari, 1990, e di A. R. LURIA, *La storia sociale dei processi cognitivi*, trad. di R. Platone, a cura di M.S. Veggetti, Giunti Barbera, Firenze, 1976; e *Come lavora il cervello*, trad. di P. Bisiacchi e D. Salmaso, a cura di D. Salmaso e C. Umiltà, Il Mulino, Bologna, 1977. Si segnala inoltre l'appassionato libro di O. SACKS, *Vedere voci*, trad. di C. Sborgi, Adelphi, Milano, 1990, dedicato all'autonomia e alla complessità del linguaggio dei sordi e alle lotte per il riconoscimento di ciò.

13. Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1984.

14. H. VON FOERSTER, *Cibernetica ed epistemologia: storia e prospettive*, in *La sfida della complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Feltrinelli, Milano, 1985.

15. Cfr. J. PIAGET, *La costruzione del reale nel bambino*, trad. di G. Gorla, La Nuova Italia, 1973. Di H. Poincaré, cfr. *La science et l'hypothèse*, Flammarion, Paris, 1968. Su Poincaré-Piaget, cfr. A.M. IACONO, *L'evento e l'osservatore*, Lubrina, Bergamo, 1987 e M. CERUTI, *La danza che crea*, Feltrinelli, Milano, 1989.

16. B. BETTELHEIM, *La fortezza vuota*, trad. di A.M. Pandolfi, Garzanti, Milano, 1987.

17. Sulla distinzione tra sistemi viventi e sistemi sociali sono fondamentali i contributi di Gregory Bateson, ma nella chiave delle nozioni di autonomia e di chiusura, cfr. in particolare le tesi di H. MATURANA - F. VARELA, *L'albero della conoscenza*, trad. di G. MELONE, "Presentazione" di M. Ceruti, Garzanti, Milano, 1987; F. VARELA, *L'individualité: l'autonomie du vivant*, in AA.VV., *Sur l'individu*, Seuil, Paris, 1987. La teoria di Maturana e Varela è basata, come è noto, sulla nozione di *autopoiesi*. Lo scritto *L'albero della conoscenza* precisa e, a parere di chi scrive, in parte modifica gli assunti della precedente opera a quattro mani *Autopoiesi e cognizione*, dove sulla distinzione tra sistemi viventi e sistemi sociali non c'era, peraltro, accordo fra i due autori. Cfr. inoltre la teoria di N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, trad. di A. Febbrajo e R. Schmidt, Il Mulino, Bologna, 1990 (in appendice le note sul lessico luhmanniano a cura di R. Schmidt. Si segnala, a questo proposito, anche C. BARALDI, G. CORSI, E. ESPOSITO, *GLU. Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann, con bibliografia delle opere dell'auto-re in oggetto*, "Prefazione" di N. Luhmann, Editrice Montefeltro, Urbino, 1989). Infine, sul costruttivismo cfr. tra l'altro *La realtà inventata*, a cura di P. Watzlawick, ediz. it. a cura di A. Ancona e A. Fischetti, Feltrinelli, Milano, 1988 (con scritti di von Glasersfeld, Varela, Watzlawick, Elster, tra gli altri, e con il saggio *Costruire una realtà* di von Foerster, che qui è stato citato *Sistemi che osservano*); E. VON GLASERSFELD, *Linguaggio e comunicazione nel costruttivismo radicale*, trad. di N. Colombini, Clup, Milano, 1989; *Che cos'è la conoscenza*, a cura di M. Ceruti e L. Preta, Laterza, Bari, 1990 (con scritti di Ceruti, Corrao, von Foerster, Gargani, Morin, Varela, Vattimo); cfr. inoltre Y. ELKANA, *Antropologia della conoscenza*, trad. di R. Rini, Prefazione di A.G. Gargani, Laterza, Bari, 1989; sul costruttivismo di Nelson Goodman, è da segnalare M. DOUGLAS, *Cometezza delle categorie*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXX, n. 2, aprile-giugno 1989.

IL PROBLEMA DELLA DEFINIZIONE SOCIALE DELLA REALTÀ

Enzo Vittorio Trapanese

1. Com'è noto, alcune differenze fondamentali dividono di norma il pensiero sociologico da qualsiasi precedente riflessione sulla vita collettiva.

Infatti, la sociologia si configura:

a) come definitiva acquisizione dell'idea che la società è un oggetto distinto dallo Stato e dalla 'società politica', composto dall'interrelazione di una pluralità di elementi pre-politici (od extra-politici) e suscettibile di essere descritto autonomamente¹;

b) come tentativo di analizzare i fenomeni sociali prescindendo dalla ricerca delle 'cause ultime' dei fatti presi di volta in volta in considerazione;

c) come 'risposta' ad una problematicità del sociale affatto sconosciuta nelle società pre-moderne, traendo origine dalle profonde trasformazioni politiche, economiche, sociali, culturali e psicologico-collettive dei paesi europei a partire dal secolo XVI, nonché dalla connessa sempre più pressante esigenza di promuovere «una nuova capacità di controllo dell'aumentata complessità delle forme dell'organizzazione sociale»².

L'idea che la sociologia nasca *anche* con la 'scoperta' della società «può apparire quanto meno bizzarra, dal momento che, com'è a tutti noto, la società è stata uno dei principali oggetti di riflessione della tradizione filosofia occidentale»³. Tuttavia, se si considera che la nozione di 'società civile' elaborata dai cosiddetti 'proto-sociologi' del XVIII secolo indica appunto il momento pre-politico dell'organizzazione sociale non definito da una *fictio* giuridica quale quella che caratterizza il concetto di *populus* dei Romani⁴, bensì concepito come una realtà a sé stante, è chiaro che nulla di simile era stato prodotto dal pensiero pre-sociologico per il quale 'sociale' e 'politico' coincidevano⁵.

Un esempio tipico di questa 'fusione' è offerto dalla riflessione aristotelica, a torto talvolta indicata come un precedente remoto (e 'nobilitante') della sociologia. In Aristotele, infatti, l'esistenza dell'uomo è interamente risolta nella *pólis*, nel senso che essa trova il proprio fondamento e le proprie più peculiari e convenienti modalità di espressione in un 'aggregato' (la *pólis*, appunto) che, diversamente da quelli 'più semplici' quali la famiglia o il villaggio, permette lo sviluppo di tutte le potenzialità della natura umana ed è in grado di soddisfare gli 'interessi generali' insieme a quelli del singolo cittadino ⁶. In altre parole, dicendo che l'uomo è un 'animale politico', Aristotele «esprimeva [...] la concezione greca della vita», poiché «nel 'vivere politico' e nella 'politicalità' i Greci non vedevano una parte o un aspetto della vita: ne vedevano il tutto o l'essenza. Per converso, l'uomo 'non politico' era un essere difettivo [...], la cui insufficienza stava appunto nell'aver perduto, o nel non aver acquisito, la dimensione e la pienezza della simbiosi con la propria *pólis*» ⁷. Il 'vivere politico' era dunque al tempo stesso «il vivere collettivo, il vivere associato e, più intensamente, il vivere in *χοινοία*, in comunione e comunità» ⁸.

Pur operando un ribaltamento dell'antropologia aristotelica, la *civitas* dei Romani (in cui la 'giuridicità' sostituisce la 'politicalità') non porta alcuna sostanziale modificazione alla 'fusione' della sfera sociale con quella politica. Analogamente, né il pensiero medioevale, né quello moderno (almeno fino a grosso modo tutto il XVI secolo) hanno stabilito alcuna distinzione significativa tra 'sociale' e 'politico' ⁹. Come ho già ricordato, l'idea di società — intesa come oggetto autonomo di conoscenza «non solo separato dallo Stato, ma più comprensivo di esso» ¹⁰ — si è affermata tardivamente: solo all'inizio del XIX secolo appare largamente diffusa in Europa, anche se include ancora ben pochi elementi, quali le istituzioni familiari, i tipi di proprietà, i rapporti di lavoro, le relazioni tra le diverse classi sociali, il commercio e la circolazione dei beni ¹¹.



2. Se la 'scoperta' della società costituisce la condizione necessaria (ma non sufficiente) della nascita della sociologia, la 'scoperta', o — meglio — l'enfatizzazione dell'*inconscio* può essere ovviamente considerata come il prerequisito fondamentale della 'nascita' della psicologia del profondo. Infatti, sebbene 'tracce' della nozione di inconscio possano essere individuate già a partire da Leibniz in diversi autori, con Freud essa assume significati del tutto originali, quale quello che deriva dal ritenere che i processi psichici siano di per se stessi inconsci, e che quelli coscienti non sono che frazioni limitate della totalità della vita psichica.

Anche in questo caso l'elemento caratterizzante della 'scoperta' è una divaricazione (o, se si preferisce, una differenziazione) che invalida le tradizionali categorie dell'analisi psicologico-filosofica: evidenziando le conseguenze dell'inquietante presenza di una 'dimensione' irriducibile, almeno in prima istanza, ai processi psichici consci, la psicologia del profondo non solo offre una concezione psicologica differente da quelle precedenti, ma inaugura anche un nuovo modo di concepire la vita psichica e, più in generale, l'intera esistenza umana. Inoltre, così come con la sociologia le relazioni giuridiche e politiche si prestano ad essere considerate come mere espressioni dei sottostanti rapporti sociali¹², con Freud lo 'psichico' della psicologia filosofica e della psicologia 'scientifica' è sospettato di essere nient'altro che l'ignaro esecutore di istanze 'segrete' inaccessibili, almeno entro certi limiti, all'introspezione cosciente. In altre parole, se prima di Freud «era stato possibile concepire la psiche come un'entità composta di processi puramente consci»¹³, che perciò 'appartenevano' al soggetto (inteso come almeno potenziale 'padrone' della propria vita psichica), con la psicoanalisi la coscienza — fulcro del soggetto della tradizione filosofica — patisce l'egemonia dei processi psichici inconsci. E se in Freud il compito specifico del metodo psicoanalitico è quello di dare senso ai contenuti apparentemente incomprensibili dell'inconscio¹⁴, in Jung, che radicalizza questa peculiare visione della psicologia del profondo, andando ben al di là delle implicazioni del concetto freudiano di 'rimozione primaria', la *costrittività* del cosiddetto 'inconscio collettivo' (non suscettibile, per definizione, di una vera e propria 'coscientizzazione') si associa anche al fatto che questo è pensato come ciò che dà senso agli stessi processi psichici consci. Per Jung, infatti, il «senso del reale proviene, in definitiva, dal 'non senso' dell'inconscio», essendo quest'ultimo, «nonostante la sua paradossalità [...], la fonte di ogni intel-

legibilità e d'ogni sensatezza»¹⁵, dal momento che presenta una «sovraabbondanza di sensi incontenibile nel limite di un discorso della coscienza»¹⁶.



3. 'Scoperta' della società ed 'enfaticizzazione' dell'inconscio sono ovviamente aspetti più che noti della nascita e dello sviluppo della sociologia e della psicologia del profondo. L'averli menzionati risponde esclusivamente all'esigenza di introdurre, appunto per loro tramite, alcuni problemi che talvolta si tende ad accontonare dopo averli 'ritualisticamente' ricordati, o che addirittura finiscono non di rado per essere completamente 'rimossi'.

È evidente, innanzitutto, che ambedue sottolineano le correlazioni ineluttabilmente esistenti tra 'evoluzione socio-culturale' e categorie del conoscere, specialmente per quanto attiene le proposizioni delle cosiddette 'scienze umane'. Tali correlazioni possono essere, e sono state, intese in diversi modi. L'opinione oggi prevalente si limita ad affermare che ciascun stato dell'evoluzione socio-culturale definisce un insieme di possibilità, ovvero di condizioni che 'perimetrano' l'ambito della conoscenza e, più in generale, delle azioni, degli orientamenti, delle propensioni, dei modelli valutativi e delle rappresentazioni degli uomini. In questa prospettiva, il 'senso partecipato' (ovvero il senso collettivamente condiviso) e le interdipendenze sociali rappresentano non solo limiti, condizionamenti, costrittività e 'fattualità oggettive' attorno e dentro gli uomini, ma anche la base indispensabile di ogni 'variazione' individuale, cioè di ogni significato, scopo o progetto autenticamente soggettivi¹⁷.

Come è stato più volte sottolineato nel corso della seconda metà del XX secolo, il mondo sociale si configura come una realtà di cui noi siamo, paradossalmente, sia i *creatori* che le *creature*¹⁸.

Per esempio, la 'scoperta' della società è stata indubbiamente condizionata dai mutamenti che hanno accompagnato l'avvento della modernità¹⁹, sicché si potrebbe anche dire che essa si è 'imposta' agli uomini. Nello stesso tempo, però, l'attenzione verso il mondo sociale ha, a sua volta, modificato profondamente la realtà del vivere collettivo, dal momento che ha quanto meno accelerato ed amplificato la disgregazione

dell'ordine tradizionale.

Ovviamente, dal punto di vista 'scientifico-istorico' la società, intesa come oggetto autonomo di conoscenza, è sempre esistita: in questo senso, anche la *pólis* aristotelica può oggi essere analizzata mediante la distinzione tra sfera sociale e sfera politica. Ma con ciò non comprenderemo affatto né il significato che i Greci attribuivano alla 'politicalità', né tanto meno quali siano state le conseguenze 'esistenziali' di tale significato, in quanto presumibile componente non secondaria della base motivazionale dell'agire individuale e collettivo.

Certo: l'idea del vivere in comunione e comunità può apparire ai nostri occhi come una mera 'copertura ideologica' delle relazioni di dominio, o comunque come un'idea del tutto inadeguata ad esprimere la 'realtà' dei rapporti sociali all'interno della *polis*. Ma questa 'inadeguatezza' non mette in alcun modo in discussione gli effetti che tale idea può aver prodotto nell'esistenza di quanti l'hanno vissuta come perno del vivere collettivo e come 'destinazione naturale' degli uomini.

Questo esempio sottolinea, da un lato, la validità di uno degli assunti della conoscenza sociologica, e cioè che se gli uomini ritengono reali certe situazioni queste finiscono per essere reali nelle loro conseguenze, sicché l'attendibilità di una qualsiasi rappresentazione del mondo, o di qualsivoglia contenuto di conoscenza, può essere del tutto trascurabile rispetto alle sue conseguenze. Ma, per altro verso, questo esempio (al pari di tanti altri che sarebbe possibile portare) evidenzia che non vi è comprensione storica, o trans-culturale, che possa prescindere dal 'senso partecipato' dell'individualità storico-culturale di cui si vogliono considerare manifestazioni o aspetti più o meno circoscritti.

Per quanto riguarda il primo punto, ovvero il cosiddetto 'teorema di Thomas'²⁰ nella versione 'radicale' qui proposta, basterà accennare alle conseguenze *reali* dell'enfatizzazione dell'inconscio.

L'ipotesi costitutiva, fondante, della psicologia del profondo, cioè l'ipotesi dell'esistenza di una dimensione psichica inconscia, è stata oggetto di critiche severe, che hanno messo in discussione non solo la validità delle argomentazioni e della 'prove' addotte per sostenerla²¹, ma anche la sua stessa 'pensabilità'²². Per lo psicologo del profondo ciò può forse costituire motivo di 'infelicità', o può spingerlo ad elaborare strategie vuoi di 'legittimazione scientifica', vuoi di riformulazione dello statuto epistemologico della psicologia, vuoi — infine — di 'fuoriuscita' dagli stan-

dards scientifici dominanti. Di contro, per il sociologo che non intenda avvalersi delle categorie della psicologia del profondo il problema della verosimiglianza dell'ipotesi dell'inconscio può essere sotto diversi aspetti secondario o trascurabile, specialmente se paragonato a quello degli effetti sociali del consolidamento e della diffusione dell'idea di una vita psichica inconscia; effetti che — dal punto di vista delle categorie sociologiche del conoscere — debbono essere ricercati non solo a livello istituzionale o nello sviluppo di 'pratiche' e di *iter*a sociali correlati all'affermazione socio-culturale della psicologia del profondo, ma anche a livello delle 'credenze', delle 'visioni del mondo', delle 'determinazioni linguistiche', dei sistemi di significazione e di 'orientamento' attivi nella vita quotidiana di diversi gruppi sociali e presenti, almeno in forma mediata o indiretta, nel 'perimetro circostanziale' di moltissimi uomini. In questo senso, le *conseguenze reali* dell'ipotesi sopra citata possono anche essere separate dai problemi di vario ordine (epistemologico, filosofico, antropologico, ecc.) suscitati dal pensiero psicoanalitico e dai suoi derivati.

Per quanto riguarda il secondo punto, cioè la necessità di rapportarsi al senso collettivamente condiviso dell'individualità socio-culturale cui attingono i fenomeni o gli eventi che si vogliono comprendere, non si tratta semplicemente di collocarli (genericamente) nel 'loro tempo', e neppure di riproporre il 'riferimento ai valori' dello storicismo tedesco o il concetto di 'relativismo culturale' ed il problema se si possa uscire dal 'blocco' vincolante della propria società e della propria cultura. Ben più essenziale, infatti, è il riferimento al 'senso comune', al ruolo fondamentale che esso svolge sia a livello delle *azioni sociali* (cioè di tutte le azioni intenzionalmente dirette verso altri soggetti), sia relativamente alla costruzione dei «filtri ermeneutici»²³ mediante i quali è attribuito, pressoché inconsapevolmente, significato e ordine alla *vita quotidiana*, si realizzano gli innumerevoli processi di 'riproduzione sociale' e si integrano elementi di ordine individuale e collettivo.



4. Com'è noto, con il termine 'senso comune' può essere indicato quel 'complesso variamente sistematico e coerente' di rappresentazioni, giudizi morali ed affettivi, credenze sulla 'concatenazione di cause ed effetti tra eventi umani, naturali e soprannaturali', e di schemi interpretativi del mondo, che «ciascun essere umano si forma naturalmente e inconsapevolmente nel corso della socializzazione primaria e secondaria»²⁴.

In quanto costituito dall'insieme di tutti questi elementi cognitivi, valutativi ed interpretativi, il 'senso comune' presenta le seguenti caratteristiche fondamentali:

a) innanzitutto, esso è una concezione elementare e radicale del mondo e dell'esistenza che permette di considerare «come 'ovvi' e 'dati' i più diversi stati e variazioni di oggetti, fenomeni, accadimenti naturali, sociali e culturali»²⁵; concezione di cui gli uomini sono tendenzialmente inconsapevoli, sebbene costituisca il perno del loro 'orientamento primario'. Inoltre, è contraddistinto non solo dall'apparenza di 'ovvietà' ed 'oggettività', da costrittività esteriore e dall'essere comune persino a soggetti che professano ideologie opposte, ma anche dal fatto di essere operante in ogni tipo di pratica individuale: gli «stessi procedimenti della scienza [...] sarebbero addirittura irrealizzabili, o fallimentari, qualora gli innumerevoli interstizi esistenti tra i singoli atti di carattere logico-empirico [...] non fossero assiduamente colmati dai vari elementi pratico-ideativi del senso comune»²⁶;

b) in secondo luogo, è sempre «un costruito, o un insieme di costrutti cognitivi e valutativi, fortemente selettivo ed astraeante, in quanto presceglie e coordina una serie limitata di 'fatti' dalla congerie sterminata che costituiscono il mondo della vita»²⁷;

c) in terzo ed ultimo luogo, la sua centralità nei processi di 'riproduzione sociale', nella strutturazione delle forme della 'vita quotidiana' e nelle più diverse pratiche individuali e collettive deriva, oltre che dalle caratteristiche finora ricordate, dal fatto che esso concerne sia tutti quegli atti il cui carattere più specifico è la «ripetitività finalizzata alla pura riproduzione dell'esistente»²⁸, sia le aspettative di comportamento che presiedono alle manifestazioni più diffuse ed indiscusse della 'sociabilità' ed alla definizione di moltissimi progetti di azione 'tipici', sia infine i giudizi determinati dalla connessione inconsapevole tra diversi fenomeni, oggetti od eventi.

In virtù di tutti questi tratti, il 'senso comune' appare (almeno in pri-

ma istanza) come qualcosa di 'naturale', cioè come una realtà non dissimile da quella biologica o materiale, e si insinua anche laddove i soggetti non ne riconoscono la presenza vincolante. Il ricercatore che volesse definire le strutture e le articolazioni riuscirebbe ad elaborare uno schema interpretativo capace di evidenziare l'artificiosità di alcuni suoi costrutti, ma non potrebbe evitare di essere condizionato, a diversi livelli, dalle attribuzioni di senso da esso derivate.

Sebbene suscettibile di parziale chiarificazione e consapevolezza, il 'senso comune' è dunque presente in qualsiasi aspetto della vita umana, ed offre, tra l'altro, un vastissimo repertorio di 'schemi interpretativi' rudimentali, ovvero di elementi sufficienti a dare un senso almeno provvisorio alle situazioni nelle quali gli individui sono coinvolti.

L'espressione 'schema interpretativo' indica innanzitutto le 'interpretazioni standardizzate della situazione', che i singoli ed i gruppi traggono da «un repertorio memorizzato, individuale e sociale»²⁹, specificamente operanti quando «si presenta la necessità impellente di attribuire con rapidità un senso, capace di orientare l'azione in modo adeguato ai propri interessi immediati, ad un evento comunque percepito, nonché agli eventi che lo hanno preceduto o che potrebbero seguirlo»³⁰.

La scelta di un particolare 'schema interpretativo' tra quelli messi a disposizione dalla cultura, dalla sub-cultura, dall'ideologia e dal 'senso comune' può dipendere da diversi fattori di ordine fisico, psichico, sociale ed esperienziale: per esempio, l'utilizzazione di uno 'schema interpretativo' adottato in occasione di eventi anteriori dipende, da un lato dal collegamento dell'evento attuale a quelli passati, e — dall'altro — dal particolare stato psicofisico del soggetto. Inoltre, gli 'schemi interpretativi' differiscono dagli stereotipi, dai pregiudizi e da altri fattori che concorrono a definire l'organizzazione di vita di ogni uomo per il fatto che essi, sebbene possano essere selezionati per tramite di tutti questi fattori, sono essenzialmente dei processi micro-sociologici che si manifestano e si esauriscono in brevissimo tempo, essendo rivolti «a dare un senso immediato a un evento altrimenti caotico ed incomprensibile»³¹.

Ulteriori caratteristiche fondamentali degli 'schemi interpretativi' possono essere individuate:

a) nella loro natura di ipotesi capaci di orientare effettivamente le azioni e, quindi, di produrre conseguenze reali, dal momento che per i soggetti essi sono, al momento dell'azione, non già interpretazioni della realtà,

bensi la *realtà stessa*. Ovviamente, questo tratto non è esclusivo degli 'schemi interpretativi', poiché molti altri aspetti del sociale possiedono il carattere di 'realtà primaria';

b) nell'essere fattori sia facilitanti che di ostacolo all'interno dei processi comunicativi, a seconda che siano condivisi o non condivisi dai soggetti coinvolti nella comunicazione. Per esempio, molti 'disturbi comunicativi', spesso erroneamente ricondotti alle diversità di carattere o di 'temperamento', dipendono in larga misura dalla dissonanza dei diversi 'schemi interpretativi' attivi nel processo di comunicazione. Analogamente, la fluidità che talvolta caratterizza la comunicazione (verbale e non verbale) tra due soggetti non è tanto il portato di 'sintonie' di ordine psicologico, quanto piuttosto il risultato della convergenza degli 'schemi interpretativi' assunti da tali soggetti;

c) nell'essere non solo motivazioni specifiche delle azioni, ma anche forme di giustificazione, legittimazione e razionalizzazione *a posteriori* degli atti compiuti. Naturalmente, l'efficacia «orientativa e motivante di uno 'schema interpretativo' è molto superiore se esso è complessivamente idoneo ad essere utilizzato a priori come motivo, e a posteriori come giustificazione dell'atto»³². Come forme di razionalizzazione *a posteriori*, gli 'schemi interpretativi' costituiscono ciò che realmente traspare allorché i soggetti sono chiamati a spiegare le motivazioni delle loro azioni. In questo senso, molte 'risposte' lungi dall'essere rappresentazioni di processi valutativi realmente presenti al momento dell'azione, non sono che interpretazioni standardizzate, capaci di dare un senso a quanto altrimenti sarebbe incomprendibile agli attori stessi. Per converso, il grado di 'congruenza' attribuito ad una 'risposta' da un soggetto diverso dipende, almeno in un certo numero di casi ed entro certi limiti, dal grado di 'consonanza' esistente tra lo 'schema interpretativo' espresso nella spiegazione dell'atto e gli 'schemi' inclusi nel repertorio personale dell'ascoltore³³;

d) nella centralità che essi (sebbene indicati con altri nomi) hanno nella costruzione teoretica della psicologia del profondo, ed in particolare della psicoanalisi, in quanto indubbiamente presenti nei *processi assimilativi* mediante i quali l'individuo 'assoggetta' la realtà; processi che, tra l'altro, tendono «a produrre una *trasformazione percettiva* di ogni fatto concretamente osservato, introducendo in questo varie forme di razionalizzazione, tali da stabilire una concatenazione ordinata — dal punto di vi-

sta del soggetto — tra i diversi elementi in cui il fatto appare inizialmente scisso»³⁴.



5. 'Senso comune' e 'schemi interpretativi' sono, ovviamente, solo una sezione limitata della sterminata fenomenologia del sociale e delle categorie della conoscenza sociologica. Nella prospettiva qui adottata, la loro rilevanza risiede nel fatto che i processi micro-sociologici sembrano più facilmente collegabili alle problematiche di tipo psicologico. Infatti, perlomeno in certi ambiti di comportamento, è difficile dire se gli elementi di tipo micro-sociologico sfumino ineluttabilmente nello 'psicologico', o se invece si verifichi un processo di segno opposto.

È facendo riferimento a queste considerazioni che il concetto di 'filtro ermeneutico', più estensivo di quello di 'schema interpretativo' e capace di evocare immediatamente le innumerevoli mediazioni simboliche del sociale e dell'*equazione personale psicologica*³⁵, 'ipotizza' che gli elementi percettivi, cognitivi, e valutativi (sia in senso affettivo che etico) preposti ad orientare le azioni siano il risultato di micro-processi adattativi nei quali 'sociali' e 'psichico', sociologico e psicologico, risultano posti in un rapporto di interdipendenza (o di 'circularità') difficilmente visibile con la stessa immediatezza ad altri livelli della vita individuale e collettiva, e che tali processi non si esauriscano nella caducità degli 'schemi interpretativi', ma costituiscano il risultato della relazione dinamica di 'strutture' relativamente persistenti.

Il valore euristico del concetto di 'filtro ermeneutico' consiste nel fatto che, muovendosi esclusivamente sul piano del *senso*, cioè dell'attribuzione di significati capaci di orientare effettivamente la vita degli uomini, sottolinea le innumerevoli mediazioni di ordine sia sociologico che psicologico che si frappongono tra la cosiddetta 'realtà primaria' e la comprensione di questa realtà. Più in particolare, tale concetto, considerando qualsiasi *senso* come il prodotto dell'interazione di diversi fattori, relativizza l'importanza della distinzione tra *uomo naturale* ed *uomo sociale* (distinzione storicamente alla base della frequente inconciliabilità tra punto di vista sociologico e punto di vista psicologico), nonché rende del

tutto irrilevante l'antica *querelle* intorno al 'segreto dei fatti umani', cioè intorno al diritto di una delle scienze dell'uomo di rivendicare il possesso della 'chiave' di tale 'segreto'.

Negli ultimi decenni, si è andata consolidando in campo sociologico l'idea della necessità di superare il tradizionale dualismo di 'sociale' e 'psichico', o quanto meno di 'individuale' e 'collettivo', mediante la critica di tutte quelle concezioni del mondo umano che assumono l'una o l'altra di queste dimensioni come indistinta 'realtà residuale', come insieme di elementi del tutto ininfluenti per la comprensione dei fenomeni presi in esame. In questa prospettiva di 'rifondazione' dell'interpretazione sociologica, appare sempre più chiaro che «quelle entità che siamo abituati a chiamare individuo e società sono di fatto aspetti o fasi di una realtà umana unificata, non entità distinte nella sostanza o addirittura opposte»³⁶, e che il problema della scissione 'Sé-società' è in definitiva solo un falso problema. L'identità soggettiva, a cui il concetto di Sé si riferisce, non è infatti «una corazza psichica situata tra l'individuo e la società, e neppure una gabbia di ferro fatta di vincolanti prestazioni di ruolo che il sociale cala attorno all'individuo. L'identità è piuttosto l'auto-coscienza, in momenti successivi nella storia di vita di un individuo, della partecipazione di quella storia di vita ad una storia sociale, e viceversa»³⁷.

Estendendo la portata di queste considerazioni, il concetto di 'filtro ermeneutico' non solo ripropone quell'interrogativo che le teorie 'dualistiche' lasciano irrisolto (comprendiamo veramente il senso dei comportamenti umani allorché li consideriamo esclusivamente o dal punto di vista sociologico o da quello psicologico?), ma anche sottolinea il carattere processuale e 'storico' dell'interazione tra psicogenesi e sociogenesi: qualsiasi 'filtro', pur essendo dotato di una certa stabilità, è interessato da continui cambiamenti per effetto delle inevitabili 'incongruenze', o tensioni, che sorgono tra i suoi elementi costitutivi. In conseguenza di questo continuo 'farsi' dei 'filtri ermeneutici', le attribuzioni di senso sono suscettibili di evoluzioni tali da modificare, in misura più o meno rilevante, l'intero assetto dei rapporti tra dimensione individuale e dimensione collettiva.



6. Se nell'ambito del pensiero sociologico si sta imponendo la convinzione dell'impossibilità di separare le variabili psicologiche da quelle di tipo socio-culturale, gli psicologi del profondo hanno continuato, di norma, a trascurare i processi di ordine micro-sociologico. Nelle loro teorizzazioni l'ambiente socio-culturale è ricordato, infatti, solo per mettere genericamente in evidenza problemi connessi al processo di inculturazione, alla presenza di ideologie anche opposte, all'influenza dei sistemi normativi sui giudizi di valore di differenti soggetti, alla variabilità delle forme della cultura, od alla rilevanza delle agenzie di socializzazione.

Riproponendo l'antica scissione tra 'uomo naturale' ed 'uomo sociale', questa sottovalutazione dei processi micro-sociologici di produzione e riproduzione della realtà può tradursi, nella pratica della psicoterapia, in una allarmante 'psicologizzazione' degli aspetti più elementari della cultura e della società.



1. Correlata alla separazione del 'sociale' dal 'politico' è, ovviamente, la divaricazione tra politica ed economia (cfr. G. SARTORI, *La scienza politica*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. VI, UTET, Torino 1973, pag. 674), che a sua volta deriva dallo sviluppo del Capitalismo e dall'avvio delle prime forme di industrializzazione. Non a caso, sia gli economisti (Smith, Ricardo, ecc.) che i 'protosociologi' del XVIII secolo (Ferguson, Millar, ecc.) sono i primi ad identificare un 'oggetto' ('mercato' per i primi, 'società civile' per i secondi) disgiunto dalla sfera delle relazioni politiche e, perciò, non descrivibile alla luce delle tradizionali categorie dell'analisi giuridico-politica.

2. F. CRESPI, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1985, pag. 44.

3. L. PELLICANI, *Saggio sulla genesi del capitalismo*, SugarCo, Milano, 1988, pag. 344.
4. Cfr. G. SARTORI, *op. cit.*, pag. 668 e sgg.
5. Sebbene 'preparato' dalla filosofia della storia e dalle dottrine economiche, politiche e sociali del 'Settecento', questo nuovo modo di concepire la società come l'oggetto di un possibile corpo di conoscenze fattuali si è consolidato solo nel corso del XIX secolo, ovvero allorché è stata sviluppata l'idea di una scienza autonoma della società ancorata alle ipotesi dell'esistenza di specifiche regolarità anche nell'ambito del mondo sociale e dell'irriducibilità di tale mondo ad altre realtà.
6. Cfr. G. MOSCA, *Storia delle dottrine politiche* (1933), Laterza, Bari, 1964, pag. 47.
7. G. SARTORI, *op. cit.*, pag. 667.
8. *Ivi*. Naturalmente, ciò non significa che Aristotele non fosse consapevole dei conflitti sociali sottostanti alle forme del 'vivere politico' (cfr. M. I. FINLEY, *La politica nel mondo antico* (1983), Laterza, Bari, 1985, pag. 3 e sgg.).
9. Cfr. G. SARTORI, *op. cit.*, pag. 668 e sgg. È quasi inutile dire che questa 'indistinzione' non comporta la presenza di una sola visione antropologica e, più in generale, del mondo lungo tutto l'arco della storia del mondo occidentale.
10. A. PIZZORNO, *Il pensiero sociologico*, in L. FIRPO (a cura di), *op. cit.*, pag. 610.
11. *Ivi*. Il concetto di 'società' ha ovviamente assunto diversi significati nel corso dello sviluppo del pensiero sociologico. Analogamente, la politica e la 'politicalità' sono state relazionate al sociale nei modi più disparati.
12. Ciò vale certamente non solo per Marx, ma anche per buona parte di tutto il pensiero sociologico.
13. N. WALKER, *Un nuovo Copernico?*, in B. BELSON (a cura di), *Freud e il XX secolo* (1957), Mondadori, Milano, 1962, pag. 29.
14. Tuttavia, con il concetto di 'rimozione primaria' Freud sembra ammettere l'esistenza di rappresentazioni inconse inaccessibili alla coscienza. Cfr. S. FREUD (1915), *La rimozione*, in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino, 1976, pag. 38; J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS (1967), *Enciclopedia della Psicanalisi*, Laterza, Bari, 1981, pag. 520 e sgg.
15. S. GARRONI, *Quaderno freudiano*, Bibliopolis, Napoli, 1988, pag. 167 e sgg.
16. *Ivi*.
17. Cfr. P. L. BERGER - T. LUCKMANN (1966), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969, pag. 36; N. ELIAS (1969), *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna, 1983, pag. 299 e sgg.

18. P. ABRAMS (1982), *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna, 1983, pag. 18.
19. L'improvvisa visibilità del sociale dietro la 'facciata' dello Stato e delle strutture politiche è infatti strettamente correlata alla disgregazione dell'ordine tradizionale.
20. Cfr. R. K. MERTON (1957), *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1983, pag. 667 e sgg.
21. Cfr., per es., E. NAGEL (1959), *Problemi della teoria psicoanalitica*, in S. HOOK (a cura di), *Psicoanalisi e metodo scientifico*, Einaudi, Torino, 1967.
22. Cfr. J. P. SARTRE (1943), *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pag. 668 e sgg.
23. L'espressione è di P. COULIANO (*Eros e magia nel Rinascimento* (1984), Il Saggiatore, Milano, 1987). Come vedremo, è qui usata con un significato più estensivo, non indicando solo i 'filtri' di tipo socio-culturale.
24. L. GALLINO, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino, 1963, pag. 604. A questo testo mi riferirò costantemente anche in seguito per illustrare i significati del concetto di 'schema interpretativo'.
25. *Ibidem*, pag. 604.
26. *Ibidem*, pag. 605.
27. *Ibidem*, pag. 604.
28. *Ibidem*, pag. 745.
29. *Ibidem*, pag. 586.
30. *Ivi*.
31. *Ibidem*, pag. 587.
32. *Ibidem*, pag. 588.
33. *Ivi*.
34. *Ibidem*, pag. 587.
35. C. G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino, 1969, pag. 21.
36. P. ABRAMS, *op. cit.*, pag. 277.
37. *Ibidem*, pag. 307.

THYMÓS

Giorgio Concato

1. Il linguaggio dei 'segnali' emotivi

Nella costituzione essenzialmente dualistica dell' 'apparato psichico' stabilita da Freud, in cui «l' Io rappresenta ciò che può dirsi ragione, ponderatezza, in opposizione all' Es che è la sede delle passioni»¹, emozioni e affetti hanno un' esistenza episodica ed evanescente. La disattenzione o l' incertezza di Freud riguardo alle emozioni, nonostante la loro importanza decisiva per la traslazione, è evidente sia nella teoria generale della psicoanalisi che nella teoria della tecnica. La realtà effimera delle emozioni è come un frammento scisso e fluttuante all' interno della teoria generale, un' incognita, un' inquietudine all' interno della teoria della tecnica.

La descrizione degli affetti in senso dinamico è solo un alone attorno alla riflessione sull' angoscia, che è uno dei pochi affetti su cui Freud si sofferma a lungo per le sue evidenti implicazioni psicopatologiche. «E che cos' è in senso dinamico un affetto? In ogni caso qualcosa di molto composito. Un affetto comprende in primo luogo certe innervazioni o scariche motorie, e in secondo luogo certe sensazioni; queste ultime sono di natura duplice: le percezioni delle azioni motorie che si sono verificate e le sensazioni dirette di piacere e dispiacere, che danno all' affetto, come si dice, la nota fondamentale. Non credo però che con questa enumerazione si sia colta l' essenza dell' affetto. Nel caso di alcuni affetti crediamo di vedere più in profondità e di riconoscere che il nucleo che tiene unito l' insieme sovradescritto sia la ripetizione di una determinata esperienza significativa. Questa esperienza potrebbe essere solo un' impressione assai primordiale, di natura generalissima, da situarsi nella storia non dell' individuo, bensì della specie. Per farmi comprendere meglio, lo stato affettivo sarebbe costruito allo stesso modo di un attacco isterico [...]»².

Quindi Freud rielabora la teoria di Darwin sulle emozioni³. «Noi riteniamo che anche gli altri affetti siano riproduzioni di eventi più antichi, di vitale importanza, magari preindividuali, e questi affetti li paragoniamo, quali attacchi isterici universali, tipici e innati, agli attacchi della nevrosi isterica, acquisiti tardi e individualmente, la cui genesi e il cui significato quali simboli mnestici ci sono diventati chiari attraverso l'analisi. Sarebbe naturalmente assai desiderabile poter dimostrare la giustezza di questa concezione per una serie di altri affetti, ma da ciò siamo ancora molto lontani»⁴. Il prototipo dell'angoscia è il trauma della nascita, del quale lo stato di angoscia è la riproduzione. La riflessione di Freud si estende al destino dello stato di angoscia nell'evoluzione del bambino e nello sviluppo dell'angoscia nevrotica, ma su questa via non vogliamo qui seguirlo. Ci limitiamo a esaminare la funzione del 'segnale di angoscia' nelle situazioni di 'angoscia reale' per alcune interessanti implicazioni che Freud non ha considerato, data la sua esclusiva attenzione per l'angoscia come meccanismo nevrotico. «L'angoscia sorse quale reazione a uno stato di *pericolo*, e viene ora riprodotta regolarmente quando un simile stato si verifica di nuovo»⁵. Il nucleo del pericolo è sempre «una perturbazione economica dovuta all'aumento della quantità di stimoli»⁶, che provoca il segnale di angoscia. «L'angoscia reale ci appare dunque come qualcosa di assai razionale e comprensibile. Di essa affermeremo che è la reazione alla percezione di un pericolo esterno, cioè di un danno atteso, previsto; che è collegata al riflesso della 'fuga', e che può essere considerata un'espressione della pulsione di autoconservazione. In quali occasioni compaia l'angoscia, ossia di fronte a quali oggetti e in quali situazioni, dipenderà naturalmente in gran parte dalla quantità di cose che il soggetto conosce e dal senso che egli ha del proprio potere nei confronti del mondo esterno»⁷. Ma la 'razionalità' e l' 'appropriatezza' dell'angoscia sono limitate al solo segnale di angoscia, cioè alla fase iniziale di «*preparazione* di fronte al pericolo, che si esprime in un aumento dell'attenzione sensoriale e della tensione motoria [...] Quanto più lo sviluppo di angoscia si limita a un puro accenno, a un segnale, tanto più indisturbata si compie la conversione in azione di questa preparazione all'angoscia, e tanto più appropriatamente si struttura l'intero processo. In ciò che noi chiamiamo angoscia, la *preparazione* all'angoscia mi sembra dunque essere l'elemento appropriato, e lo *sviluppo* d'angoscia quello non appropriato»⁸.

Nonostante la consueta riduzione dell'affetto all'origine pulsionale, lo spunto è estremamente interessante perché l'affetto appare sotto forma di percezione immediata ed estesa di un equilibrio delle forze interne e esterne connesse all'evento, percezione subliminale che precede la valutazione cosciente sulla quale l'affetto agisce anzi come segnale e richiamo. Questa 'razionalità' dell'affetto, questa possibile peculiare attitudine conoscitiva avrebbe meritato senz'altro un approfondimento da parte di Freud, anche in funzione della tecnica della relazione analitica. Ma, forse proprio a causa di questo possibile risvolto, la funzione conoscitiva dell'emozione rimane soltanto implicita.

Un'altra interessante implicazione della descrizione dinamica degli affetti deriva dall'analogia con l'attacco isterico. Negli *Studi sull'isteria* Freud fa un'acuta osservazione a proposito della corrispondenza, nella sintomatologia di una paziente isterica, fra certe espressioni linguistiche e la loro rappresentazione somatica: «Tutte queste sensazioni e innervazioni appartengono alla 'espressione delle emozioni' che, come Darwin ci ha insegnato, consiste in azioni originariamente sensate e utili; esse possono essere attualmente per lo più così affievolite che la loro espressione linguistica ci appare puramente metaforica, ma è molto verosimile che tutto ciò s'intendesse una volta alla lettera, e l'isteria è nel giusto quando ripristina per le sue più forti innervazioni il significato originario delle parole»⁹. Dunque l'emozione è il punto di connessione originaria fra linguaggio e esperienza, è la ripetizione del significato originario, è, anzi, l'esperienza originaria del significato. Ma neppure questo versante dell'affettività Freud è interessato ad approfondire. Egli si attiene alla metafora metapsicologica e alla rigida topologia dell'apparato psichico, nella quale le emozioni non hanno un luogo, ma solo una condizione di transito fra Es ed Io. Le pulsioni si manifestano attraverso affetti e non si presentano casi di affetti che non abbiano un'origine pulsionale¹⁰. «[...] gli affetti e i sentimenti corrispondono a processi di scarica le cui manifestazioni ultime vengono percepite come sensazioni (interiori). [...] la rimozione può riuscire a impedire la conversione del moto pulsionale in una manifestazione affettiva [...]. Ci rendiamo conto che perfino nell'ambito della vita normale si svolge una contesa permanente fra i due sistemi *C.* e *Inc.* per il primato nel campo dell'affettività; che pur essendo certe sfere di influenza nettamente delimitate, si determinano alcune commistioni delle forze in gioco. [...] spesso il moto pulsionale deve aspettare finché non

abbia trovato una rappresentazione sostitutiva nel sistema C. In questo caso lo sviluppo dell'affetto può avvenire soltanto a partire da questo sostituto cosciente, la cui natura determina il carattere qualitativo dell'affetto stesso [...] un affetto non si esprime fintantoché non è riuscito a conquistarsi qualcosa di nuovo che lo rappresenti nel sistema C»¹¹. Come l'Io è la sede propria dell'angoscia¹², così esso è il luogo in cui l'affetto si rappresenta come epifenomeno della pulsione.

L'affettività è dunque condivisa fra l'Io e l'Es; nella topologia psichica le emozioni conservano quell'atopicità e quell'evanescenza che caratterizzano il loro stesso modo di manifestazione. Freud concepisce le emozioni all'interno della sua polarizzazione della vita psichica, la loro esistenza viene subordinata alla necessità epistemica della separazione di Io e Es.

Questa stessa subordinazione è riscontrabile nella posizione che le emozioni hanno nella teoria della tecnica, soprattutto nei suoi aspetti che riguardano il transfert e il controtransfert. Le emozioni fanno da sfondo alla tecnica ma rimangono sullo sfondo della teoria della tecnica. Le indicazioni pratiche di Freud rimandano sempre al gioco complesso della relazione analitica, un gioco di mosse e contromosse tenuto al limite della consapevolezza, di tentativi, intuizioni, espedienti retorici, scambi e accenti apparentemente insignificanti che assumono rilievo nel tempo, messaggi inconsapevoli, piccoli gesti che si depositano, sfumature che l'emozione coglie e che il pensiero trascura. Un gioco menzionato solo per allusione, in sostanza taciuto, perché la teoria non resti turbata dalla sua presenza ingombrante.

L'aspetto emotivo della relazione analitica è irriducibile, resiste alla descrizione clinica del 'caso', alla glacialità del resoconto, divenendo inefabile. Per esso la teoria psicoanalitica non ha parole perché, dei due soggetti della relazione, uno è assente, sottratto alla vista, sottoposto alla condizione epistemica fondamentale del vuoto emozionale; l'emotività del controtransfert è esclusa dal suo proprio linguaggio e dalla sua teoria, dalla sua possibile espressione e dalla sua possibile riflessione ancora occultati nell'impossibilità della teoria e nell'intimità dell'analista. Occultamento che è limite teorico essenziale dato che proprio lo scenario emotivo della reciprocità custodisce il filo della risoluzione del caso, della complicazione, della fine, insomma dell'esito. Nella rappresentazione teorica del setting la scena del dialogo è condivisa fra un interprete emotivo e doxasti-

co e un interlocutore immerso nella purezza taciturna della sua attenzione fluttuante. L'emotività del paziente, le sue richieste, le sue versioni dei fatti, le sue astuzie inconse, scandiscono la sua interpretazione debole, e quindi sintomatica, del vissuto analizzando. Barricato nel suo effimero, egli si difende come può, ma come non dovrebbe, dagli strali baluginanti dell'interlocutore che lo attraversano illuminando il retroscena, evidenziando la vera origine di quei falsi idoli da lui considerati reali.

L'attenzione dell'interlocutore fluttua, non si afferra a niente, garantita dal vuoto emotivo, effetto di un lavoro di purificazione condotto nella propria analisi pulsionale (purificazione che però si arresta e si assesta sul fondo epistemico della teoria psicoanalitica). La purificazione, nei limiti in cui è possibile, consente la freddezza chirurgica e speculare dell'oggettivazione per la quale i segnali emotivi del controtransfert costituiscono solo un'interferenza pericolosa. Il controtransfert si alimenta di seduzione e di errore, l'emotività non consentirebbe all'analista di utilizzare il proprio inconscio come un organo ricevente verso l'inconscio del malato che trasmette¹³. L'emotività di cui si parla e a cui si fa riferimento, come significante, nella relazione analitica è dunque soltanto quella dell'analizzando.

L'interpretazione debole e doxastica del paziente, poiché è emotiva, è frammentaria, illogica: la 'logica' che Freud ripristina come imbrigliamento-addomesticamento (*Bändigung*)¹⁴ dei moti pulsionali che agiscono dietro l'interpretazione emotiva, determinandola, corrisponde a una sorta di *epistème* dialettica, una tecnica di ricostruzione dei nessi, dei frammenti mancanti o fuori posto nel discorso¹⁵. La conoscenza analitica è dunque legata a questa creazione dei nessi nel discorso emotivo, sì che ne emerga un discorso nuovo, coerente. Ma la rappresentazione anticipatoria fornita dall'analista, anche se indovinata, appropriata, non per questo viene immediatamente accettata dal paziente. La 'logica' del discorso ha dunque, per Freud, una sua forza dirompente e illuminante, la forza di una convizione che si innesta sulla «coazione alla sintesi»¹⁶ caratteristica dell'Io. Ma, d'altra parte, ecco riemergere nello sfondo l'emotività e la reciprocità sotto forma di incognite determinanti nel cammino epistemico: occorre sempre tempo, 'attesa', perché la resistenza si lasci penetrare e convincere dall'evidenza logica. L'evidenza deve ritrovare i suoi nessi emotivi oltre a quelli logici. Occorre anche che, all'interno della traslazione, soccorrano fiducia (che prontamente Freud definisce un derivato dell'amore-Eros), suggestione e autorità (con il fantastico rituale del setting).

La diffidenza di Freud per il controtransfert, giustificata da esigenze di didattica, di obiettività, di formazione professionale, ha espropriato l'emotività dell'analista di ogni possibilità conoscitiva (al di là della semplice riduzione oggettivante degli impulsi emotivi finalizzata al loro controllo emotivo), riducendola a pura ineluttabile negatività del cammino epistemico, eludendo ogni problematica connessa ai 'segnali' emotivi e al loro linguaggio. E, corrispondentemente, anche l'emotività del paziente è stata privata di ogni affidabilità, di ogni prospettiva conoscitiva che non sia quella della riduzione interpretativa a una significatività puramente sintomatica delle emozioni, come risulta per altro evidente dalla loro associazione all'isteria.

Questa mancanza di riconoscimento di una prospettiva conoscitiva dell'emotività nella teoria della tecnica, corrispondente, nella teoria generale, al dissolvimento delle emozioni nella polarità di Es ed Io, che delle emozioni e della loro qualità doxastica e sintomatica custodiscono la verità pulsionale e la sua interpretazione; questa disattenzione è dunque, a parer mio, il limite della rivoluzione epistemologica di Freud, corrispondente a quello di una fede assoluta nei presupposti positivisti della conoscenza scientifica.



2. *Epistème e métis: la permanenza di un'originaria esclusione*

La qualità essenzialmente epistemica della relazione psicoanalitica in Freud, e il fondamento epistemico rappresentato dalla polarizzazione della realtà psichica, discendono in linea diretta dalla costituzione fondamentale dell'essere psicologico stabilita dalla filosofia platonica. Le affinità con Platone sono senza dubbio molto più numerose di quelle che lo stesso Freud si riconobbe, ma non è qui il caso di elencarle. Vi è però un punto importante di affinità che mi preme sottolineare e che riguarda appunto l'emotività, la sua funzione subordinata all'*epistème*, la sua mancanza di statuto autonomo nella vita psichica, la sua assimilazione alla pulsionalità.

L'*epistème* di Freud dipende da una fondamentale ma poco appari-

scente decisione che consentì a Platone di chiudere definitivamente con il mondo omerico e con la sua peculiare con-fusione di conoscenza, affettività, divinità e eventualità, e di creare delle distinzioni a suo parer indispensabili alla sopravvivenza psichica della *pólis*.

La decisione è efficacemente condensata nell'interpretazione di un verso di Omero, contenuta sia nel *Fedone* che nella *Repubblica*¹⁷, due momenti capitali nello sviluppo del pensiero platonico. Prendiamo il passo della *Repubblica* che riproduce l'interpretazione nella sua versione più evoluta: «Si percuoteva il petto e rimproverava il cuore'. Qui chiaramente Omero ha rappresentato l'una parte (facoltà) che rimprovera l'altra, quella che ragiona attorno al meglio e al peggio e quella che irragionevolmente si adira (si eccita)».

La sottigliezza di Platone, che consiste proprio nel nascondersi dietro l'apparente ovvietà della sua interpretazione, si coglie nelle due espressioni greche che stanno a significare le due parti: l'una è *analoghísámenon*, termine in cui è implicita la funzione di creazione di nessi, l'altra è *aloghístos thymúmenon*, estranea al fondamento della conoscenza, cioè al *lógos*. La citazione è introdotta da Platone come esemplificazione del rapporto fra la parte razionale e quella irascibile-emotiva dell'anima, che è irrazionale, priva di *lógos*.

Ma la distinzione di razionale e irrazionale, fondamentale per la tripartizione dell'anima platonica (anima razionale, *thymós* ovvero anima irascibile-emotiva e anima appetitiva) e l'attitudine pedagogica dell'anima razionale sul *thymós* sono un'invenzione di Platone e sono totalmente estranee alla psicologia omerica. L'attribuzione ad Omero serve dunque a Platone, come vedremo, sia per far tacere la voce emotiva dell'*épos*, il suo *thymós*, completamente differente da quella funzione angusta e subordinata che è l'anima irascibile, il *thymós* platonico; sia per fondare la propria costruzione sull'autorità del poeta e renderla in tal modo più convincente per orecchi abituati alla favola mitica.

Così, indirettamente, la decisione platonica ci rimanda e ci sollecita verso ciò che essa ha voluto separare e allontanare dall'*epistéme* e con l'*epistéme*, ci provoca a un ascolto dell'esperienza omerica che si cimenti con la chiusura dell'orizzonte di quell'esperienza, con le ragioni dell'esclusione dell'emotività dal cammino dell'*epistéme*. Vorrei dunque accennare ad alcuni aspetti della psicologia omerica per evidenziare quelli che ritengo essere i motivi essenziali della decisione platonica.

L'interpretazione del verso omerico cela una differenza sostanziale fra il filosofo e il poeta: per Platone il pensiero è un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa¹⁸, dell'anima razionale con se stessa, in Omero invece la sede della riflessione è il *thymós*.

Il *thymós* nell'epica indica più un'esperienza che una localizzazione somatica o psichica. L'esperienza *thymós* è sentita nel petto, in una zona diffusa fra cuore polmoni e diaframma (*chér, étor, frén, e thymós* sono, in questo senso, equivalenti). È il luogo di ascolto e di percezione dell'accadere psichico; è la sorgente, intesa a volte come luogo e tempo della manifestazione e a volte come matrice, di tutti gli affetti, ira, amore, rabbia, violenza, desiderio, fame, sete, angoscia, gioia, pietà. Omero narra le emozioni con il linguaggio del corpo: «Ed ecco dentro di me, nel mio petto, il *thymós* con voglia maggiore si volge a lottare e a combattere, e sotto fremono i piedi, e sopra le braccia»¹⁹. «Disse così, subito a lei ginocchia e cuore si sciolsero, per molto non seppe parlare, i suoi occhi s'empiron di lacrime, la florida voce era stretta»²⁰. «Sul promotorio, seduto, lo scorse: mai gli occhi erano asciutti di lacrime, ma consumava la vita soave sospirando il ritorno, perché non gli piaceva la ninfa. Certo la notte dormiva sempre, per forza, nella cupa spelonca, nolente, vicino a lei che voleva: ma il giorno, seduto sopra le rocce e la riva, con lacrime gemiti e pene il cuore straziandosi, al mare mai stanco guardava, lasciando scorrere le lacrime» (*Od.* V, 151-158). «Tremendamente ho paura pei Danaï: non è il mio petto in pace, ma sono sconvolto, balza il mio cuore fuori dal petto, sotto mi tremano le ginocchia ben fatte» (*Il.* X, 93-95).

L'*épos* non ha esperienza di una costituzione egocentrata della personalità, l'io è un'evidenza elementare, non certo una realtà distinta e strutturata autonomamente: l'uomo omerico è più che altro un vuoto contenitore, un luogo di transito e di manifestazione per forze e affetti che, come lo abitano per un po', così improvvisamente lo abbandonano. Per 'forze' si intendono dei fattori psichici oggettivi, cioè non di origine interna né propriamente esterna, dato che questa distinzione è posteriore all'*épos* e conseguente alla decisione platonica. Privandole della complessa fenomenologia che le accompagna nel testo, ne indichiamo alcune azzardandone la traduzione. *Áte*, l'errore, la vertigine, l'inganno, l'accecamento, è la forza divina che Zeus ha allontanato dall'Olimpo dopo essere stato, lui stesso, ingannato da lei. Adesso cammina sopra le teste degli uomini. Essendo la causa della lite fra Achille e Agamennone, è all'origine del

racconto dell'Iliade. *Áte* deforma la percezione del reale, fuorviando l'emotività e traducendola in azioni inadeguate, coatte, ingiuste. È un acciecameo, una patologia della percezione a cui solo il tempo, la contemplazione del dispiegarsi delle conseguenze negli eventi, possono porre rimedio. Ma non agisce a caso, è causata da Eris, Moira e Zeus, quindi è all'origine del tortuoso dispiegarsi del cammino di *anáanke*, la necessità, è l'evento che fonda e fa sorgere (*órnyimi* indica l'azione delle forze) la necessità della narrazione come sentiero di ascolto nel folto degli accadimenti. *Éris*, la lite che divora il *thymós*; *Ménos*, il furore, la forza; *Chólos*, l'ira; *Ýbris*, la tracotanza, la non consapevolezza del limite; *Déimos*, lo spavento; *Fóbos*, il terrore; *Ýpnos*, il sonno fratello della morte; ecc. Le forze costituiscono un mondo intermedio, sono il tramite emotivo fra gli esseri mortali e la seminvisible implicazione divina nella realtà umana. Sono il segno che il racconto della vicenda umana non appartiene solo all'uomo, che le emozioni-eventi del racconto simbolizzano la trama di una storia ulteriore che ha il suo riferimento originario nel mito. Si vive dunque sul margine dell'altro mondo, nel versante dell'«effimero»²¹, del quotidiano, da cui è inaccessibile il perché della vicenda, noto solo agli dei, che a volte sembrano però dimenticarlo; «perché così è la mente degli uomini sopra la terra, come l'ispira di giorno in giorno (*ep' émar*) il padre dei numi e degli uomini» (*Od.* XVIII, 136-137). L'uomo è il luogo in cui gli eventi confluiscono, egli è il possibile narratore perché nella sua accoglienza di vuoto contenitore pur non sapendo il perché conosce perfettamente il come. Nell'ascolto e nella narrazione l'emozione è la percezione simbolica primaria che coglie l'evento nelle sue implicazioni ulteriori, nella sua inesorabilità ma anche nella sua interdipendenza con gli eventi del tempo divino, dell'invisibile.

Questo luogo di ascolto del gioco delle forze e delle emozioni, del dialogo fra le parti è il *thymós*. Qui si ascolta la voce di quel dialogo inudibile fra dei che l'indovino percepisce, cogliendone l'invisibile disegno (*Il.* VII, 44-45); qui Elena raccoglie l'ispirazione divina per il vaticinio (*Od.* XV, 172-sgg.); qui giunge l'ispirazione poetica che apre di nuovo agli eventi la possibilità del racconto (*Od.* VIII, 45): Demòdoco, il cieco 'divino cantore' della corte dei Feaci, canta, per ispirazione divina, le gesta di Odisseo di fronte all'ospite sconosciuto che è Odisseo stesso, aprendo in lui lo spazio emotivo che trasforma il dolore e la sofferenza in racconto e ritorno. Ispirazione e presentimento caratterizzano la qualità emotiva della

conoscenza *thymós* attestata in una formula ricorrente: *óida katà fréna kái katà thymón*, lo so con *frén* e con *thymós*. È un presentimento concreto, corporeo, una certezza che riguarda eventi futuri. Così Ettore può esprimere ad Andromaca la sua consapevolezza della fine imminente di Troia e del triste destino della sposa, ma subito dopo dimenticarsene per ritornare a una consapevolezza e a una percezione più immediate e connesse alla necessità del momento. Il *thymós* consente dunque a tratti di immergersi nel senso del destino, per un attimo, che non influisce sul corso necessario degli eventi. Il tempo è *anánke*, necessità, la previsione è inutilizzabile. Nell'ispirazione si coglie sempre soltanto un momento, una parte, una parte del probabile vero e del disegno divino. Ma il tutto si sottrae. La visione chiara e certa del sistema di implicazioni e sviluppi, legati alla vicenda del giorno, sfugge agli umani «mortali, meschini, simili a foglie, che adesso crescono in pieno splendore, mangiando il frutto del campo, e fra poco, imputridiscono esanimi» (II. XXI, 463-466), che vivono «inconsapevoli ed inermi; e non possono trovare rimedio contro la morte e difesa contro la vecchiezza»²². «[...] non può penetrare un mortale la mente di Zeus, neppure s'è gagliardo, perch'egli è molto più forte» (II. VIII, 143-144). Zeus, figlio di Crono 'pensiero contorto'.



L'altra parte del tutto è sempre celata dietro il possibile inganno, l'innanziato, l'imprevedibile. Gli dei ingannano, neppure la profezia è immune dalla totale e costitutiva inaffidabilità di qualsiasi conoscenza. Questa 'verità', inaccettabile per la *pólis* di Platone, è l'ordito su cui si intessono tutti gli eventi dell'*épos* che, pur coordinati dalla necessità e dal destino, pur suggellati dalla continua presenza degli dei e dell'intreccio divino, sfuggono a un ordine e a una logica visibili.

L'inganno costituisce la possibilità della narrazione. Il corso degli even-

ti è dominato dal *thymós* divino e dalla sua cosmica inaffidabilità (*Od.* XIV, 444).

«Gli dei filarono questo per i mortali infelici: vivere nell'amarezza: essi invece son senza pene. Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus, dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni» (*Il.* XXIV, 525-528). Zeus e Moira si contendono il destino di cui gli uomini non sono padroni, ma solo infelici e inconsapevoli attori. Questo è il succo della consapevolezza tragica dell'eroe, che Achille esprime a Priamo nel canto conclusivo dell'*Iliade*, il canto della compassione che spezza il corso inesorabile della necessità. Achille, ossessionato dal vuoto che lo separa ormai da Patroclo, ha cercato di colmarlo con i mezzi rituali che la necessità insegna e ai quali la sua ira appartiene. Ma adesso accetta di interrompere, per Priamo e per la pietà che questi suscita nel suo *thymós*, sia il tempo della vendetta che quello della guerra. Achille ha compassione di Priamo perché il vecchio sente lo stesso dolore che anche lui soffre. Il *thymós* è capace di questa empatia che è intima corrispondenza di pensiero e comunicazione silenziosa per affinità. Il tempo della compassione è una frattura nel tempo della necessità. Ma non una deviazione del corso degli eventi: dopo i giorni necessari alla sepoltura di Ettore, la guerra riprenderà 'come è necessario'.

La consapevolezza tragica dell'eroe è alimentata da una concezione della morte che, nell'*épos*, segna la fine di tutto, se si eccettua una vuota immagine (*psyché* in Omero è soltanto questo), come una foto ricordo, che sopravvive senza voce, né pensiero, né sentimenti, né sensazioni, che si allontana stridendo come un pipistrello, per immergersi senza possibilità di ritorno in un mondo d'ombra, nera tenebra di Ade, come quella che avvolge gli occhi al momento in cui *thymós* e *psyché* abbandonano le membra. «No, non c'è nulla più degno di pianto dell'uomo, tra tutto ciò che respira e cammina sopra la terra» dice Zeus (*Il.* XVII, 446-447) a cui fa eco la risposta che Achille dà al povero Licàone che gli chiede grazia (*Il.* XXI, 106-sgg.): «Muori anche tu, caro mio; perché strilli tanto? anche Patroclo è morto, e fu ben migliore di te. Non vedi come io pure sono bello e gagliardo? e son di nobile padre e mi partorì madre dea; pur mi sta sopra la morte e la Moira crudele; sarà un mattino o una sera o un meriggio, quando qualcuno mi strapperà la vita in battaglia, colpendomi d'asta o di freccia dall'arco». Su questo sfondo intensamente tragico cresce la vicenda umana nella totale incertezza. L'atteggiamento eroico di fronte al destino è la rassegnazione malinconica o la nostalgia, lo

sguardo alla necessità del momento o all'orizzonte di un ritorno che non avrà fine se non con la morte.

Il *thymós* è l'esperienza della massima permeabilità ma anche vulnerabilità dell'uomo. La vita dell'eroe è una cavalcata sull'abisso dell'annientamento: la consolazione di una giustizia divina comincerà a manifestarsi solo in alcuni passi dell'*Odissea* e si installerà nel cosmo di Esiodo. Ma nell'*épos* l'unico equilibrio possibile sul correre degli eventi e delle forze è suggerito dal *thymós*.

Nel *thymós* scaturisce la parola che deve essere detta perché è sentita vera, da comunicare, nel *thymós* si medita e si riflette quel gioco di emozioni che preparano la scelta e l'azione adeguata. Nel *thymós* si svela il dilemma sotto forma di dialogo fra due voci interne che sostengono le due possibilità opposte: questa peculiare attitudine conoscitiva dell'emotività è espressa dal verbo *dialéghesthai*. Il *dialéghesthai* del *thymós* è dunque la manifestazione di un dilemma che viene formulato in una specie di dialogo fra due possibilità che appaiono egualmente impercorribili finché, proprio grazie alla formulazione del dilemma, il *thymós* lascia emergere la soluzione (*Il. XVII*, 90-sgg.; *XXI*, 552-sgg.). Così Circe spiega a Odisseo come scegliere la rotta giusta fra Scilla e Cariddi (*Od. XII*, 55-58): «Poi quando lontano di là avranno spinto i compagni la nave, allora non posso più esattamente segnarti quale dev'esser la via (*odós*); tu da solo col tuo *thymós* consigliati: io ti dirò le due rotte». Scilla è «immortale sciagura, tremendo, atroce, selvaggio, che non si può vincere, non c'è riparo, la cosa migliore è fuggire». Da Cariddi, che inghiotte acqua paurosamente, neppure Poseidone potrebbe salvare Odisseo. L'eroe vorrebbe combattere Scilla, ma Circe lo dissuade dal folle proposito: la sola possibilità di salvezza per attraversare quello che è divenuto l'archetipo di ogni strettoia inaccessibile, di ogni dilemma insolubile nella vicenda umana, la sola *odós* è l'ascolto del *thymós*, la sua attenzione ipersensibile al gioco dell'immediato, dell'effimero, all'equilibrio fluido delle emozioni che riflette il senso del trascorrere dell'evento.

Tuttavia questo unico compagno dell'uomo nell'*odós*, non è definitivamente affidabile, non è una sorgente di idee chiare e distinte perché ancora troppo permeabile all'influsso delle forze, fra cui *Áte*, troppo esposto all'arbitrio delle emozioni divine e alla complicazione del carattere umano. Dunque il *thymós* non scioglie l'uomo dal suo radicamento nell'effimero, non apre la via all'*epistème*: indica solo una traccia, il senso

di una probabile *odós* che nell'effimero si addentra per recuperare, forse, un orizzonte oltre, al di là della complicazione.

L'*épos* ha un'alta considerazione per ogni arte basata sull'intuizione degli equilibri e sulla percezione dei movimenti e delle forze cooperanti all'effimera determinazione dell'equilibrio dell'istante e ha una particolare attenzione per la gestualità umana all'interno di questo tessuto di interdipendenze. Il giovane Antilocho così si scusa con Menelao per aver barato nella corsa delle bighe: «Tu sai quali sono gli eccessi di un giovane: rapido è il suo pensiero (*nóos*), ma il senno (*métis*) è sottile» (Il. XXIII, 589-590). Questo corrisponde a ciò che il saggio Nestore gli ha appena insegnato: «Tu dunque, mio caro, tutta mettiti nel *thymós* l'arte (*métin*), ché i premi non ti debban sfuggire. Per arte (*méti*) più che per forza il boscaiolo eccelle, con l'arte il pilota sul livido mare regge la rapida nave, squassata dai venti, per l'arte l'auriga può superare l'auriga» (Il. XXIII, 313-sgg.). Come nell'*Inno a Dioniso* il timoniere che ha un *thymós* saggio è l'unico che, riconoscendo il dio, non si macchia di empietà, così la saggezza di Nestore, superiore a quella di tutti gli altri guerrieri achei, è strettamente connessa con il suo titolo, unico fra tutti i principi, di cavaliere (*ippóta*). È la *métis* che permette di riconoscere il dio, che non si era mai manifestato, dai segni straordinari della sua presenza, o dalla presenza straordinaria dell'inganno: solo la *métis* può emotivamente riflettere la qualità dell'evento significativo, che lacera il contesto noto dei rimandi, e cogliere l'equilibrio che *si mantiene* sull'evento.

La *métis* si esprime anche in una particolare situazione di equilibrio del *thymós* con l'esuberanza di certi impulsi emotivi: Pelèo consiglia ad Achille di contenere (*íschein*) il *thymós* magnanimo dentro il petto, perché la mitezza (*filofrosýne*) è sempre la cosa migliore (Il. IX, 255-256). *Íschein*, nel linguaggio equestre di Omero, che non contiene mai espressioni di intervento duro della mano sulla bocca del cavallo né immagini di cavalli cattivi, equivale a *échein*²³, che possiamo tradurre con un'espressione che contiene tutta la saggezza dell'equitazione dolce di ogni tempo: avere alla mano. L'espressione significa che la mano del cavaliere o dell'auriga e la bocca del cavallo hanno trovato il giusto equilibrio di tensione; che la mano segue, priva di rigidità, assecondando il movimento, ma mantiene con esso un'adesione perfetta e sensibile ai più impercettibili cambiamenti; che asseconda il moto senza perdere mai il contatto e la consapevolezza del moto. Questa è l'essenza della *métis* che il *thy-*

mós dell'auriga deve apprendere; l'emotività ha in se stessa la propria peculiare consapevolezza, la sua percezione sottile dell'equilibrio transitorio del momento, la sua coscienza istantanea del moto; coscienza che è anche *odós*, via che si inoltra, che prepara e accompagna il movimento verso, la corsa della biga.



3. L'equilibrio inverosimile della certezza

L'apprendimento della *métis* non riscatta l'uomo dall'effimero e dall'incertezza né garantisce alcuna meta conoscitiva eternamente stabilita alla sua cavalcata in bilico sull'annientamento e sulle certezze impermanenti dell'attimo. La *métis* non è *epistème*.

Affinché l'*epistème* potesse emanciparsi definitivamente dall'errore e dall'inganno e divenire la guida della *pólis*, l'interpretazione platonica sancì la scomparsa della coscienza emotiva (e di fatto segnò la sua involuzione), risolvendo la vita psichica in una tensione-opposizione fra la parte razionale dell'anima e quella appetitiva. La *métis*, divenuta pura *téchne*, scomparve lasciando il posto a un elementare ma riproducibile gesto di dominio di una parte sull'altra, il gesto espresso nel *Fedro* dall'allegoria della biga dell'anima in cui l'auriga, cioè l'anima razionale, tira violentemente con tutta la sua forza il morso del cavallo malvagio, che è l'anima appetitiva e che tenta di ribellarsi al dominio della mano, mentre l'altro cavallo, quello buono, che rappresenta l'elemento volitivo-collerico a cui si è ridotto il *thymós*, accetta di buon grado di sottostare alla volontà dell'auriga, collaborando al viaggio che innalza la biga alla visione delle verità eterne.

Dunque la possibilità stessa dell'*epistème* richiedeva che all'auriga venisse conferito un assetto rigido e definitivo togliendolo dal precario equilibrio emotivo della sua cavalcata nell'*épos*. Ma ciò comportava lo smantellamento delle strutture essenziali del mondo omerico, operazione elegantemente condotta da Platone attraverso l'interpretazione del *dialéghesthai* epico, la sua riduzione a una pedagogia intrapsichica che giustificava la separazione fra anima razionale e anima irrazionale. La separazione era necessaria per porre l'*epistème* di fronte al suo opposto e alla possibi-

lità di dominarlo. L'opposto era l'effimero, emotivo e irrazionale, costitutivo dell'esistenza e dominato da *anáanke*.

Platone riuscì a psicologizzare *anáanke*, rompendo il limite oggettivo della necessità per la conoscenza: la separazione dell'anima fra una parte razionale immortale e una parte irrazionale mortale (che comprende anche il *thymós*), fu compiuta dagli dei affinché solo una parte del tutto fosse sottoposta a necessità²⁴. La parte razionale è dunque libera dall'*anáanke* che caratterizza le passioni, la loro corporeità e finitudine.

Libera dalla morte e dalla bufera delle passioni²⁵, e sempre dimorando nel ragionamento, l'anima eterna «non avrà quel terrore d'esser lacerata, nel momento in cui vien mutando il corpo, quasi che i venti la soffino via e l'anima se ne vada lontana volando è nulla più di lei rimanga». Così Platone ha risposto alla sfida lanciata dall'*Inno ad Apollo* ai mortali «che non possono trovare rimedio contro la morte». Ha trovato il rimedio: l'anima razionale e immortale che domina sul cavallo buono, cioè sull'emotività ridotta a volontà di potenza subordinata all'*epistéme*, e su quello cattivo, che è una reminiscenza del cavallo infero del mito²⁶. Passioni e morte si coniugano nell'immagine di una minaccia che rappresenta l'incognita perenne dell'*epistéme*, che instaura nel cuore dell'*epistéme* e dell'anima la paura della caduta e dell'annientamento della ragione.

Riconducendo la morte e la necessità entro l'orizzonte psichico, interno, dell'uomo, Platone ha fondato l'*epistéme* come la più potente consolazione umana ma ha creato anche una nuova paura e gli strumenti per ignorarla. L'*epistéme* ha richiesto l'eliminazione della coscienza emotiva dalla dimensione psichica ridotta a una polarizzazione di razionale e irrazionale che si spartiscono le energie emotive. Il cammino della conoscenza ha abbandonato i sentieri della narrazione al 'divino furore': il *thymós*, l'antico luogo di origine della parola vera, della parola-evento, diviene per Platone il guardiano muto (privo di *lógos*), alloggiato nel petto, che esercita per conto dell'anima razionale, arroccata nella cittadella del cranio, il giusto e violento dominio sulla 'bestia selvaggia' delle passioni del ventre²⁷.



4. Il probabile orizzonte della caduta

Se Freud eredita da Platone la metafora della polarità della vita psichica e la sostituzione della tecnica dell'imbrigliamento, del *Bändigung*, all'arte emotiva dell'*échein*, se il suo dialogo è guidato dall'*epistème*, il suo cavaliere tuttavia torna tragicamente ad una posizione di equilibrio che richiama l'antica: «Il rapporto dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. Ma tra l'Io e l'Es si verifica troppo spesso il caso, per nulla ideale, che il cavaliere si limiti a guidare il destriero là dove quello ha scelto di andare»²⁸. L'equilibrio fra il cavaliere e il cavallo non è più regolato da una *métis*: «Aizzato così dall'Es, limitato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'Io lotta per venire a capo del suo compito economico di stabilire l'armonia tra le forze e gli influssi che agiscono in lui e su di lui; e si comprende perché tanto spesso non riusciamo a reprimere l'esclamazione: "La vita non è facile!"». Se è costretto ad ammettere le sue debolezze, l'Io prorompe in angoscia: angoscia reale dinanzi al mondo esterno, angoscia morale dinanzi al Super-io, angoscia nevrotica dinanzi alla forza delle passioni dell'Es»²⁹. Riportando l'Io, ultima propaggine dell'Es, alla sua fragilità costitutiva, Freud spezza il cerchio dell'*epistème* nel suo punto più saldo: la paura della caduta affiora di nuovo là dove Platone la nega con la certezza del gesto di dominio, nel cuore dell'*epistème* e dell'Io. La paura della caduta è il 'segnale' che indica l'assenza e il possibile ritorno di una conoscenza emotiva e di una ragione 'metica'³⁰ nello spazio della teoria.

Freud raccoglie la paura là dove il cerchio dell'*epistème* si è rotto: nella precarietà dei sistemi di certezza, personali e culturali, nello spaesamento dell'Io di fronte alle forze e agli eventi, nell'effimero costitutivo dell'esistenza e degli equilibri umani, nella 'considerazione' della morte come necessario e indispensabile corredo per la vita. «Noi veniamo 'vissuti' da forze ignote e incontrollabili»³¹: la polarità viene riaperta ma per sottolineare, adesso, l'impossibilità del dominio di una parte sul tutto e per dischiudere lo sguardo della teoria là dove si è consolidata la negazione della paura.

Dove il cerchio dell'*epistème* si spezza il racconto fluisce dando parole alla paura: all'inizio di questo cammino Freud scruta indeciso fidando solo nell'*epistème* e diffidando dei sentieri minacciati da *Áte*.

1. S. FREUD, *L'io e l'Es* (1922), in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, vol. 9, p. 488.
2. S. FREUD (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 548.
3. C. DARWIN (1872), *The expression of the emotions in Man and Animals*, Londra, trad. it. *L'espressione delle emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982.
4. S. FREUD (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, in *Opere*, cit., vol. 10, p. 281.
5. *Ivi*, p. 282.
6. *Ivi*, p. 285.
7. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 546.
8. *Ivi*, p. 547.
9. S. FREUD (1892-95), *Studi sull'isteria*, in *Opere*, cit., vol. 1, p. 332.
10. Cfr. S. FREUD (1915), *Metapsicologia*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 43.
11. *Ivi*, pp. 61-63.
12. Cfr. S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 288.
13. S. FREUD (1912), *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 536.
14. Cfr. S. FREUD (1937), *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit., vol. 11, pp. 508-sgg.
15. Cfr. S. FREUD (1912), *Dinamica della traslazione*, in *Opere*, cit., vol. 6, p. 531.
16. Cfr. S. FREUD, *Inibizione, sintomo e angoscia*, cit., p. 248.
17. PLATONE, *Repubblica*, IV, 441 b-c.
18. PLATONE, *Sofista*, 263 e. Cfr. inoltre, per quanto segue, B. SNELL, *L'uomo nella concezione di Omero*, in *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino, 1963; e M. VEGETTI, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, AA.VV., Boringhieri, Torino, 1985.
19. OMERO, *Iliade*, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1963, XIII, vv. 73-75.
20. OMERO, *Odissea*, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino, 1963, IV, vv. 703-705. I successivi riferimenti nel testo ai versi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* rimandano alle suddette edizioni. Farà eccezione alla traduzione il vocabolo *thymós*.

-
21. Cfr. G. SISSA - M. DETIENNE, *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Bari, 1989, I parte.
22. *Inni Omerici, Inno ad Apollo*, III, a cura di F. Cassola, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1988, vv. 193-194.
23. Cfr. E. DELEBECQUE, *Le cheval dans l'Iliade*, Paris, 1951, p. 193.
24. PLATONE, *Timeo*, 69 d.
25. PLATONE, *Fedone*, 84 a-b, trad. it. E. Turolla, Rizzoli, Milano, 1964.
26. Cfr. L. MALTEN, *Das Pferd im Totenglauben*, in «Jahr. arch. Inst.» (1914), XXIX, pp. 179-256.
27. PLATONE, *Timeo*, 69.
28. S. FREUD (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie)*, in *Opere*, cit., vol. 11, p. 188. La stessa immagine in *L'Io e l'Es*, cit., p. 488.
29. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie)*, cit., p. 489.
30. Espressione usata, in altro contesto, da Y. ELKANA, *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Bari, 1989.
31. S. FREUD, *L'Io e l'Es*, cit., p. 486. L'espressione è presa, come Freud riferisce, da G. Groddeck.

**NOTE SULLA PARADOSSALITÀ
DELLO PSICHICO
NEGLI SCRITTI DI C.G. JUNG**
(*appunti per una teoria dei fondamenti
della psicologia analitica*)

Amedeo Ruberto

Le considerazioni che seguiranno — brevi e appena abbozzate — devono innanzitutto confessare il fatto che si propongono in assenza di una vera e propria tradizione di lettura del testo junghiano nonché nella inesistenza di una istituzione che abbia finora voluto assumere le caratteristiche di una 'scuola'. Le riflessioni che qui si offrono sono quindi rappresentative di nulla più che del personale punto di vista di chi scrive ed è bene che ne sia consapevole anche il lettore.

È d'altra parte incontestabile che l'attuale situazione dello junghismo si presenta, relativamente all'elaborazione testuale e alle ultime proposte teoriche, in modo eterogeneo e discorde anche a dispetto dell'oggettiva profondità di molte osservazioni e dell'indubbia autorevolezza degli autori, tanto che il punto più controverso e delicato sembra ancora essere quello relativo alla stessa opportunità di una definizione di una teoria dei fondamenti della psicologia analitica. Chi scrive deve a questo proposito dichiarare una propria posizione di principio che è quella di chi, oltre a ritenere tale definizione opportuna e necessaria, vuole mantenere viva più a lungo possibile una intenzionalità sistematica e sistematizzante nella lettura del testo junghiano considerandolo come una totalità organica, unitaria e coerente. Si desidera interpretare così un'istanza non solo metodologica ma anche, per

così dire, politica, in un momento in cui i riferimenti alla psicologia analitica appaiono allentati e parziali: allentati, in quanto tendono a richiamarsi a una consuetudine discorsiva alle volte un po' confusa e troppo spesso eclettica per il riferimento a costrutti derivanti da altre psicologie del profondo; parziali, in quanto sempre più tendenti a privilegiare, anche consapevolmente e criticamente, aspetti particolari dell'opera junghiana talora, anche a ragione, considerata più viva e attuale, ma incorrenti nel rischio di snaturare il testo originale.



«Dalla psiche — scriveva Jung in *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, nel 1937 — procede assolutamente ogni esperienza umana e a lei ritornano infine tutte le conoscenze acquisite. La psiche è inizio e fine di ogni conoscenza. Anzi, essa è non soltanto l'oggetto della sua scienza, ma ne è anche il soggetto. Questa situazione eccezionale tra tutte le scienze implica da un lato un dubbio costante sulla sua possibilità in generale, dall'altro assicura un privilegio e una problematica che appartiene ai compiti più ardui di una filosofia futura»¹.

È evidente la complessità del periodo e le aporie cui ci sottopone. Tali aporie si costituiscono a partire dal dato di fatto immediatamente intuibile di uno psichico sperimentato come — proprio in quanto *psichico* — omogeneo in ogni sua parte, ma anche nella inevitabile traduzione logica di questa omogeneità in una formulazione paradossale dello stesso.

Formulare lo psichico attraverso un paradosso vuol dire proporre un enunciato che, sulla base della co-

mune considerazione che ognuno di noi (o quanto meno la più gran parte) ha delle nozioni di 'verità' e 'falsità', risulterà vero solo e soltanto se falso: che la psiche sia inizio e fine di ogni esperienza e che sia soggetto e oggetto di ogni conoscenza, sarà dunque 'vero' solo e soltanto se, contemporaneamente e inscindibilmente sarà anche 'falso' e viceversa².

Proprio questa paradossalità, ritenuta tratto inalienabile, costante e costitutivo della psiche, ha il valore — a nostro avviso — di una presupposizione talmente peculiare e imprescindibile del pensiero junghiano, da poterne trarre indicazioni sufficienti per una eventuale linea di ortodossia.

Tale affermazione apparirà immediatamente suffragata laddove si esamini quanto frequentemente e *coerentemente*, sia per definizioni di carattere generalissimo che di carattere certamente più particolare, la medesima configurazione paradossale venga riproposta. Così, se possiamo postulare la psiche come soggetto e/o oggetto e inizio e/o fine, nello stesso rapporto la ritroveremo come, ad esempio, individuale e/o collettiva³, conscia e/o inconscia⁴, particolare e/o universale⁵ e così via. E altrettanto può esser rinvenuto a proposito di nozioni più settoriali e localistiche, come 'simbolo', 'archetipo', 'affetto'⁶ o la stessa definizione del Sé che è posta da Jung in una puntuale, isomorfica corrispondenza con la nostra citazione iniziale, quando considera il Sé come 'un'introversione del mondo' e il mondo come 'un'estroversione del Sé'⁷.

Sinteticamente, l'essere paradossale dello psichico deve venire valutato come una predicazione così essenziale, profonda e astratta da precedere ogni ulteriore determinazione.

Ma è argomentabile una simile conclusione? Proveremo a farlo prendendo le mosse da questo interrogativo: è possibile asserire una metaforica 'visibili-

tà' e 'pensabilità' della psiche a prescindere dalla paradossalità che abbiamo appena tentato di evidenziare? Il tipo di risposta non sarà priva di conseguenze: se infatti asserissimo la possibilità di poterla 'vedere' e 'pensare' ci orienteremmo verso una oggettivazione sostanzializzante; sostenendo il contrario, porremmo le premesse di una soggettivazione trascendentizzante. È subito evidente che nessuna delle due risposte può pretendere di essere esaustiva. Nel primo caso è come se si pretendesse di considerare lo psichico come totalmente esterno al proprio punto di osservazione: in questo caso la psiche scomparirebbe per l'impossibilità di definire un 'occhio' o una 'mente' psicologica che la colga (per tale ragione, ad esempio, né la logica né la neurofisiologia possono affermare di studiare la psicologia). Nel secondo caso, è come se si pretendesse di includere totalmente lo psichico nella propria soggettività: avremo allora un'occhio e una mente 'psichici' ma privi di un che di psichico da 'pensare' e 'vedere' al di fuori di sé.

Insomma, per dirla in breve, perché ci sia psicologia è necessario postulare che ci siano un soggetto e un oggetto che godano entrambi di una comune qualità psichica, ma tale qualità non può non formularsi che paradossalmente come un darsi contemporaneo e inscindibile della psiche come, appunto, 'soggetto e oggetto di ogni conoscenza'. Una qualsiasi prospettiva che pretenda di fare a meno di questa paradossalità può indagare su ciò che vuole, *ma non è psicologica*, anche se talvolta ne adotta surrettiziamente la terminologia.

Volendo in conclusione rispondere all'interrogativo che ci eravamo posti, dovremo proporre una risposta capace di tenere unito sia lo sguardo e il pensiero che l'immagine e l'idea congiungendo paradossalmente la visibilità e la non-visibilità così come la pensabilità e la non pensabilità, asserendo che di fat-

to accade che noi *possiamo e contemporaneamente non possiamo* vedere e/o pensare lo psichico⁸.

Fin qui la struttura del paradosso e quella della psiche potrebbero dunque sovrapporsi. Ma come render conto del fatto che in ogni esperienza quotidiana dello psichico noi sperimentiamo di 'vederlo' e 'pensarlo' e che solo con qualche sforzo possiamo ipotizzarne una parte non visibile e non pensabile? Risponderemo cercando di mettere in evidenza la differenza cruciale che intercorre tra un paradosso logico e un paradosso psicologico: se il primo dipende da una *convenzione per esistere, il secondo abbisogna della stessa convenzione non per esistere ma per mostrarsi*.

Ripercorriamo allora la regola che istituisce il paradosso logico (l'esser un enunciato vero solo e soltanto se falso) per sottolineare come esso richieda una simultaneità spazio-temporale delle condizioni di verità e falsità che risultano del tutto intollerabili per il pensiero se non, appunto, attraverso quel fecondo artificio finzionale che è la convenzione. Non possiamo allora non osservare che, se non vogliamo confondere l'ipotesi colla natura dell'oggetto che tale ipotesi vuole indagare, noi possiamo sperimentare la psiche solo e soltanto come discontinua e distanziata e non giungiamo a potercene raffigurare un'interezza che finzionalmente e convenzionalmente, attraverso una formulazione paradossale.

Detto in altri termini e tentando di ricavarne qualche utile implicazione, sembra che, affinché una psiche paradossalmente intesa si manifesti — che sia fenomeno, che compaia in una qualsiasi forma alla nostra coscienza —, sia necessario che la sua originaria paradossalità si spezzi in qualche punto, come se ogni definizione, determinazione o fenomenizzazione dello psichico abbia ad esprimersi solo e soltanto in una qualche relativa parzialità.

Questa parzialità, che a chi scrive appare inelut-

tabilmente legata ad ogni affiorare dello psichico sia empiricamente che teoricamente — come un dettaglio, una traccia, o una cifra — così come del tutto imprescindibile dalla nostra stessa coscienza, definisce — junghianamente parlando — la *unilateralità* di ogni fenomeno psichico.

Di converso, la tensione che viene a istituirsi tra l'aspetto manifesto e quello occulto dello psichico o, meglio, tra ciò che dello psichico si realizza in un certo momento come concepibile e ciò che per una sorta di incompatibilità costitutiva si sottrae quando l'altro si rende possibile, è intesa come la tensione interna di qualsiasi fenomeno psichico (sia pure arbitrariamente delimitato) ed è junghianamente definibile come un rapporto di reciproca *compensazione*. La nozione di *compensazione* deve infatti render conto di tale tensione da un lato asserendo l'essere immediatamente relativo di ogni aspetto concepibile dello psichico (rispetto alla totalità della psiche ma anche rispetto alla totalità di se stesso considerato anche nella propria dimensione occulta) e dall'altro come l'essere immediatamente orientato verso la ricomposizione di una integrità.

Così poste le cose, i predicati di unilateralità e compensatorietà di ogni aspetto manifesto dello psichico che ineriscono al suo darsi alla coscienza in modo parziale e relativo, risultano come aspetti formali che prescindono da ogni ulteriore determinazione empirica⁹.

Riassumiamo e proviamo a fare un altro passo avanti: abbiamo inizialmente individuato nella paradosalità l'attributo più astratto ed essenziale di una psiche (junghianamente) intesa nella sua più ampia generalità e successivamente in quelli di unilateralità e compensatorietà i predicati che caratterizzano formalmente ogni elemento psichico cosciente (e, ovviamente la coscienza stessa) nel senso dell'essere parziale, relativo e orientato verso un'integrità. Ciò che ora ri-

sulta sono dunque due diversi modi di pensare lo psichico: nel primo esso appare — ma in via del tutto teorica — come unitario, omogeneo e indivisibile, non sperimentabile se non attraverso un artificio convenzionale; nel secondo esso ci si offre come molteplice, eterogeneo, frazionato, immediatamente sperimentabile ma non comprensibile nei modi abituali di pensiero. Ma queste due modalità di pensare la psiche appaiono in un rapporto di mutua derivazione poiché la prima può essere pensata solo radicalizzando la seconda che è l'unica di cui possiamo sostenere l'esperienza, ma la seconda potrebbe essere teoricamente compresa dalla prima, che però è pensabile solo *sub specie fictionis*.

Emerge allora una nuova configurazione paradossale che congiunge antinomicamente le due concezioni in una terza *più complessa*: l'aver infatti considerato la psiche nel suo aspetto unilateralmente e compensatoriamente manifesto (cioè in modo parziale e relativo) non ha eliminato la paradossalità inizialmente supposta ma vi ha aggiunto ulteriori specificazioni. Come dire: qualcosa di meno ha dato luogo a qualcosa di più!

Questo stesso processo che prendendo le mosse da un'unità (in Jung, da un'*identità arcaica* di conscio e inconscio) indistinta e impensabile, si dispiega attraverso una differenziazione che la rende manifesta per sottrazione ma che dà luogo sia ad un'amplificazione che a una nuova integrazione all'unità originaria (che risulterà poi, ancora paradossalmente, uguale e diversa) è ciò che in Jung prende il nome di *processo individuativo* e rappresenta un possibile modello di sviluppo fisiologico della complessità della vita psichica considerata come un insolubile intreccio di natura (inconscia) e cultura (conscia). Per ciò che tale processo è naturale, esso risulta come un'istanza inconcepibile se non nei suoi molteplici effetti: l'istan-

za dello psichico a farsi cosciente. Per ciò che è culturale esso risulta come un'intenzione consapevole e motivata — anche capace di turbare l'ordine naturale — ma non ulteriormente comprensibile se non con un artificio convenzionale.

Resta il fatto che noi 'vediamo' lo psichico procedere da sé come *inizio* e tornare a sé come *fine*, ma aumentato delle proprie differenze: «E quando la complessità raggiunge la complessità dell'uomo empirico, la sua psicologia sfocia inevitabilmente nello stesso processo psichico. Non è più in grado di distinguersi da esso, ma diventa il processo medesimo. L'effetto è il seguente: il processo raggiunge la coscienza e così facendo la psicologia realizza l'impulso a procedere verso la coscienza. La psicologia è il 'farsi coscienza' del processo psichico, ma in senso più profondo non è una spiegazione di tale processo, perché ogni spiegazione del fatto psichico non può essere altro che lo stesso processo vitale della psiche»¹⁰.



1. C.G. JUNG (1937), *Determinanti psicologiche del comportamento umano, Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1971.

2. Il paradosso può essere definito in vari modi, in questo caso abbiamo tratto suggerimento da G. USBERTI *Verità e paradosso*, Feltrinelli, Milano, 1986.

3. Cfr. C.G. JUNG (1929), *Scopi della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981.

4. Cfr. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, vol. 8, cit.

5. Cfr. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere* vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969.

6. Sarà qui sufficiente il riferimento al 'dizionario' in appendice a *Tipi psicologici* (op. cit.) dove si potrà osservare come ogni singola voce o è compresa nella sua paradossalità o non è comprensibile affatto.

7. C.G. JUNG (1935-1938), *Discorsi ai congressi di psicoterapia*, in *Opere* vol. 10, Boringhieri, Torino, 1985, — per la precisione: «Il mondo è una nostra immagine. Soltanto le persone infantili si figurano che il mondo sia proprio come pensiamo che sia. L'immagine del mondo è una proiezione del mondo operata dal Sé, così come quest'ultimo è un'introiezione del mondo».

8. Per questa coincidenza paradossale di visibile e invisibile, di pensabile e impensabile, si possono trovare espliciti riferimenti nel testo. Da essa, ad esempio, procede la diversa implicazione logica e la diversa valutazione che lo junghismo conferisce all'immagine rispetto al freudismo. Nel secondo infatti l'essere manifesto dell'immagine si articola *contraddittoriamente* con un aspetto latente con cui stabilisce o tende a stabilire rapporti di corrispondenza biunivoci. Lo stesso rapporto è in Jung paradossale, cosicché l'immagine manifesta non risulta traducibile in una latente che la spieghi o la completi riduttivamente, quanto piuttosto si propone come l'apertura di un circolo ermeneutico tendenzialmente autoreferenziale attraverso il quale si amplia e si chiarisce ma mai esaustivamente. Di qui anche la maggior propensione della psicologia analitica per una lettura fenomenologico-ermeneutica dell'immagine e la valenza del tutto diversa della nozione di 'simbolo'.

9. Per la verità è invalso un uso discorsivo di questi termini che vorrebbe darne un'accezione forse talvolta utile ai fini pratici ma

in fondo riduttiva fino alla banalizzazione. Ci si riferisce a quelle interpretazioni che vorrebbero rendere la *unilateralità* come sinonimo di un certo irrigidimento della vita psichica che comporti una qualche forma di limitazione patologica e la *compensazione* come una sorta di tendenza riparativa dello psichico. È invece per noi evidente che un atteggiamento unilaterale è spesso consapevole, intenzionale ed eticamente giustificabile così come la compensazione spesso innesta una profonda sofferenza dell'Io proprio perché inerte innanzitutto a un funzionamento generale della psiche nella cui economia il benessere dell'Io è purtroppo spesso del tutto marginale. Il bisticcio è talvolta di tipo terminologico: in questo scritto unilateralità e compensazione sono intesi nel modo più astratto come qualità formali del divenire psichico; alternativamente, sono spesso usati, nel migliore dei casi, come definizioni di dispositivi interpretativi, e nel peggiore in modo ispiratamente impressionistico. È chiaro che queste qualità possono essere imputate a qualsiasi fenomeno psichico, proprio perché né la unilateralità né la compensatorietà, né la stessa paradossalità della psiche possono svolgere funzioni veritative o discriminative, definire cioè, ad esempio, cosa è unilaterale e cosa non lo è.

10. Cfr. C.G. JUNG (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere*, cit.

LEGAME EMOTIVO E CONOSCENZA

Piero Fidanza

La conoscenza prende avvio da qualcosa che si situa nella dimensione delle emozioni. Lo suggerisce la stessa costruzione etimologica del sostantivo *emozione*: dal francese *émotion*, derivato da *émouvoir* (commuovere, mettere in movimento), che a sua volta trae origine dal latino *motio-onis* (moto). L'emozione segna un punto a partire dal quale qualcosa nel soggetto umano si mette in movimento. Le direzioni e le strategie del pensiero si modellano e definiscono su questo terreno.

Le strutture attraverso le quali pensiamo il mondo non sono sempre autoevidenti. Siamo lavorati da una rete infinita di presupposti che operano in noi silenziosamente, spesso senza che se ne conoscano le origini. Secondo Foucault «il lavoro di pensare la propria storia può liberare il pensiero da ciò che esso pensa silenziosamente e permettergli di pensare in modo diverso»¹. Tenendo conto di questo enunciato, le pagine che seguono hanno lo scopo di chiarire uno dei punti che sta all'origine della formazione dei pensieri 'silenziosi' del soggetto: il legame emotivo con l'altro. È infatti nel rapporto con questo che rintraccio il cuore del nesso tra emozioni e conoscenza. Un'analisi del concetto freudiano di identificazione contribuisce a chiarire questo punto e a comprendere quali siano i fattori che decidono della specificità dell'organizzazione concettuale di ciascuno.

1. Identificazione e differenziazione

Il periodo compreso tra l'*Introduzione al narcisismo*² e la formulazione della 'seconda teoria dell'apparato psichico'³ vede impegnato Freud in una serie di riflessioni attorno al concetto di Io. In tale fase del suo pensiero «l'Io non è ancora una istanza psichica ben determinata, come avverrà con la seconda topica, quanto un sinonimo di Sé, cioè del soggetto libidicamente investito»⁴ — a sua volta artefice di investimenti libidici verso altri —. Tra le molteplici direzioni dell'elaborazione teorica freudiana uno spazio viene riservato alle modalità di costituzione del soggetto. Il concetto di identificazione rappresenta il momento centrale di tale costituzione. *Psicologia delle masse ed analisi dell'Io*, del 1921, è il testo nel quale Freud tematizza più estesamente tale concetto.

Risulta importante l'esordio del settimo capitolo: «L'identificazione è nota alla psicoanalisi come la prima manifestazione di un legame emotivo con un'altra persona»⁵. Questo enunciato, interpretato alla luce delle righe seguenti, indica un primo momento, inteso in senso cronologico, nel quale il soggetto si imbatte. Il periodo in cui si presenta per la prima volta — specifica successivamente Freud — è situato nella «preistoria del complesso edipico»⁶ e l'identificazione ha per oggetto privilegiato il padre. Nel rapporto con il padre si presenta quel processo che è, prima di ogni altra cosa, una forma di *legame emotivo*. Freud si preoccupa di mettere l'accento, innanzitutto, sulla valenza emotiva dell'identificazione. La sfera delle emozioni è intrecciata a qualcosa di costitutivo per il soggetto. La dimensione emotiva partecipa nel processo che definisce, nel corso del tempo, l'identità del soggetto. Inoltre, l'identificazione non si presenta soltanto nell'infanzia, ma durante tutta la vita.

Della considerazione di Freud va evidenziato che quando un soggetto si trova in rapporto di identificazione con un altro esiste, anche se in modo non im-

mediatamente percepibile, un legame emotivo. Ogni momento di identificazione è dunque anche un segno di qualcosa che si pone nella dimensione delle emozioni. Identificazione ed emozione sono termini tra loro correlati.

In un passo successivo Freud spiega in maniera più dettagliata in cosa consista l'identificazione: «Il maschietto manifesta un interesse particolare per il proprio padre: *vorrebbe divenire ed essere come lui*»⁷. Queste righe indicano il modello a cui far riferimento per comprendere quei momenti strutturali dell'identificazione che rappresentano, in quanto tali, le assi portanti su cui si costruisce l'architettura del soggetto. 'Vorrebbe divenire' esprime la tensione del soggetto sia verso l'altro preso a modello che verso la propria trasformazione. Il soggetto non è mai dato, definito una volta per tutte, ma diviene costantemente. È sempre in un *atque*, in un 'e inoltre, e per di più', in un 'e ancora da essere', in uno stato di perenne apertura. 'Essere come' indica l'altro momento portante. Il bambino tende ad 'essere come' il padre in una molteplicità di modi (nel linguaggio, nei valori, nei comportamenti e così via). Non si tratta di una semplice imitazione, ma di un'«appropriazione di caratteristiche»⁸. Vorrei porre l'attenzione sul fatto che, tra le altre cose, ciò si presenta come *appropriazione di pensieri*. Attraverso l'identificazione il soggetto pensa come un altro, si appropria dei suoi punti di teoria che, sia pur parziali, segnano il suo modo di guardare il mondo. Riprendendo un pensiero di Nietzsche, «noi vogliamo tendere verso gli altri, verso tutto ciò che è fuori di noi, come il nostro nutrimento»⁹. Il soggetto è radicato nell'altro, ne ha bisogno per vivere come la pianta ha bisogno della terra in cui affonda le proprie radici. Trae dall'altro nutrimento emotivo (dal momento che è soggetto ed oggetto d'amore) e concettuale (poiché il suo pensiero si configura in re-

lazione al pensiero dell'altro).

Un'idea, un pensiero, un concetto fondamentali per il soggetto non sono mai freddi, ma contengono sempre un nucleo di emotività proveniente dal rapporto con l'altro. Ciò che si iscrive nel proprio modo di leggere, conoscere la realtà, in quanto condiviso, è sempre emotivamente connotato.

Il soggetto dunque in alcuni punti attinge dall'altro quelle che divengono le proprie concezioni delle realtà, il proprio patrimonio conoscitivo. Vede il mondo con gli occhi di un altro. Ciò implica che, nel processo della conoscenza in cui ciascun individuo è coinvolto, molte delle trasformazioni significative da cui si originano nuovi modi di vedere il mondo non avvengono come prodotto del confronto tra soggetto ed oggetto, ma come frutto di un rapporto tra soggetti. Spesso si acquisisce — ci si 'appropria' in termini freudiani — un nuovo punto di teoria non dopo un confronto serrato con l'oggetto d'analisi, ma grazie ai pensieri di un altro che gettano una luce diversa sul modo di guardare il mondo. Inoltre, nell'eterogeneità delle identificazioni, qualcosa si presenta in misura più determinante. Alcuni pensieri si impongono con maggior peso e ciò dipende spesso dall'intensità del legame emotivo da cui ha avuto origine l'assunzione di quel particolare tratto. Tra i concetti a disposizione alcuni sono più importanti, mentre altri rimangono sullo sfondo. È proprio per questo che talvolta è difficile liberarsi di alcune idee fondamentali: sarebbe come recidere un legame con qualcuno che per noi è stato (o è) importante.

Per poter comprendere il processo di formazione del soggetto occorre affiancare all'identificazione un altro concetto: la *differenziazione*. Brevemente, se, come Freud ha mostrato, l'identificazione si fonda sull' 'essere come', la differenziazione esprime qualcosa che nello stesso tempo è opposto e complemen-

tare: l' 'essere differente'. In altre parole, mentre con l'identificazione il soggetto tende ad essere come l'altro in qualche caratteristica, con la differenziazione il soggetto tende ad essere differente. Il termine di partenza cui commisurarsi, su cui regolare lo sviluppo del proprio essere, è in entrambi i casi l'altro. Senza di esso non ci sarebbero né identificazione né differenziazione poiché è un punto di riferimento sul quale regolarsi, anche quando se ne vogliono prendere le distanze. La storia del soggetto è storia di identificazioni e differenziazioni che sorgono su un terreno emotivo.

Occorre specificare che il soggetto non si limita a ripetere l'altro, ma lo rielabora. L'identità del soggetto non è mai del tutto riducibile ad una sommatoria di tratti, ma è una *qualità emergente*: c'è un di più che caratterizza in modo individuale il soggetto; qualcosa che emerge e va oltre, trascendendo il rapporto con l'altro. Nel processo di formazione del soggetto affiora sempre qualcosa di nuovo che oltrepassa i confini segnati dalle due matrici formali: il risultato non è mai del tutto riducibile alla somma delle 'parti' che lo compongono.



2. *Soggetto multiplo*

Remo Bodei ha evidenziato come sul finire dell'Ottocento sia nata una concezione che vede «un io costitutivamente multiplo e scisso, che consegue una relativa unità grazie a un sistema egemonico di alleanze e di tensioni tra gli elementi che lo compongono»¹⁰. È importante mettere in risalto come Freud abbia offerto, con il concetto di identificazione, un presupposto teorico fondamentale affinché si possa parlare di *soggetto multiplo*. Egli contribuisce al consolidamen-

to della concezione di cui parla Bodei dal momento che fornisce uno strumento per analizzare l'*origine* di tale molteplicità¹¹. Il soggetto è multiplo in quanto costituito, tra l'altro, da una molteplicità di tratti di identificazione, residui della trama di relazioni intesute con altri soggetti.

I confini tra un soggetto ed un altro sono assai labili. I tanti punti di incontro tra pensieri evidenziano i rapporti di concatenazione tra soggetti, come se in ciascun individuo si sentissero gli echi di pensieri appartenenti ad altri. Il pensiero si dispone in un gioco di rimandi dei quali è difficile individuare il punto di origine, poiché si creano infiniti effetti di risonanze. Ogni teoria è legata ad altre teorie, deriva da altre concezioni, ha dei presupposti lontani: «il passato continua a scorrere in noi in cento onde»¹².



3. Il sistema conoscitivo

Per *sistema conoscitivo*¹³ intendo il complesso di conoscenze, proprio di ciascun soggetto, in interazione reciproca attraverso cui vengono organizzati quelli che risultano essere i 'dati' di esperienza¹⁴. È un sistema aperto, poiché si alimenta e si modifica costantemente interagendo con l'esterno. Rappresenta un insieme da considerare nel suo complesso, ove vige una disposizione gerarchica tra elementi e processi, e un dispositivo di azioni e retroazioni tra le parti. Si trova in continuo rapporto di scambi con sistemi analoghi in quanto tratti di sapere mutuati da altri soggetti vengono elaborati e organizzati nel complesso delle proprie conoscenze. Il sistema conoscitivo non è una pura collezione quantitativa di concetti, ma in esso opera un continuo lavoro di riorganizzazione e arti-

colazione interna compiuto dal soggetto, sia pur inconsapevolmente. Quest'ultimo è infatti incessantemente teso «ad articolare i punti di vista disgiunti del sapere in un ciclo attivo»¹⁵. Il tessuto conoscitivo diviene nel corso del tempo sempre più complesso e differenziato; si creano aree di sapere che possiedono una propria forza di attrazione verso altre conoscenze. La presenza di punti di tensione non permette la pacificazione del pensiero. L'interazione tra diversi elementi dà luogo ad un 'grado di inquietudine' del pensiero che spinge all'attività di ricerca, alimentando infiniti percorsi conoscitivi.

L'architettura del pensiero è soggetta a continue ristrutturazioni in quanto il conoscere non è un processo lineare e cumulativo, ma spesso procede per salti, per improvvisi cambi di prospettiva¹⁶ che portano a nuove modalità di organizzazione dei 'dati' fenomenici. Ciò spesso si verifica in relazione alla messa a fuoco di un nuovo elemento acquisito mediante l'identificazione con altri soggetti, oppure in relazione al fatto che, talvolta, nel corso del tempo alcuni concetti perdono di risonanza, non hanno più la pregnanza emotiva originaria. Strutture conoscitive si inseriscono entro altre strutture, come nella Storia dell'Arte l'architettura di una certa epoca si inserisce in quella di un'epoca precedente. I concetti privilegiati dal soggetto sono il suo romanzo; se sappiamo ascoltarli ci narrano la sua storia, ci parlano dei suoi incontri.

Riassumendo, il rapporto con gli oggetti della conoscenza non è mai diretto, ma sempre mediato dall'incontro con una molteplicità di soggetti: ogni discorso racchiude un insieme di discorsi, ogni punto di vista raccoglie una collezione di punti di vista. Ciò implica che il soggetto non è portatore di un unico modo di conoscere il mondo, ma di una varietà di possibilità conoscitive. Sul patrimonio teorico a sua di-

sposizione effettua opzioni che gli consentono di designare una varietà di strategie conoscitive.



4. *Rassicurazione e conoscenza*

Nietzsche osserva che il soggetto della conoscenza, 'allorché vuole conoscere' tende a ricondurre l'ignoto al noto¹⁷. In questa interpretazione il concetto di *noto* non è da intendersi soltanto nel senso di 'già saputo', ma principalmente in quello di 'familiare'. Per il soggetto è noto soprattutto ciò con cui ha un rapporto di familiarità e che dunque proviene, tra l'altro, dalla storia delle sue identificazioni. Nel processo della conoscenza l'uso di concetti condivisi con qualcuno col quale si ha un legame emotivo rappresenta qualcosa di *rassicurante*. Se, infatti, «il pensiero è una paura la quale si è attrezzata metodicamente»¹⁸ e se l'impresa conoscitiva consiste anche nell'attenuare «quei sentimenti di paura e di angoscia che dominano il fondo dell'esistenza»¹⁹, risulta evidente che l'«attrezzatura» è tanto più adeguata allo scopo quanto più si struttura nel rapporto con qualcuno la cui semplice presenza — anche immaginaria — è rassicurante. Il legame emotivo con l'altro produce un momento di riparo e di assicurazione poiché l'altro è di per sé un rifugio dall'angoscia e dalla paura.

Il processo della conoscenza comporta un'attenuazione di paura ed angoscia anche in quanto *attività*. In tal senso è possibile richiamare la riflessione di Pascal sul *divertissement* come forma di distrazione nella quale trova rifugio l'«uomo senza Dio»²⁰. Dinanzi all'infinita vastità dell'universo e ai problemi dell'esistenza, l'uomo tenta di dimenticare la propria finitudine e la propria 'infelice condizione' immergendosi in attività che lo tengono impegnato. Afferma Pascal:

«non cerchiamo mai le cose, ma la ricerca delle cose»²¹. Nella caccia alla lepre²² la cattura dell'animale è condizione necessaria perché si dia la caccia, ma non rappresenta la sua posta in gioco finale che è invece la ricerca stessa, l'attività. Nel processo della conoscenza, andando alla ricerca di verità (per quanto provvisorie esse siano), il soggetto tende verso l'oggetto del proprio conoscere come il cacciatore tende alla cattura dell'animale: come quest'ultimo, non è mosso soltanto dal conseguimento dell'obiettivo finale, ma principalmente dall'attività in sé. In entrambi i casi l'essenziale sembra essere l'agire in vista di «un oggetto cui tendere con passione»²³ che, in ultima istanza, allontani il soggetto dal pensiero della morte.



1. M. FOUCAULT (1984), *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1984, vol. 2, p. 14.

2. Cfr. S. FREUD (1914), *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 7, pp. 438-472.

3. Cfr. S. FREUD (1923), *L'Io e l'Es*, in *Opere*, cit., vol. 9, pp. 468-520.

4. S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1986, p. 112.

5. S. FREUD (1921), *Psicologia delle masse ed analisi dell'Io*, in *Opere*, cit. vol. 9, p. 293.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*; il corsivo è mio.
8. Cfr. S. FREUD, *Ivi*, pp. 294-295.
9. F. NIETZSCHE (1881-1882), *Scelta di frammenti postumi*, Mondadori, Milano, 1978, p. 265.
10. R. BODEI, *Un episodio di fine secolo*, in «Atque», 1, 1990, p. 91.
11. Cfr. S. FREUD (1923), *L'Io e l'Es*, cit., pp. 492-493.
12. F. NIETZSCHE (1878), *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano, 1981, vol. 2, p. 87.
13. Cfr. L. VON BERTALANFFY (1968), *Teoria generale dei sistemi*, ILI, Milano, 1971, p. 153. Richiamo qui la definizione del concetto di sistema proposta dall'autore: «complesso di componenti in interazione reciproca».
14. La riflessione epistemologica di Kuhn, Popper e Feyerabend (tra gli altri) circa il rapporto tra 'teoria' e 'dati fenomenici' impedisce di considerare questi due domini come rigidamente separati. Cfr. a titolo di esempio, T. KUHN (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, p. 155; K. POPPER (1959), *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1972, p. 111; P. FEYERABEND (1972), *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1973, p. 138.
15. E. MORIN (1977), *Il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 25.
16. Cfr. su questo punto il celebre testo di T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, op. cit..
17. Cfr. F. NIETZSCHE (1881-1882), *La gaia scienza*, Mondadori, Milano, 1978, p. 211.
18. Nota editoriale, «Atque», cit., p. 10.
19. *Ivi*, p. 9.
20. Cfr. B. PASCAL. *Pensieri*, Rusconi, Milano, 1978, pp. 471-484.
21. *Ivi*, p. 472.
22. *Ivi*, p. 475.
23. *Ivi*, p. 477.

FARE ARTISTICO, FARE ANALITICO

Lorena Preta

1. Il fare artistico

Nel saggio *Eupalinos ou l'Architecte* Paul Valéry immagina l'incontro di Fedro e Socrate nell'aldilà.

Essi discorrono del fluire del tempo, dell'eternità, della conoscenza.

Fedro parla a Socrate di un amico architetto, Eupalino, costruttore del tempio di Artemide, tante volte in vita ammirato insieme.

Le argomentazioni di Eupalino riportate da Fedro servono ad introdurre un aspetto particolare della conoscenza, quello costruttivo.

Socrate rifletterà che il conoscere non è un riconoscere in senso platonico ma un *construire*, un *fare realizzativo*.

Ogni sapere al quale non corrisponda un potere effettivo, non ha che un'importanza convenzionale o arbitraria.

Se potesse vivere di nuovo, Socrate rinuncerebbe al suo ruolo di filosofo e sceglierebbe di fare l'architetto.

L'idea di un'opera non è un modello precostituito come quelli che adottano i filosofi, ma qualcosa che diviene evidente proprio nella sua edificazione.

In particolare, nella architettura e nella musica si è più liberi di trovare delle soluzioni originali, svincolate dall'imitazione della natura.

Un sapere quindi dipendente più dall'agire sperimentale che dalla riflessione, e che assimila l'attività

del comprendere a quella del produrre. Rappresentante massimo di questa imprescindibilità dell'agire e del conoscere è, per Valéry, Leonardo.

Ingegnere, costruttore e pittore; inventore di macchine 'meravigliose', scopritore di leggi impensate della natura; Leonardo realizza questa unità di potere effettivo e di speculazione teorica, e rappresenta in pieno il 'sapere poietico'.

Valéry usava al posto del termine poetica quello di poietica appunto per evidenziare il nesso con *poiêin*, fare, produrre.

Ed è senz'altro nel fare artistico che si realizza più che in altri campi questo nesso.

Già nell'estetica classica il concetto di *poiēsis* designava quell'esperienza per cui l'uomo, attraverso la creazione artistica, riduce l'estraneità del mondo esterno e lo caratterizza come una sua propria opera. Questo sapere era distinto dalla conoscenza concettuale e dalla prassi pura e semplice.

Vi è nell'opera d'arte un produrre sempre in atto, un fare che non finisce con l'esistenza dell'opera. Dal punto di vista dell'artista è impossibile poter dire che un'opera è conclusa. Difficile descrivere un'opera come oggetto finito e difficile anche descriverne la genesi.

Dice Valéry: «L'estetologo ansioso di ricostruire la genesi dell'opera crede di poter risalire dall'opera all'autore con un'operazione diretta e in un certo senso lineare. Così facendo egli si allontana, senza avvedersene, dal vero e dal reale. Dal reale, perché un'opera non può essere considerata che secondo un osservatore ben determinato e mai in sé. Dal reale, perché la realtà dell'esecuzione di quest'opera è composta di innumerevoli incidenti interni o accidenti esterni, i cui effetti si accumulano, si combinano nella materia dell'opera, e questa può divenire alla lunga un'opera senza un autore definibile, un'opera il cui artefice, co-

lui che avrebbe potuto farla di getto, senza deviazioni, senza interventi, non è mai esistito».

E descrivendo il nascere ed il formarsi di un'opera continua: «Esiste quasi sempre un primo stato, una fase emotiva che non tende ad alcuna forma finita, determinata e organizzata, ma che può produrre elementi parziali di espressione, frammenti che troveranno un giorno o forse mai il loro tutto [...] In questo stato appaiono una parola, una formula, un'immagine, un dispositivo, che, ritrovati più tardi, verranno a collocarsi in una composizione, a servire inopinatamente da germe o da soluzione [...] Posso chiamare questi frammenti 'resti del futuro?' [...] ma questo futuro è [...] la fase di quest'opera allo stato vivente, che non è mai conclusa, solidificata, separata dalle sue possibilità e dalle sue opportunità di trasformazione se non da un intervento estraneo»¹.

È per questo che è importante non sostituire a questo *movimento* che l'opera rappresenta, una qualche fase intermedia della sua attuazione fermando il processo e considerando proprio quella e solo quella, l'opera.

Da un certo punto di vista l'osservatore dovrebbe entrare nel movimento dell'opera, il più vicino possibile alla sua *fase germinale*, a quel punto x in cui esisteva solo un indefinito coacervo ricco di potenzialità.

Da questa spinta iniziale si può ricostruire quella che Bachtin chiama «l'originalità dell'oggetto estetico e l'originalità del *legame* puramente estetico dei suoi momenti, cioè la sua *architettonica*»².

È importante ricostruire i nessi e i legami che riguardano l'opera nella sua materialità, pure se non vi è coincidenza dell'opera con il materiale.

Se l'attenzione dell'osservatore è puntata maggiormente sulla costruzione e sul movimento, la determinazione dell'opera diventa solo uno sfondo ed il suo movimento è in primo piano.

Eppure una delle peculiarità della percezione estetica è data proprio da un forte sentimento di *esistenza* che l'opera suscita nell'osservatore. Vi è una *percezione di presenza* che l'opera determina, come se si costituisse davanti all'osservatore un'entità autonoma e definita. È qualcosa che esiste prima ancora del suo uso e del suo diventare un oggetto nel mondo, nella realtà. L'opera d'arte anzi è caratterizzata proprio dal suo non essere oggetto, bensì dall'essere qualcosa che 'sta in se stessa'.

Un'opera d'arte non riconduce a qualcosa d'altro ma ha una presenza assoluta. Essa non rinvia come un segno a un significato, ma si rappresenta nel proprio essere, in modo da costringere l'osservatore a soffermarsi su di essa.

Scriva Gadamer, riprendendo le tesi sull'opera d'arte espresse da Heidegger in *Sentieri interrotti*: «Essa [l'opera] è a tal punto presente essa stessa che solo in essa il materiale di cui è fatta, pietra, colore, suono, parola, perviene all'esistenza autentica. Finché dunque qualcosa è semplice materia, che aspetta di essere lavorata, non è realmente presente, non è cioè emersa in una presenza autentica, ma si manifesta davvero solo quando viene usata, cioè quando è vincolata nell'opera.

Il suo essere non consiste nel diventare esperienza vissuta, ma è esso stesso, mediante la sua esistenza propria, *un evento, un urto* che rovescia tutto ciò che era valso fino a quel momento e tutto ciò che era consueto [...] questo urto però è accaduto nell'opera in modo da essere, al tempo stesso, *celato nel rimanere*»³.

La tensione tra questo aprirsi e questo celarsi è ciò che rappresenta, secondo Heidegger, propriamente l'opera d'arte.

La contrapposizione tra 'disoccultamento' e 'occultamento' è la vicenda costitutiva dell'opera d'arte e il suo 'accadere'.

Questa stessa tensione si genera nell'osservatore che subisce un *effetto shock*, di straniamento, che lo allontana da quella percezione abituale che fa includere nel campo visivo solo ciò che ci si aspetta.

La percezione estetica presuppone quindi una *liberazione della capacità percettiva* che non può più stabilizzarsi su un dato conosciuto o riconosciuto, né riesce a ristabilire un adattamento.



2. Il modello trasformatzionale di Bion

Prima di passare ad una correlazione tra modello estetico e prassi psicoanalitica, vorrei introdurre un altro modello utile al discorso, quello delle trasformazioni di Bion.

Secondo questo autore continuamente osserviamo e operiamo trasformazioni. Quando il paziente porta un'associazione in analisi, fa una trasformazione di pensieri ed emozioni che a loro volta si riferiscono ad eventi esterni o interni dei quali sono trasformazioni.

L'interpretazione dell'analista è una trasformazione dei pensieri dell'analista, a loro volta trasformazioni della sua esperienza emotiva in contatto con quella del paziente.

Da un fatto o uno stato iniziale si avvia quindi un processo di trasformazione che porta a un prodotto finale.

Bion chiama *O* il fatto originario su cui si è innestato il processo, *T* la trasformazione, *T α* il processo di trasformazione e *T β* il prodotto finale.

O coincide con il punto originario sconosciuto, una 'cosa in sé'. *O* è la realtà mentale sconosciuta e inconoscibile, che possiamo conoscere cioè solo attraverso le sue trasformazioni e mai direttamente.

D'altronde per Bion: «La convinzione che la realtà è o potrebbe essere conosciuta è erronea, poiché la realtà non è qualcosa che si presti ad essere conosciuta. È impossibile conoscere la realtà per la stessa ragione per cui è impossibile cantare le patate; esse possono essere coltivate, estirpate o mangiate, ma mai cantate.

La realtà deve essere 'stata': dovrebbe esserci un verbo transitivo 'essere' da usare espressamente con il termine realtà»⁴.

La realtà da questo punto di vista è un *precedente*.

Il processo analitico riguarda per gran parte la conoscenza delle *trasformazioni di O (K)* e le trasformazioni analitiche sono appunto *trasformazioni in K*. La promozione di un vero sviluppo mentale non può passare però solo attraverso questo tipo di conoscenza, ma deve affrontare una esperienza che si avvicini il più possibile ad *O*, per questo Bion introduce un tipo particolare di trasformazioni, le *trasformazioni in O*.

Si tratta in questo caso più che di un conoscere di un 'divenire *O*'. C'è un salto tra 'conoscere i fenomeni' ed 'essere realtà'; assomiglia allo scarto, sostiene Bion, che esiste tra 'sapere di psicoanalisi' ed 'essere psicoanalizzati'.

Questa esperienza è temuta e contrastata nella situazione analitica perché passa attraverso pensieri ed emozioni sconosciuti. Alcuni effetti delle trasformazioni in *O* possono essere esemplificati dall'accostamento al processo del lutto, in cui avviene un riavvicinamento e una integrazione di un oggetto perduto, ma più ancora riguardano secondo Bion l'integrazione di una parte scissa e negata della personalità.

Per questo l'esperienza è legata a sentimenti persecutori e terrifici⁵.

Il processo può comportare anche il rischio della rottura, della disintegrazione, del cambiamento che l'individuo avverte come 'catastrofico'.

Se l'esperienza analitica riesce a contenere in senso trasformativo questo pericolo, si potranno sviluppare quegli elementi della realtà psichica ancora non sviluppati e organizzati, andando verso una nuova configurazione e una 'crescita'.

Nella situazione analitica c'è un continuo alternarsi di momenti che rappresentano uno sviluppo lineare (K) e altri che rappresentano un salto catastrofico (O). C'è un passaggio continuo dalla conoscenza intorno alla realtà al 'divenire la realtà', dal conoscere all'essere; secondo una sorta di circolarità o di sfericità $O \longrightarrow K \longrightarrow O$ ecc.

Tutto quello che avviene tra il punto iniziale dell'esperienza e quello finale è il processo di conoscenza e di trasformazione. L'O iniziale e l'O finale del processo non sono la stessa cosa in quanto sono (ognuno) il risultato delle trasformazioni avvenute nel campo.

Nella situazione analitica avverrebbe quindi una continua *produzione di O*. Tali O sono prodotti finali del processo trasformativo e diventano a loro volta punti di partenza di altri processi trasformativi.



3. Il fare psicoanalitico

Il modello estetico e quello trasformativo di Bion offrono dei vertici di descrizione dell'esperienza analitica tra loro integrabili.

Così come per l'esperienza artistica, l'analista e il paziente si troverebbero di fronte al 'fatto analitico' (sia esso un'emozione, un sogno, un racconto) come di fronte ad un oggetto estetico.

Questo oggetto sarebbe il risultato dell'attività produttivo-costruttiva, e anche trasformativa, della

funzione analitica operante nel campo.

Il forte sentimento di *presenza* e di *alterità* che suscita il fatto analitico, appartarrebbe alla dimensione dell'incontro con *O*, con il punto originale sconosciuto.

Conoscere l'opera d'arte, incontrare *O*, equivale per l'analista e il paziente a ricercare il processo produttivo di costruzione dell'opera, ricollocandosi in quel punto di partenza in cui ancora non esisteva una *forma* definita, ma esistevano solo delle potenzialità ancora inesprese.

Con Bachtin: «Vedere o sentire qualcosa non significa ancora percepire la forma artistica, bisogna entrare da creatore in ciò che si è visto [...] e così superare la materialità e la determinatezza extracreativa della forma, la sua cosalità; la forma cerca di essere fuori di noi e diventa l'espressione di un'attività che penetra nel contenuto e lo trasforma»⁶.

Solo questa dinamica interna si può cogliere della 'cosa in sé', di *O*, dell'opera d'arte. Il suo aspetto statico sfugge ad una descrizione e ad una conoscenza, riguarda qualcosa che è 'stato'.

Quello che possiamo conoscere è un movimento, una trasformazione.

Quello che è stato non ci includeva nel campo, l'esperienza dell'analista e del paziente non può che riguardare invece ciò che avviene nel campo che include entrambi e che loro stessi determinano momento per momento.

Dice Bion: «In psicoanalisi qualsiasi *O* che non sia comune all'analista e anche all'analizzando e che quindi non sia disponibile per la trasformazione da parte di entrambi può essere ignorato come non pertinente alla psicoanalisi.

Qualsiasi *O* che non sia comune ad entrambi non è suscettibile di indagine psicoanalitica»⁷.

Dal contesto emergono quindi il fatto analitico e

l'opera d'arte come entità autonome e differenziate⁸.

Lo shock della loro presenza riguarda la comparazione nel campo, come abbiamo visto, del prodotto di una trasformazione.

Consideriamo per esempio il sogno: è un'opera prodotta dal suo sognatore ma acquista la sua specificità in analisi solo se considerato proveniente dal materiale dell'esperienza analitica e quindi in qualche modo frutto della co-produzione, osservazione, fruizione dell'analista. Eppure questo non toglie che di fronte ad esso l'analista e il paziente si trovino a provare la stessa emozione, come di fronte a qualcosa che non si può immediatamente riconoscere, qualcosa che provoca un impatto tale da costringere a spostarsi di piano o di livello. L'interpretazione del sogno a questo punto può essere vista come un tentativo di riadattamento percettivo, di riorganizzazione del campo.

È stato fatto un sogno («È avvenuto un sogno?» dice Valéry), si è prodotto un oggetto che prima non c'era o non poteva comparire nel campo.

L'urto che provoca non dipende dalle caratteristiche della sua provenienza inconscia (anzi possiamo considerare, con Bion, il sogno come una trasformazione di dati emotivi, risultato della capacità elaborativa della funzione α) ma ha a che fare con la sua *autonomia*.

È fondamentale a questo riguardo l'atteggiamento dell'analista nel lasciare libera la sua capacità percettiva, e nel rispettare la condizione di potere rimanere *colpiti* dal fatto analitico, accettando quella sorta di *eccentricità* rispetto al continuo dell'esperienza che faccia risaltare la *estraneità* del fatto.

Tutto questo si svolge parallelamente al lavoro di riduzione dell'estraneo, di riassorbimento nel già noto della storia del paziente e nel già noto della vicenda analitica (o della teoria)⁹.

Questo andamento può essere descritto sotto un

altro profilo come «prodotto di una interazione tra parti attivata dalla *differenza* o dal cambiamento».

Osserva Francesco Corrao: «La differenza è un fenomeno asostanziale, non situato nello spazio e nel tempo [...] nell'attività mentale gli effetti della differenza devono essere considerati come trasformazioni della differenza che li ha preceduti. Le regole di queste trasformazioni devono essere relativamente stabili, cioè più stabili del contenuto ma sono a loro volta soggette a trasformazione. Le trasformazioni possono essere descritte come processi discontinui, non lineari, soggetti a fluttuazioni, espansioni e diffusioni; multipolari e multidirezionali». E continua introducendo una specificazione tra i tipi di trasformazioni: «quelle evolutive hanno un carattere *taumastico* (*tháuma-zein* = meravigliarsi) sono cioè irruzioni di eventi impreveduti in un sistema di ordini costituiti». È questa caratteristica che rende possibile la modificazione come risultato della interazione e dell'incontro tra sistemi differenti «tra un principio d'ordine e una perturbazione»¹⁰.

L'accadimento fondamentale dell'esperienza analitica può essere considerato quindi l'attività di formazione-produzione dell'oggetto (*O*) come anche la capacità di liberazione da questo oggetto di tutti gli altri possibili oggetti (tutti gli altri *O* oppure, nel campo artistico, le altre opere contenute e non espresse).

D'altronde l'oggetto estetico inteso in questo senso, e quindi il fatto analitico, più che un prodotto sta a significare *un prodursi* ancora aperto a tutte quelle altre forme possibili che può assumere a seconda che venga liberata questa o un'altra sua potenzialità.

Si può descrivere ulteriormente la *percezione di presenza* data dall'opera d'arte come *percezione di possibilità* (un termine più comprensivo di quello di realtà).

Il possibile d'altronde è qualcosa che sempre pre-

cede il reale e se mai lo comprende come caso particolare ed attuale ¹¹.

Diventa più chiaro a questo punto come tale complesso sistema generativo e trasformativo trovi delle soluzioni all'apparente *irrisolubilità della materia*, proprio nell'insieme dell'apparato psicoanalitico, con il suo corpo teorico, con il setting, con la determinazione di regole, luoghi e tempi che costituiscono dei *vincoli operativi*, generanti opportunità, e non delle leggi esterne prescrittive e necessitanti.



1. P. VALÉRY (1928), *La caccia magica*, Guida, Napoli, 1985, pp. 31 e 34.
2. Cfr. M. BACHTIN (1975), *Estetica e romanzo*, Einaudi, Milano, 1979.
3. H.G. GADAMER (1983), *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova, 1987, p. 91.
4. W. BION (1965), *Trasformazioni*, Armando, Roma, 1983, p. 204.
5. Cfr. C. NERI - A CORREALE - P. FADDA, *Lecture bioniane*, Borla, Roma, 1987.
6. «La forma deve essere studiata dall'interno dell'oggetto estetico puro come *forma architettonica*, assiologicamente orientata sul contenuto, sull'evento possibile e come studio di *tecnica della forma*. Il contenuto [...] è un momento tematico che va inteso come momento della differenziazione oggettuale e della determinatezza conoscitiva», M. BACHTIN, *op. cit.*, p. 53.
7. W. BION, *op. cit.*, p. 74.

8. È interessante confrontare un altro modello tratto dalla cibernetica per sottolineare l'attualità della problematica. Gli studi di Heinz von Foerster hanno determinato un enorme salto nelle scienze della cibernetica, operando il passaggio dalla cibernetica dei *sistemi osservati* alla cibernetica dei *sistemi che osservano*. Il problema è spiegare i processi viventi come *sistemi cognitivi*, basati su processi di computo (letteralmente da *computare*, *putare* le cose nel loro complesso, *cum*).

Il computo riguarda qualsiasi operazione di trasformazione, modificazione, ordine sia di simboli astratti che di oggetti concreti. La vita è un immenso processo di computo di sé, è un'attività di auto-computo.

La struttura dell'organismo genera l'attività di computo e nello stesso tempo ne risulta. Questa teoria, insieme ad altre elaborazioni nella stessa direzione, ha dato l'avvio alla problematica dell'auto-organizzazione. I sistemi auto-organizzati sono sistemi in cui l'agente è considerato parte dell'organizzazione, in cui l'osservatore è elemento incluso e attivo nel sistema. Humberto Maturana e Francisco Varela introducono il concetto di sistemi autopoietici. «Gli esseri viventi si caratterizzano perché si producono continuamente da soli [...] Nella sfera molecolare è attraverso questo tipo di articolazioni che la vita specifica se stessa e acquista la propria qualità autonoma. Una cellula si distingue dal brodo molecolare in cui è immersa definendo e specificando i confini che la separano da ciò che non è. Questa specificazione di confini tuttavia è ottenuta mediante produzioni molecolari rese possibili grazie ai confini stessi. Esiste perciò una specificazione reciproca di trasformazione chimica e di confini fisici; la cellula si differenzia da uno sfondo omogeneo. Se questo processo di auto-produzione si dovesse interrompere, le componenti cellulari non formerebbero più un'unità e gradualmente si ridiffonderebbero in un brodo molecolare omogeneo». (F. VARELA, *La realtà inventata* (1981), Feltrinelli, Milano, 1988, p. 261). In questa stessa direzione si muove la ricerca psicoanalitica di E. Carnielutti e A. Muratori (vedi il lavoro *Trasformazioni cognitive in psicoanalisi* in «Rivista di Psicoanalisi», 2 aprile-giugno 1990).

9. Nel loro ultimo libro *The Apprehension of Beauty* (The Clunie Press, London, 1988), Donald Meltzer e Meg Harris Williams parlano di 'conflitto estetico' dovuto all'impatto estetico del fuori della 'bellezza' della madre, accertata dai sensi, e l'enigmatico dentro che deve essere costruito dall'immaginazione creativa.

10. F. CORRAO, *Teoria e prassi dell'evento*, «Gruppo e funzione analitica» VI, 1, Roma, aprile-giugno 1985, pp.

11. Per il nesso possibilità - vincolo, cfr. M. CERUTI, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano, 1986.

INDICE DEGLI AUTORI

- Abrams, P. 105
Airoldi Namer, F. 90
Ancona, A. 92
Angelini, P. 90
Aristotele 70-74, 77, 94, 105

Bachtin, M. 147, 152, 155
Bakan, D. 66, 76
Baraldi, C. 92
Bar-Hillel, Y. 37, 40
Bartlett, F. 71, 77
Bateson, G. 37, 40, 63, 75, 91, 92
Battini, M. 90
Benjamin, W. 66-68, 75, 76
Berger, P. L. 105
Bernays, J. 72
Bernays, M. 65, 71, 74
Bertalanffy, L. von 144
Berthelsen, D. 75
Bettelheim, B. 86-88, 92
Bion, W. 149, 150, 152, 153, 155
Bishop, N. 63
Bisiacchi, P. 91
Black, M. 40
Bloch, E. 61, 65, 66, 75
Blumenberg, H. 76
Bocchi, G. 91

Bodei, R. 139, 144
Boden, M. 27, 39
Boella, L. 75
Borger, R. 39
Bourneville, D. M. 76
Brecht, B. 66
Brentano, F. 72
Breuer, J. 72
Brücke, E. W. von 65
Buber, M. 66
Budick, S. 76

Calogero, G. 15
Calzecchi Onesti, R. 123
Caprioli, C. 89
Carnielutti, E. 156
Cassola, F. 124
Castelfranchi, C. 40
Ceruti, M. 89, 91, 92, 156
Charcot, J.-M. 68, 76
Chomsky, N. 19-22, 28-30, 33,
37, 38, 39
Cioffi, F. 39
Cividali, C. 90
Codino, F. 91
Colombini, N. 92
Conan Doyle, A. 66

- Concato, G. 10, 107
Corrao, F. 92, 154, 156
Correale, A. 155
Corsi, G. 92
Couliano, P. 105
Crespi, F. 104
- Dalton, G. 90
Damiani, C. 90
Darwin, C. R. 108, 109, 123
Delebecque, E. 124
De Martino, E. 90
Detienne, M. 124
Di Benedetto, G. 91
Di Donato, R. 90
Douglas, M. 81, 84, 89, 92
Dreyfus, M. 40
Dumont, L. 85, 90, 91
Durkheim, E. 83-85, 90
- Elias, N. 105
Elkana, Y. 92, 124
Elster, J. 92
Esiodo, 118
Esposito, E. 92
- Fadda, P. 155
Febbrajo, A. 92
Ferguson, A. 104
Feyerabend, P. 144
Fichtl, P. 75
Fidanza, P. 10
Finley, I. 85, 91
Firpo, L. 104, 105
Fischetti, A. 92
Fleck, L. 84, 90, 91
Foerster, H. von 49, 80, 81,
86-92, 156
- Fontana, A. 69, 76
Fornari, F. 75
Foucault, M. 135, 143
Freud, S. 41-50, 57, 59, 61-77,
95, 105, 107-112, 122, 123,
134, 136, 138, 143, 144
- Gadamer, H. G. 148, 155
Gallino, L. 105
Gargani, A. G. 36, 92
Garroni, S. 105
Gibson, J. J. 37, 40
Giglioli, P. P. 89
Glasersfeld, E. von 92
Goodman, N. 92
Graf, M. 73
Granet, M. 90
Grene, M. 34, 40
Grice, P. H. 32, 33, 40
Grillo, E. 89
Groddeck, G. 124
- Habermas, J. 70, 77
Harman, G. 39
Hartman, G. H. 76
Heidegger, M. 148
Hellenberger, H. F. 76
Helmholtz, H. L. F. von 65
Hennig, G. 33, 40
Hertz, R. 90
Hinde, R. A. 23
Hollis, M. 18, 39
Hook, S. 105
Hubert, H. 90
Huth, L. 34, 40
- Iacono, A. M. 10, 91

- Jarvie, I. C. 16-19, 39
Johnson, M. 75
Jones, E. 77
Jung, C. G. 9, 10, 19, 41-51,
55-60, 95, 105, 125, 126, 131,
133, 134
- Kracauer, S. 66
Kuhn, T. 91, 144
- Lakoff, G. 75
Laplanche, J. 105
Lavagetto, M. 76, 77
Leibniz, G. W. 95
Lenormand, H. R. 77
Leonardi, M. 90
Leonardo 146
Lévi-Strauss, C. 19, 20, 22, 37,
39
Lo Cascio, E. 91
Longo, G. 91
Lorenz, K. 39
Luckmann, T. 105
Luhmann, N. 92
Lukács, G. 66, 67, 76
Luria, A. R. 91
- Macchioro, A. 90
Malten, L. 124
Mann, T. 65
Marozza, M. I. 9
Marx, K. 83, 89, 105
Matteucci, N. 89
Maturana, M. 92 156
Mauss, M. 90
Mays, W. 34, 40
Mcguire, W. 59
- Mecacci, L. 91
Meynert, T. 65
Melone, G. 92
Meltzer, D. 156
Merton, R. K. 105
Millar, J. 104
Mininni, G. 34, 40
Momigliano, A. 91
Moravia, S. 9, 39
Morin, E. 74, 75, 92, 144
Mosca, G. 105
Muratori, A. 156
Musatti, C. 66, 76
- Nagel, E. 105
Negro, N. 90
Nelson, B. 105
Neri, C. 155
Neurath, O. 36
Nietzsche, F. 36, 137, 142, 144
- Omero 113, 114, 119, 123
- Pandolfi, A. M. 92
Parisi, D. 40
Pascal, B. 142, 144
Pearson, H. W. 90
Pellicani, L. 105
Piaget, J. 86, 91
Pieri, P. F. 9
Pirandello, L. 15
Pizzorno, A. 105
Platone 91, 112-116, 120-123
Poggi, S. 90
Poincaré, H. 86, 91
Polanyi, K. 83, 85, 90
Pontalis, J. B. 105

- Popper, K. 39, 144
Preta, L. 10, 92
- Regnard, P. M. L. 76
Remotti, F. 80
Ricardo, D. 104
Richer, P. 76
Ricoeur, P. 66, 70, 71, 73, 76, 77
Rini, R. 92
Robert, M. 65, 75, 77
Rorty, R. 15, 40
Rossi, P. 90
Ruberto, A. 10
- Sacks, O. 91
Salmaso, D. 91
Salsano, A. 90
Sartori, G. 104, 105
Sartre, J. P. 105
Sbisa, M. 40
Sborgi, C. 92
Schafer, R. 61, 74
Schmidbauer, W. 23, 39
Schmidt, R. 92
Searle, J. R. 22, 28, 29-32, 39, 40
Sissa, G. 124
Smith, A. 104
Snell, B. 123
Spector, J. J. 77
Sulloway, F. J. 77
- Telfner, U. 89
- Tissot, C. J. 68
Tocqueville, A. de 83, 88, 89
Trapanese, E. V. 10
Trasforini, M. A. 76
Turolla, E. 124
- Umiltà, C. 91
Usberti, G. 133
- Valery, P. 145, 146, 153, 155
Valgimigli, M. 77
Varela, F. 92, 156
Vattimo, G. 92
Vegetti, M. 123
Vegetti Finzi, S. 143
Veggetti, M. S. 91
Vernant, J. P. 85, 91
Viale, G. 90
Viano, C. A. 90
Vigevani, R. 90
Vitale, S. 10, 75
Vygotskij, L. S. 91
- Walker, N. 105
Washburn, S. L. 23, 24, 38, 39
Watzlawick, P. 92
Weber, M. 91
Weiss, N. 65, 71
Weizenbaum, J. 25, 26, 39
Williams, M. M. 156
Wittgenstein, L. 62, 75
- Zannino, F. 90