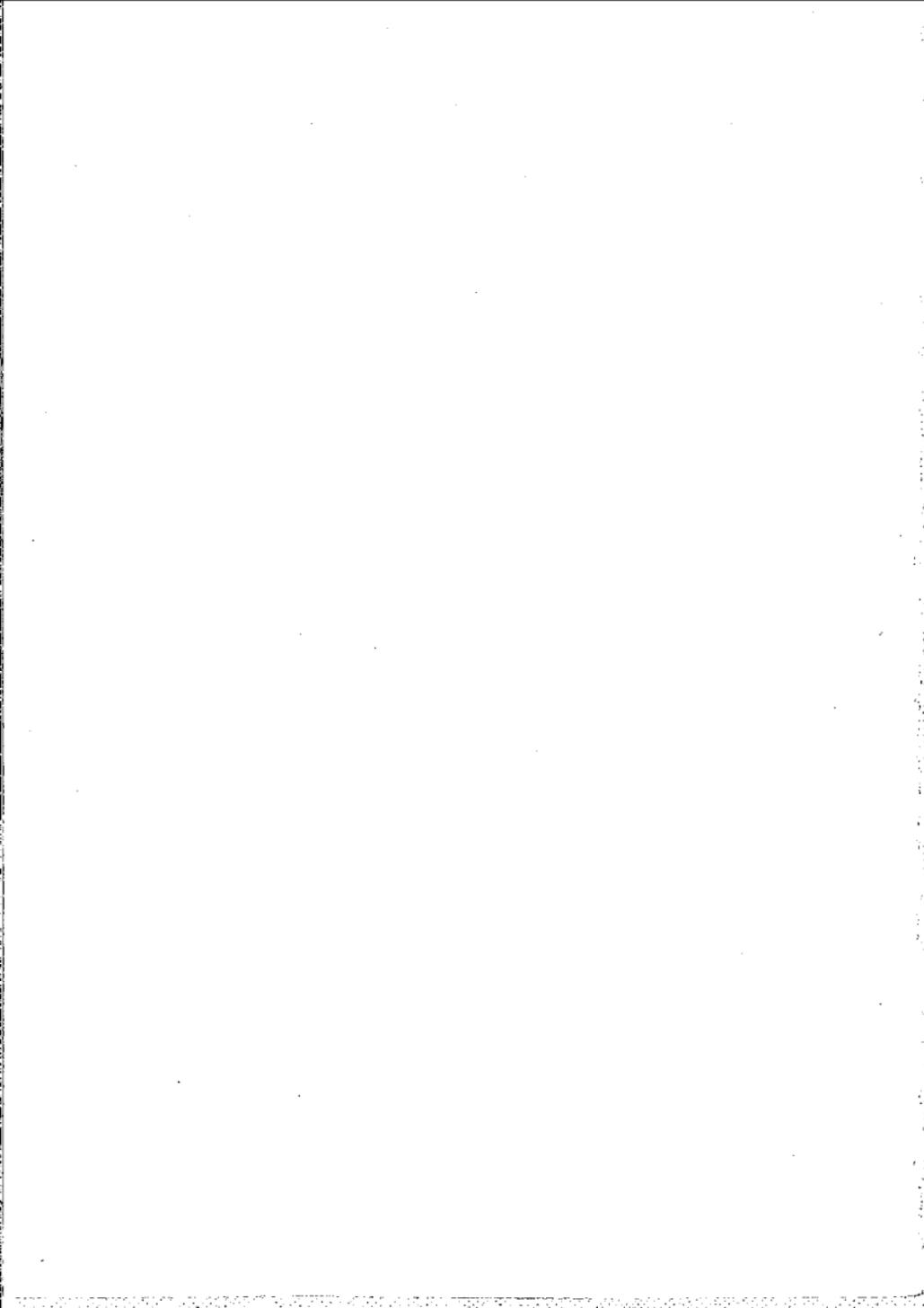




Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



"Atque"

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

4

Novembre 1991

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri, G. Tripipi, 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 Fianza.

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

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1992: Italia L. 30.000, Estero \$ 25; c/c postale n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori, viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

Nota editoriale	p. 9
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , LA VISIONE E LE COSE. Una conversazione sulla simultaneità	p. 11
<i>Sergio Vitale</i> , PERCEZIONE E IDENTITÀ. Osservazioni sull'accadere del soggetto	p. 25
<i>Alfonso M. Iacono</i> , VALORI CONDIVISI E PROCESSI COGNITIVI	p. 37
<i>Lucia Pizzo Russo</i> , PERCEZIONE E CONOSCENZA	p. 45
<i>Riccardo Luccio</i> , COMPLESSITÀ E AUTOORGANIZZAZIONE NELLA PERCEZIONE	p. 91
<i>Stefano Tognozzi</i> , I MOLTI PROBLEMI INSOLUTI DELLA PERCEZIONE CHE RISOLVE PROBLEMI	p. 109
<i>Paola Farneti</i> , DALLA CONFUSIONE "RONZANTE E FIORITA" DI JAMES AL BAMBINO "SUPERCOMPETENTE". Note sulla genesi della percezione visiva	p. 129
<i>Giorgio Concato</i> , NOTE SU PERCEZIONE, INTUIZIONE E COMPLESSITÀ NELLA PSICOLOGIA DI C.G. JUNG	p. 149
<i>Paulo Barone</i> , SUL NON-NATO	p. 173
<i>Luigi Aversa</i> , LA SCHIZOFRENIA: UNA PATOLOGIA DELLA FUNZIONE SIMBOLICA. Anomia percettiva e devianza del conoscere	p. 183
<i>Paolo Galli</i> , LETTURA RAZIONALE DELL'OGGETTO E TENACIA DEI LINGUAGGI CONSOLIDATI	p. 191
<i>Mariano Bianca</i> , OGGETTO PERCETTIVO E PERCEZIONE	p. 197
<i>Indice degli autori</i>	p. 213



NOTA EDITORIALE

Questa pubblicazione può essere dedicata alla memoria di Cesare Musatti. E ciò almeno per due buone ragioni. La prima discende dal fatto che il primo Musatti, come tutti sanno, ha lavorato come psicologo e ha riflettuto sulla percezione. La seconda ragione che è quella che a me piace poter sempre ricordare, riguarda quella affermazione di Musatti secondo cui ogni psicoterapeuta o ognuno che si occupi de "la scienza dell'uomo" — come amava dire Heidegger —, dovrebbe avere nel suo bagaglio una formazione medica, psicologica e filosofica.

Queste forme di sapere — accomunate dal fascicolo e talora, per merito degli autori, intrecciate in uno stesso articolo — si sono qui messe a guardare e pensare nuovamente la questione classica della percezione ed in particolare i nessi che questa intrattiene con la conoscenza.



LA VISIONE E LE COSE

Una conversazione sulla simultaneità

Paolo Francesco Pieri

A Nel tempo è venuto ad insediarsi un sapere secondo cui c'è un nesso profondo tra l'osservazione scientifica e la teoria dello scienziato.

B Infatti, che l'osservazione sia carica di teoria già è sostenuto dal neo positivismo.

A Partendo da qui che tipo di riflessioni si possono fare?

B Intanto, dopo gli esiti della crisi dell'osservazione neutrale non si può più parlare della scienza come forma migliore di conoscenza.

A Tu penseresti che occorra innanzitutto mettere a tacere ogni retorica secondo cui la scienza è la migliore forma di conoscenza?

B Sì, c'è un'eredità del neo-positivismo su cui occorre promuovere un'operazione scettica. In fondo finora non è stato detto chiaramente che il modello delle scienze non è migliore di altri come ancora non una falsa ma una antica coscienza vorrebbe affermare.

A Vorresti quindi che si favorisse un discorso del tipo: la scienza è uno tra i tanti altri sistemi di opinione!

B Beh sì, è necessario un discorso sulla scienza come visione del mondo non più razionale e privilegiata di altre. Sappiamo che le affermazioni della scienza e le sue relative rappresentazioni consentono di interpretare il mondo in un certo modo ma non in un altro.

A La rappresentazione del mondo offerta dalla scienza può pur essere adeguata ed efficace. Ma la scienza stessa deve dirci rispetto a quali teorie, scopi e finalità quella rappresentazione è adeguata ed efficace.

B Sì, la conoscenza non è mai disinteressata né è finalizzata al benessere degli uomini; non ultimo perché il benessere degli uomini varia storicamente ed antropologicamente. Inoltre, la scienza è sottoposta alle mode e ai paradigmi, ai costumi e agli imperativi morali che vigono nella cultura in senso ampio, nella comunità a cui gli scienziati appartengono, e nello stesso concetto di scienza.

A Staresti sempre parlando dell'aspetto paradigmatico della scienza.

B Debbo però dire subito che lo stesso concepire un disinteresse personale o un atteggiamento scettico è, a sua volta, ...organizzato dai costumi sociali...

A Non corriamo troppo! Stavo dicendo: i paradigmi scientifici definiscono sia i problemi da risolvere, sia l'accettabilità delle soluzioni dei problemi sia infine, i giudizi di correttezza e validità. Questi stessi paradigmi permettono alcune osservazioni e ne impediscono delle altre, includono certi elementi e ne escludono altri. In altre parole, la scienza, in quanto sistema di opinioni, è uno schema cognitivo o una rappresentazione che consente di *dare* un certo significato al mondo.

B ...e contemporaneamente allo stesso scienziato...

A Certamente, almeno all'interno di quello che andiamo dicendo. Infatti, deriva da qui che lo scienziato non può fare a meno dei propri schemi cognitivi. Perché, se da una parte sa che gli schemi influenzano la realtà, dall'altra sa, altrettanto bene, che sono essi che permettono il configurarsi della realtà stessa.

B ...così come l'esistenza stessa dello scienziato è messa in essere da quei paradigmi della scienza.

A Lo scienziato lavora entro un paradigma e la percezione di sé e del mondo è interna — per larga misura — al contesto che quel paradigma ha aperto e reso possibile.

B Dovremmo allora dire che le cose (la scienza, gli scienziati e quello che sulla scienza e sugli scienziati andiamo dicendo) stanno così, soltanto nella prospettiva che ci siamo dati?

A Beh, ma rimane sempre da chiederci perché ci si dà questa prospettiva e non un'altra?

B Fammi capire meglio: è sempre il venire ad essere di una prospettiva o di uno schema percettivo quello che, esemplificativamente, ci può far dire che siamo agiti ovvero che siamo messi in essere da paradigmi o, come qualcun'altro direbbe, da meccanismi collettivi inconsci?

A Sì, però penso che occorrerebbe... correggere il tono pessimistico con cui pronunci le parole "siamo agiti". Perché sai, mi hai fatto pensare ad un residuo di soggetto forte che si sente alienato allorquando scopra di essere limitato. E invece non si accorge della positività (che non è utilità) dei limiti. Ricorda che hai dovuto aggiungere che tali paradigmi sono proprio quelli che mettono in essere e permettono di esserci.

B Alienazione è quindi parola che esprime quella passività di cui non si vuol fare esperienza?

A Può darsi. In quella condizione a me pare che compiamo una esperienza di passività proprio rispetto ad una volontà di essere agenti. Ma tale volontà solo così va realmente configurandosi, tanto che prima non potevamo coglierla tanto chiaramente né altrettanto positivamente afferrarla (se non come velleità).

B Certamente! Tutto si rovescia se pensiamo

percepiamo-sentiamo-intuiamo tutto questo come “meccanismo” alienante e disumanizzante o come “esperienza”.

A Molto dipende da come pensiamo-percepiamo-sentiamo-intuiamo; il fatto che ho colto un'ironia nella tua esclamazione ne è un esempio.

B Hai detto: “molto” dipende dall'interpretazione che delle cose si dà, ed hai aggiunto — senza mostrare dubbi — di avere percepito una punta di ironia nella mia frase. Da una parte pensi che ci sia una semiosi attraverso cui molte cose si danno: “molte” hai detto non tutte; per cui immagino che tu stia pensando che alcune cose, anche solo alcune cose, sussistano fuori dal processo interpretativo, congetturale, ipotetico. Dall'altra, sul tuo processo percettivo non poni alcun dubbio tanto da sostenere che in un'espressione di poco fa ci fosse una punta di ironia. Vuoi allora dire che la percezione o la tua percezione o — almeno — questa tua particolare percezione rimane fuori dal processo interpretativo!?



A Sì, è vero. Non a caso ho detto che molte e non tutte le cose dipendono dall'interpretazione. Infatti, in molte situazioni, accetto che ci sia uno slittamento continuo del senso. È possibile che in molte altre situazioni sussistano quelle condizioni per cui il contenente ed il contenuto si scambiano i ruoli. E così via, fino a potersi affermare l'infinita traducibilità di

ogni discorso in un altro discorso. Ascolta, accetto anche che talvolta possa instaurarsi una danza metalinguistica attraverso cui un termine si volge nel proprio opposto. Ma, talora — ti confesso —, non posso accettare un'annunciazione vuota di qualcosa che non si enuncia mai. Quella mia particolare percezione, comunicata e non soltanto annunciata, rientra in quest'ultimo caso.

B ...allora considereresti eccessiva una mia eventuale pratica sospettosa su quel tuo enunciato!

C (*che finora aveva ascoltato senza mai intervenire*) Prima parlavate delle pratiche della scienza ora state parlando di pratiche quotidiane. Prima parlavate delle osservazioni della scienza ora state parlando di percezioni quotidiane. Avete posto un'analogia tra le seconde e le prime. Invero, è stato il vostro nesso a far saltar fuori la questione di cui potete parlare. Non è dato che le cose stiano così. Solo dentro il vostro discorso, le due situazioni hanno potuto mostrare delle somiglianze. Esse non erano in sé simili. La loro somiglianza è stata fondata attraverso un ponte che andavate costruendo. Ancora una volta: le proprietà del mondo osservato non emergono in modo assoluto ed indipendente dalle caratteristiche dell'osservazione e dello stesso osservatore; anche se dell'osservatore in questo momento preferirei non parlare. Per ora direi soltanto che il cosiddetto dato empirico della scienza è attendibile entro il teorema che sussiste in quella particolare scienza. D'altra parte, mi pare di aver capito che la percezione di ironia che c'è stata voleva essere un dato empirico attendibile *tout court* e chi l'ha percepita la considerava indiscutibile. Mi pare che qui occorra fare una distinzione che permetta di chiarire meglio quello che sin'ora si è detto. Non si tratta di dire se l'ironia esisteva o non esisteva. Qui ci si chiede: in base a quale teorema si è potuta dispiagare quella percezione di ironia? Non dob-

biamo arrivare a decidere dell'esistenza in assoluto del percepito né non parlare più dei nostri percetti, ma possiamo chiederci: attraverso quale modalità osservativa è emerso questo dato?

B Sono abbastanza d'accordo. Essendo mio il comportamento che è oggetto di interpretazione, si poteva pensare di chiedere a me se era vero che nella frase di poco fa ci fosse dell'ironia. Ma nel piano del nostro discorso l'autore del testo non è interprete migliore di un altro. L'autore ha a sua volta una sua interpretazione per poter affermare qualcosa su quel qualcosa che è stato prodotto da lui stesso. Inoltre, è lontana da noi la sottolineatura di alcunché che abbia a che fare con la competenza. Perché, anche in questo caso, l'autore sarebbe la persona più competente per fare questo genere di affermazioni o negazioni. Qui, lo stesso autore o l'eventuale competente deve semmai chiedere a quale legiferazione aderisce laddove voglia affermare che le cose stanno così e non in un altro modo. Ed è questa teoria, in quanto teorema, che deve comunicarci. Non ci interessa, in questo momento, se una cosa è vera oppure no. Ci interessa invece conoscere in base a quale considerazione una cosa accade o, se vuoi, si avvera.

A In poche parole, dianzi dicevo che tutto è interpretazione. Meglio e più chiaro sarebbe se dicessi che tutto è *nell'*interpretazione. Ammettere che tutto è interpretazione implica che la mia stessa percezione d'ironia è stata un'interpretazione e quindi sarei — per coerenza — obbligato soltanto ad annunciarla e non mai ad enunciarla. La mia è stata sì una costruzione ma una costruzione che soggiace o che — *guarda per un attimo B* — è sorretta da una serie di regole. Sono quelle serie di regole legittimate da una particolare storia culturale che — questa sì — io sono chiamato a discutere seriamente. Non si tratta di restare in vacue affermazioni, tanto tutto è interpre-

tazione! Allorché si dice che tutto è nell'interpretazione non mi posso sottrarre dal fare affermazioni e posso chiaramente esprimere quella mia percezione di ironia che ho colto nelle tue parole. Però, debbo contemporaneamente interrogarmi in base a quali presupposti tali mie osservazioni sono state possibili.

C ...puoi, non devi, farlo. Devi semmai comunicare le costrizioni a cui soggiacciono le tue costruzioni nel caso in cui, solo nel caso in cui, l'altro non le comprende. E l'altro non le comprende non perché le tue percezioni siano in sé errate o inesistenti ma perché le sue osservazioni, obbedendo a certe altre costrizioni, costruiscono un mondo diverso dal tuo.

D (*rompendo il silenzio*) Dobbiamo chiederci che fine fa la questione delle connessioni minimali con il mondo esterno.

C Nel nostro discorso, la questione è importante a patto che non si faccia confusione tra la cosa vista e la visione che consente di vedere la cosa.

D Vuoi dire che dovrei chiarire meglio se con "mondo esterno" mi riferisco a quel qualcosa che — per esempio — qualcuno ha nominato come "ironia del tono di B". Perché tale qualcosa diverrebbe oggetto pubblico solo nel momento in cui almeno noi quattro saremo in grado di fissarla in modo intersoggettivo. Diversamente, questo qualcosa resterà una pura congettura per gli altri mentre sarà valida per il soggetto che l'ha percepita.

C Direi di più, tutto è già oggetto pubblico. Il fatto che la cosa vista da uno di noi quattro non sia stata vista dagli altre tre, non vuole dire che la cosa non c'è o che è meramente soggettiva. Questa è una comoda scappatoia. In quanto tale possiamo praticarla, e, ti dirò, molto spesso la pratichiamo anche solo per brevità. È così che costruiamo ed usiamo delle scappatoie.

D Dobbiamo pure fissare dei limiti alle interpre-

tazioni! Qualche volta un testo non dice nulla e non possiamo fargli dire per forza qualcosa. Un testo potrà dire molte cose ma non possiamo aprirci a qualsiasi lettura.

C Hai detto bene, si dà il caso che qualche volta non possiamo aprirci oltre il limite segnato. Anzi è proprio questo comportamento ciò che designa il nostro limite, più precisamente il limite in cui noi ci troviamo e in cui ritroviamo noi stessi.

D Insomma, mi stai dicendo che io sarei a dir poco un economizzatore, o meglio che io sussisto, anzi il mio discorso esiste confortevolmente all'interno di una visione economizzatrice delle interpretazioni.

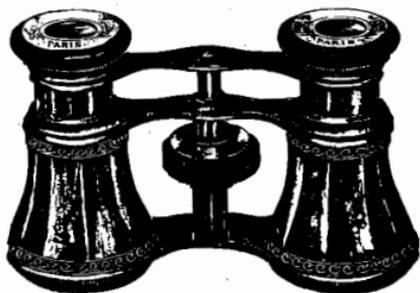
C Mi pare che la tua posizione sia pericolosamente chiara. Si esprime anche come un bisogno di limitare quei fautori del senso di meraviglia che, appunto, elogiano ogni tipo di dispendio interpretativo ma se ne stanno confortevolmente arroccati — come dicevamo prima — in qualcosa che non enunciano mai. Alla ricerca di un introvabile archetipo ricordano un po' quelli che qualcuno ha nominato come i velamisti. Ma qui andremmo troppo lontano.

A Mi pare che il discorso che stiamo svolgendo...

B ...sottolineerei anche che c'è una teoria in cui siamo "avvolti"...

A (*continuando*) Il discorso che andiamo svolgendo ci porta a prendere le distanze almeno da due posizioni che vanno sempre più precisandosi. Da un lato, non possiamo più dire che le proprietà del mondo osservato possono emergere in modo assoluto ed indipendente dalle caratteristiche del soggetto osservatore; anzi, non ci sono delle proprietà del mondo che via via vanno emergendo o svelandosi; c'è un mondo proprio relativamente e sincronicamente ad un particolare soggetto osservatore. Dall'altro lato, si va delineando che il soggetto osservatore non è quell'uomo che guarda o quello... strumento che un uomo sta

usando per guardare l'oggetto che ha di fronte. Come soggetto osservatore viene a configurarsi la cultura che si è insediata. C'è quindi conoscenza in relazione, innanzitutto, ad un fattore antropologico-culturale. È il mettere insieme queste due posizioni che genera non la nostra "gettatezza" (*si rivolge a B*), ma la possibilità del nostro stesso nominare, e nominarci — se si vuole — "gettati". Tale narratizzazione, come oggi si direbbe, è essenziale nel processo della conoscenza; anche se ne rappresenta una tappa e non certamente il punto d'arrivo. Rimane da considerare in che modo la narratizzazione, anche solo in quanto tappa, evidenzii il percorso gnoseologico. Ma questa che è ora una digressione, potrebbe fare parte di un altro discorso.



B Tornando a quello che si diceva, occorrerebbe riandare alle distinzioni originarie tra Io e Mondo e tra soggetto e oggetto.

A Beh sì. Anche se in questo viaggio — verso queste distinzioni originarie che proprio in quanto originarie non presuppongono una precedente fase di indistinzione —, procediamo con i bagagli che la cultura ci ha trasmesso.

B Con altre parole, con la frase "io vedo qualcosa" si configura un soggetto vedente, una visione ed un oggetto visibile. Ma tale configurazione è data culturalmente, nel suo stesso dirsi. Prima non c'era-

no un qualcosa come vedente, un qualcos'altro come visione e un qualcos'altro ancora come visibile. Vedente, vista e mondo visto ci sono se sono stati visti, anche se tale sguardo non si può — sul momento — rendere pubblicamente visibile. Con questo siamo lontani dall'affermare che nel processo percettivo occorra una testimonianza o che si debba giungere ad un ver-detto (il trattino è d'obbligo). Si afferma semmai che tutto avviene nella falda comunicativo-pratica del linguaggio. Ma si afferma anche che tale falda assume carattere comunicativo-pratico laddove emergono pubblicamente gli oggetti. Detto questo, talora — non avendo memoria di questo processo simbolico — o si assume tale falda comunicativa come essenza del linguaggio, o le realtà costruite (vedente, visione e mondo visto) — che, ripeto, avevano senso *internamente* a quella costruzione —, vengono ipostatizzate e superstiziosamente (nel senso latino del termine) poste prima e fuori di quella relazione simbolica che le aveva generate. Da realtà pubbliche o pubblicamente ingenerate e comunicate esse vengono così a trasformarsi in realtà in sé. Altre volte, queste pubbliche verità sono talmente anticipate nella posizione del discorso, da sembrare indipendenti dal discorso stesso. Se questo dir prima quello che dovrebbe essere detto poi (che una voce dotta nomina come "isterologia") è una buona figura retorica, talora è esso stesso a originare realtà *chiuse in sé*.

A Certamente, un'eventuale dislocazione prima o fuori dei nostri umani dire, immaginare e fantasticare, è ancora una grande e superstiziosa fantasia, cioè qualcosa che è toccato e configurato da quelle attività prima menzionate ma che poi vengono rinnegate in nome di un oggettivo fuori, indipendente da quelle attività stesse.

C Mi pare di poter dire che lo spazio di riflessione viene sempre a ricavarsi laddove ci imbattiamo

con quelle scene influenti che in quanto tali hanno deciso le nostre conoscenze. In quest'impatto, ripeto dentro lo spazio creato da quest'urto, è possibile oggettivare quel "gesto" che instaurandosi ha originato la "presa" sull'uomo e sul mondo insieme al loro configurarsi e prendere corpo in un certo modo anziché in un altro. Insieme a questa specifica oggettivazione, che potrei chiamare "allentamento della presa compiuta da un gesto originario", viene ad instaurarsi ed a rendersi evidente ancora un'altra verità che vuole a sua volta farsi influente; intanto nella qualità di pensiero critico dei saperi istituiti.

A È questo quello che chiami lo spazio della messa in tensione tra ciò che già si sa (sapere formalizzato) e ciò che ancora non si sa.

D In questo discorso si addensano infinite questioni. Qui vale la pena soffermarsi solo su una parte delle cose che sono state dette.

A Prima abbiamo sollevato una critica sia al realismo ingenuo sia a quegli impulsi assolutamente privati che vogliono aver ragione dei fenomeni. Con questo abbiamo detto: non c'è una realtà da una parte ed un immaginario dall'altra, né c'è un'idea che nasca prima delle cose o viceversa...

B Ciò però non vuol dire, per esempio, che non esistano: l'uomo pratico; il realista scientifico; il riduzionista; il determinista; colui che si muove in un universo di fatti, in un mondo unicamente empirico, in un mondo assolutamente familiare e completamente sotto controllo. Mi riferisco a coloro secondo i quali tutto ciò che non sta nei piani (arresto degli automatismi) diventa "crisi".

A Certamente no. Ciò che abbiamo detto, almeno per me, voleva soltanto sottolineare i modi in cui sorgevano e si insediavano quegli automatismi che permettono un approccio tecnico col mondo e quindi i tecnici stessi...

C ...così come possiamo dire che la “crisi” che abbiamo prima nominato, è figlia di questa modalità tecnologica...

D In questa modalità, ma solo in questa, ogni arresto degli automatismi o — se vogliamo — ogni vuoto legislativo che venga a costituirsi può essere un momento propiziatorio del rilancio dell’attività costruttivo-conoscitiva.



A E questo non farebbe che alimentare ulteriormente la teoria delle distinzioni: l’attività conoscitiva sarebbe un domandare; la domanda — se ha successo in quanto tale! — permette un oltre anche empirico; quest’al di qua e quest’al di là diventano — se orizzontalmente intesi — piani contrastanti e complementari rispetto ai saperi precedentemente installati. Attraverso tale “perché”, in quanto atto di interrogazione che — ripeto — sappia non pretendere subito risposta e che — insieme a questo — non si accontenti di risposte già date, si costituisce sia l’uomo del perché sia il fatto non ancora saputo. In questo spazio, che come si diceva prima è aperto dal *semplice* sostare nella domanda, avviene lo scarto iniziale tra un prima ed un poi non solo trascendentale ma anche empirico.

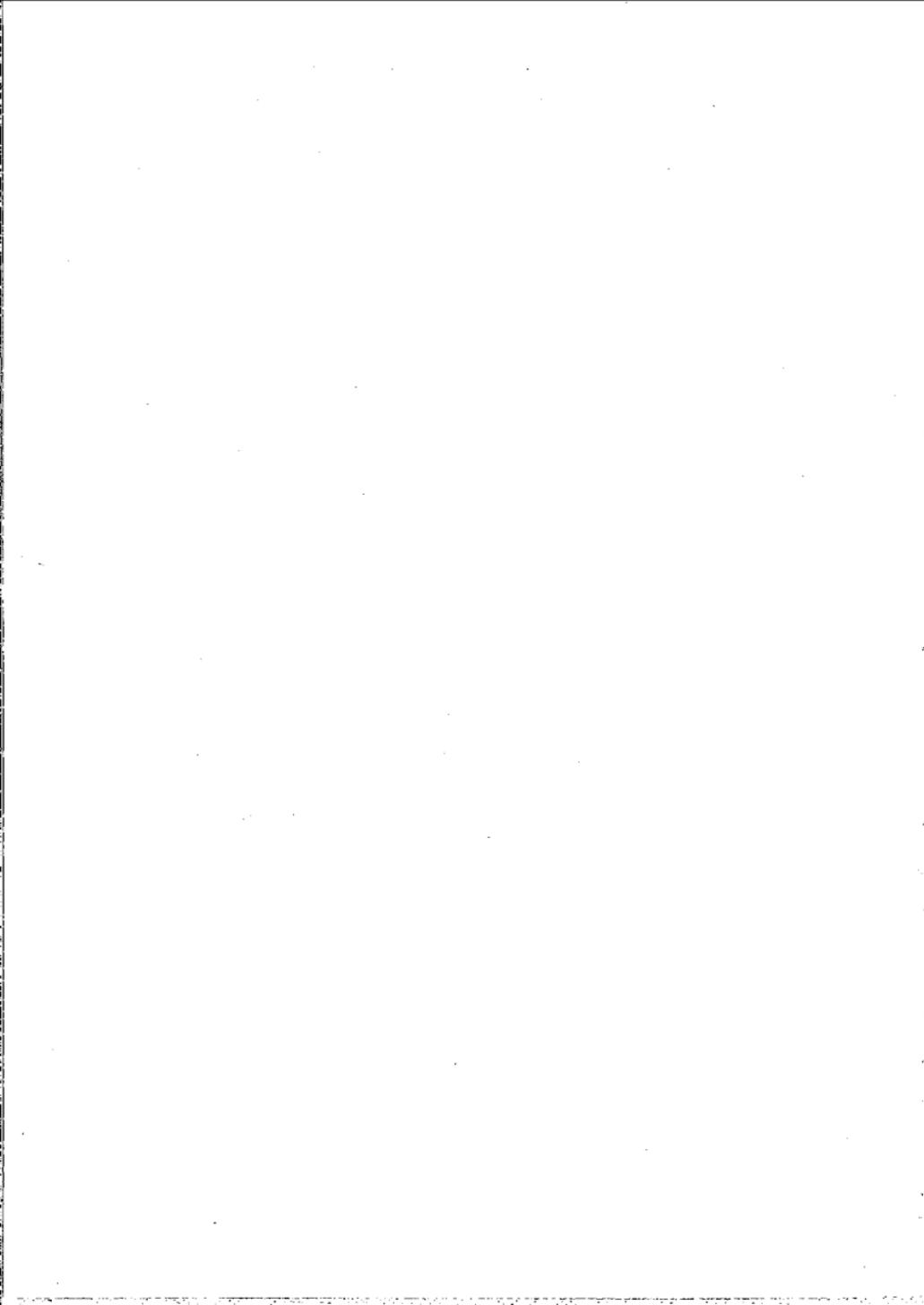
B Tutto ciò, comunque, è abbastanza lontano dalla competenza di un’ipotetica ed imprecisata psicologia della creatività. Non sembra cioè che si possa dire che quest’evento vada regolato da una scienza psi-

cologica, e che questa dovrà dirci come è sorto. Altrimenti ci si ricondurrebbe a quel luogo da cui siamo appena usciti e che ritiene assolutamente divisi l'oggettività e la soggettività. Da una parte c'è ancora una scienza che ci dice come stanno le cose fisiche, dall'altra c'è una scienza che sa come stanno le cose soggettive, psichiche, creative. Da una parte stanno gli impulsi pubblici nella lettura degli eventi, e dall'altra stanno gli impulsi privati e magari creativi se non distruttivi che fanno un'altra lettura. Senza che queste divisioni siano state mai iniziate. Neanche venti secoli fa.

D Ciò di cui stiamo parlando vuol proprio fare i conti con le oggettificazioni recenti o antiche ed insieme a ciò sottolineare che c'è sì una "conoscenza enciclopedica" ma grazie a questa e simultaneamente a questa, c'è uno scarto con un sapere non ancora istituito. Avviene una percezione quieta ed imperturbata attraverso un atto legislativo che si è potuto insediare. Ma questa percezione è continuamente e simultaneamente insidiata ma anche resa possibile da altrettante percezioni inquiete e perturbanti.

B ...queste ultime però non c'erano prima altrettanto assolutamente. Sono venute a configurarsi contemporaneamente alle prime.

A Non occorre ricordare che sin dalla meccanica quantistica già viene osservato che l'osservazione perturba il sistema osservato. Qui c'è ancora da interrogarsi sugli stessi automatismi e le stesse distinzioni inconsce od obliate perché già date. Così come c'è da oggettivare — nel senso che abbiamo chiarito — quei saperi istituiti che una volta entrati nel senso comune sono stati resi invisibili, ma che pur sempre vogliono rimanere indisturbati fattori della conoscenza.



PERCEZIONE E IDENTITÀ

Osservazioni sull'accadere del soggetto

Sergio Vitale

D.SSA FLETCHER *E chi è allora, lei?*

ZELIG *Come sarebbe, chi sono? Non lo so.*

Queste domande sono difficili e...

D.SSA FLETCHER (interrompendolo) *Leonard Zelig!*

ZELIG *Sì, senz'altro. Ma chi è costui?*

D.SSA FLETCHER *Sei tu.*

ZELIG *No, io non sono nessuno, Non sono niente, io.*

WOODY ALLEN

Sono le persone a vedere, non i loro occhi.

NORWOOD R. HANSON

Al pari dei fulmini e dei fiori, delle notti e delle battaglie, anche i soggetti accadono, come tutti gli eventi della terra. Se è vero che ogni cosa ha sempre un *per chi*, rispetto al quale accade, è anche vero che questo stesso *chi* avviene nel mondo e richiede un chi ulteriore come condizione del suo entrare nella presenza. Il soggetto della percezione è, più propriamente, non tanto colui che guida e dirige il processo cognitivo, quanto, piuttosto, colui che accade e, accadendo, è sotto-posto (subiectum) alla percezione. Muovendo da tale premessa, cercherò in queste brevi pagine di delineare alcuni aspetti dell'*e-venire* del soggetto, riferendomi esclusivamente alla percezione in quanto visione, e lasciando per sottin-

teso che in realtà l'accadere dell'evento implica tutta quanta l'attività cognitiva in ogni sua componente. L'intento sarà quello di operare una riflessione non già sul vedere, come momento cruciale dell'organizzazione dell'esperienza e della costruzione del mondo (questione lungamente e proficuamente indagata dalla ricerca sia psicologica che filosofica), quanto sull'*essere-visti*, inteso come condizione per l'accadere del soggetto, ma anche come fattore essenziale per la strutturazione della sua identità e del suo mondo.

1. *Ambivalenze della visibilità*

Occupare un posto nello spazio visivo di un'altra persona, per quanto costituisca un fatto ordinario se non addirittura ovvio, non per questo può dirsi un'esperienza affatto priva di significato. Buona parte della nostra esistenza si svolge sotto lo sguardo altrui: occhi ci osservano quando veniamo al mondo e altri occhi ci seguono nel momento della nostra morte, e tra questi due eventi limite un'infinità di azioni, di emozioni e di comportamenti si realizzano, si compiono e si consumano davanti a sguardi che non ci appartengono. Abbiamo bisogno di essere visti, come il bambino ha bisogno dello sguardo materno come fonte d'amore e di vita, e come la madre ha bisogno che gli occhi del figlio incontrino i suoi occhi per sentirsi esistere come madre, poiché "nello sguardo è implicita l'attesa di essere ricambiato da ciò a cui si offre" ¹. In un certo senso, è lo sguardo dell'altro a donarci la coscienza della nostra identità e se, per assurdo, venissimo privati della possibilità di essere visti, questa sarebbe la più terribile delle torture. Equivarrebbe a lasciare il soggetto perdersi nel mondo, facendolo assorbire dalle cose, come dice Sartre ², come l'inchiostro dalla carta assorbente. Per non scivolare nell'indistinto, per potersi vedere, si ha bisogno che qualcun altro *ci* veda. In particolari condizioni di disagio e di sofferenza psicologica — quando la sicurezza ontologica è profondamente minata e si verifica una discontinuità dell'io temporale — essere guardati è l'unico modo per sentirsi una persona reale e viva. "Quando vi è incertezza dell'identità nel tempo" ha scritto R.D. Laing, "si tende a ricorrere, per identificarsi, a mezzi spaziali, e forse questo aiuta a spiegare perché sia spesso tanto importante essere visti" ³.

Ma c'è un'ambiguità di fondo nell'essere il soggetto della percezio-

ne altrui. Se infatti, la visibilità può rappresentare un motivo di rassicurazione, d'altra parte essa costituisce un rischio biologico fondamentale. Per qualsiasi organismo vivente l'essere visibili espone al pericolo dell'attacco e dell'annientamento, e il mimetismo, il camuffamento, la simulazione possono essere altrettanti espedienti per sottrarsi a tutto questo. Nello sguardo degli altri è come si celasse un pericolo mortale, e l'invisibilità può diventare, in taluni casi, lo scopo di un'intera esistenza. "Essere come tutti, essere qualcun altro che se stessi, assumere una parte, vivere in incognito, essere anonimi, non essere nessuno (e, in modo psicotico, pretendere di non avere un corpo): tutte queste sono difese presenti in certi stati schizoidi e schizofrenici" ⁴.

L'esperienza dell'essere-visti è tutta quanta attraversata da una sorta di ambivalenza, in base alla quale, per un verso, il soggetto è spinto verso il raggiungimento di un'identità e di un posto nel mondo, e, per altro verso, è esposto al rischio della perdita di sé e dell'annullamento. L'accadere del soggetto si scopre perennemente e precariamente in bilico tra queste due possibilità, e il personaggio di Zelig, nell'omonimo film di Woody Allen, può essere assunto a metafora di questo destino.



Pensiamo al momento della nascita come momento paradigmatico dell'accadere del soggetto, del suo avvenire nel mondo. Per quanto lungamente attesa, pensata, precorsa in ogni suo istante nella fantasia, agli occhi di un genitore la nascita del proprio figlio è sempre un fatto che supera qualsiasi capacità di previsione e di controllo. C'è sempre un residuo in questo accadimento che non si lascia assorbire completamente dal nostro sistema di attese, per quanto ampio e articolato possa essere, ed è proprio questo qualcosa di irriducibile, di assolutamente refrattario alla ridondanza, ciò che fa di questo accadimento un *evento* nel vero senso

della parola. E lo stesso potrebbe dirsi dell'innamoramento, o di un'aggressione, o della morte; di tutti quei soggetti che, alla stregua di un incidente, accadono, si potrebbe dire, *per la prima volta* e che, nel loro emergere alla visibilità, forzano e mettono in crisi la struttura del nostro essere-nel-mondo. L'essere-visti, in casi come questi, equivale alla rottura di un ordine e di una continuità; e il soggetto percepito, portatore di una carica perturbante e minacciosa, si trova esposto alla reazione dell'altro, che può costringerlo, anche solo sul piano del simbolico, alla fuga, all'assoggettamento o alla morte.

Ma questi stessi accadimenti possono, mutando il sistema di riferimento — il *per chi* rispetto al quale si verificano —, venire privati della loro portata destabilizzante, per essere inseriti nella continuità di un ordine che li prevede e li contempla. Sotto lo sguardo del medico, il bambino che viene alla luce è innanzi tutto la conferma di una prassi e di una teoria, il cui consolidamento si basa proprio sul carattere regolare e ripetitivo (statistico) di certi fenomeni. Sottratto alla sua collocazione nell'irreversibilità temporale, spogliato del suo aspetto storico, concreto, l'apparire del soggetto costituisce un *elemento* all'interno di un sistema conoscitivo, di azione e di controllo, indifferente al prodursi dell'unicità. Qui, dentro lo spazio regolato di un sapere o di una condotta, il soggetto riceve una identità precisa e uno statuto di esistenza, che paradossalmente lo pongono al riparo da qualsiasi rischio di negazione o annientamento, anche nel caso di una sua morte.

Ritroviamo, sotto un aspetto diverso, quella ambivalenza propria dell'essere percepiti, di cui prima si diceva. L'accadere legato alla temporalità è aperto allo smarrimento dell'identità più propria del soggetto; anzi, per meglio dire, è segnato, in modo costitutivo, dalla sua radicale mancanza. L'evento del soggetto succede *come puro nulla*, e sfida l'altro a riparare sul piano della donazione di senso. Mentre, per altro verso, la spazializzazione attraverso la conoscenza, il lasciare accadere in quanto elemento, consegna il soggetto ad una identità che, per quanto *teorica* (e su questo concetto avrò modo di ritornare subito avanti), in qualche misura lo conferma e lo rassicura. È chiaro, tuttavia, che questa ambivalenza tra evento e elemento non si può sciogliere mai completamente. Se non esiste elemento 'puro', nel senso che il succedere del soggetto si situa in ogni caso nella temporalità, non vi è neppure l'evento 'puro', poiché il soggetto finisce sempre con l'accadere entro un mondo la cui strut-

tura e i cui confini sono delineati da una pluralità di saperi e di pratiche pubblici e privati, ovvero da un' *enciclopedia* che lo contamina subito, per così dire, di un senso d'identità.

2. Lo sguardo della teoria

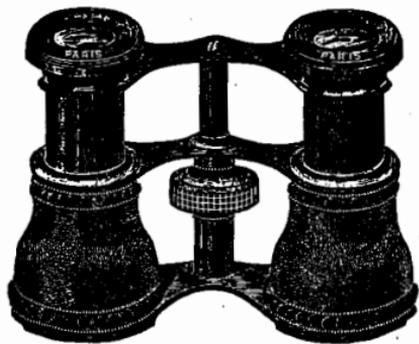
Si potrebbe affermare che, in ultima istanza, la nostra identità, in tutti i suoi aspetti, da quelli consistenti a quelli più precari, è un'identità 'teorica', nel senso che l'essere-visti, attraverso il quale ci sentiamo esistere dotati di un significato, equivale in definitiva ad essere guardati da una teoria. In fondo, il greco *theoría* rimanda all'azione del vedere, e, in considerazione di questo, non ci sarà nulla di strano se si dirà che il soggetto cade sempre sotto un tiro teorico (ovvero percettivo). Come fa notare Proust, "anche l'atto così elementare che chiamiamo 'vedere una persona che conosciamo' è, in parte, un atto intellettuale. Riempiamo l'apparenza fisica dell'essere che vediamo con tutte le nozioni che possediamo sul suo conto, e nell'immagine totale che ci rappresentiamo, queste nozioni hanno certamente la parte più considerevole. Finiscono per riempire così perfettamente le gote, per seguire con un'aderenza così perfetta la linea del naso, s'incaricano così bene di sfumare la sonorità della voce, come se questa fosse solo un involucro trasparente, che ogni volta che vediamo quel viso e sentiamo quella voce, sono proprio quelle nozioni che ritroviamo e ascoltiamo"⁵.

Ma come nasce, e di che natura è, lo sguardo della teoria? quello sguardo da cui siamo costantemente guardati e che ci rende visibili a tutti, al punto da fare spesso confondere il dispositivo adottato per osservare — la teoria, appunto — con l'oggetto stesso dell'osservazione?

Per prima cosa, riprendendo il termine proposto da D. Davidson⁶, potremmo definire una tale teoria come "occasionale" (*passing theory*), facente parte di una più ampia "teoria occasionale" sul comportamento globale del soggetto, formulata al fine di renderlo prevedibile nelle sue mosse. Rispondere all'interrogativo: "chi sei, *tu?*", sollevato dall'e-venire del soggetto, è un passo fondamentale per assumere il dominio della situazione. "Io e quell'individuo" scrive R. Rorty, commentando l'idea di Davidson, "ci stiamo affrontando come potremmo fare con un mango o un boa strangolatore: cercando di non essere colti di sorpresa"⁷. L'au-

tonomo accadere del soggetto deve essere prontamente accerchiato e neutralizzato attraverso la formulazione di un insieme di congetture, il cui scopo fondamentale è di far sì che il soggetto non accada mai veramente 'per la prima volta', ma sin da subito venga percepito, in qualche modo, in quanto *già-visto*.

Allo sguardo della teoria, che lo rende finalmente elemento ("tu sei dipendente, ostile, pazzo, esibizionista, audace, menzognero..."; "io li conosco quelli come te..."; ecc.), il soggetto è posto a distanza, nella condizione di non incontrarci realmente, al pari di tutte le cose che appaiono prospetticamente su quel "terreno senza rischi" che è la vista⁸. Per di più, in una tradizione come quella occidentale che ha fondato, a partire da Platone, il concetto di verità sul primato della percezione, possedere una teoria (dell'altro) e possedere la verità (dell'altro) si equivalgono. Senza mettere in gioco noi stessi, siamo pronti a cogliere l'identità del soggetto in base ad un insieme di attributi che crediamo gli ineriscano strettamente, e non siamo capaci di riconoscere che in realtà "una sua caratteristica, qualunque essa sia, non è propriamente sua, ma piuttosto di ciò che avviene tra lui e qualcos'altro (o qualcun altro)"⁹.



Inoltre, si potrebbe anche dire che si tratta di una teoria di natura *estetica*, nel senso, innanzi tutto, che lo sguardo della teoria colloca il soggetto non solo, e non tanto, in uno spazio pratico-conoscitivo, ma essenzialmente in quello del sentire, dell'*aisthesis*, sia pure degradato spesso al livello del già sentito. La teoria, in altri termini, decide dell'essere-visti anche sul terreno della sensibilità e dell'affettività, compiendo sino in fondo la neutralizzazione dell'evento del soggetto.

In secondo luogo, sarebbe possibile usare questa espressione nel modo in cui Wittgenstein parlava della spiegazione estetica in contrapposizione alla spiegazione scientifica. Nel senso, cioè, che il disagio dinanzi all'essere-visto del soggetto è una reazione estetica, incentrata sul conferimento di senso, la quale si esaurisce nel fornire dei 'perché', più che nell'individuare delle cause¹⁰. Un disagio di questo tipo viene eliminato non già attraverso un'analisi di quanto avviene in noi — alla ricerca di quel "meccanismo" che ha prodotto una tale reazione —, quanto cercando di offrire delle *ragioni* che aiutino a *com-prendere* quel soggetto che accade. E le ragioni giuste, in estetica, sono quelle che ci soddisfano, senza alcun'altra controprova, e, in quanto tali, danno l'illusione di fornire al tempo stesso anche la causa del nostro disagio, senza — ancora una volta — metterci realmente in gioco¹¹.

Attraverso un atto di diversione, la teoria compie il suo conferimento di senso spostando il soggetto dalla sua posizione originaria — il nulla del suo autonomo accadere — ad un'altra, con la quale finisce con l'essere confuso¹². È come se si procedesse, in base a connessioni e accostamenti, all'assegnazione di una identità ulteriore, *supplementare*, attraverso cui il soggetto è (già) visto e afferrato. Proprio come avviene, secondo Wittgenstein, nella sfera dell'estetica, dove le ragioni che di adducono hanno la natura di "ulteriori descrizioni"¹³, in base a cui alcune cose sono accostate fianco a fianco, così da mostrare determinati aspetti di quanto suscita la nostra perplessità. Non certo gli aspetti originali — destinati a rimanere in ombra —, ma quelli capaci comunque di produrre un effetto di senso che ci fa avanzare nella comprensione: così, ad esempio, "you can make a person see what Brahms was driving at by showing him a lots of different pieces by Brahms, or by comparing him with a contemporary author"¹⁴.

In ogni caso, è la specificazione "supplementare" che dobbiamo fermare all'attenzione. Come Derrida¹⁵ ci spinge a pensare, commentando la presenza cruciale di questo stesso termine, *nachträglich*, in Freud, l'essere-visti è dunque sempre a posteriori, e il soggetto viene ricostituito nella sua identità solo in un momento successivo al suo accadere, in modo supplementare. Tutto, in realtà, comincia con la riproduzione, attraverso ulteriori descrizioni di un originario accadere. Il supplemento — continua Derrida — è, nell'ordine della lettera, il *post-scriptum*, l'appendice finale che fornisce quello che occorre in più per la completa com-

preensione del testo: prima di ricorrere a questo, il soggetto che accade è solo un richiamo di nota, una pagina muta, in attesa di una decifrazione a piè di pagina.

3. *Identità imperfette*

“Ai piedi del faro non c'è luce”. Per E. Bloch ¹⁶, le vicinanze spazio-temporali che circondano l'accadere della presenza costituiscono una zona d'ombra che si deve attraversare, prima di poter percepire qualcosa. Non possiamo pensare che questo non valga per il soggetto stesso, per la possibilità della sua auto-percezione, anche se, a tutta prima, niente può apparire di più chiaro e indubitabile del succedere del soggetto a se medesimo: “Io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta tra le mani; ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei?” ¹⁷. Eppure, l'evidenza cartesiana di tale ragionamento è destinata ad incrinarsi, non appena si vuole nominare più compiutamente questo “io”, al di là dell'indubitabilità e dell'autotrasparenza del *cogito*. Lasciato al suo per sé, esso dileguerebbe il suo contorno, puro modo di perdersi nel mondo, tra le carte e il focolare, assorbito come l'inchiostro da una carta assorbente — una di quelle cose che nessuno *guarda*, tranne il Dio di Berkeley. Ma se così non è, se quell'io acquista uno spessore e degli attributi, lo si deve al fatto che, anche nella sua solitudine, degli sguardi penetrano sino a lui strappandolo all'oscurità.

Solo in apparenza, e in un senso molto semplicistico, si potrebbe dire che questi occhi, che mi rendono visibile a me stesso, sono propriamente miei. Piuttosto, è la mia visione dell'altrui visione di me, accettata o respinta che sia, che mi conferisce senso, venendo a costituire la mia identità: io sono “l'altro per cui io mi prendo agli occhi dell'altro” ¹⁸. Pure in solitudine, l'essere-visti induce il soggetto ad uno spostamento dalla sua posizione originaria: nemmeno il proprio sguardo riesce ad essere così innocente da lasciare che il soggetto accade per quel che è, senza inghiottirlo, pietrificarlo, trasformarlo in qualcosa d'altro. Anche soli, non si avvera la leggenda di Gige: vedere senza essere-visti.

Abbiamo bisogno di porci a distanza, per arrivare a possederci; di

stare sempre un poco più in là rispetto al puro essere evento, senza mai coincidere con esso. Questo effetto di intelligibilità è raggiunto sovente attraverso la narratizzazione, dove il soggetto, nel momento in cui si racconta, ha la possibilità di vedersi. È anche questa una modalità estetica di conferimento di senso: accostandosi ai fatti, rendendoli contigui attraverso un insieme di nessi, descrivendoli ulteriormente, si arriva a distogliere lo sguardo dal proprio primitivo, autonomo, accadere, fino a non serbarne più memoria. “Il nostro vivere” ha scritto Borges, “è una serie di adattamenti, cioè, un’educazione dell’oblio”¹⁹. E nel vuoto aperto da tale dimenticanza emerge progressivamente una metafora, che governa l’intelligibilità di qualsiasi vissuto, il cui possesso è il fine ultimo di ogni narrazione: quella dell’“io” che si aggira vicariamente per il mondo, sempre più turgido di significati, invadente, dispotico, eppure privo di alcun referente.

Pensare in storie dispone il soggetto in una prospettiva autoscopica, ma la distanziamento che si produce costringe a coniugare già tutto il suo presente all’*imperfetto*. “E mentre percorro le strade del vecchio ghetto dico a me stesso che le *percorrevo*, che *attraversavo* i ponti al crepuscolo, che al ritorno dal Lido *davo* da mangiare ai piccioni di Piazza San Marco”²⁰. In questa fuga del ‘qui’ e ‘ora’ verso una sorta di “nostalgia futura”, si scopre, una volta di più, come il presente, in generale, non possa considerarsi la forma pienamente viva e costituente, il *centro*, dell’identità, ma solo un’occasione, il pretesto, perché essa, in un secondo momento, in modo supplementare (*nachträglich*), accada. La narratizzazione dell’esperienza interviene come un espediente perché tutto ciò al più presto si realizzi; mentre, già solo per queste considerazioni, qualunque identità — defezione di un originario nulla — non può che chiamarsi, letteralmente, imperfetta.

4. La percettibilità dell’aura

È dunque questa la conclusione? Non vi è sguardo che possa restituire al soggetto il suo accadere, senza piegarlo all’oblio di se stesso? “La verità” scrive Witold Gombrowicz, “è che nel mondo dello spirito si svolge una violenza permanente: non siamo autonomi, ma solo una funzione degli altri, dobbiamo essere quale gli altri ci vedono [...]. Fare l’ingenuo per-

ché un ingenuo ti ritiene ingenuo! Fare lo scemo perché uno scemo ti considera scemo! Essere verde perché un immaturo ti tira giù e ti mette a bagno nel suo verde! Eh, ci sarebbe di che impazzire, non fosse per questo 'eh' che bene o male consente di sopravvivere" ²¹.

Allora c'è — forse — la possibilità di una risposta diversa, dal momento che si nasconde qualcosa, nell'esilità di questa esclamazione, di molto profondo e importante se permette di sottrarsi a tale violenza, di non soccombere; ma che cosa precisamente? È, forse, l'intuizione di potersi cogliere al di fuori delle trasformazioni che lo sguardo altrui impone senza posa; il sentimento di ciò che, con le parole di Borges, si potrebbe dire "l'imminenza di una rivelazione, che non si produce" ²², quale si avverte al fondo di certi stati di felicità, nella musica, intorno ad alcuni luoghi e ad alcuni crepuscoli... È, in una parola, la percettibilità dell'*aura*, di cui W. Benjamin ha scritto in molte pagine: "l'apparizione irripetibile di una lontananza" inaccessibile, in cui si compie, come in sogno, una piena reciprocità degli sguardi che è anche un'assoluta equazione. "Avvertire l'aura di una cosa significa dotarla della capacità di guardare [...] 'Le cose che vedo mi vedono come io le vedo'" ²³.

Nello sguardo auratico non si compie alcuna diversione, nessun inganno, ma solo un raddoppiamento, come un'eco infinita, dell'evento del soggetto: l'attesa di uno svelamento che nessun ricordo, pensiero o azione potranno mai saziare. Sono le cose, gli oggetti sensibili della nostra esperienza, le innumerevoli tracce che in essi abbiamo depositato in uno stato di abbandono, ad aprire lo spazio intermittente di quella lontananza in cui si manifesta l'unicità irripetibile del nostro accadere.

Allora, al fondo, si avverte il venir meno di ogni distanza e separazione, niente più congiura per rinnegarci. Ma ogni cosa — compresi noi — risponde semplicemente al proprio nome — alla propria essenza —, senza la necessità di un linguaggio, di una visione, ulteriori. Allora il soggetto è *visto*, per la prima volta; come la rosa gialla che Giambattista Marino *vide* — "come potè vederla Adamo nel Paradiso" — alla vigilia della morte: "*e sentì che essa stava nella propria eternità*", e non, come la sua vanità aveva sognato, nelle sue parole e nei suoi libri ²⁴.

Ci sfiora, nell'aura, la luce che illumina "il mistero della nostra essenza". La stessa luce che Rilke invoca in una delle *Elegie duinesi*, e che come miracolo appare fuggevolmente e per alcuni; per chi, si direbbe, è capace di vedere attraverso gli occhi dell'amore. A questi soli varrebbe

di porre la Domanda, incerti di potere — o sapere — udirne la risposta. Poiché “Gli amanti solamente, ove sapessero, / potrebbero, nell’etere notturno, un linguaggio parlar meraviglioso. / Che tutto sembra, allora, / *dis-simularci*, attorno. / Guarda! Gli alberi, *sono*. E ancora *stanno* / le case ove abitiamo. // Ma noi su tutto si trasvola via, / come uno scambio di correnti aeree. / Ogni cosa congiura a rinnegarci. / Per vergogna di noi. Quando non sia per una inesprimibile speranza”²⁵.



1. W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in *Angelus novus*, tr. it. Einaudi, Torino 1962, p. 124.

2. Cfr. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1970, p. 329.

3. R.D. LAING, *L'io diviso*, trad. it. Einaudi, Torino 1969, p. 125. Nell'isteria tutto questo si trova espresso in modo emblematico, come pure l'intreccio indissolubile tra colui che guarda e colui che viene guardato: “Ma qui, con l'isteria, un nuovo scambio si produce: l'occhio suscita il morbo e il morbo non esiste senza l'occhio. Il mondo inventa lo sguardo e lo sguardo rende possibile il mondo. Tramonta il vecchio tema della naturalità dell'oggetto e quello, più recente, dell'obiettività dello sguardo. La clinica, giunta ai propri limiti, si rovescia nei suoi fondamenti, e il cosiddetto positivismo scopre, con l'isteria, una delle figure della modernità, di cui tra poco le scienze fisiche stesse faranno a loro modo l'esperienza: il mondo non esiste che secondo le modalità dell'osservazione”. Cfr. A. FONTANA, *L'ultima scena*, in D.M. BOURNEVILLE e P.M.L. REGNARD, *Tre storie d'isteria*, tr. it. Marsilio, Venezia 1982, p. 17.

4. R.D. LAING, *op. cit.*, p. 127.

5. M. PROUST, *Dalla parte di Swann*, tr. it. Newton Compton, Roma 1990, p. 16.

6. Cfr. D. DAVIDSON, *A nice Derangement of Epitaphs*, in E. Lepore (Ed), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1984. A questo articolo fa riferimento, con sviluppi in chiave personale, R. RORTY nel suo *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it. Laterza, Bari 1989.
7. R. RORTY, *op. cit.*, p. 22 e sg.
8. L. IRIGARAY, *Speculum, L'altra donna*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1974, p. 243.
9. G. BATESON, *Le categorie logiche dell'apprendimento e della comunicazione*, in *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano 1976, p. 326.
10. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, tr. it. Adelphi, Milano 1967, p. 73: "Il disagio estetico ha un 'perché?', non una 'causa'".
11. Cfr. *ivi*, p. 78: "Potremmo dire che la spiegazione estetica non è una spiegazione causale, oppure che è una spiegazione causale di questo tipo: che la persona che è d'accordo con te vede subito la causa".
12. Analogamente WITTGENSTEIN: " 'Dunque propriamente volevi dire...' - con questo modo di dire conduciamo l'interlocutore da una forma di espressione ad un'altra". Cfr. *Ricerche filosofiche*, tr. it. Einaudi, Torino 1974, I, 334.
13. G.E. MOORE, *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, Parte II, "Mind", LXIII, 1954, p. 315.
14. *Ibidem*.
15. Cfr. J. DERRIDA, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, tr. it. Einaudi, Torino 1971, p. 273 e sg.
16. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe*, Bd, 5, Frankfurt a. M. 1959, p. 344.
17. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. Laterza, Bari 1954, p. 20.
18. R.D. LAING, H. PHILLIPSON e A.R. LEE, *la percezione interpersonale*, in F. PIZZINI (a cura di), *Famiglia e comunicazione*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 149.
19. J.L. BORGES, *Discussione*, in *Tutte le opere*, tr. it. Mondadori, Milano 1984, vol. I, p. 343.
20. I. ALMEIDA, *L'intelligibilità narrativa*, in M. DI FAZIO (a cura di), *Narrare percorsi possibili*, Longo, Ravenna 1989, p. 32.
21. W. GOMBROWICZ, *Ferdydurke*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1991, p. 21.
22. J.L. BORGES, *Altre inquisizioni*, in *Tutte le opere*, cit., p. 909 e sg.
23. W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 124 e sg. L'ultima frase è una citazione da Valery.
24. J.L. BORGES, *L'artefice*, in *Tutte le opere*, cit., p. 1141.
25. R.M. RILKE, *Elegie duinesi*, in *Liriche e prose*, tr. it. Sansoni, Firenze 1967, p. 368 e sg.

VALORI CONDIVISI E PROCESSI COGNITIVI

Alfonso M. Iacono

L'Introduzione alle *Forme elementari della vita religiosa* di Emile Durkheim costituisce un testo importante non soltanto per l'antropologia e la sociologia della religione, ma anche per il problema della conoscenza. In tale testo Durkheim cerca di dare soluzione all'annosa questione filosofica dell'*a priori* sulla base della teoria, sua e della sua scuola, delle *rappresentazioni collettive*. Secondo Durkheim l'alternativa fra l'apriorismo e l'empirismo poteva essere superata grazie al fatto che esistevano sì condizioni a priori della conoscenza, ma si trattava di un *a priori* sociale, limitato al contesto socio-culturale entro cui un individuo percepisce, conosce, agisce, e differente da contesto a contesto.

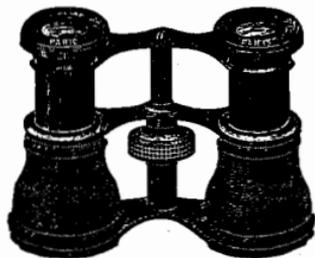
Avendone depotenziato dunque l'universalismo, Durkheim riproponeva tuttavia l'*a priori* kantiano nel suo essere condizione della conoscenza e dell'esperienza. Egli portava così al livello di una epistemologia della conoscenza l'insieme di ricerche e di studi che lo aveva, per esempio, portato a pubblicare, assieme a Marcel Mauss, il saggio *Di alcune forme di classificazione primitiva: contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*, e che aveva spinto Robert Hertz a scrivere i suoi fondamentali studi sulla rappresentazione collettiva della morte e sulla preminenza della mano destra.

In cosa consiste l'importanza della epistemolo-

gia durkheimiana? Consiste sostanzialmente in due aspetti. Il primo riguarda appunto lo spostamento dell'*a priori* kantiano, che da qualità innata, di cui sono universalmente dotati gli individui, diventa particolare per ogni gruppo sociale. Il secondo aspetto riguarda invece la tendenza a *universalizzare* e quella a *naturalizzare* questo nuovo *a priori* da parte degli individui, membri di quel particolare gruppo sociale che lo produce.

La tendenza a universalizzare l'*a priori* del proprio gruppo sociale non consiste nell'attribuire a tutti gli uomini ciò che pertiene al gruppo, ma nell'osservare e nel valutare le espressioni, i comportamenti e le azioni degli altri gruppi sociali partendo dall'indiscusso assunto che il proprio *a priori* è la norma per tutti i gruppi sociali e per tutti gli individui. Paradossalmente, l'universalizzazione dell'*a priori* di un determinato gruppo sociale porta con sé il suo opposto, cioè la determinazione della propria particolare *identità* a partire dalla differenziazione dall'"altro", il "diverso", lo "straniero", il "barbaro", il "selvaggio", il "mostro". Così, l'immagine borghese dell'individuo razionale che, Bibbia alla mano e libro mastro sotto il braccio, persegue i suoi interessi rinviando il godimento, lavorando e risparmiando, porta con sé il suo identico/opposto nel "selvaggio" e "primitivo", il quale, senza Bibbia e senza libro mastro, volendo godere subito, non sapendo risparmiare, nè lavorare pensando al proprio futuro, si troverebbe a vivere alla giornata e, più cicala che formica, a soffrire inevitabilmente la fame. Punito dalla mancanza di razionalità, questo "selvaggio", incapace di vincere il proprio insano impulso alla soddisfazione dei bisogni e al godimento, finirebbe poi con il passare tutto il tempo a cercare disperatamente il cibo. Si tratta, come tutti sanno, di un'immagine del tutto priva di fondamento, di un'immagine inventata. Ma il punto inte-

ressante è la credibilità che essa ha avuto storicamente. Così come ha avuto credibilità l'idea che sia mai esistita una forma di religione feticista caratterizzata dall'assoluta arbitrarietà e dall'assoluta mancanza di simbolicità e rappresentatività degli oggetti adorati. E si potrebbero fare moltissimi altri esempi. Se la norma per tutta l'umanità è quella borghese di una razionalità che risulta tanto più alta e tanto più *utile* quanto più essa è in grado di controllare sensibilità ed emotività, passioni ed affetti, tutto ciò che non rientra in questo sistema di valori condivisi risulta essere ovviamente *altro*, un altro che ha tutte le caratteristiche dell'inferiorità. Se l'*a priori* è durkheimianamente costituito dalle categorie condivise dal gruppo sociale, la loro universalizzazione, cioè la loro proiezione non intenzionale da parte degli individui del gruppo verso gruppi e individui esterni, si traduce nella imposizione all'altro della propria norma come mezzo di affermazione della propria identità.



L'altra tendenza è la *naturalizzazione*. Durkheim e Mauss si erano sforzati di dimostrare che le forme di classificazione dei fenomeni naturali riflettevano le forme dell'organizzazione sociale. E nell'*Introduzione alle Forme elementari della vita religiosa* Durkheim arriva alla punta per lui estrema delle conseguenze epistemologiche di tali idee. Egli infatti si domanda: "ma se le categorie traducono originariamente

semplici stati sociali, non ne consegue che esse possano riferirsi al resto della natura soltanto a titolo di metafore?" (cito dalla trad. it., Milano, Comunità 1983, p. 20). Durkheim risponde di no. Ma, al di là della risposta, la domanda è diventata successivamente di sempre maggiore attualità epistemologica. Infatti, la crisi dell'immagine della conoscenza scientifica rappresentata da un osservatore astratto, individuale, distaccato e separato dalla storia e dalla società, intento a scoprire le leggi che sono già insite nella natura, ha provocato uno spostamento dell'attenzione verso il ruolo che la psicologia e la storia collettiva, le categorie socialmente e culturalmente condivise, gli stili di pensiero, giocano nell'attività della ricerca scientifica e influenzano la capacità e la possibilità di percepire, scoprire, conoscere un *fatto*. Non solo, ma anche il linguaggio metaforico ha assunto un ruolo sempre più decisivo nei processi della conoscenza e della comunicazione, così come sono descritti e definiti, per esempio, da Gregory Bateson, la cui riflessione epistemologica comprendeva una domanda del tipo di quella sollevata da Durkheim e, nello stesso tempo, respingeva la risposta che quest'ultimo aveva dato. Mary Catherine Bateson ha scritto a proposito della riflessione epistemologica del padre: "Gregory... si poneva un problema formale, cioè come gli organismi si adattino alle necessarie limitazioni di comunicazione/conoscenza, e quali siano le economie che consentono di fare molto con poco... la metafora, l'abduzione, l'omologia... la religione. La risposta di Gregory alla domanda: «Perché la religione?» è, come quella di Durkheim, una risposta funzionale, nella quale però la religione viene presentata rivolta a problemi epistemologici ineludibili: i limiti della conoscenza, le lacune inevitabili di ogni descrizione, i paradossi generati dalla ricorsività. Gregory è dell'opinione che certamente nel corso della storia passata dell'uomo,

e forse necessariamente in quella futura, la religione sia stata l'unico tipo di sistema cognitivo capace di fornire un modello dell'*integrazione* e della *complessità* del mondo naturale, perché queste sono le caratteristiche destinate a sottrarsi sempre anche ai più meticolosi sforzi di descrizione" (M.C. Bateson, *A che cosa serve una metafora?*, in G. Bateson-M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi 1989, p. 300). La religione come sistema cognitivo: questo accomuna Durkheim e Bateson, anche se Durkheim non avrebbe considerato tale sistema come l'unico capace di rendere conto dell'integrazione e della complessità del mondo naturale e Bateson non avrebbe risposto negativamente alla domanda sul riferimento alla natura tramite le metafore.

L'antropologa Mary Douglas trae da Durkheim l'idea che la religione sia un sistema cognitivo e, a differenza di Bateson, non limita solo ad essa questa caratteristica, che invece estende a ogni sistema di credenze condivise e istituzionalizzate. Mary Douglas rifiuta sia una visione individualistica della logica dell'azione collettiva, sia una concezione per così dire passivista dei processi cognitivi, a proposito della quale osserva: "Considerando le scoperte della fisica e della biologia come il principale oggetto della loro ricerca, i filosofi della scienza hanno già adottato un'implicita teoria della conoscenza. È una teoria basata su un'idea già sperimentata e respinta in altri campi, quella della passività della percezione. Implicitamente hanno relegato nel retroscena l'idea della mente che organizza attivamente i dati, un'idea generalmente considerata più utile nello studio della percezione" (M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, Il Mulino 1990, p. 78). Non solo dunque la percezione, ma anche la conoscenza è un processo attivo e costruttivo che dipende e discende dalle categorie socialmente condivise.

Ma il punto più significativo del discorso di Douglas è quello riguardante la *naturalizzazione*. Se da un lato infatti l'idea durkheimiana che le categorie traducono stati sociali porta alla conclusione che anche il riferimento alla natura discende da tali stati, dall'altro il processo di naturalizzazione degli stati sociali serve a renderli validi agli occhi degli individui del gruppo sociale indipendentemente dalla attività e dalla volontà di questi. La naturalizzazione consente di dimenticare l'origine sociale e storica delle categorie e dei processi cognitivi e di integrare gli individui ai valori ideologici e politici dominanti. Mary Douglas riprende qui la lezione di Marx.

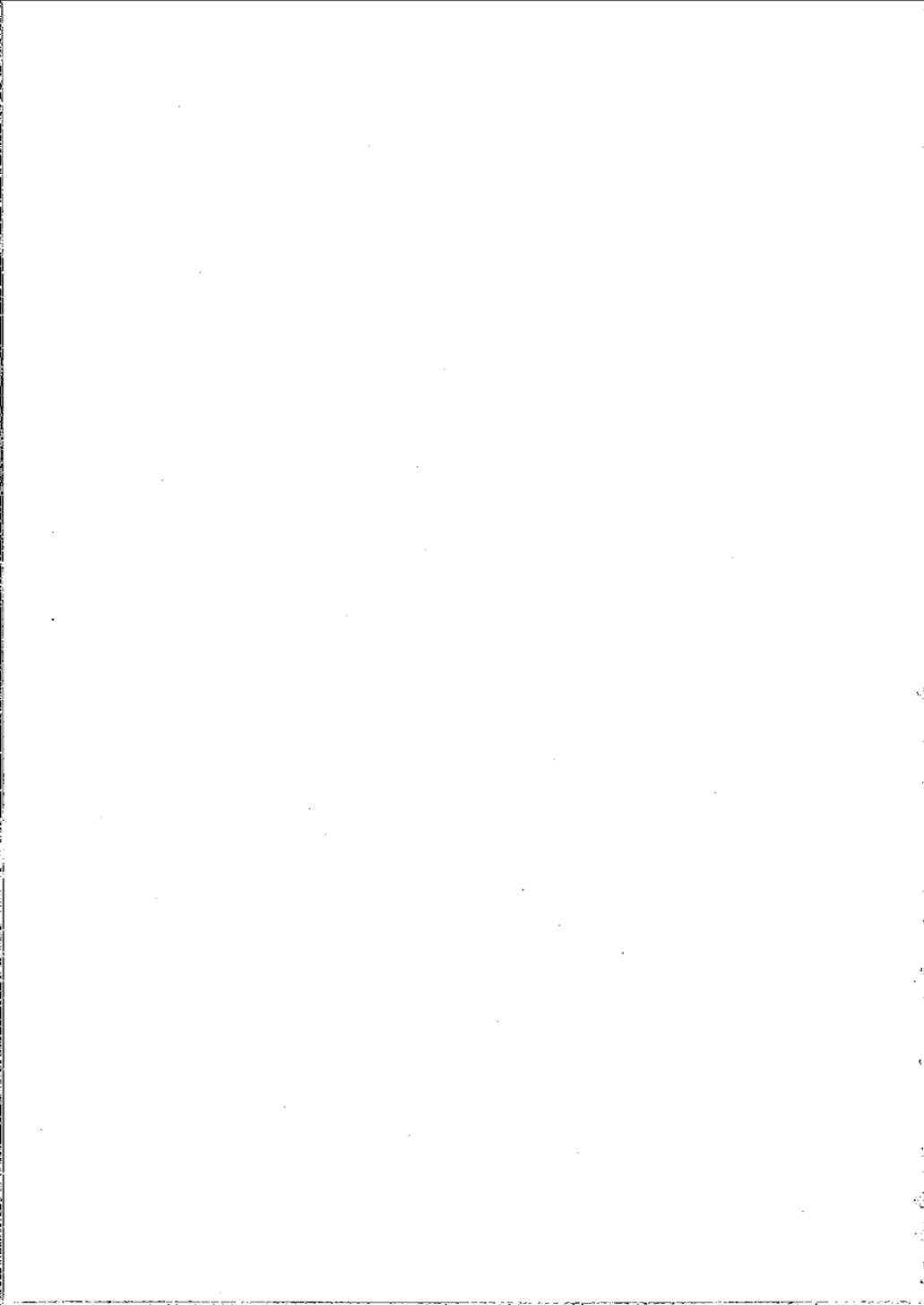


“È possibile riassumere tutte le qualità che consentono a un'ipotesi di consolidarsi — dice Mary Douglas — e quindi di sfuggire all'oblio in un unico termine: il principio della coerenza. È fondamentale usare la stessa metodologia che collega insieme altri agglomerati di attività scientifica. Ciò consente altri vantaggi: i singoli ricercatori sapranno come convalidare le loro rivendicazioni e come attrarre i collaboratori ad un'azione collettiva; sapranno cosa può venire trascurato senza correre rischi e cosa invece deve venire ricordato. Il principio di coerenza non viene soddisfatto solo dalla pura e semplice corrispondenza tra aspetti cognitivi e tecnologici: deve venire fondato anche su analogie riconosciute con il mondo naturale. Ciò significa che dev'essere compatibile con i valori

politici dominanti, che sono stati essi stessi naturalizzati. La scienza ottocentesca ricevette un grande impulso alla ricerca ogniqualvolta gli scienziati riscontrarono nella propria opera una grandiosa analogia con il mondo naturale. Inevitabilmente, quando si riscontra un'effettiva corrispondenza tra un'analogia e il mondo naturale, ciò si verifica perché l'analogia viene già utilizzata per fornire una base alle ipotesi politiche dominanti. Ciò che realizza la corrispondenza non è la natura, ma la società" (ivi, p. 139).

La tendenza alla naturalizzazione delle categorie condivise ha, come si è già accennato, un potere di integrazione, nel senso che serve a cementare gli individui all'interno del gruppo sociale e a indebolire un fondamentale processo percettivo e cognitivo degli uomini, i quali posseggono la capacità di simularsi come osservatori esterni al gruppo di cui sono membri. E quanto più la naturalizzazione ha la funzione di nascondere ogni elemento storico che possa suscitare il senso di scelta e di responsabilità degli individui nei loro processi cognitivi non intenzionali, tanto più l'osservatore che si simula dall'esterno, senza per questo essere effettivamente esterno ai valori e alle categorie condivisi, ha la funzione di scoprire ciò che la naturalizzazione vuole nascondere.

La condizione dell'osservatore che si simula dall'esterno del gruppo a cui appartiene è quella di colui che prova un senso di straniamento che gli permette di vedere per così dire le cose in un altro modo. È la condizione classica del filosofo di Aristotele che si meraviglia di fronte ai fenomeni della natura e domandandosi il perché dell'universo a cui appartiene, per questa stessa domanda, si pone già idealmente dall'esterno. La meraviglia è questo sdoppiarsi dell'osservatore che, come dall'esterno, vede se stesso percepire e conoscere le cose che sono interne al suo contesto storico, culturale e sociale.



PERCEZIONE E CONOSCENZA

Lucia Pizzo Russo

Assumendo l'*e* che congiunge percezione e conoscenza come *atque* — con tutta la ricchezza semantica che le pertiene — mi pare opportuno partire dalle cosiddette illusioni ottico-geometriche, che «riempiono pagine e pagine dei manuali di psicologia»¹. Tenterò di rendere conto di un percorso che ha inizio con Guillaume, si chiude (nel senso di un ritorno all'inizio) con Bozzi ed è intervallato da una variegata molteplicità, in cui acquistano un rilievo particolare, per i miei interessi presenti e passati, Arnheim e Piaget.

Il *Manuale di Psicologia* di Paul Guillaume, libro di testo all'università, è il riferimento iniziale. Certo, mi era già nota la massima del buon senso comune sull'apparenza che inganna, e al liceo avevo studiato la sfiducia nei sensi di parte della filosofia, ma le illusioni percettive le ho incontrate all'università. Per Metelli «sono segnali preziosi che ci costringono o ci aiutano a riconoscere un problema là dove non sembrava esserci alcun problema e tutto appariva ovvio. In questo senso le illusioni percettive hanno rivestito un ruolo importante nella nascita della moderna Psicologia della Percezione»². Allora, comunque, le illusioni non erano assunte da me in modo problematico, semmai ero affascinata dai segmenti di Müller-Lyer (illusione non presente nella sua configurazione canonica nel manuale di Guillaume), dall'illusione di

Zöllner, da quella di Poggendorff, di Orbison, di Ponzo³. Quasi a dare ragione a Dalla Volta che nel suo *Dizionario di Psicologia*, riportando l'ascendenza latina del termine, si limita a registrarne solo il 'senso buono': «*illudo, in e ludo, giocare, scherzare*»⁴.

In seguito — ma molto dopo — ha costituito problema, non tanto le illusioni, bensì proprio il ruolo importante che esse hanno avuto nella nascita e nello sviluppo della moderna psicologia. Certo il termine stesso di illusione è stato spesso criticato, in quanto «tende a dare l'idea che queste figure sfuggano alle leggi che regolano la normale percezione» e pertanto si sostiene che le illusioni «rappresentano solo un esempio dell'intervento delle leggi generali della percezione dello spazio, e che una volta comprese queste anche le "illusioni" saranno spiegate»⁵. Ma ciò che per me costituisce problema non si pone a livello esplicativo — assenza di spiegazione o proliferazione nel tempo di ipotesi esplicative concorrenziali e/o complementari — bensì si colloca già a partire dal tipo di descrizione del fenomeno. Col termine illusioni infatti «vengono designate alcune figure relativamente semplici composte da pochi elementi [...] che percettivamente si discostano in misura abbastanza notevole dalla loro configurazione *reale*. L'effetto può consistere in modificazioni di forma o di grandezza di parti della figura; si hanno infatti sovrastima o sottostima di alcuni elementi, deformazioni di altri, etc.»⁶. O diversamente: «Il concetto d'illusione indica situazioni in cui l'apparato percettivo o sensoriale di un soggetto commette un errore di valutazione riguardo ai parametri del mondo circostante [...] un vero e proprio errore di valutazione del mondo reale commesso dal soggetto»⁷.

Applichiamo queste definizioni alla «più famosa di tutte le illusioni»⁸, quella di Müller-Lyer. Perché il fatto che si veda il segmento con le "ali" conver-

genti più corto di quello con le "ali" divergenti viene considerato un discostarsi dalla configurazione reale? Cos'è la configurazione reale se non è quella che fa del segmento con ali convergenti il segmento più piccolo? Perché chiamare illusione una configurazione niente affatto illusoria, tant'è che chiunque può a proprio piacere, e ripetutamente, osservarla? Quali sono i parametri del mondo reale rispetto ai quali viene rilevato l'errore di valutazione? E cos'è un'errore che non si lascia correggere? Di fatto, il *sapere* che i due segmenti hanno la stessa lunghezza non cambia la nostra percezione della figura di Müller-Lyer; d'altra parte, se consideriamo i due segmenti senza le ali, il nostro vedere cambia: li percepiamo uguali. Un vedere che coincide col sapere.



Se queste sono le domande che ci si pone, si capisce l'enorme interesse che può suscitare l'affermazione di Paolo Bozzi — non tanto per la presa di posizione quanto proprio per la chiarezza e l'inequivocabilità con cui è espressa — che «le illusioni ottiche» non sono illusioni». Nel mondo dell'*esperienza immediata* i segmenti di Müller-Lyer «non hanno la stessa lunghezza anche se il righello dice il contrario». Con la precisazione che il righello non misura «le proprietà osservabili degli oggetti ma solo sistemi di relazioni coerenti secondo una certa logica, i quali cadono in genere fuori dal piano osservazionale; solo tal-

volta essi affiorano nell'evidenza visibile, o in generale sensibile»⁹.

È del tutto ovvio (ma parrebbe di no) che il soggetto preso in considerazione dallo psicologo per le ricerche sulla percezione non si presenta in laboratorio col righello, né glielo si fornisce quando gli si dà da vedere la figura di Müller-Lyer o altre consimili. Perché, allora, questa ostinata pretesa, dello psicologo¹⁰, a considerare reale l'aspetto metrico della configurazione, o a parlare di errore di valutazione per ciò che il soggetto direttamente vede? Se l'occhio non è righello, perché aspettarsi che funzioni come il righello, vale a dire come uno strumento? Anche se viviamo nell'«universo della precisione» ed è proprio attraverso lo strumento che «la precisione s'incarna nel mondo del pressappoco»¹¹, le «seste» negli occhi, di cui parlava Michelangelo, non sono da intendersi come righello. Bozzi precisa che «queste strutture integrate nell'esperienza sensibile possono apparire teratologiche o illusorie solo a chi continua più o meno consapevolmente a credere che il sistema percettivo serva a darci in presa diretta le fattezze di quel mondo esterno che la fisica è andata costruendo lungo i secoli»¹². Già, la fisica. Ma non ci stiamo occupando di psicologia?

Fermiamoci all'intermezzo che, dopo la scoperta e il fascino, ha costituito il lungo periodo dell'assunzione acritica del concetto di illusione e, successivamente, la messa in crisi della stessa dove, ovviamente, si inquadrano gli interrogativi di cui sopra. Dicevo Piaget e Arnheim. Studiosi certo con un atteggiamento diverso riguardo alle illusioni, ma scelti perché questa diversità serve a introdurre una differenza ben più radicale, a mio modo di vedere, relativamente alla percezione e alla conoscenza. La differenza tra i due studiosi la assumo come indicativa, nell'attuale assetto disciplinare, della differenza tra psi-

cologia e psicologia dell'arte. Essendo la psicologia dell'arte l'orizzonte problematico in cui s'inquadrano e acquistano senso le domande, discuterò soprattutto di Piaget, mentre Arnheim, sebbene attivo, rimarrà sfondo e solo verso la fine ci sarà un'inversione con la figura.

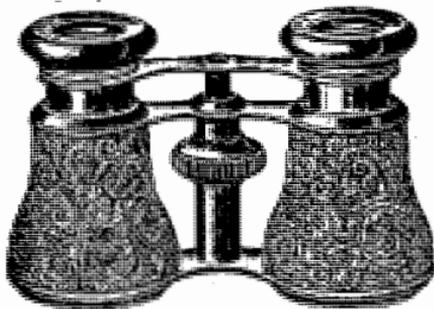
Il *Dizionario enciclopedico di psicologia* ci dice che Arnheim, «professore di psicologia dell'arte [...], ha applicato i principi della TEORIA DELLA GESTALT ai problemi della produzione artistica, [e ha] sostenuto in uno dei suoi ultimi libri (1969) la struttura essenzialmente visiva del pensiero»¹³. Se andiamo a confrontare la voce "pensiero" vediamo che il *Dizionario* le dedica tre lemmi: «pensiero concreto», «pensiero laterale», «pensiero logico», ma non compare nessuno accenno al pensiero visivo. Piuttosto, il primo e il terzo tipo di pensiero, già fin dall'aggettivazione, sono specificazioni della teoria di Piaget. La voce "Piaget", nello stesso dizionario è incentrata sulla teoria degli stadi dello sviluppo cognitivo, e si precisa che «la sola cosa che [Piaget] voleva raggiungere era una spiegazione scientifica, di tipo biologico, dello sviluppo della conoscenza dell'uomo. Nessuno ha fatto più di lui in direzione di questo obiettivo»¹⁴.

Essendo la conoscenza uno dei poli del nostro argomento, e volendo affrontare quest'ultimo dal punto di vista della psicologia dell'arte, la scelta di Piaget, al di là dei miei interessi, è dunque la scelta dello psicologo¹⁵ più autorevole e più influente. Un'influenza, quella di Piaget, che travalica l'ambito proprio della psicologia e diventa centrale nel complessivo assetto culturale. Centrale nell'organizzazione e nella trasmissione del sapere. Arnheim è periferico, anzi marginale. Del resto, se il problema è la conoscenza, che importanza può avere l'arte? Per di più, qualunque sia il problema, e quale che sia il paradigma psicologico usato, vuoi la psicoanalisi, o la nuova estetica speri-

mentale, o la *Gestalt Psychology*¹⁶, non è forse nelle cose che si tratti sempre di un sapere già elaborato da applicare all'arte? E non è forse verità lapalissiana che la psicologia dell'arte non può che essere psicologia applicata all'arte? Vedremo che se le cose stanno così, ci sono buone ragioni perché non stiano così. Intanto dentro e fuori la psicologia, Arnheim, considerato «al confine con la psicologia»¹⁷, applica i principi della percezione all'arte, e Piaget si occupa «del problema della conoscenza [...] attraverso lo studio delle strutture psicologiche»¹⁸. Nell'*Enciclopedia*, «Percezione» e «Cognizione» sono lemmi sviluppati da Rémy Droz, della scuola di Ginevra, e non compare il nome di Arnheim. Scorgendo gli *Indici*, tra le molte voci sotto il nome di Piaget e le poche sotto quello di Arnheim, soltanto «creatività» e «imitazione» sono comuni ai due pensatori. E sono voci redatte da non psicologi. Entrando nel merito, mentre le citazioni di Piaget sono centrate, Arnheim, una volta su due, è quasi frainteso¹⁹. Per via indiretta si intravede la marginalità della *psicologia dell'arte* nell'assetto complessivo dei saperi. Ma si tocca con mano anche il radicato convincimento dell'estraneità tra ambito relativo alla cognizione e ambito relativo all'arte. Un'ulteriore riprova la troviamo confrontando il «pacchetto» di voci sussunte sotto la parola portante «cognizione» («apprendimento, autoregolazione, equilibrizzazione, cognizione, induzione / deduzione, innato / acquisito, istinto, operazioni, percezione, quoziente intellettuale») con quello sotto la parola portante «arti» («arti, artigianato, artista, attribuzione, oggetto, produzione artistica») ²⁰.

Petter, incentrando il pacchetto «cognizione» sulla teoria dello sviluppo cognitivo di Piaget, come del resto Droz per l'omologo lemma, sostiene che «l'intelligenza, rispetto a tutto il vasto campo della «conoscenza», è per così dire un'«attività di frontiera»

consistente nell'incorporare facilmente e in modo organico nel patrimonio personale di conoscenze nuovi dati e nuovi rapporti»²¹. Nel gioco delle funzioni mentali è dunque l'intelligenza deputata all'acquisizione e alla produzione della conoscenza. E la percezione? La vediamo all'opera nei primi diciotto mesi di vita, quando le strategie dell'intelligenza sono percettivo-motorie, e per qualche altro anno ancora, sotto forma di intuizione. Poi prenderanno il sopravvento le strutture operatorie, concrete prima, e formali dopo. Periodi nei quali, per dirla nei termini crudi del *Dizionario Enciclopedico di psicologia*, «la più grande conquista intellettuale del bambino consiste nel liberarsi dal dominio della percezione immediata, liberazione che gli permette di usare la logica, e che effettivamente spiega lo sviluppo della capacità logica stessa»²².



«A prima vista, i lavori di Piaget e dei suoi numerosi collaboratori nel campo della percezione riguardano essenzialmente le insufficienze dei sistemi percettivi»²³. Non solo a prima vista. È singolare che un'opera sullo sviluppo della percezione sia incentrata essenzialmente sulle illusioni percettive²⁴. Piaget deve avere avvertito l'altrui «meraviglia», e in un'opera successiva presenta una «giustificazione»:

«Si potrebbe, in effetti, pensare che esistano da un lato i meccanismi della percezione in sé stessa e da un altro quelli delle sue deformazioni o "illusio-

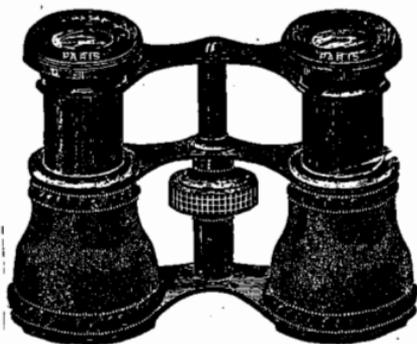
ni". Per esempio, in presenza di figure come quella di Müller-Lyer si converrebbe di dissociare da una parte i processi della valutazione "normale" delle lunghezze e dall'altra i fattori particolari che perturbano in questo caso tale valutazione. Però una siffatta separazione si ispira probabilmente ai modelli presi a prestito dalle attività cognitive superiori, in seno alle quali è effettivamente legittimo distinguere, per esempio, le strutture del ragionamento corretto e quelle degli errori. Ma, in questo caso, ciò è legittimo solo nella misura in cui il soggetto giunge da solo a questa distinzione retrospettivamente (presto o tardi che sia), senza che si faccia della logica e nemmeno della psicologia (così come nel campo della percezione si rischia sovente di cedere alla tentazione di porsi dal punto di vista fisico o oggettivo anziché rimanere sul terreno strettamente psicologico). Ora, nel campo delle percezioni, non soltanto il soggetto non riesce quasi mai a dissociare gli errori sistematici dalle sue percezioni approssimativamente esatte, ma anche e soprattutto è possibile addirittura chiedersi se la presenza di deformazioni non sia inerente alla natura stessa dei meccanismi percettivi, che procedono per campionamento probabilistico invece di fornire una "copia" precisa dell'oggetto. Si può giungere persino a sostenere che ogni conoscenza (sia rappresentativa che percettiva) è in principio deformante, a causa di "centrazioni" di natura diversa, e che solamente delle "decentrazioni" conducono all'obiettività. In tal caso sarebbe vano separare lo studio delle deformazioni o "illusioni" da quello delle valutazioni percettive normali, e, allo stesso modo che l'analisi degli errori sistematici dell'intelligenza nel bambino (per esempio le sue non-conservazioni [...]) è la sola suscettibile di evidenziare l'ulteriore ruolo delle strutture operazionali, così l'esame delle "illusioni" o deformazioni percettive costituisce forse la migliore introduzione alla ricerca dei

meccanismi generali della percezione nel suo sviluppo».

Ho ritenuto opportuno, data l'importanza che assumerà nel mio discorso, citare senza omissioni (tranne rimandi interni all'opera), il lungo brano di Piaget, con cui si chiude l'introduzione a *Lo sviluppo delle percezioni in funzione dell'età*²⁵. Notiamo intanto le virgolette a "illusione", "normale", "copia". E soprattutto il procedere dell'argomentazione. L'esempio, dopo il primo periodo, è istruttivo per più di un motivo. 1) Se si vuole studiare «la percezione in sé stessa» e non le «sue deformazioni», non c'è niente di meglio che continuare con i segmenti di Müller-Lyer, cioè con quanto si considera deformazione. 2) Da questa prima scelta consegue il metodo da seguire: «dissociare», all'interno dell'oggetto-illusione, i processi di valutazione normale dai fattori perturbanti. Certo, fra processi di valutazione, che sembrano rimandare al soggetto (ma, nello stesso tempo, trattandosi di lunghezze, ai soli segmenti rettilinei della figura in predicato), e fattori particolari, che sembrano riferirsi alle sole "ali" della figura, la frase contiene un alto tasso di ambiguità. Se, rimanendo sul piano delle variabili controllabili dallo sperimentatore, procediamo a smembrare la figura in segmenti rettilinei e "ali", e poi presentiamo al soggetto separatamente gli uni e le altre, prima ancora di sparire l'illusione è sparita la figura di Müller-Lyer. Se, viceversa, lo sperimentatore presenta la figura completa al soggetto dandogli la consegna di dissociare segmenti rettilinei e "ali", e se per caso o per assurdo il soggetto ci riuscisse, non si potrebbe più parlare di percezione di quella figura. Piaget ci dice che il soggetto non ci riesce. Risulta chiaro, comunque sia, l'impossibilità del compito. 3) Ma non risulta affatto chiara la conseguenza che se ne trae. Dato che il soggetto non riesce a dissociare «gli errori sistematici dalle sue percezioni approssimativamente

esatte» (e abbiamo visto che il compito così impostato risulta impossibile), che «la presenza di deformazioni non sia inerente alla natura stessa dei meccanismi percettivi»? È una domanda retorica. Le mosse della risposta sono state già calcolate tutte in anticipo. C'è da notare che, nel frattempo, l'oggetto dell'argomentazione è cambiato: non più le illusioni, bensì la percezione; e l'incapacità del soggetto a «dissociare» slitta inesorabilmente «nel campo delle percezioni». Se prendiamo in considerazione l'ipotesi che la conoscenza sia «in principio» deformante e che solamente decentramenti successivi portino all'obiettività — con il passo successivo in cui viene istituito il confronto intelligenza-percezione: errori e strutture operazionali per la prima, illusioni o deformazioni e meccanismi generali per la seconda — sembrerebbe che per, Piaget, l'incapacità a dissociare nel campo della percezione sia destinata a risolversi nel corso dello sviluppo: a ciò parrebbe portare la precisazione «in principio», e il confronto «allo stesso modo [...] così». E però, un errore si definisce in relazione a ciò che errore non è. Per l'intelligenza gli errori sistematici del bambino vengono di fatto individuati a partire dalla struttura operatoria. I livelli gerarchicamente strutturati — l'intelligenza sensomotoria, le operazioni concrete, le operazioni formali: questo avanzamento progressivo teleonomicamente diretto verso l'ipotetico deduttivo — sono stati ricostruiti-scoperti-inventati da Piaget a partire da una chiara demarcazione (resa problematica in modo altamente produttivo) tra verità ed errore. Oggetto, spazio, tempo, causalità, «costruiti» dal bambino, sono concetti organizzatori delle osservazioni condotte da Piaget sui suoi tre figli²⁶, preesistenti alle osservazioni stesse. E gli esempi si potrebbero moltiplicare, se, come è vero, «la costante ambizione dell'epistemologia genetica è stata quella di cercare di legare i problemi che

si pongono a proposito dei livelli più elementari della conoscenza con quelli suscitati dalla teoria del pensiero scientifico»²⁷. E per la percezione? Verso quale standard adulto muove lo sviluppo? Quali sono i meccanismi generali della percezione? Ma sono domande mal poste, originate da come abbiamo inteso il confronto intelligenza-percezione, omettendo di considerare quanto Piaget ribadisce prima del confronto stesso: «in tal caso sarebbe vano separare lo studio delle deformazioni o “illusioni” da quello delle valutazioni percettive normali». E del resto Piaget, quando dice che «ogni conoscenza [...] è in principio deformante», non manca di precisare: «sia rappresentativa che percettiva». Vale a dire non la conoscenza ma «ogni conoscenza (sia rappresentativa che percettiva)»: la conoscenza dei livelli di sviluppo preoperatori. Piuttosto, la percezione non fornisce «una “copia” precisa dell'oggetto». Come a dire: se non è vero che la percezione è una copia, allora non è vero che “i sensi non sbagliano”.



I sensi dunque sono soggetti a illusioni o deformazioni, e la percezione per sua stessa natura è deformante. Constatiamo così che anche chi ritiene che la percezione *non* «serva a darci in presa diretta le fat-

tezze di quel mondo esterno che la fisica è andata costruendo lungo i secoli», non solo considera le illusioni (quella di Müller-Lyer *et similia*) illusioni, ma ritiene che l'illusione «sia inerente alla natura stessa» della percezione.

Piaget studia le illusioni «una dopo l'altra», come egli stesso dice, «non per l'ambizione di riprendere un problema tanto discusso, ma per interesse nei confronti del problema della deformazione percettiva in generale». E la «legge delle centrazioni relative», con cui spiega le illusioni, ha interesse per lui «solo in funzione della spiegazione [...] la quale fornisce qualche chiarimento sulle ragioni delle deformazioni percettive in generale». Interessi locali tuttavia, non autogiustificanti, ma volti a soddisfare esigenze di un interesse ben più ampio, che è quello per la conoscenza. Nello specifico, il problema da affrontare, con l'enorme mole di ricerche sulla percezione, è il «significato di quest'ultima nell'atto della conoscenza», la sua epistemologia²⁸.

Procede confrontando in modo sistematico l'intelligenza e la percezione, alla ricerca delle differenze e delle somiglianze tra le due. Individua quattordici differenze, di cui sei relative alla relazione tra il soggetto e l'oggetto, e otto relative alle strutture. Nel confronto l'intelligenza è articolata in operazioni concrete e soprattutto formali, e la percezione, delimitata dall'*hic et nunc*, è subordinata agli affetti di campo: un campo, quello preso in considerazione, ritagliato sull'oggetto sperimentale che vincola la fissazione dello sguardo — «la centrazione» — con conseguente sopravvalutazione; e lo spostamento dello stesso — «il gioco degli incontri incompleti ed eterogenei» — con conseguente «sopravvalutazione relativa»²⁹.

«Se le differenze essenziali tra le strutture della percezione primaria e quelle delle operazioni sono di

questo genere, si deve dunque esaminare in quale misura la distanza tra questi due estremi può essere superata»³⁰. Nell'intervallo tra gli estremi, Piaget rintraccia una molteplicità di somiglianze relative sia al percepire e al pensare che alle strutture stesse della percezione e della intelligenza. L'analisi degli isomorfismi, peraltro parziali, serve tuttavia solo a coprire il divario, altrimenti incolmabile, tra il polo degli effetti percettivi primari e quello opposto delle strutture operatorie dell'intelligenza formale, non serve certo ad annullare le caratteristiche limitanti attribuite al percepire e alla percezione. Abbiamo, di fatto, un confronto impari: da una parte, gli effetti primari della percezione — un'astrazione semplificata e riduttiva della stessa —; dall'altra, l'intero dispiegarsi dell'«operativo», un *continuum* che va dall'intelligenza sensorimotoria alle strutture formali. Peraltro, la percezione, valutata con il metro dell'intelligenza operatoria, non può che apparire in negativo. Si consideri la conservazione o la reversibilità, caratteristiche entrambi importanti dell'intelligenza operatoria. È chiaro che una struttura percettiva non ha il carattere della conservazione o della reversibilità operatoria. E però guardata dal punto di vista «centrato» su queste caratteristiche, la differenza diventa, inevitabilmente, una mancanza, e il confronto non può che risolversi in una netta superiorità del ruolo dell'intelligenza nella conoscenza.

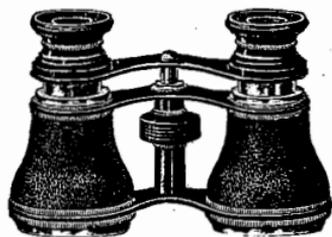
La percezione, comunque, per Piaget «non costituisce l'origine della conoscenza». *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, per riprendere una espressione classica, è un mito: «il mito dell'origine sensoriale delle conoscenze». Un mito che ha avuto presa anche tra i matematici «in un dominio nel quale la sensazione ha tuttavia poco a che fare»³¹. Con Klein — il famoso programma di Erlangen — il mito è stato messo seriamente in discussione: «la geome-

tria è divenuta chiaramente operativa e ha conquistato per il fatto stesso il suo posto legittimo nella matematica pura»³². Per non parlare del carattere non intuitivo della fisica a partire dalla teoria dei quanti. E Piaget non manca di riportare il paradosso enunciato da Planck: «le nostre conoscenze fisiche sarebbero tratte dalla sensazione, ma il loro progresso consisterebbe precisamente nel liberarsi da ogni antropomorfismo e, conseguentemente, nell'allontanarsi il più possibile dal dato sensibile!»³³.

Sensi e intelletto. Quest'ultimo è un termine ormai in disuso in psicologia. Il *Dizionario Enciclopedico di psicologia*, per esempio, non lo riporta. Ma ancora alla fine degli anni Sessanta, Dalla Volta, registrandone l'uso, riteneva doveroso metterne in guardia gli psicologi³⁴. Piaget che — possiamo dire — si è dedicato a «uno studio sistematico dell'*ipse intellectus*»³⁵ sostiene che «quanto è all'opera nell'intelligenza non è passato attraverso i sensi: *Nisi ipse intellectus* diceva profondamente Leibniz». Beninteso, l'intelletto di Piaget, rispetto a quello di Leibniz, comprende anche gli schemi sensomotori, o, altrimenti detto, l'intera logica dell'azione. Rimane il dato, e andrebbe tematizzato, che «Leibniz ha meglio di chiunque altro colto il dinamismo operatorio dell'intelligenza»³⁶.

Piaget, ricordando che Kant «ha sollevato, nel campo della stessa percezione, il problema, disastroso per l'empirismo, di una possibile organizzazione delle forme percettive dipendente dal *soggetto* in quanto tale», precisa che la soluzione da lui proposta è autenticamente kantiana: «una strutturazione delle percezioni, che procede dalle comuni origini sensomotorie»³⁷. Poiché Piaget ritiene la percezione essenzialmente attiva e strutturata, o, altrimenti detto, poiché è il soggetto la fonte dell'organizzazione della percezione e dell'intelligenza, e poiché per Kant «nessuna di queste due facoltà [intuizione e intelletto] è da

anteporre all'altra [...]. La conoscenza non può che scaturire se non dalla loro unione»³⁸, le comuni origini sensomotorie dovrebbero assicurare sostanziale parità, pur nella differenza, al plesso percezione-intuizione e a quello intelligenza-intelletto.



Verifichiamolo, osservando percezione e intelligenza (azione e operazioni) all'opera nella conoscenza: «Conoscere consiste nel costruire o ricostruire l'oggetto della conoscenza, in modo da cogliere il meccanismo di questa costruzione; ciò equivale a dire (se si preferisce ricorrere a quella espressione che il positivismo ha costantemente, ma invano, condannato) che conoscere è produrre con il pensiero, in modo da ricostruire "il modo in cui si producono i fenomeni"». Se si ammette questa definizione, che corrisponde alle tendenze costanti del pensiero scientifico (malgrado i divieti del positivismo), è naturale che le strutture operative [azione e operazioni] giochino il ruolo principale nella conoscenza, donde il primato indiscusso delle spiegazioni logico-matematiche». Le strutture operative, azione e operazioni, in quanto sistema di trasformazioni, modificano l'oggetto da uno stato ad un altro; le strutture figurative, percezione e immagine mentale, forniscono la segnalazione o la rappresentazione degli stati. I due aspetti sono «dunque indispensabili l'uno all'altro, ma secondo un modo di subordinazione della configurazione alla trasformatio-

ne; abbandonato a se stesso e alle sole sue capacità, l'aspetto figurativo darebbe luogo ad una serie di illusioni sistematiche, perché centrato su stati senza la decentrazione correttiva fornita dalle trasformazioni. Ne deriverebbero gli errori della percezione (senza parlare qui delle lacune dell'immagine, prima dei livelli operatori)»³⁹. L'esperienza è dunque sempre «assimilata» a strutture preesistenti, e queste strutture, che dallo schema riflesso — per continue trasformazioni regolate dal meccanismo dell'astrazione riflettente — arrivano allo schema formale, sono strutture dell'intelligenza. Con le operazioni formali «l'universo del possibile s'apre di fronte alla costruzione d'un pensiero svincolato ormai da ogni aderenza al mondo reale. La creazione matematica è una luminosa espressione di questo potere»⁴⁰.

Per Piaget, parafrasando Kant, mentre le percezioni senza operazioni sono cieche, o meglio deformanti, le operazioni senza contenuto non sono vuote come per Kant ma piene, o meglio pure. E "pure" non nel senso di Kant, perché, a differenza del soggetto trascendentale, il soggetto epistemico di cui parla Piaget è «il nucleo cognitivo comune a tutti i soggetti dello stesso livello»⁴¹, nucleo cognitivo che ha tutta la solidità dei fatti sperimentalmente accertati. Ancora, se Piaget colloca l'*a priori* nell'ultimo stadio dello sviluppo, quindi *a posteriori* come precisa, il termine *ad quem* perde il carattere di condizione di possibilità e diventa, nel corso dello sviluppo, fattualmente attivo e nella pienezza dei suoi poteri⁴². Per Piaget, Kant «era senz'altro influenzato dai tradizionali cassellari a pareti impermeabili», e indubbiamente quella di Piaget è una soluzione radicale del problema: «in altre parole non è possibile suddividere semplicemente le funzioni cognitive in percezione ("i sensi") e ragione, perché tutto il campo dell'azione costituisce contemporaneamente il punto di partenza della ragio-

ne ed una fonte di organizzazione e di riorganizzazione per la percezione»⁴³. Appunto, l'azione — il soggetto attivo — *non è*, per Piaget, il punto di partenza della ragione e della percezione, ma della sola ragione. L'organizzazione e la riorganizzazione delle percezioni non è opera del soggetto — attivo quando percepisce e quando pensa — ma di una parte del soggetto: l'agente delle organizzazioni e riorganizzazioni della percezione è l'intelletto, o, per rispettare il divieto di Dalla Volta, l'intelligenza.

«L'attività percettiva non è autosufficiente, [...] non funziona che inquadrata ed orientata dall'*intera azione, vale a dire dall'intelligenza* sensomotoria o anche rappresentativa a partire da un certo livello di sviluppo. [...] Parlare dell'azione "*intera*" consiste dunque nel fare riferimento ad un modo di organizzazione, gerarchicamente superiore a quello percettivo, e che è quello dello schema mediante il quale l'azione è suscettibile di ripetersi, di generalizzarsi e di assimilare le diverse situazioni»⁴⁴. L'azione di Piaget riceve l'*imprinting* dalla logica: «la logica dell'azione». Una «logica degli schemi anteriore al linguaggio e al pensiero in seno alla quale sono già all'opera i grandi tipi di connessione che sono le relazioni d'ordine, gli incastri di schemi, le corrispondenze, le intersezioni, una certa transitività, l'associatività dei monoidi, ecc., in breve i principali ingredienti delle future strutture operative»⁴⁵. Non casellari a pareti impermeabili, quindi, ma invasione di campo e gerarchizzazione di funzioni. Ed è noto che per Kant «ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato colla categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale». Come pure, che alla *Critica della Ragion*

Pura ha fatto seguito la *Critica del Giudizio*. Mentre è vero che ancora per Kant i sensi sono ricettivi, e se, da una parte, ciò li premunisce dall'errore — «i sensi non sbagliano» —, dall'altra, la sintesi, in quanto attività, è opera della spontaneità dell'intelletto ⁴⁶.



Ritornando alle illusioni percettive, ci si chiede se la percezione non è autosufficiente, perché ritenersi responsabile dell'illusione? Non la si è subordinata all'intelligenza proprio perché, abbandonata a se stessa, darebbe luogo ad una serie di illusioni? E, d'altra parte, se per funzionare ha bisogno dell'intelligenza, come è possibile che il soggetto non riesca a valutare *correttamente* i segmenti di Müller-Lyer? Prendiamo atto che, di fatto, l'attività attribuita alla percezione serve solo a renderla responsabile degli errori, non a ritenerla in grado di strutturare, secondo logiche sue e non altre, la realtà. Kant, che non poteva certo essere post-gestaltista, spiega che l'errore dei sensi deriva dallo scambiare il fenomeno con l'esperienza, però responsabile non è la sensibilità, della quale non godendo «buona reputazione» se «ne dice molto male», bensì l'intelletto, per il quale «tutti dimostrano ogni rispetto» ⁴⁷.

Rémy Droz, a chiusura del lemma *Cognizione*, dopo avere ricordato in sintesi i livelli piagetiani del-

lo sviluppo — nozioni disponibili «circa ciò che è la cognizione» — annota che «a livello più generale, si può constatare che modelli molto diversi di funzionamento cognitivo (Thurstone, Guilford, Piaget) non sono divergenti, ma convergenti. I meccanismi descritti sono abbastanza simili per permettere due ipotesi: o questi modelli descrivono, in termini simili, una stessa realtà, oppure sono condizionati da un bagaglio di conoscenza comune (la filosofia della scienza) ⁴⁸. Ora, le due ipotesi, sebbene formulate in maniera oppositive, in linea di principio non si escludono: i modelli potrebbero convergere perché di fatto descrivono la stessa realtà e, nello stesso tempo, essere condizionati da un bagaglio di conoscenza comune. Droz, che lascia il problema aperto, sembra escludere la seconda ipotesi, se, come non manca di sottolineare, è stato proprio Piaget «a rendere complementari la filosofia della conoscenza scientifica (epistemologia) e la psicologia della cognizione». Ma la prima ipotesi è tautologica, perché va da sé che modelli che descrivono la stessa realtà individuino meccanismi simili, e non possiamo ricorrere alla realtà, la stessa, che descrivono per spiegare la convergenza. Semmai, la convergenza è una verifica indiretta che «modelli molto diversi» si occupano della stessa realtà.

La convergenza, che rimane da spiegare, ha, comunque, tanto più valore per noi in quanto registrata da un autore critico nei confronti della psicologia non-piagetiana: «se i metodi filosofici sembrano trascurare l'uomo nella sua prassi reale, la psicologia sembra avere trascurato l'oggetto. Il progetto della psicologia delle funzioni cognitive tende a una scienza molto generale dei comportamenti dell'uomo (o di alcuni animali) relativi a tutto ciò che lo circonda ed è comprensibile come questo progetto non possa prendere in considerazione le particolarità di ogni oggetto e situazione immaginabile. Ora è legittimo doman-

darsi se gli "oggetti in generale", le "situazioni in generale", le "idee generali" permettano di costruire una psicologia della cognizione [...]. L'epistemologia genetica, [viceversa], ha tentato di rispondere simultaneamente alle critiche che si possono muovere all'approccio filosofico e a quello psicologico [...]. L'ontologia e la storia della scienza suggeriscono alcuni problemi relativamente specifici da studiare: lo spazio, il tempo, il pensiero matematico, ecc., che possono essere supposti non troppo generali né troppo specifici»⁴⁹.

I rilievi critici di Droz alla psicologia e le puntualizzazioni sulla psicologia genetica ci danno qualche elemento in più per ritornare alla convergenza. Chiamiamo "O" l'oggetto in generale della psicologia e "o" l'oggetto della psicologia genetica. Ci si chiede: se la psicologia della cognizione è criticabile e criticata proprio per "O", qual è il senso della convergenza tra questa e la psicologia genetica? Poiché "O" e "o" sono diversi, a meno di non ritenere — e né io né Droz, per considerazioni diverse, lo riteniamo — che i soggetti rispondano allo stesso modo a "O" e a "o" (in questo caso non si vede la ragione della critica, nè la superiorità della psicologia genetica), non rimane che la seconda ipotesi. Ma, a parte le ragioni ricordate da Droz per escluderla, un riavvicinamento della psicologia alla filosofia è cosa di questi ultimi anni⁵⁰.

Per uscire dalle secche in cui l'alternativa ci ha chiuso, non rimane che ricorrere ad una terza ipotesi, che, sebbene sia una riformulazione della seconda, è compatibile con quanto abbiamo ricordato. Intanto precisiamo che nella prassi sperimentale "O" è sempre un'oggetto particolare ("op"); e teniamo presente che gli oggetti scelti, in tutta consapevolezza, da Piaget ("o") sono, inequivocabilmente, costrutti teorici della scienza ("os"). Come oggetto in genera-

le, "O", da una parte sussume tutti gli "op", e dall'altra funziona come concetto regolativo, immanente alla pratica della ricerca, che vincola le opzioni che di volta in volta portano il singolo ricercatore a scegliere un oggetto di ricerca piuttosto che un'altro (i vari "op"), e gli altri psicologi ad accettare la scelta come pertinente a studiare la cognizione. Ancora, "O" regola i modi di trattamento degli "op". Ma gli "os" devono rispondere alle condizioni di "O", altrimenti la psicologia genetica non sarebbe stata riconosciuta come psicologia, né tanto meno tenuta, da quest'ultima, in gran conto. Possiamo considerare gli "os" un gruppo, particolarmente selezionato e omogeneo, di "O", o quanto meno un gruppo che rispetta gli stessi vincoli e modi di trattamento degli "op". In ogni caso "O" è responsabile, *in una*, sia delle scelte apparentemente libere dei singoli ricercatori ("op"), sia della scelta mirata di Piaget ("o"). La diversità di contenuto tra "O" e "o" è irrilevante rispetto al modo sostanzialmente identico di trattare gli oggetti, di guidare il comportamento (o la condotta) dei soggetti sperimentali e di registrare le risposte degli stessi: fanno parte dello stesso «paradigma epistemico»⁵¹.

Se le cose stanno così, poiché possiamo considerare la psicologia genetica una genealogia della ragione scientifica, la coincidenza con la restante psicologia ci dice anche che per la psicologia la conoscenza è solo conoscenza scientifica. Del resto, «chi ha un minimo di familiarità con la psicologia moderna avrà notato come essa in molti casi, pur mostrando una sua specificità disciplinare, viva in simbiosi con altre scienze. Lo studioso di percezione formula spesso i suoi principi trattando il mondo fenomenico, come parziale o totale, funzione degli stimoli, cioè di eventi precisabili solo mediante altre discipline, quali la geometria e la fisica»⁵². Il modo, quindi, è quello della scienza moderna, assunto consapevolmente dalla psicolo-

gia genetica, e, seppure non con altrettanta consapevolezza, dalla psicologia in generale.

Si dirà: per forza, se la psicologia è una scienza! Ma dal fatto che la psicologia sia una scienza, non ne consegue necessariamente che debba considerare il modo della scienza moderna (la fisica) di trattare l'oggetto come l'unico modo in possesso del suo oggetto di studio, cioè dell'uomo. Bisognerebbe presupporre o che la scienza nella modernità arrivi a cogliere l'oggetto nella sua complessità, o che il modo della scienza sia l'unico modo di cogliere l'oggetto. Ma andiamo acquistando sempre più consapevolezza che il mondo della scienza moderna (che è stata da modello al nascere della psicologia sperimentale) è popolato non da oggetti come quelli che vediamo nella esperienza ordinaria ma da «oggetti osservabili»: oggetti visti, misurati, rilevati, tramite strumenti. E gli strumenti non sono neutri rispetto alla realtà; né sono, come si dice, un prolungamento dei nostri sensi⁵³. Né l'osservazione scientifica e l'esperimento sono equivalenti alla comune esperienza. Anzi, per affermarsi, la scienza moderna ha dovuto screditare l'esperienza comune: «Il mondo delle qualità sensibili immediatamente accessibile alla conoscenza viene sostituito da un mondo di grandezze, forme, e rapporti, da un mondo suscettibile di misurazioni. Ciò che per secoli era stato considerato un autorevole criterio di verità — la conoscenza diretta — viene ora giudicato fallace»⁵⁴. Se nel mondo antico l'inferiorità dei sensi era indirettamente derivata dal loro occuparsi dei gradini inferiori dell'essere, nella modernità l'inferiorità dei sensi verrà teorizzata a partire dalla loro inadeguatezza a cogliere ciò che oggi chiamiamo gli osservabili.

Con Galileo ha inizio la conoscenza strumentale e, contemporaneamente, il problema dei sensi. Le sue «sensate esperienze» non sono, tuttavia, l'esperienza. Anche se Galileo parla di «medesima esperienza», di

«l'istessa esperienza», *et similia*, il suo ricorso all'esperienza avviene tramite strumenti che già al loro nascere comportano una distinzione tra le diverse qualità degli oggetti; differenze successivamente gerarchizzate nella nozione di qualità primarie e qualità secondarie. E gli strumenti non ci danno in presa diretta il fenomeno, non potenziano i nostri occhi, che mediati dallo strumento vedrebbero meglio il fenomeno, ma creano gli "osservabili". Si consideri, il seguente passo dei *Discorsi* in cui Salviati (Galileo) risponde a Sagredo (che non è Simplicio aggiogato alla "tradizione", ma l'interlocutore che ricorre all'esperienza): «Questa è una difficoltà che a me ancora ne 'l principio dette da pensare, ma non molto dopo la rimossi; ed il rimuoverla fu effetto della medesima esperienza che di presente a voi la suscita. Voi dite, parervi che la esperienza [...] ed io dico che questa medesima esperienza ci chiarisce [...] mentre l'istessa esperienza che pareva nel primo aspetto mostrare una cosa, meglio considerata ci assicura del contrario»⁵⁵. Ma l'esperienza di Salviati non è l'esperienza comunemente intesa, questa non serve a rimuovere la difficoltà. Ciò che piuttosto viene *rimosso*, da allora in poi e per molto tempo, è la differenza tra vedere e osservare o sperimentare, e per rendere conto delle differenze esperite si distingue l'«apparenza fittizia» all'interno dell'esperienza, divenuta oramai osservazione guidata da ipotesi e esperimento per controllare le stesse. L'esperienza e i sensi che ne danno l'accesso sono già pronti per essere elaborati in negativo. Allora, come oggi, «l'«illusione dei sensi» nasce dalla discrepanza [...] tra stimolo [o osservabile] e fenomeno, tra osservazione sperimentale e ingenua, tra linguaggio scientifico e linguaggio comune»⁵⁶.

Questa discrepanza, non tematizzata dalla cultura moderna, comporterà che la psicologia sperimentale, considerando la fisica «scienza dell'esperienza più

evoluta»⁵⁷, si occupi di stimoli o osservabili anziché di fenomeni, e non vedendovi differenza, ritenga di occuparsi del comune modo di percepire e di pensare. La conoscenza strumentale (cioè mediata da strumenti), accettata come conoscenza in generale, «fa sì che si trattino i nostri sensi come se fossero apparecchi, e i dati che essi forniscono vengono interpretati alla luce delle teorie che ne descrivono l'azione»⁵⁸. Si parlerà, infatti, di «rapporti metrici in gioco nella percezione»⁵⁹, e di osservabili non solo per lo scienziato ma anche per ciò che il bambino percepisce. E, anche quando nominalmente e relativamente ai contesti li si distinguerà, li si definirà allo stesso modo relativamente ai processi⁶⁰. E come per la fisica, così per la psicologia la «conoscenza del reale può partire solo dal fenomeno, e cioè dalle *apparenze periferiche* che essa presenta al soggetto, per imboccare in seguito la direzione della *natura intrinseca delle cose* e delle loro connessioni causali»⁶¹. Da qui la *pretesa* di cui parlavo all'inizio: l'epistemologia della percezione e le illusioni percettive, le scelte degli oggetti e degli osservabili da parte della psicologia e della psicologia genetica per studiare l'intelligenza e l'accordo tra teorie concorrenti di cui parla Droz. In questo universo del discorso, la psicologia dell'arte non può che essere psicologia applicata all'arte⁶².



La nozione moderna di conoscenza è modellata sulla scienza. È la scienza che condiziona il dibattito

filosofico sulla conoscenza, e direttamente (o indirettamente) guiderà la sperimentazione psicologica. È a partire dalle logiche della scienza che si riorganizza la trasmissione del sapere, e si finirà con l'affermare che, poiché «lo studio psicologico delle nozioni logiche e matematiche del bambino ha dimostrato che esiste uno sviluppo effettivo e spontaneo di queste nozioni», si può realizzare «il pieno sviluppo della "personalità" con la conquista degli strumenti logici o razionali». E poiché i linguaggi della scienza derivano dalla coordinazione dell'azione (l'operazione logica è un'azione interiorizzata e coordinata strutturalmente alle altre, e «la matematica non è altro che una logica»), le difficoltà dei più ad imparare la matematica sarebbero artificialmente creati dai metodi, diversamente «un'insuccesso nella matematica vorrebbe dunque dire un'insufficienza nei meccanismi stessi del ragionamento»⁶³. Concetti centrali della matematica (relazione, numero, transitività, gruppo degli invarianti, ecc.) vengono radicati nel coordinamento generale dell'azione, e concetti centrali nel dibattito sulla fisica (irreversibilità/reversibilità, non conservazione/conservazione ecc.), vengono risolti nell'ordine dello sviluppo.

La tesi di Piaget che la razionalità è costruita, e soprattutto il modo geniale di darne la dimostrazione, mentre ha contribuito in maniera determinante a decostruire la razionalità classica, non contribuisce affatto a costruire un nuovo modo d'intendere la conoscenza. Vale a dire una razionalità decentrata rispetto alla scienza, sì da relativizzare la ragione scientifica e considerare la scienza uno dei modi di organizzarsi della razionalità umana, una delle strategie di conoscenza, e non la conoscenza. La epistemologia genetica, essendo spiegazione attraverso la genesi, finisce invece col rinchiudere all'interno del circolo (produttivo per l'epistemologia, ma vizioso per la

psicologia) — la struttura finale spiega la propria formazione — la psicogenesi: uno sviluppo monodirezionale teleonomicamente diretto verso la scienza.

Mentre l'epistemologia contemporanea ritiene "scientista" la pretesa che la conoscenza sia solo scientifica, e si va elaborando una nuova immagine della conoscenza, la psicologia ci rimanda un soggetto i cui processi cognitivi sono improntati all'«ideale moderno di scienza». La teoria dell'intelligenza di Piaget può ben considerarsi il pacchetto psicologico della teoria moderna della conoscenza, un soggetto rigorosamente costruito, per interagire senza turbamenti e paradossi alla Planck, con l'oggetto depurato (gli osservabili) dell'ideale moderno di scienza.

Il logico Apostel, collaboratore del Centro Internazionale di Epistemologia Genetica fin dall'inizio, è critico nei confronti dell'epistemologia genetica. «All'interno della metafora biologica che cosa hanno in comune l'embriogenesi, la crescita e le (diverse) specializzazioni?». Ritiene che, poiché le scoperte psicogenetiche non hanno nessuna applicazione alla storia delle scienze, «non esiste una epistemologia genetica ma soltanto una psicologia genetica»⁶⁴. E però, la psicologia genetica non è distinguibile dalla epistemologia genetica, o per meglio dire, è la prima (assieme alla storia della scienza) che rende genetica la seconda, ed è la seconda che determina i "fatti" della prima⁶⁵. La psicologia studia le radici psico-genetiche — il livello prescientifico «delle conoscenze comuni [...] ai confini dei processi fisiologici e dei meccanismi mentali più elementari che condizionano l'acquisto delle conoscenze» — della conoscenza scientifica⁶⁶. Di fatto è per ragioni epistemiche che il circolo sensomotorio di Poincaré — uno di quei matematici, che nonostante l'assiomatizzazione dei propri "enti", ha continuato a ritenere importante l'intuizione — diventa per Piaget quell'inizio logico che per astrazioni riflet-

tenti progressive arriva al pensiero puro, vale a dire privo di immagini. Ed è per le ragioni della fisica che la percezione viene studiata e interpretata nel modo in cui abbiamo visto. Ed è per la razionalità della scienza che lo sviluppo cognitivo costruisce strutture operatorie definite dalle caratteristiche essenziali della conservazione e della reversibilità. Poiché la psicologia genetica è la «psicologia delle nozioni su cui si fonda» la scienza, possiamo chiamarla psicologia della scienza.

«Se avessi conosciuto in quell'epoca (1913-1915) i lavori di Wertheimer e di Köhler, sarei diventato gestaltista, ma non essendomi imbattuto che negli scritti della scuola francese ed essendo ancora *incapace di immaginare* esperienze per verificare queste ipotesi, dovevo necessariamente limitarmi alla costruzione di un sistema»⁶⁷. È interessante questa precisazione perché Piaget non ha mai cessato di rivolgere alla *Gestalt Psychology* una critica costante e reiterata; fino a un intervento sistematico su *Che cosa sussiste della teoria della Gestalt*, indicativo già dal titolo. Sono sette abilissime pagine volte a sostenere che «ciò che sussiste» è quanto si accorda con la teoria operatoria dell'intelligenza. «Due principi della psicologia della *Gestalt* rimangono fondamentali nei domini» dell'intelligenza e della percezione: quello di equilibrio e quello di totalità. Considera «tuttavia le forme di equilibrio o strutture d'insieme descritte dalla psicologia della Forma come incomplete: sono valide in certi domini, mentre in altri sembrano cedere il posto ad altre strutture d'insieme non previste dalla teoria iniziale della Forma»⁶⁸. A partire da questo distinguo, la critica viene condotta con i «luoghi comuni correnti» sulla *gestalt*, più o meno quei luoghi comuni che hanno opportunamente portato Kanizsa ad esaminare «cosa la psicologia della *gestalt* non è»⁶⁹. Così procedendo, Piaget ritiene di essere più gestaltista dei gestalti-

sti: «in un certo senso si resta loro [a Wertheimer, a Köhler, a Koffka] quasi più fedele di quanto non lo siano stati essi stessi»⁷⁰.

Occuparci di ciò che Piaget ha tralasciato dei testi citati, di ciò che ha fatto dire agli autori degli stessi, o di ciò che ritiene non abbiano considerato i padri fondatori, prenderebbe troppo spazio. Pur tuttavia, mi pare necessario ai fini del nostro argomento un piccolo accenno a Wertheimer, la cui *Dinamica e logica del pensiero produttivo* costituisce una critica indiretta della natura operatoria del pensiero, e di questa è un'alternativa teorica reale. Piaget, precisando che la verità logica comporta un sistema di trasformazioni — «tali trasformazioni non costituiscono più una "Gestalt" paragonabile a una figura, poiché sono essenzialmente reversibili (+ e -) e di composizione additiva» — conclude che «finché la dualità delle strutture non additive e delle strutture reversibili non sarà riconosciuta come fondamentale, sussisterà un equivoco un po' inquietante in tali tentativi di unificazione delle forme logiche e delle "Gestalten" propriamente dette»⁷¹. Ebbene, Wertheimer non confonde le strutture additive e reversibili con le strutture non additive, solo non ritiene che le prime bastino a farci comprendere come pensiamo. Considerando i processi di pensiero presupposti dalle operazioni della logica (di tipo β) e dalla catena di elementi della teoria associazionistica (di tipo γ), sostiene che «gli strumenti e le concezioni dei due orientamenti tradizionali sono lungi dal potere trattare adeguatamente ciò che accade in tali processi [processi del pensiero produttivo]. Riconosceremo l'esistenza di caratteristiche e operazioni [di tipo α «sensibili alla struttura»] che finora sono state ignorate perché intrinsecamente estranee alle concezioni abituali. Vedremo come tali fattori operino nel compimento dell'atto di pensiero». Se i teorici della conoscenza (Wertheimer ignora che l'atteg-

giamento con Piaget si era già installato anche in psicologia) cercano di spiegare l'intero pensiero con caratterizzazioni di tipo "β", e gli psicologi hanno la «forte tendenza a considerare il pensiero fondamentalmente in termini di fattori, di operazioni e di atteggiamenti del tipo γ», Wertheimer, ben lontano dal confondere o da ridurre tutto a gestalt, alla luce della dinamica del pensiero produttivo, avanza l'ipotesi che β e γ siano casi speciali «in cui l'interdipendenza di struttura caratteristica del tipo α tende a zero, un limite che nei casi di apprendimento vero, di vero pensiero, non si raggiunge mai»⁷².



L'affermazione che «forse Wertheimer si sarebbe in fine impegnato in tale direzione» (vale a dire nella direzione della teoria piagetiana), giustificata dal fatto che «il volume postumo, così commovente pubblicato dai suoi amici parla incessantemente di "grouping" e di "operazioni"»⁷³, è come fosse il frutto di un'assimilazione "deformante", giacché Wertheimer nello studiare i processi mentali attraverso le operazioni logico-matematiche non ricava le strutture del pensiero dalle caratteristiche delle seconde. Così, ad esempio, la comprensione della reversibilità operatoria non la spiega con un pensiero divenuto reversibile, ma con lo sviluppo della capacità di cogliere adeguatamente la complessità strutturale del compito: capacità di organizzare gli elementi pertinenti e le rela-

zioni tra gli elementi stessi. Più in generale, c'è una consapevolezza nei fondatori della *Gestalt Psychology* che l'oggetto col quale il soggetto della psicologia entra in relazione non è l'oggetto costruito dalla fisica ma quello dell'«esperienza diretta»⁷⁴. Per loro, la fisica, considerando solo le qualità quantificabili e misurabili, tende a impoverire l'oggetto. «Vedere il mondo attraverso le lenti della scienza [...] ci ha resi quasi incapaci di concepire i lati più comuni della percezione e della vita mentale in generale»⁷⁵. L'oggetto dei gestaltisti ha qualità primarie, che non sono quelle della fisica, qualità secondarie e qualità terziarie o qualità di valore, tutte egualmente oggettive. Abbiamo quindi con la *Gestalt* un decentramento dalla fisica, dal suo modo di considerare l'oggetto, dal modo filosofico-psicologico di ricavare processi mentali a partire dalla costruzione fisica del mondo.

«È la domanda di un cieco», pare abbia detto Aristotele, in risposta a un tale che gli chiedeva come mai conversiamo molto tempo con le persone belle⁷⁶. La bellezza, le «facoltà» mentali necessarie alla sua costituzione, i processi della sua «costruzione», le strategie cognitive del produrla e del fruirla: la psicologia della cognizione è cieca di fronte a tutto questo. Cieca più della materia, che si dice «comincia a "vedere" nello stato di non equilibrio»⁷⁷. Piaget potrebbe ribattere con l'equivalenza di Leibniz tra cieco e simbolico⁷⁸, e ricordarci che il soggetto che lui studia è il «soggetto epistemico», e non il soggetto individuale. Ma intanto delimitiamo l'oggetto bellezza. Se dalla minuscola passiamo alla maiuscola, la Bellezza, il referente diventa l'Arte, e i problemi rimangono gli stessi. D'altra parte, l'oggetto del soggetto epistemico non è la scienza, vale a dire una delle pratiche scientifiche con la sua operatività storicamente contestualizzata, ma la Scienza.

Arte e Scienza: due delle «forme simboliche»,

che nel loro essere maiuscole rimandano alla modernità, e nel loro essere al singolare occultano la diversità delle varie forme della comprensione del mondo ⁷⁹. Il loro confronto è oggi all'ordine del giorno sull'onda di suggestioni del tipo "la scienza è un'arte" e "l'arte è una scienza", che sembrano rispondere all'ideale della simmetria, ma che lasciano irrisolto il problema della irriducibile diversità delle pratiche culturali, o, il che non è molto diverso, lo risolvono con un allargamento progressivo di uno dei termini, la scienza (e allora una razionalità scientifica allargata), ovvero l'arte (e allora una irrazionalità implicita nella scienza). L'addio alla ragione scientifica, totalizzante e onnicomprensiva, impone di ripensare il concetto di conoscenza ⁸⁰. La psicologia non può rimanere ferma alle suggestioni. Nè continuare a sostenere, implicitamente o esplicitamente, che l'arte appartiene al non-cognitivo, e approntare metodologie di ricerca volte a scandagliare l'emotivo, l'affettivo, il "profondo"; né continuare a relegarla nell'infantile, se la lezione di Piaget sullo sviluppo — «strumento essenziale di analisi esplicativa per risolvere i problemi della psicologia generale» — è stata intesa ⁸¹. E però, se la psicologia dell'arte non è che psicologia applicata all'arte, non è possibile non solo procedere in tal senso, ma neanche vedere dove sta il problema.

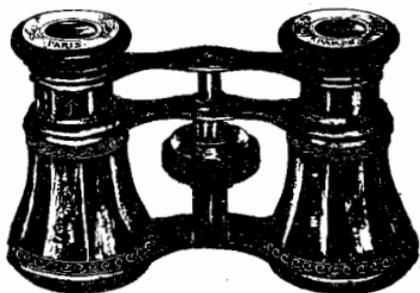
«Solamente la psicologia, che ha separato cose che si appartengono l'un l'altra, ritiene che gli scienziati e i filosofi pensino, mentre i poeti e i pittori seguano i loro sentimenti» ⁸². In realtà, sebbene la psicologia meriti il rimprovero di Dewey, non è responsabile della separazione: l'ha ereditata. Abbiamo accennato che con l'affermarsi del nuovo ideale di scienza l'unica conoscenza diventa quella scientifica: una conoscenza obiettiva, cumulativa, universalmente valida; opera di un soggetto razionale e autonomo (il soggetto epistemico); autonoma essa stessa in quanto oggettiva-

zione della razionalità umana. Tutto ciò che è inadeguato alle regole metodologiche del nuovo ideale di scienza viene ad essere pensato in opposizione a questa. L'arte diventa emblema della soggettività umana, di contro all'oggettività della scienza. L'opposizione moderna arte/scienza si articolerà nelle specificazioni della coppia cognitivo/non-cognitivo.

Relegato sullo sfondo il sapere dell'artista, l'arte appare un linguaggio naturale, spontaneo, creativo, non soggetto a un condice, e pertanto, comune all'artista (l'arte della storia dell'arte), al bambino (l'arte infantile), al primitivo (l'arte primitiva), al malato mentale (l'arte psicopatologica)⁸³: tutti soggetti non-epistemici. Un linguaggio, quello dell'arte, per esprimere sentimenti, affetti, emozioni: per esprimersi; ma anche per scaricarsi, o per ricaricarsi, «quando [come dice Piaget] si è privi di energia, insomma per rilanciare il motore»⁸⁴. In breve, per la psicologia l'arte è tecnica proiettiva o psicoterapeutica. Stando così le cose, non stupisce che lo psicologo, lontano da queste problematiche, si sorprenda per l'«affinità che il CUN ha individuato fra processi cognitivi di base e arte»⁸⁵. Tuttavia la sorpresa per ciò che non rientrerebbe nei processi cognitivi, rimanda indirettamente a ciò che si ritiene vi rientri legittimamente, e a quali condizioni tale apparente ovvietà sia stata costruita.

Assumere l'arte come oggetto di studio dei processi cognitivi, e ciò che ha fatto Arnheim. Aveva già elaborato una teoria, *Materialtheorie*, «intesa a dimostrare che le rappresentazioni artistiche e scientifiche della realtà si esprimono in forme che non derivano tanto dall'argomento in se stesso quanto dalla qualità del mezzo — o *Material* — impiegato», quando diventa allievo di M. Wertheimer e W. Köhler, e comprende la novità rivoluzionaria per l'arte e per la scienza che comporta la teoria della *gestalt*. Se i processi visivi, anche i più elementari, non sono registrazione mec-

canica del mondo esterno, «l'opera d'arte non è una semplice imitazione o un doppione selettivo della realtà, ma la trasformazione di caratteristiche osservate nelle forme di un dato mezzo»⁸⁶. L'artista inventa un equivalente nelle proprietà di un determinato medium, e la differenza con lo scienziato non è nei processi cognitivi, ma nelle caratteristiche osservate, e nelle trasformazioni operate in relazione ai media usati.



Rivendicare all'arte uno spessore cognitivo, dato lo stato delle cose in psicologia, ha significato innanzitutto una scelta di metodo, che non fosse quello «dell'impertinente andare a caccia di sintomi clinici, [o] delle elaborate misurazioni di quisquillie»⁸⁷; e una revisione critica di molti concetti correnti in psicologia. Dagli inizi degli anni Quaranta, quando il primo progetto di *Arte e percezione visiva* si arena perché «gli strumenti a quel tempo disponibili nel campo della psicologia della percezione non erano sufficienti per trattare alcuni dei più importanti problemi visivi riguardanti le arti»⁸⁸, si dedica da una parte a colmare lacune, dall'altra a riformulare strumenti concettuali della psicologia. «Prendiamo il caso dei rapporti tra figura e sfondo [...] Nei casi presi in esami dalla psicologia, c'era soltanto la figura e lo sfondo, come due piani. Mentre nella pittura figurativa quasi sempre ci sono una diecina di piani: vi è una stratifi-

cazione complessa»⁸⁹. E dell'arte, per Arnheim, non si dà comprensione nella semplificazione. Se, come ricorda Adorno, per Friedrich Schlegel «in ciò che si chiama filosofia dell'arte manca solitamente una delle due; o la filosofia o l'arte»⁹⁰, attraverso Arnheim possiamo sostenere che in ciò che si chiama psicologia dell'arte, come psicologia applicata all'arte, manca l'arte. L'arte, assunta come oggetto di studio dalla psicologia, lungi dal consentire una psicologia applicata all'arte, introduce in psicologia il senso della irriducibile complessità del reale.

Come per Piaget, anche per Arnheim l'interesse per la conoscenza è alla base del loro essere psicologi; entrambi, consapevoli delle precedenti elaborazioni teoriche sugli "oggetti" del loro interesse, partono dall'azione — termine medio dell'interazione soggetto-oggetto — come produttiva di conoscenza. Ma mentre, per Piaget, il tratto saliente della conoscenza è la trasformazione e l'oggetto in quanto tale è costruito dal soggetto; per Arnheim, il soggetto costruisce modelli di comprensione della realtà, e la caratteristica saliente del conoscere è il dare forma. E se l'azione per Piaget — punto di partenza dell'intelletto — organizza e riorganizza la percezione; per Arnheim è la percezione, indissolubilmente legata all'azione, ad essere principio di strutturazione e ristrutturazione. I sensi, che si sono affinati lungo l'evoluzione per garantire la sopravvivenza, non possono essere fonte di illusione, perché la specie si sarebbe estinta.

Piuttosto, per comprendere, o perché la conoscenza abbia un valore di verità, bisogna «rispettare il contesto», perché un certo colore, una determinata qualità, una persona, un oggetto qualsiasi, presi in se stessi non esistono. «Insomma, per fare un esempio, non c'è senso nel dire che questo rosso esiste, se non si considera che è in quel contesto: perché al di fuori di quello, non è lo stesso colore [...] in senso stretta-

mente scientifico, dobbiamo potere determinare che cosa è l'oggetto nel suo contesto, tenendo presente che del contesto non si può fare a meno [...] Se si parla sul serio di "processi di campo", allora questo problema si impone»⁹¹. Cadono le pareti impermeabili, o non impermeabili, tra sensi e intelletto e con esse l'opposizione tra percezione e pensiero, percezione e rappresentazione, sentimento e ragione in quanto inadeguate a rendere conto del reale processo cognitivo. Alla luce di questo i poli delle coppie che la modernità ha pensato come dicotomiche, e da cui ha fatto discendere pratiche culturali di segno opposto, vengono ridistribuiti o in un *continuum* funzionale — percezione-pensiero — o in un'interazione dialettica — sentimento/ragione — e l'intuizione e l'intelletto, da facoltà o funzioni, diventano le due procedure su cui la mente può contare per elaborare strategie di comprensione della realtà.

Dopo avere dimostrato che percezione e pensiero non possono funzionare l'una senza l'altro, e che il pensiero è visivo, Arnheim sostiene che l'intuizione e l'intelletto svolgono un loro «ruolo in ogni atto cognitivo, sia esso propriamente percettivo o di tipo più raziocinante»⁹². Mentre l'intelletto opera per sequenze lineari, sequenze che, sebbene possono essere lette nelle due direzioni (la reversibilità dell'operazione di Piaget), rimangono pur sempre sequenze; l'intuizione opera per processi di campo, processi che colgono la struttura globale nella simultaneità dei vari elementi e ogni elemento nella gerarchia strutturale del tutto. L'una e l'altro sono come paralizzati se non possono contare sull'apporto reciproco. Così, ad esempio «il linguaggio proposizionale, che consiste di catene lineari di unità standardizzate [i concetti], si è formato come una produzione dell'intelletto; ma mentre si adatta perfettamente alle necessità dell'intelletto stesso, tale linguaggio si trova di fronte a un

compito disperato quando si tratta di affrontare processi di campo, immagini, costellazioni fisiche o sociali, l'opera d'arte, la poesia o la musica»⁹³, quando si tratta cioè di cogliere simultaneamente le relazioni non lineari di una struttura. Come dirà McLuhan, «tutte le parole del mondo non bastano a descrivere un oggetto come un secchio, ma ne bastano poche per dire come si fa un secchio»⁹⁴.

Il valore multidimensionale dell'operatività umana e la copiosa varietà di organizzazioni significative che dell'oggetto si possono elaborare discendono dalle diverse proprietà dei vari media «attraverso i quali l'esperienza cognitiva vien plasmandosi». I media, assieme ai «principi organizzativi che regolano la percezione nel sistema nervoso e i suoi riflessi nella coscienza umana» e alla «struttura oggettiva della realtà fisica così come viene trasmessa alla mente dai sensi», costituiscono i tre elementi della cognizione umana. E per Arnheim «l'arte, la scienza e il senso comune proprio della vita pratica tentano di rendere giustizia» alla struttura oggettiva della realtà⁹⁵.

«L'intuizione e l'intelletto sono le due procedure proprie della cognizione, e per me cognizione vale qui acquisizione di conoscenza, nel senso più ampio del termine. Essa cioè comprende in questa accezione, la più elementare registrazione delle sensazioni come la più raffinata spiegazione dell'esistenza umana — il puro rendersi conto di una fragranza nell'aria o del balenio di un uccello che passa come uno studio storico sulle cause della Rivoluzione francese, un'analisi fisiologica del sistema endocrino nei mammiferi e forse la concezione di un pittore o di un musicista della discordia che tende all'armonia»⁹⁶.

La conoscenza per Arnheim presenta molte facce, e, alla luce della sua teoria, l'identificazione o la riduzione della complessità ad una delle facce del complesso poliedro culturale, non trovando più legittimi-

tà nella gerarchizzazione di funzioni mentali, appare un'indebita assolutizzazione di un punto di vista, e le facoltà o funzioni mentali irrealistiche ipostatizzazioni di un processo dinamico arbitrariamente sezionato. Non l'arte nè la scienza sono la comune esperienza. Ed è talmente profonda tale convinzione in Arnheim che non ritiene neanche di dovere, ad esempio, sottolineare che «quella estetica è una percezione molto particolare»: «non c'è bisogno di dirlo»⁹⁷. Tuttavia, eredi di una tradizione che ci ha tramandato un concetto di arte ritagliato sulla spontaneità e sulla soggettività, e un concetto di scienza articolato in maniera simmetricamente opposto; e presenti in un contesto nel quale, ferma restando la naturalità dell'arte che la modernità ha fondato sulla facoltà della sensibilità, si è proceduto allo stesso modo per la scienza raducando la facoltà dell'intelletto nel coordinamento degli schemi dell'azione, ritengo che non sia mai di troppo sottolineare la diversità dei piani in cui si situano l'esperienza comune e le arti e le scienze. È dalla confusione dei piani che, per esempio, caratteristiche specifiche del medium della pittura vengono attribuiti allo spazio naturale, o processi della logica della ricerca scientifica, come ipotesi, verifica e interpretazione, vengono fatti valere per la percezione.

Un'ultima osservazione: se la psicologia dell'arte si rivela una psicologia della complessità della cognizione umana, e la psicologia genetica si rivela una psicologia della scienza, quale legittimità possiede il continuare a chiamare la psicologia che si occupa della scienza, psicologia, e la psicologia dell'arte, psicologia applicata?



1. W. KÖHLER (1947), *La psicologia della Gestalt*, Feltrinelli, Milano, 1961, p. 63.
2. F. METELLI, *Funzione delle illusioni percettive nella ricerca*, in A. Garau (cura di), *Pensiero e Visione in Rudolf Arnheim*, Angeli, Milano, 1989, p. 207.
3. P. GUILLAUME (1947), *Manuale di psicologia*, Editrice Universitaria, Firenze, 1965¹⁴, pp. 149-151.
4. A. DALLA VOLTA, *Dizionario di psicologia*, Giunti-Barbera, Firenze, 1969².
5. M. CESA-BIANCHI, A. BERETTA e R. LUCCIO, *La percezione. Un'introduzione alla psicologia della visione*, Angeli, Milano, 1972², pp. 175-6. Nella seconda citazione gli autori riportano la posizione di Boring.
6. *Ibidem*, p. 175.
7. R. DROZ, *Percezione*, *Enciclopedia*, 10, Einaudi, Torino, 1980, p. 587.
8. R.L. GREGORY, *Le illusioni ottiche*, in *Illusione e realtà. Problemi della percezione visiva*, Le Scienze, Milano, 1978, p. 56.
9. P. BOZZI, *Fisica ingenua. Oscillazioni, piani inclinati e altre storie: studi di psicologia della percezione*, Garzanti, Milano, 1990, pp. 112-115.

10. Ovviamente, non di tutti gli psicologi. Per fermarci a citazioni di massima diffusione, è il caso di R. Canestrari, autore del migliore trattato in lingua italiana (*Psicologia generale e dello sviluppo*, Clueb, 1984, p. 148): «ogni volta che le osservazioni condotte con l'aiuto di strumenti fisici ci fanno pervenire a risultati diversi da quelli ottenuti senza tali strumenti, si ha un'illusione».

11. A. KOYRÉ (1948), *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 111.

12. P. BOZZI, cit., p. 29.

13. R. HARRÉ, R. LAMB e L. MECACCI (1983), *Psicologia. Dizionario enciclopedico*, I e II, Laterza, Bari, 1986, p. 71.

14. *Ibidem*, p. 818.

15. Col termine psicologo non intendo semplificare la complessità dell'opera di Piaget, né incasellarlo disciplinarmente: semplicemente ne registro l'uso. Un uso, invero, molto spesso semplificante (cfr. N. CARAMELLI, *Introduzione a Piaget*, «Storia e critica della psicologia», II, 1, 1981 p. 11), ma non di per se stesso inappropriato. Del resto, lo stesso Piaget, (1965, *Saggezza e illusioni della filosofia*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 15-51) racconta la sua *conversione* psicologica. Considerarlo «essenzialmente un epistemologo» (G. BOCCHI e M. CERUTI, *Disordine e costruzione. Un'interpretazione epistemologica dell'opera di Jean Piaget*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 18), significa azzerare la novità dell'epistemologia genetica: «si può benissimo separare l'epistemologia dalla psicologia [...]. Ma se si studia la formazione della conoscenza — ed è appunto il mio mestiere — [...]. I problemi epistemologici, insomma, sono tutti collegati, e legati alla ricerca psicologica». (J.-C. Bringuier, 1977), *J. Piaget. Intervista su conoscenza e psicologia*, Laterza, Bari, 1978, p. 30). Per Piaget, come sosteneva Kant (1798, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1969, p. 171) il «filosofo, non lo si può affatto considerare come un *lavoratore* nell'edificio delle scienze, cioè uno scienziato, ma come un *ricercatore di saggezza*».

16. Cfr. L. PIZZO RUSSO, *Psicologia dell'arte: stato e statuto*, in Ead. (a cura di), *Estetica e psicologia*, Il Mulino, Bologna, 1982.

17. R. LUCCIO, *Psicologia ed estetica: storia e metodi*, in L. PIZZO RUSSO (a cura di), cit., p. 19.

18. P.A. ROVATTI, *Dizionario Bompiani dei Filosofi contemporanei*, Bompiani, Milano, 1990, p. 311.

19. La voce *Imitazione* (Enciclopedia, 7, Einaudi, Torino, 1979), rispettosa di Piaget e Arnheim, è di Massimo Modica. Per *Creatività* Piaget è citato da Emilio Garroni (Enciclopedia, 4, Einaudi, Torino, 1978), e Arnheim è citato da Manlio Brusatin (Enciclopedia, 15, Einaudi, Torino, 1982).
20. Cfr. le voci *Arti* e *Cognizione*, in *Enciclopedia*, 15, Einaudi, Torino, 1982.
21. G. PETTER, *Cognizione*, *Enciclopedia*, 15, Einaudi, Torino, 1982, p. 109.
22. Cit., p. 817.
23. R. DROZ e M. RAHMY (1972), *Guida alla lettura di Piaget*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 92.
24. J. PIAGET (1961), *I meccanismi percettivi*, Giunti-Barbera, Firenze, 1975.
25. *Id.*, (1963), in P. FRAISSE e J. PIAGET, *Trattato di psicologia sperimentale. La percezione*, Einaudi, Torino, 1975, pp. 7-8.
26. *Id.* (1936 e 1937), *La nascita dell'intelligenza nel bambino, e La costruzione del reale nel bambino*, entrambi pubblicati da La Nuova Italia, Firenze, 1973.
27. J. PIAGET e R. GARCIA (1971), *Esperienza e teoria della causalità*, Laterza, Bari, 1973, p. 157.
28. J. PIAGET (1961), cit., pp. 27-8 e p. 427.
29. *Ibidem*, p. 361.
30. *Ibidem*, cit., p. 358.
31. *Id.* (1970), *Psicologia ed epistemologia*, Loescher, 1971, p. 75.
32. *Id.* (1961), cit., p. 427.
33. *Id.* (1970), cit., p. 76.
34. A. DALLA VOLTA, cit., p. 302.
35. J. PIAGET, (1970), cit., p. 7.
36. *Id.* (1965), cit., p. 65.

37. *Id.* (1961), cit., pp. 431-2 e p. 434 per «autenticamente kantiano». Corsivo mio.

38. I KANT, (1787), *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari, 1963, p. 96.

39. J. PIAGET (1961), cit., pp. 426-7 e p. 428.

40. *Id.* (1947), *Psicologia dell'intelligenza*, Giunti-Barbera, Firenze, 1970, p. 181.

41. *Id.* (1968), *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 171.

42. Cfr. J. PIAGET e B. INHELDER (1955), *Dalla logica del fanciullo alla logica dell'adolescente*, Giunti-Barbera, Firenze, 1971.

43. J. PIAGET (1961), cit., p. 432.

44. *Ibidem*, p. 424.

45. *Id.* (1974), *La presa di coscienza*, Etas libri, Milano, 1975, p. 200.

46. I. KANT (1787), cit. p. 291 e p. 168. Piaget è come ossessionato dal concetto di copia, che, nonostante tutto, vede come tratto saliente della percezione e dell'immagine mentale. Perciò le posizioni teoriche che danno importanza alla percezione, all'immagine e al linguaggio gli appaiono viziate dal postulato della passività del soggetto. Il riferimento polemico costante è l'empirismo logico, ma anche la teoria della *gestalt*, Bruner, la scuola storico-culturale...

47. I. KANT (1798), *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari, 1969, p. 26.

48. R. DROZ, *Cognizione*, *Enciclopedia*, 3, Einaudi, Torino, 1978, p. 328.

49. *Ibidem*, pp. 310-1.

50. Cfr. G. TRENTINI e C. VIGNA (a cura di), *La qualità dell'uomo. Filosofi e psicologi a confronto*, Angeli, Milano, 1988; e L. MECACCI, *Non sono affatto meno schiavi della filosofia...* «Giornale italiano di psicologia», XV, 1, 1988.

51. Cfr. J. PIAGET e R. GARCIA (1983), *Psicogenesi e storia delle scienze. Il testamento scientifico di Piaget*, Garzanti, Milano, 1985, p. 284.

52. D.F. ROMANO, *La psicologia: tra ideologia e scienza*, Mazzotta, Milano, 1974, p. 64.

53. Per K. POMIAN, *Filosofia/filosofie, Enciclopedia*, VI, Einaudi, Torino, 1979, p. 164: «l'affermazione secondo cui gli strumenti non sono che prolungamenti dei nostri organi sensoriali, non è soltanto superficiale; essa, per di più, cancella (il che è assai peggio) il carattere specifico dell'osservazione rispetto alla visione».

54. S. AMSTERDAMSKY, *Scienza, Enciclopedia*, 12, Torino, Einaudi, 1981, p. 548.

55. G. GALILEI (1638), *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (a cura di A. Carugo e L. Geymonat), Boringhieri, Torino, 1958, p. 199.

56. D.F. ROMANO, cit., p. 96. «Ciò che Galileo chiamava un'"apparenza fittizia" e noi psicologi oggi denominiamo "illusione ottica"» (p. 41).

57. J. PIAGET (1970), cit., p. 86.

58. S. AMSTERDAMSKY, cit., pp. 546-7.

59. J. PIAGET (1948 e 1972), *Dove va l'educazione*, Armando, Roma, 1975, p. 93.

60. Se per la fisica un osservabile «suppone già molto più di una registrazione percettiva, poiché la percezione in quanto tale è essa stessa subordinata agli schemi dell'azione»; per il soggetto della psicologia, «l'oggetto elementare e percettivo è in parte logicizzato fin dall'inizio». J. PIAGET e R. GARCIA (1983), cit., p. 41 e p. 27.

61. J. PIAGET (1974), cit., p. 194. Corsivo mio.

62. «La psicologia dell'arte utilizza in genere i risultati della ricerca psicologica di base, incluse apposite tecniche sperimentali, alcuni studi comparativi interculturali e ricerche cliniche su produzioni artistiche di pazienti», lemma di *Psicologia. Dizionario enciclopedico*, cit., p. 72. «La psicologia dell'arte, infatti, non può essere altro che un ramo della psicologia applicata. Non può essere un luogo dove si elabora sapere», R. LUCCIO, cit., p. 24.

63. J. PIAGET (1948 e 1972), cit., pp. 91, 95, 88.

64. L. APOSTEL, *L'altro Piaget: dalla teoria dello scambio e della coo-*

perazione verso la teoria della conoscenza, in G. BOCCHI et alii (a cura di), *L'altro Piaget. Strategie della genesi*, Emme, Milano, 1983, p. 88 e p. 87.

65. Per l'epistemologia cfr. J. Piaget (1970a), *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari 1971. «Si dice psicologia genetica lo studio dello sviluppo delle funzioni mentali, in quanto tale sviluppo può fornire una spiegazione, o per lo meno un complemento di informazione, nei confronti dei loro meccanismi allo stato compiuto» (J. PIAGET, 1970, *Psicologia ed epistemologia*, p. 53), e lo stato compiuto è quello della scienza.

66. *Id.* (1950), *Il pensiero matematico*, Emme, Milano, 1982, p. 14.

67. *Id.* (1950 e 1966), *Autobiografia*, in L. Goldmann et alii (1966), *J. Piaget e le scienze sociali*, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 151. Corsivo mio.

68. *Id.* (1972), *Problemi di psicologia genetica*, Loescher, Torino, 1973, pp. 129 e 130.

69. G. KANIZSA, *Attualità dell'opera di Metzger*, in W. Metzger (1963), *I fondamenti della psicologia della gestalt*, Giunti-Barbera, 1971, p. XI.

70. J. PIAGET (1972), cit., p. 142.

71. *Ibidem.*, p. 134.

72. M. WERTHEIMER (1959), *Il pensiero produttivo*, Giunti-Barbera, Firenze, 1965, pp. 9, 263 e 265. La prima edizione era uscita nel 1945.

73. J. PIAGET (1972), cit., p. 134.

74. W. KÖHLER (1947), cit., p. 33.

75. *Id.* (1937), *Note psicologiche su alcune questioni di antropologia*, in M. Henle (a cura di), *Documenti sulla psicologia della forma*, Bompiani, Milano, 1970, pp. 259-60.

76. DIOGENE LAERZIO, *Vita di Aristotele*, in Aristotele, *Opere*, I, Laterza, Bari, p. XLIX.

77. I. PRIGOGINE, *L'esplorazione della complessità*, in G. BOCCHI e M. CERUTI, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 180.

78. G.W. LEIBNIZ, 1684, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in Id., *Scritti filosofici*, II, Utet, Torino, 1967, p. 677.

79. Il riferimento è naturalmente a E. CASSIRER (1923), *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 1961-1966.

80. *Addio alla ragione* è il titolo di un libro di P. Feyerabend (1987), Armando, Roma, 1990.

81. J. PIAGET e B. INHELDER (1966), *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino, 1970, p. 8.

82. J. DEWEY (1934), *L'arte come esperienza*, La Nuova Italia, Firenze, 1951, p. 88.

83. L. RUSSO PIZZO, *Per un'ipotesi interpretativa dell'arte psicopatologica*, «Il Pisani. Giornale di Patologia nervosa e mentale», 97, 1973; Ead., *Sull'artisticità del disegno infantile*, in M. Lorenzetti (a cura di), *Arte e psicologia*, Angeli Milano, 1982; Ead. *Il problema dell'arte infantile in una prospettiva psicoanalitica*, in A. Rossati (a cura di), *Estetica e psicoanalisi*, Centro Scientifico Torinese, Torino, 1985; Ead., *Il disegno infantile. Storia teoria pratiche*, Aesthetica edizioni, Palermo, 1988.

84. In Bringuier, cit., p. 118.

85. C. UMITÀ, *Sui raggruppamenti delle discipline psicologiche*, «Giornale italiano di psicologia», XV, 2, 1988, p. 183. Vedi anche la risposta critica di R. Canestrari, *In tema di raggruppamenti concorsuali*, nel n. 4 della stessa rivista, p. 709.

86. R. ARNHEIM (1959), *Fim come arte*, Il Saggiatore, Milano, 1960, p. 40.

87. Id. (1974), *Arte e percezione visiva*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 28.

88. *Ibidem*, p. 30.

89. Cfr. M. BERTINI e P. BONAIUTO, *Incontro con Rudolf Arnheim*, «Psicologia Italiana», 7, 3, 1986, p. 78.

90. R. ARNHEIM (1986), *Intuizione e intelletto*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 29.

91. R. ARNHEIM, in M. BERTINI e P. BONAIUTO, cit., pp. 81 e 83. I processi di campo di cui parla Arnheim, e in generale i gestaltisti,

non sono gli effetti di campo di Piaget. Come esempio del fraintendimento, cfr. G. NONVEILLER, *Arti visive e psicologia*, in AA.VV., *Arte e conoscenza*, Loescher, Torino, 1982, p. 142.

92. R. ARNHEIM (1986), cit., p. 29.

93. *Ibidem*, p. 36.

94. M. McLUHAN (1964), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 169.

95. R. ARNHEIM (1986), cit., p. 11 e p. 28.

96. *Ibidem*, p. 28.

97. *Ibidem*, p. 32.



COMPLESSITÀ E AUTOORGANIZZAZIONE NELLA PERCEZIONE

Riccardo Luccio

Il tema che intendo affrontare in questo lavoro è quello dei livelli a cui operano i processi percettivi. Si tratta di un tema centrale nella ricerca sui rapporti tra percezione e processi cognitivi in genere, e le domande a cui ha dato origine hanno ricevuto risposte molto diverse, a seconda dei riferimenti concettuali degli autori che se ne sono occupati. Disgraziatamente, molto spesso la scarsa definizione di termini utilizzati in contesti diversi con differenti significati ha anche portato a introdurre nel campo un bel po' di rumore. Questa nota vorrebbe essere allora anche un modesto contributo a una chiarificazione del campo; per usare un'espressione che diverrà più chiara in seguito, vorrebbe fungere da filtro per giungere almeno a un buon "abbozzo primario" del problema.

In questi ultimi anni, il punto di partenza delle mie ricerche in proposito è stato quello della *pregnanza*, concetto fondamentale della psicologia della gestalt *, e peraltro, come dirò meglio più avanti, frutto di infiniti fraintendimenti. Ora, peraltro, non si tratta più di riprendere il discorso sulla *pregnanza*. Nelle precedenti ricerche, condotte in particolare con Gaetano Kanizsa, al cui insegnamento devo moltissimo, ho affermato, e credo di aver portato anche delle prove empiriche in materia, che la sostanziale fonte di fraintendimenti è stata l'affermazione, enunciata ma non dimostrata, della tendenza verso la *pregnanza*. Se il mondo percettivo dimostra una tendenza evolutiva, questa piuttosto è verso la *stabilità*, che non significa necessariamente né "singolarità" né "bontà figurale".

Il problema che in questo lavoro mi pongo si muove lungo la stessa linea di pensiero, di cui vuole costituire uno sviluppo. In particolare, quel che intendo analizzare è il modo in cui, in una serie di esperienze complesse, quali sono quelle tipiche della esperienza visiva, ci accade di giun-

gere in linea di massima a un unico risultato percettivo stabile. Si badi che ogni configurazione che ci si presenta si organizza, e si articola segregandosi nel campo percettivo, sulla base di una pluralità di fattori, che, quanto meno per semplicità di analisi, possiamo identificare con i classici fattori individuati da Wertheimer¹, più eventualmente qualcun altro (come l'articolazione senza resti). È mia convinzione che possa parlarsi anche di tendenza verso il risultato singolare, con riferimento però ad ogni singolo fattore. Ora, non è affatto detto che ciò che è ottimale per un fattore (ad esempio, la simmetria) lo sia per un altro (ad esempio, la convessità, o la continuità di direzione: vedi Fig. 1).



Fig. 1 - In entrambe le configurazioni, segregando sia quella di destra che quella di sinistra in due figure, l'organizzazione spontanea è nella direzione della convessità e continuità di direzione, e non in quella della simmetria. Così, a sinistra si vedranno due "semilune" parzialmente sovrapposte, e non due "torsi di mela" giustapposti; e a destra la segregazione avverrà analogamente con un completamento curvilineare e rettilineare.

Pertanto, la conflittualità tra fattori di organizzazione percettiva costituisce da sempre un tema classico della psicologia della gestalt. Di fatto, però, la ricerca si è sinora rivolta a mettere in opposizione coppie di fattori, in situazioni in cui il loro esito ottimale era conflittuale. Così, nella Fig. 1, la continuità di direzione e la convessità si dimostrano più forti della simmetria, ma l'organizzazione secondo simmetria è pur sempre possibile, seppur meno forte. Il fatto è che l'organizzazione per convessità è stabile, quella per simmetria no (l'organizzazione tende a tornare sulla convessità).

Ma le situazioni di presenza di due soli fattori sono abbastanza eccezionali. Di fatto, anche nell'esempio della Fig. 1 sono individuabili altri fattori di organizzazione. Senz'altro, almeno, quello della continuità di direzione, che rafforza la convessità. Quel che qui vorrei allora indagare è il comporsi di più fattori nella costituzione di un assetto percetti-

vo stabile. È mia opinione che sia possibile (anche se siamo ancora molto lontani dal poter avere qualche risultato da esibire in proposito) costruire una vera e propria grammatica della composizione di fattori di organizzazione percettiva, di leggi componenziali e di pesi attribuibili. È questo un tema affascinante, affrontato programmaticamente da Wertheimer (ma prima ancora da Benussi², per non citare l'autore che ha tentato il massimo sforzo di sistematizzazione in proposito), e purtroppo oggi in larga misura trascurato dai percettologi, attratti da altre sirene.

Vediamo allora di accennare almeno alle origini. Questo tema è diventato di attualità nella psicologia, in certo modo in negativo, grazie soprattutto agli psicologi della gestalt. Come è noto, negli anni immediatamente precedenti la prima guerra mondiale, gli psicologi della gestalt operarono una profonda rivoluzione nel campo della psicologia dei processi cognitivi, in primo luogo nel dominio della percezione. Il "fenomeno phi", studiato da Wertheimer³ nel laboratorio di Schumann a Francoforte, con l'ausilio degli altri due "grandi" della scuola gestaltista, Köhler e Koffka, era la dimostrazione palese, secondo questi autori, dell'impossibilità di suddividere in fasi, o livelli, il processo percettivo. E questa posizione è sempre stata ribadita dagli psicologi gestaltisti, in polemica con gli associazionisti e gli strutturalisti, poi con i "microgenetisti" (anche in Italia, con la polemica che oppose Kanizsa a Gemelli all'inizio degli anni '50)⁴, oggi soprattutto con i cognitivisti della sub-specie costruttivista o neo-helmholtziana. Addirittura sostenevano i gestaltisti l'assoluta identità e continuità tra percezione e pensiero⁵.

In questi ultimi anni, in particolare, come ho ricordato, in collaborazione con Gaetano Kanizsa⁶, ho sostenuto invece la necessità di operare questa distinzione in fasi o livelli. Questi livelli erano stati indicati da Kanizsa⁷ con i termini di "processo primario" e "processo secondario". Come dicevamo nel 1989⁸, "di massima, nel processo percettivo è opportuno tenere distinti almeno due livelli: (i) il processo attraverso cui si ha una prima ed immediata *segmentazione* del campo percettivo, che appare quindi alla coscienza costituito da una pluralità di oggetti fenomenici tra loro distinti, prima e indipendentemente dall'attribuzione ad essi di un significato...; e (ii) l'*identificazione* di tali oggetti, con la loro categorizzazione e il loro riconoscimento" (p. 43).

Quello che viene chiamato *primario*, e che corrisponde in larga misura ai processi *preattentivi* di Neisser⁹, è il primo processo, che va rite-

nuto specificamente *visivo*, mentre *secondario* è l'altro, che va ritenuto più propriamente *cognitivo*, implicando processi di memoria, giudizio, se non propriamente *problem solving*.

Si tratta di due processi che vanno tenuti ben distinti, e la mancata distinzione ha generato un'infinita serie di fraintendimenti, di cui è zeppa la letteratura percettologica. La necessità della distinzione va infatti affermata sulla base di considerazioni che ancora prima di derivare da dati inconfutabili di ricerca sono anche propriamente logiche. Si pensi solo al famoso "argomento", di Höffding¹⁰, o *Höffding's step*, come viene solitamente chiamato nella letteratura sull'argomento: come dimostrava oltre un secolo fa il grande filosofo danese, non può verificarsi il riconoscimento di un oggetto se non già costituito cognitivamente; il processo del riconoscimento, in primo luogo logicamente, è un processo che si esercita su qualcosa di preesistente ad esso, ed è autocontraddittorio pensare che l'oggetto visivo possa costituirsi innanzitutto *dopo* essere stato riconosciuto; e in secondo luogo, proprio sulla base di questo processo. Ma ciò che è particolarmente curioso, come notavamo qualche anno fa¹¹, è il fatto che nessuno mette minimamente in discussione lo *Höffding's step*, quale che sia la posizione teoretica che sostiene (con la possibile eccezione del più tenace dei neo-helmholtziani contemporanei, Julian Hochberg¹², e dei suoi allievi, quali la Peterson¹³). E quindi lo abbiamo visto sostenere e ritenere inconfutabile anche da parte di chi, come ad esempio Rock, vede il mondo percettivo in termini di *problem solving*¹⁴.

Ad ogni modo, le principali conclusioni tratte da queste nostre ricerche sono state a mio avviso soprattutto le seguenti. In primo luogo, mi sembra che abbiamo potuto dimostrare che la principale caratteristica del campo percettivo, come già aveva affermato Köhler¹⁵, con argomenti che oggi hanno ripreso un notevole rilievo¹⁶, consista nella sua capacità di autoorganizzazione. In questo, non esiste tanto una *tendenza* alla gravidanza, come vorrebbe la psicologia della gestalt nella sua forma classica, se questa è intesa come *singularità*, nella formulazione di Goldmeier¹⁷. Ricordiamo, in proposito, che la psicologia della gestalt ha sempre utilizzato in modo ambiguo il termine gravidanza, intendendo non solo una caratteristica fenomenica (la *bontà* figurale), e nello stesso tempo un processo (tendenza alla gravidanza), il che è già una fonte di confusione; ma anche un punto di discontinuità, un *unicum* (l'angolo di 90° rispetto a quelli che gli stanno attorno - vedi la Fig. 2), e di contro e nello stesso

tempo un *continuum*, se non un costrutto pluridimensionale, come in Rausch¹⁸.

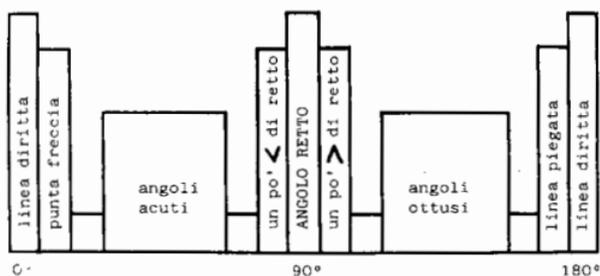


Fig. 2 - Discontinuità, in termini di pregnanza, dello spazio fenomenico degli angoli, da 0° a 180° . L'altezza dei rettangoli indica la sensibilità alla configurazione. I punti di massima pregnanza, e massima discontinuità (*ausgezeichnet*), sono a 0° , 90° e 180° . La massima sensibilità discriminativa è immediatamente attorno a questi punti. (Da Rausch, 1966, modificata).

Il problema reale è invece quello della stabilità del mondo, e non tanto della bontà figurale. Come dimostra nel modo più chiaro lo studio sulla percezione degli eventi, il mondo che ci circonda è un mondo *stabile*, che appare regolato da leggi che ne determinano la stabilità. È un mondo di oggetti rigidi, indeformabili, che mantengono la loro forma, il loro colore, la loro chiarezza, etc., a dispetto della grandissima variabilità della stimolazione prossimale. Esiste allora nel campo percettivo una tendenza non alla pregnanza, ma *alla stabilità*. E questa tendenza appare una tendenza *autonoma*, frutto di *autoregolazione* del campo, *conforme a leggi*.

Ho detto che l'invarianza appare una delle caratteristiche fondamentali nella percezione del mondo, e che emerge con particolare nitore nella percezione degli eventi. In particolare, sono due le fonti di evidenza che si possono in proposito citare: le ricerche sui fenomeni stereocinetici e quelle sulla scomposizione vettoriale del moto di Johansson.

I fenomeni stereocinetici sono stati soprattutto studiati da Musatti¹⁹, e sono abbastanza noti. Se si pone in un ambiente buio in rotazione un disco nero con sopra disegnato un cerchio bianco e un punto sempre bianco in posizione eccentrica rispetto al cerchio, non si vedrà ruotare cerchio e punto, ma si vedrà un cono fluttuare nello spazio. Ora si può dimostrare che questa soluzione percettiva è quella che consente di mantenere l'in-

varianza delle posizioni reciproche degli elementi che compongono il per-
cetto. In altri termini, il sistema percettivo è in grado di scomporre il
movimento in due componenti: una globale e un'altra relativa. La solu-
zione che emergerà sarà quella che mantiene l'invarianza. E di ciò Jo-
hansson ha dato innumeri e splendide dimostrazioni²⁰. Ma significato
del tutto analogo hanno i cosiddetti *kinetic depth effects* di Köhler e Wal-
lach e di Metzger²¹.

Ma nella percezione degli eventi, stabilità e bontà figurale non sono
affatto la stessa cosa, come abbiamo potuto di recente dimostrare²². Si
osservi la Fig. 3: essa rappresenta tre gruppi di punti, che si muovono
su uno schermo con moto uguale e uniforme seguendo le traiettorie cir-
colari indicate dalle linee tratteggiate.

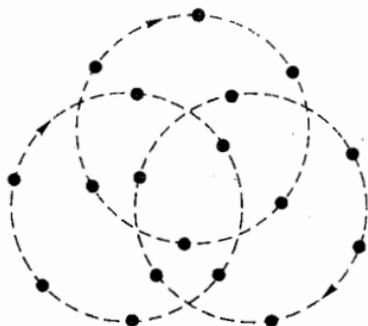


Fig. 3 - I punti si muovono con moto uguale su uno schermo lungo le traiettorie indicate dalle linee tratteggiate. Variando il numero di punti per traiettoria e la distanza tra i centri delle traiettorie, si può vedere che, quando la distanza media tra i punti in ogni traiettoria è minore di quella dai punti tra le diverse traiettorie, queste sono visibili, altrimenti, anche conoscendone l'esistenza, scompaiono percettivamente.

Tali traiettorie sono massimamente pregnanti, nel senso di "singolari" (si tratta di cerchi); eppure, malgrado la loro "singolarità", abbiamo potuto dimostrare che è del tutto impossibile vedere tali percorsi, se la distanza media tra tutti i punti è inferiore alla distanza media tra i punti di ognuna delle tre traiettorie; nel caso che tale distanza media sia superiore alla distanza media tra i punti di ciascuna delle tre traiettorie, allora le traiettorie si fanno visibili. Quando è inferiore, i punti tendono ad avvicinarsi ed allontanarsi reciprocamente attorno all'area di intersezione

delle traiettorie che percorrono, aggregandosi e disaggregandosi localmente, formando una sorta di moto browniano al centro dello schermo. Fenomenicamente, le traiettorie di fatto non esistono. I fattori locali, che consentono la scomposizione vettoriale del moto, a dare una soluzione rigida invariante ed anelastica, come nel caso dei fenomeni stereocinetici, si comportano qui nella direzione della distruzione di una soluzione percettiva pregnante, per darne una localmente stabile.

Il lettore obietterà che tale stabilità di fatto è inapparente, se l'esito è quello browniano descritto. Il fatto è che la situazione più stabile nelle condizioni date, non può essere che quella del massimo equilibrio tra le tensioni generate dai fattori di organizzazione figurale. Ora, la difficoltà nel rendersi conto della tendenza alla stabilità è in larga misura dovuta al fatto che gli psicologi della percezione hanno privilegiato la ricerca su situazioni percettivamente semplici, sulle quali agivano pochi fattori di organizzazione figurale, se non uno solo, alla volta. Evidentemente, quanto più le configurazioni sono complesse, tanto più è facile che ci si trovi di fronte a una pluralità di fattori che si contrappongono. Aumenta allora la difficoltà della presenza di una soluzione percettiva stabile coincidente con quella pregnante. Il nostro mondo, infatti, stabile quanto è, difficilmente ci presenta oggetti pregnanti (in quanto singolari). Anzi, il curioso è che, soprattutto per quello che riguarda i manufatti dell'uomo, ci troviamo invece di fronte in larga misura ad oggetti prossimi al livello di gravidanza e ricadenti proprio in quella zona di massima sensibilità agli scostamenti dalla gravidanza (come le zone attorno agli angoli di 0° , 90° e 180° che abbiamo mostrato nella Fig. 2). Eppure tali scostamenti non portano a una instabilità, e a una tendenza al modificarsi percettivo.

Peraltro, la tendenza alla gravidanza, intesa come singolarità, è innegabile, ma non come momento specificamente visivo, bensì cognitivo; a livello, cioè, di quello che ho sopra definito come processo secondario, e non a livello del processo primario. Si può qui richiamare, in particolare, la splendida analisi di Goldmeier, già citata, sul destino delle tracce mnemoniche, che costituisce una magnifica illustrazione delle trasformazioni nel senso della singolarità delle tracce. Ma anche tutta l'analisi del *problem solving* fatta in ambito gestaltista è una chiara dimostrazione in questa direzione.

Un aspetto spesso trascurato in queste analisi è data dal fatto che, se è vero come ho detto che la stabilità si realizza attraverso l'autoorga-

nizzazione del campo, nell'interazione delle sue componenti, va però tenuto ben presente che in tale autoorganizzazione gli effetti sono localmente differenziati per intensità, e sono tanto più forti quanto più prossimi, in senso propriamente spaziale, gli elementi che interagiscono. L'insistenza, da parte degli psicologi della gestalt, sul carattere globale dell'autoorganizzazione ha probabilmente indotto molto spesso i teorici a trascurare questo aspetto di "gradiente spaziale". Quando poi, come nel caso della Fig. 3, gli elementi locali prevalgono fenomenicamente su quelli globali, si rimane sorpresi.

In realtà, come ho sottolineato di recente ²³, nell'ambito della *Gestalttheorie* si sono avuti un momento di precisa considerazione e un interessante tentativo di quantificazione, di tale gradiente. Il punto di partenza si ha nel 1937, con una ricerca di Brown e Voth, sulla percezione del movimento ²⁴. Secondo Brown e Voth, per campo visivo andava inteso un costruito spaziale, sulla cui base si ordinavano i fenomeni dell'esperienza visiva. Si trattava di un campo strutturato, al cui interno erano riscontrabili delle differenze di intensità nei vari luoghi. Per struttura del campo essi intendevano la configurazione, o disposizione, (ma dicevano anche gestalt, *tout court*) della distribuzione di intensità al suo interno. La loro teoria di campo ipotizzava allora che il valore di ogni punto all'interno del campo fosse funzione della sua strutturazione. Il campo visivo era concepito come un campo vettoriale, in cui ogni punto era caratterizzato da grandezza e direzione.

A questo punto Brown e Voth introducevano il concetto di *forze di campo*, intendendo con esse le forze che producono dei processi dinamici al suo interno. Il campo visivo veniva concepito come un *manifold* tetradimensionale, una superficie astratta, avente una dimensione temporale oltre alle tre spaziali. Le forze presenti all'interno del campo sono di due tipi: le *forze di coesione* e le *forze di freno*, entrambe rappresentabili come vettori. Le prime attraggono tra di loro gli oggetti presenti nel campo ("figure nel senso di Rubin e della psicologia della gestalt"), a cui corrispondono "aree dell'eccitazione retinica, in senso fisiologico, e differenze nell'intensità luminosa nel mondo intorno a noi". Le forze di freno tendono invece a conservare la posizione degli oggetti, così come sono localizzati in senso propriamente fisico all'interno del campo. Le forze di coesione, viste, da un punto di vista fisiologico, come forze di natura sostanzialmente centrale, spiegherebbero così i fenomeni di movimento e di rag-

gruppamento; la loro prevalenza produce a livello fenomenico l'insorgere del movimento stroboscopico. Le forze di freno, di natura sostanzialmente retinica, o comunque periferica, spiegherebbero la stabilità dei contorni e delle posizioni, le proprietà figurali (nel senso di Rubin) degli oggetti, e i fenomeni di contorno. La prevalenza delle forze di freno indurrebbe l'insorgere del movimento autocinetico.

Lo sviluppo di questo modello si è avuto soprattutto con la ricerca di Orbison²⁵ sulle configurazioni stabili. Si tratta dei casi nei quali, secondo il modello di Brown e Voth, la sommatoria delle forze di coesione equivale alla sommatoria delle forze di freno. Seguendo la trattazione recentemente fattane²⁶, diciamo che l'assunto di Orbison è che se due oggetti sono presenti nel campo, i due tipi di forza agiranno su entrambi, inducendo ognuno un'azione di coesione e di freno sull'altro. Così, dato un campo stabile, l'introduzione di un nuovo oggetto nel campo porterà a una serie di deformazioni funzionali al raggiungimento di un nuovo equilibrio tra le forze di campo.

L'intensità delle forze di coesione va peraltro ritenuta inversamente proporzionale alla distanza spaziale (il "gradiente" a cui accennavo) che intercorre tra gli oggetti presenti nel campo, secondo la relazione:

$$(1) \quad \Sigma C = K f (1 / (G + dn)),$$

in cui ΣC è la sommatoria delle forze di coesione, d è la distanza spaziale tra gli oggetti, K , G e n sono costanti; n non è definita, ma è comunque positiva, e maggiore o uguale a 1. Se ΣR è la sommatoria delle forze di freno, il campo è in condizioni di equilibrio quando

$$(2) \quad \Sigma R = \Sigma C.$$

Ne consegue che spostando un oggetto fino a porlo a una certa distanza s dalla sua posizione originale, che era in equilibrio in base alla (2), si avrà un aumento di ΣR , con

$$(3) \quad \Sigma R = Hf(s)$$

dove H è una costante indeterminata.

In base a questo modello, Orbison ha creato dei campi geometrici

in equilibrio di forze, costituiti ad esempio da cerchi concentrici; o da cerchi con disegnate linee radiali, o da *pattern* di linee oblique parallele; ed ha determinato al loro interno le diverse posizioni di equilibrio tra forze di coesione e forze di freno. Un'illustrazione dell'uso di questo procedimento la possiamo fare pressoché con ogni illusione di distorsione. Vediamo ad esempio cosa accade con l'illusione di Hering, non considerata originariamente da Orbison (Fig. 4).

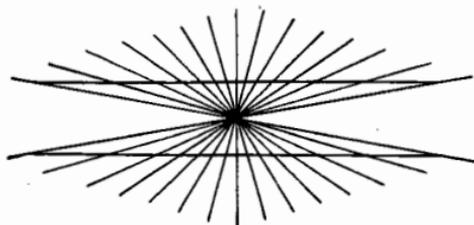


Fig. 4 - L'illusione di Hering: le due linee verticali sono perfettamente rettilinee e parallele, e non curvate come appaiono. Per l'analisi vedi testo.

Il lettore osservi le due linee verticali, che appaiono profondamente distorte, e che vengono intersecate dalle linee radiali provenienti dal centro, con un'angolazione tanto maggiore quanto più ci spostiamo verso la periferia della figura, in alto e in basso (al centro l'angolo è perfettamente retto, e non si verifica nessuna distorsione). L'effetto distorsivo è creato dalla tendenza alla coesione tra righe verticali e righe radiali, tanto maggiore quanto più è acuto l'angolo di intersezione. Ora, le due verticali introdotte all'interno del campo geometrico costituito dalle linee radiali tenderanno da un lato a conservare la propria forma (la rettilinearità), in base alle forze di freno, ma le forze di coesione, dove più intense, potranno soverchiare le prime, e ciò tanto più dove più sono intense, e cioè verso la periferia della figura.

Considerazioni analoghe possono farsi per altri campi geometrici, e altre figure introdotte al loro interno. La teoria di Orbison si rivela così in grado di spiegare perfettamente praticamente tutte le cosiddette "distorsioni"; in altri termini, le illusioni ottico-geometriche nelle quali l'effetto illusivo non consiste in una modificazione della grandezza delle com-

ponenti, quanto in una distorsione fenomenica delle linee che compongono la figura. Il lettore può esercitare le proprie capacità di analisi, per esempio, con le Figg. 5 e 6.

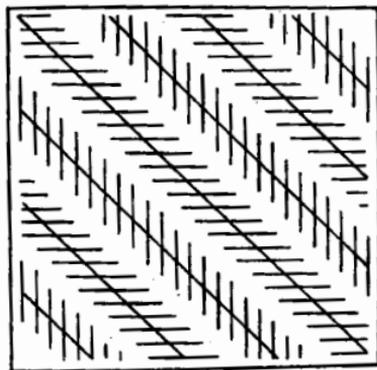


Fig. 5 - Le linee oblique sono perfettamente parallele.

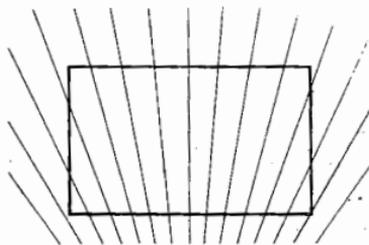


Fig. 6 - La figura intersecata dalle linee radiali è un rettangolo perfettamente regolare, e non un trapezio.

In tempi più recenti, il modello delle forze di coesione e delle forze di freno di Brown e Voth e di Orbison è stato esplicitamente il principio ispiratore di Hoffman (e di Dodwell)²⁷ nell'accostarsi al modello di campo. Lo strumento matematico utilizzato da Hoffman è quello dell'algebra dei gruppi di trasformazione di Lie, su cui evidentemente non potremo fermarci. Comunque, per gruppo si intende un insieme astratto di elementi, nonché un'operazione su questi elementi. Tale operazione de-

ve godere delle proprietà della chiusura e dell'associatività; deve inoltre esistere un elemento unità. Un gruppo di trasformazione continua di Lie deve inoltre essere topologico, parametrico e analitico.

In termini più intuitivi, in un gruppo di trasformazione l'operazione definita è una trasformazione, e cioè un mutamento di un qualche oggetto geometrico in un altro oggetto geometrico sempre appartenente allo stesso insieme. In un gruppo di Lie l'operazione di trasformazione non avviene per passaggi discreti, ma l'elemento soggetto all'operazione di trasformazione assume tutti i valori intermedi tra il proprio e quello dell'elemento risultante dalla trasformazione. La struttura complessa, lo spazio di trasformazione è definita in termini di superficie astratta (*manifold*).

Secondo Hoffman, l'immagine visiva costituisce un *manifold* a livello sia retinico, sia di "retina corticale", e, almeno nell'area centrale, vi è una corrispondenza retinotopica punto a punto tra questi due *manifolds*, con campi di risposta a forma di "sombbrero". Già il rapporto figura-sfondo e l'esistenza di contorni visivi sono equivalenti a un *manifold* connesso. Le invarianze (costanze psicologiche di forma, grandezza, colore, movimento, etc.) delle forme percepite equivalgono all'azione di gruppi di trasformazione di Lie sul *manifold* visivo. La versione moderna della dottrina del Neurone equivale, secondo Hoffman, all'asserzione che il neurone è un "generatore infinitesimale" dei fenomeni neuropsicologici²⁸.

Così, se con $S(x)$ si intende uno stimolo visivo, come una curva o un contorno, F è il *manifold* visivo, e x è un elemento di V ; e se L è un operatore di Lie tale per cui alla sua azione l'oggetto rimane invariante, allora l'applicazione di L a $S(x)$

$$(4) \quad L S(x) = O.$$

In altri termini, il campo rimane invariante rispetto a L . Secondo Hoffman il sistema nervoso può agire su questa base, e ciò spiega l'estrazione di invarianti.

Hoffman e Dodwell²⁹ hanno preso in esame alcuni classici principi della gestalt, e in particolare la semplicità, da cui discenderebbero direttamente l'orientamento rispetto agli assi verticale e orizzontale, il destino comune, la continuità, la somiglianza, la vicinanza, la chiusura e l'a-

rea (la tendenza di una figura chiusa ad essere vista tanto più come forma autonoma, quanto più è piccola), dimostrando che alcuni di essi possono essere fatti discendere direttamente dalla stessa struttura matematica del modello. Non così avverrebbe per la gravidanza, che, secondo Hoffman e Dodwell, richiederebbe anche un intervento di processi cognitivi di ordine superiore, il cosiddetto Livello 3 di Dodwell³⁰, che potrebbe corrispondere al processo "secondario" di cui sopra. Comunque, non intendo dire che la strada dei gruppi di trasformazione sia quella corretta necessariamente, o l'unica percorribile. Quel che mi interessa è il fatto che questo modo di affrontare il problema si dimostra oggi estremamente vitale.

Prima di chiudere questo lavoro, e prendendo spunto dal riferimento al livello 3 di Dodwell, vorrei accennare a un problema su cui tornerò penso presto in altra sede: quello dei livelli percettivi nella scienza cognitiva. Il riferimento va qui a un autore, già molto importante in vita, ma il cui lavoro, a 9 anni dalla sua prematura scomparsa, acquista di anno in anno sempre maggiore importanza. Mi riferisco a David Marr e in particolare a *Vision*, la sua opera ultima uscita postuma nel 1982³¹. E non è casuale che i tre più importanti libri usciti di recente sull'approccio computazionale alla visione, Arbib e Hanson³², Watt³³, e Osherson, Kosklyn e Hollenbach³⁴, si aprano tutti e tre con un richiamo esplicito a Marr, non solo, ma ne seguano poi di fatto tutto l'impianto concettuale. E del resto, il fondamentale PDP di Rumelhart e McClelland³⁵, il testo base per la prospettiva distribuita del connessionismo, imposta tutta la discussione dei livelli di spiegazione nei termini dei livelli di Marr.

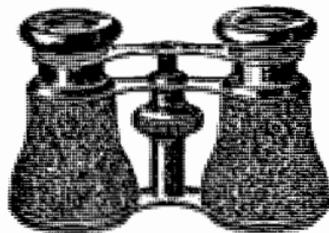
Vediamo dunque di cosa si tratta. Sarà forse opportuno premettere una discussione dei livelli di analisi secondo Marr, e quindi vedere quanto questo discorso possa essere posto a confronto con l'analisi fenomenologica che costituisce bene o male il mio punto di riferimento.

Marr³⁶ distingueva tre livelli di interpretazione di un "dispositivo per il processamento delle informazioni", e sosteneva che questi tre livelli dovevano essere capiti a fondo per poter dire di aver capito il sistema. I tre livelli erano quelli della *teoria computazionale*, della *rappresentazione* e degli *algoritmi*, e dell'implementazione dello *hardware*. Per ben capire il senso di questi tre livelli, che hanno dato origine a grandi discussioni nell'ambito del cognitivismo in questo ultimo decennio, è opportuno preventivamente esaminare almeno uno dei concetti chiave di Marr: quello di *rappresentazione*.

Il concetto di rappresentazione è centrale per tutto il cognitivismo, tanto da potersi quasi dire che la psicologia dei processi cognitivi è sostanzialmente una psicologia della rappresentazione. E il termine rappresentazione stesso è diventato popolarissimo, anche in espressioni, come quella di "rappresentazione delle conoscenze", spesso usata anche in modo un po' forzato, come una sorta di sinonimo della vecchia buona memoria a lungo termine. È un'espressione che non può non suscitare poi la diffidenza degli adepti della percezione diretta (in Italia, ad esempio, di Bozzi³⁷), forse anche per quell'implicito richiamo che suggerisce al concetto di "immagine mentale". In Marr una rappresentazione "è un sistema formale per rendere esplicite certe entità o tipi di informazione, insieme ad una specificazione di come il sistema fa tutto ciò. Ed io chiamerò il risultato dell'uso di una rappresentazione per descrivere una data entità, una *descrizione* di tale entità"³⁸.

All'interno di un progetto di questo genere, vengono descritti sostanzialmente due livelli di funzionamento del sistema visivo: *basso* livello ed *alto* livello (a cui sempre di più si tende ad aggiungere un livello intermedio: peraltro, anche in Dodwell i tre livelli hanno significato analogo). Il problema qui posto è allora quello di determinare se è possibile, e in che misura, identificare il basso livello con il processo *primario* e l'alto livello con il processo *secondario*.

Dico subito che non sono del tutto sicuro che il primo livello, quello basso, corrisponda al processo primario. È questo il livello del *primal sketch*, della rappresentazione 2.5 D, etc. Sono invece certo dell'identificabilità tra livello alto e processo secondario. Ma il discorso andrà ripreso con maggiore ampiezza nel prossimo futuro.

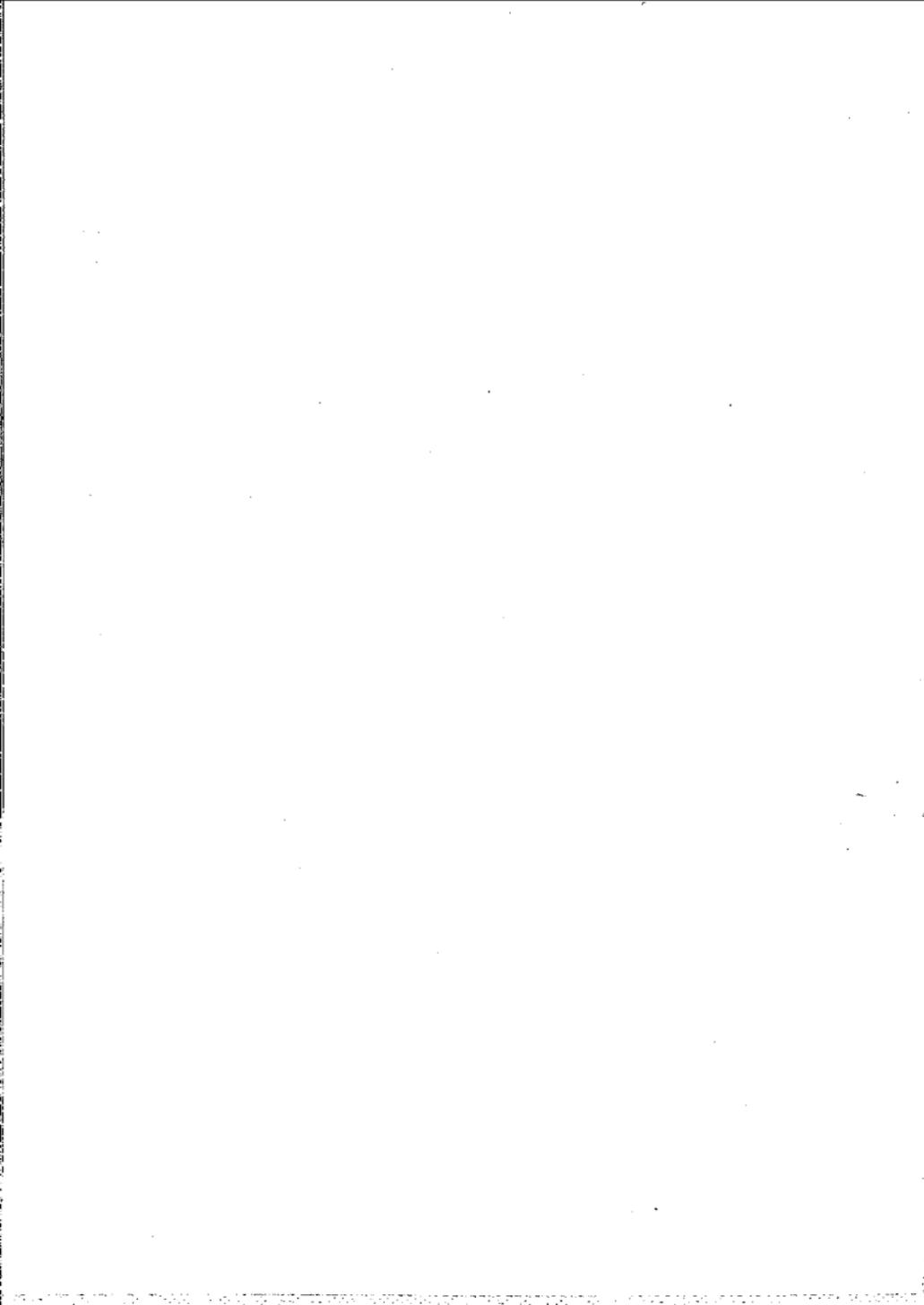


* Il termine tedesco *Gestalt* di traduzione pressoché impossibile in italiano (la traduzione usuale "forma" non rende assolutamente conto della caratteristica di organizzazione strutturale inerente al termine tedesco), verrà qui reso sempre con l'iniziale minuscola ed in carattere normale per uniformità con l'uso ormai consolidato nella letteratura percettologica italiana.

1. WERTHEIMER, M. (1922), Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt I, *Psychologische Forschung*, 1, 47-58; (1923), Untersuchungen zur Lehre der Gestalt II, *Psychologische Forschung*, 4, 301-350.
2. BENUSSI, V. (1904), *Zur Psychologie der Gestalterfassens*, Leipzig: Barth.
3. WERTHEIMER, M. (1912), Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, *Zeitschrift für Psychologie*, 62, 371-394.
4. KANIZSA, G. (1952), Legittimità di un'analisi del processo percettivo fondata su una distinzione in 'fasi' o 'stadi', *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, 13, 292-322.
A. GEMELLI (1952), Postilla, *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria*, 13, 322-323.
5. ARNHEIM, R. (1969), *Visual Thinking*, Berkeley, CA: University of California Press (trad. it. *Il pensiero visivo*, Torino: Einaudi, 1974).
6. KANIZSA, G. e LUCCIO, R. (1986), Die Doppeldeutigkeiten der Prägnanz, *Gestalt Theory*, 8, 99-135; (1987), Formation and categorization of visual objects: Höffding's never confuted bus always forgotten argument, *Gestalt Theory*, 9, 111-127.
7. KANIZSA, G. (1979), *Organization in Vision*, New York, Praeger.
8. KANIZSA, G. e LUCCIO, R. (1989), Fenomenologia della formazione di un ordine autonomo nella percezione, *Rivista di Psicologia*, 74, 28-46.
9. NEISSER, U. (1967), *Cognitive Psychology*, New York, NY: Appleton [trad. it. *Psicologia cognitivista*, Firenze: Martello-Giunti, 1976].
10. HÖFFDING, H. (1887), *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Leipzig: Füs's Verlag.
11. KANIZSA, G. e LUCCIO, R. (1987), Formation and categorization, *cit.*
12. Cfr. HOCHBERG, J. (1974), Organization and the Gestalt Tradition, in E.C. Carterette e M.P. Friedmann (eds.). *Handbook of Perception*, New York, NY: Academic Press, vol. I, 180-210.
13. PETERSON, M.A., HARVEY, E.M., WEIDENBACHER, H.J. (in press), Shape Recognition Contributions to Figure-Ground reversal: Which route counts?, *Journal of Experimental Psychology: Human Perceptions and Performance*.

14. ROCK, I. (1983), *The Logic of Perception*, Cambridge, MA: MIT Press.
15. KÖHLER, W. (1920), *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand*, Braunschweig: Vieweg.
16. HATFIELD, G. e EPSTEIN, W. (1985), The status of minimum principle in the theoretical analysis of visual perception, *Psychological Bulletin*, 97, 155-176.
17. GOLDMEIER, E. (1982), *The Memory Trace: Its Formation and its Fate*, Hillsdale, NJ: LEA.
18. RAUSCH, E. (1966), Das Eigenschaftsproblem in der Gestalttheorie der Wahrnehmung, in W. Metzger e H. Erke (Hsg.), *Handbuch der Psychologie. Bd 1/1. Wahrnehmung und Bewußtsein*, Göttingen: Hogrefe.
19. MUSATTI, C.L. (1924), Sui fenomeni stereocinetici, *Archivio Italiano di Psicologia*, 3, 105-120.
20. JOHANSSON, G. (1950), *Configurations in Event Perception*, Uppsala: Almqvist Wilsell.
21. Cfr. METZGER, W. (1976), *Gesetze des Sehens*, Frankfurt a. M.: Kramer.
22. KANIZSA, G., KRUSE, P., LUCCIO, R. e STADLER, M. (1991, in press), *Actual and perceived paths*.
23. LUCCIO, R. (1989), L'evoluzione del concetto di campo, in N. Caramelli e G. Kanizsa (a cura di), *L'eredità della psicologia della gestalt*, Bologna: Il Mulino.
24. BROWN, J.F. e VOTH, A.C. (1937), The path of seen movement as a function of the vector-field, *American Journal of Psychology*, 49, 543-563.
25. ORBISON, W.D. (1939a), Shape as a function of the vector-field, *American Journal of Psychology*, 52, 31-45; (1939b), Correction of an omission in «Shape as a function of the vector-field», *American Journal of Psychology*, 52, 309.
26. LUCCIO, R. (1989), L'evoluzione, *cit.*
27. HOFFMAN, W.C. (1986), Invariant and programmable neuropsychological systems are fibrations, *The Behavioral and Brain Sciences*, 9, 99-100.
28. HOFFMAN, W.C. (1986), Figural synthesis by vector-field: Geometric neuropsychology, in P.C. Dodwell e T. Caelli (eds), *Figural Synthesis*, Hillsdale (NJ): Erlbaum.
29. HOFFMAN, W.C. e DODWELL, P.C. (1985), Geometric psychology generates the visual Gestalt, *Canadian Journal of Psychology*, 39, 491-528.

-
30. DODWELL, P.C. (1975), Contemporary theoretical problems in seeing, in E.C. Cartrette e M.P. Friedman (eds), *Handbook of Perception*, vol. V: *Seeing*, New York: Academic Press.
31. MARR, D. (1982), *Vision*, S. Francisco, CA: Freeman.
32. ARBIB, M.A. e HANSON A.R. (eds) (1987), *Vision, Brain and Cooperative Computation*, Cambridge, MA: MIT Press.
33. WATT, R. (1988), *Visual Processing: Computational, Psychophysical and Cognitive Research*, Hillsdale, NJ: LEA.
34. OSHERSON, D.N., KOSSLYN, S.M. e HOLLENBACH, J.M. (eds) (1990), *Visual Cognition and Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
35. RUMELHART, D.E. e MCCLELLAND, J.L. (eds) (1986), *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition, Vol I.*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
36. *Op. cit.*, 24 sgg.
37. BOZZI, P. (1989), *Fenomenologia sperimentale*, Bologna: Il Mulino.
38. *Op. cit.*, 20.



I MOLTI PROBLEMI INSOLUTI DELLA PERCEZIONE CHE RISOLVE PROBLEMI

Stefano Tognozzi

La percezione di fronte ai problemi

Gli innegabili progressi compiuti negli ultimi decenni nel campo della percezione visiva hanno dato una lunga serie di risposte parziali, ma hanno eluso alcune questioni fondamentali. La strada verso la spiegazione della percezione quotidiana, ovvero della situazione in cui ognuno di noi si trova per circa due terzi dell'esistenza, è ancora in buona parte da percorrere.

Le difficoltà in questo settore della ricerca sono state amplificate da un uso spesso equivoco dei termini chiave, a partire da quello stesso di "percezione". Con questa etichetta si sono indicati di volta in volta ambiti di ricerca fra loro ben diversi, rendendo di fatto improponibile il dialogo ed il confronto fra studiosi non appartenenti alla medesima scuola. Possiamo prendere come esempio James J. Gibson, oggetto di critiche anche pesanti da parte di quasi tutti gli autori che hanno postulato la necessità di una forte elaborazione dei dati sensoriali. Gibson ha in pratica limitato il suo interesse alla prima fase dell'attività percettiva, quella in cui i soggetti raccolgono le informazioni disponibili a livello ambientale, ma si è disinteressato in modo quasi completo di ciò che accade al momento in cui i dati devono essere ricondotti ad un significato, al nucleo delle conoscenze specifiche del soggetto. Se pensiamo che la maggior parte degli psicologi cognitivisti ha operato esattamente nel senso inverso, rivolgendo ogni attenzione agli aspetti cognitivi della percezione, non sembra forzato sostenere che questi autori si sono occupati di fenomeni molto differenti, e quindi hanno dato vita a teorie per molti versi non confrontabili.

Anche se limitiamo l'uso del termine percezione ad un preciso cam-

po di stimoli, come facciamo quando il discorso è circoscritto alla visione, isolare le componenti dell'atto percettivo risulta difficile, e probabilmente anche artificioso. La percezione è infatti l'esito di un insieme di operazioni di diversa natura, in cui entrano in gioco gli apporti degli altri organi sensoriali e il patrimonio di conoscenze acquisite dal singolo e dalla specie. Dipende poi dall'impostazione teorica il modo in cui si tracciano i confini fra ciò che viene definito percezione e ciò che invece viene attribuito a differenti attività del sistema nervoso.

Le differenze di interpretazione, sempre con la complicazione degli equivoci linguistici, si ritrovano molto evidenti anche fra autori che muovono dalla stessa metateoria. Se restiamo nell'ambito della psicologia cognitivista, gli studiosi che si sono riconosciuti sotto questa etichetta si sono disposti lungo un *continuum* fra estremi molto lontani, relativamente all'importanza attribuita alla elaborazione delle informazioni.

Le differenze nell'impostazione e nell'uso dei termini si rivelano in maniera più marcata riguardo all'opportunità di attribuire alla percezione le doti di un sistema di conoscenza. Si tratta insomma del problema di chiarire se la percezione è in grado di costituire per proprio conto un modo di conoscere, con proprie forme logiche e capacità di ragionamento, o se la si debba considerare solo una fase di un'attività più complessa, che chiama in causa l'intelletto superiore e i processi di cui esso è responsabile.

Chi parla della percezione come conoscenza, come attività capace di sciogliere problemi, attribuisce alla stessa delle proprietà che la rendono "intelligente". Conoscere significa aggiungere qualcosa a dei dati che contengono solo in potenza quel determinato sapere; è collegare e interpretare degli elementi disponendo dell'effettiva possibilità di scegliere fra più alternative; è, insomma, compiere il lavoro di cui riconosciamo capace il cosiddetto pensiero superiore. Chi attribuisce queste doti al sistema percettivo compie una precisa scelta teorica, assai più forte della semplice (ma già problematica) affermazione per cui le informazioni vengono elaborate.

Fra gli autori che hanno riconosciuto la presenza di una forma logica nel manifestarsi degli atti percettivi, il primo e il più citato rimane il fisiologo tedesco Helmholtz, la cui ombra è stata rievocata ogni volta che un autore ha proposto un modello di percezione intelligente. Secondo un elenco stilato da Irvin Rock, che naturalmente si considera come

parte del gruppo, non sono moltissimi gli autori che hanno visto nelle percezioni il risultato di operazioni interne intelligenti. Fra questi, i nomi più noti restano quelli di Ames, Bruner, Brunswick, Hochberg, Neisser e Gregory, oltre naturalmente a Helmholtz¹. Si potrebbe aggiungere a questo elenco, uscendo dall'ambito degli specialisti, anche lo storico dell'arte Ernst Gombrich, che in molti suoi scritti ha sottolineato il valore prognostico della percezione².

Il classico concetto di "inferenza inconscia", rifiutato già dai contemporanei di Helmholtz, e in seguito fatto oggetto di attacchi polemici ogni volta che qualche autore lo ha riproposto in versione più o meno rinnovata, continua ad apparire nelle pagine degli psicologi di questi anni, dimostrando una vivacità per molti inspiegabile. Significativo, al riguardo, un recente giudizio di William Epstein: «Helmholtz è vivo e sta bene, e sopravvive nelle pagine delle riviste contemporanee»³.

Contro l'opinione allora corrente per cui la percezione è un processo sostanzialmente passivo, in cui è escluso l'intervento del soggetto, Helmholtz dava invece forte rilievo al ruolo specifico del percettore, le cui esperienze passate sarebbero alla base delle inferenze inconscie. Nell'idea proposta da Helmholtz, ogni atto visivo consiste nel dedurre la natura dell'oggetto che ci troviamo davanti partendo dagli stimoli che giungono agli organi periferici. La conclusione che deriva da questa sorta di ragionamento è del tutto analoga a quelle tipiche del pensiero cosciente, anche se poggia su dati di cui non siamo consapevoli; e naturalmente è inconscio anche l'intero processo sottostante.

Si è indotti a parlare di ragionamento, anche se in effetti sono evidenti le differenze rispetto alla natura dell'argomentare consapevole. Le analogie fra i due modi attraverso cui si generano le conclusioni autorizzano l'uso comune del termine. C'è però una singolarità che, più delle altre, offre lo spunto per formidabili obiezioni: una conclusione inconscia è assolutamente irresistibile, e nessuna conoscenza intellettuale può modificare la natura del percepito di cui siamo infine consapevoli⁴.

Anche volendo per il momento dimenticare le altre note diversità rispetto al pensiero consapevole (per esempio il fatto che le conclusioni inconscie sono istantanee, e si dimostrano capaci di operare allo stesso tempo su una molteplicità di dati), c'è un primo elemento che non dovrebbe più essere messo in discussione: la logica che guida la percezione, se esiste, non è la stessa seguita dal pensiero. Più in particolare, se la percezio-

ne è intelligente si tratta di un diverso tipo di intelligenza rispetto a quella propriamente detta.

A cercare di definirne caratteri e attribuiti sono stati, naturalmente, quegli autori che si sono riallacciati in diversa misura all'esperienza di Helmholtz. Un tentativo di riassumere in un quadro lineare questa teoria è reso difficile dalle notevoli differenze rilevabili tra i vari autori, ognuno dei quali rappresenta in pratica una posizione unica. Tracce dell'eredità di Helmholtz, a dire il vero, si possono ritrovare nelle pagine di alcuni dei più noti esponenti della psicologia cognitivista, specie in quelli che hanno maggiormente rivendicato una forte elaborazione delle informazioni da parte del sistema nervoso.



La versione radicale di questo approccio prevede il reale intervento di processi effettivamente intelligenti nella percezione, come dimostra per esempio il lavoro teorico e sperimentale dello psicologo inglese Richard Gregory. Portando alle estreme conclusioni il tema helmholtziano dell'inferenza inconscia, e mantenendo persino il rigoroso empirismo del maestro tedesco, Gregory ha ripreso anche alcune delle proposte di una certa parte della psicologia nordamericana degli anni '50. L'idea che nel quotidiano processo di riconoscimento visivo entrino in gioco inferenze sofisticate era stata sostenuta in modo particolare da Jerome S. Bruner, attraverso le ricerche organizzate in nome del *New Look on perception*. In un articolo del 1957 che è rimasto a lungo un punto di riferimento obbligato per molti studiosi di percezione, *On perceptual readiness*, Bruner sosteneva l'opinione secondo cui ogni atto percettivo consiste in una categorizzazione. Il processo che conduce alla identificazione degli oggetti avrebbe tutti i caratteri propri del ragionamento, e per questo si dovreb-

be parlare di inferenze inconsce così come aveva proposto Helmholtz un secolo prima. È questa convinzione che fa dire a Bruner, a proposito della possibilità di operare una distinzione fra i tipi di ragionamento: «mi sembra sciocco ed inutile supporre che il materiale sensoriale su cui si basano le categorizzazioni di ordine superiore sia, per così dire, di un livello sensoriale diverso da quello delle identità più evolute che popolano normalmente il nostro mondo percettivo»⁵.

Sopravanzando lo stesso Bruner nell'urgenza di sostenere questa proposta, Gregory ha sviluppato con crescente convinzione un accostamento fra il processo della percezione visiva e la dinamica di creazione e controllo di ipotesi che caratterizza il lavoro della scienza. La posizione di Gregory, una delle più radicali in assoluto nell'offrire un'immagine panlogica della percezione, si può condensare in una formula di questo tipo: la percezione è il frutto di un lavoro di controllo e selezione di ipotesi, di continua soluzione di problemi, del tutto analogo al procedere della scienza.

Formulando la sua teoria sulle illusioni ottico-geometriche, già nel 1963 Gregory aveva proposto l'immagine di un sistema percettivo capace di saltare a determinate conclusioni, basandosi su semplici indici, riconosciuti come tali in virtù dell'esperienza percettiva dei primi anni di vita. Nel funzionamento del meccanismo delle costanze, il cui intervento inappropriato è visto da Gregory come la causa di quelle illusioni, viene infatti riconosciuta l'azione incessante delle inferenze inconsce, veri e propri ragionamenti di cui ci sarebbero noti soltanto i risultati, ovvero i percelli; le sensazioni relative agli indici (i *cues*) rimarrebbero invece sotto il livello della consapevolezza, così come i processi di calcolo inferenziale. Le obiezioni ricevute da Helmholtz, sulla plausibilità di ragionamenti che adoperano dati non percepiti, possono così essere trasferite con minime differenze su teorie di questo genere.

L'idea che la percezione sia autonomamente capace di organizzare le proprie conoscenze, al punto di instaurare una dinamica di creazione e controllo di ipotesi altamente specifiche, autorizza alcune affermazioni di portata più generale: «Descrivere la percezione come selezione di "ipotesi di oggetto" — sostiene Gregory — è un'analogia non vaga rispetto all'uso della parola "ipotesi" nella scienza. Un'ipotesi scientifica deve essere in grado di predire eventi futuri perché abbia qualche potere. La stessa cosa dovrebbe essere vera per le ipotesi di oggetto della percezione: è cer-

tamente la loro efficacia nel predire che assicura la forza nei confronti dei nemici e dell'ambiente naturale. La predizione rende possibile pianificare l'azione di fronte agli eventi»⁶.

Se si attribuiscono alla percezione capacità come quella di collegare dati sparsi, di riempire lacune e di predire ciò che non è stato possibile esperire direttamente, il passo successivo è quello di riscontrare una forte analogia con quanto avviene nell'indagine scientifica. Il mondo visivo di cui siamo consapevoli in ogni momento è notevolmente più ricco rispetto a ciò che i dati grezzi raccolti attraverso i sensi ci mettono a disposizione. La predizione di cui è capace la percezione non può derivare dalle informazioni ambientali, ma piuttosto dall'interpretazione che ne viene data.

In particolare, nel modello elaborato da Gregory un minimo di informazione ricavata dall'ambiente riesce a selezionare la corretta "ipotesi di oggetto", ed è appunto questa ipotesi quello che di fatto percepiamo. All'origine del modello è la constatazione che noi non viviamo in un universo di sensazioni semplici e immediate, ma in un mondo di oggetti concreti, ognuno dei quali si colloca in una fitta rete di rapporti con altri oggetti⁷. Il riconoscimento di questi oggetti, e dei complessi rapporti che si stabiliscono fra loro, non può essere in alcun modo semplice; si tratta, invece, di una conoscenza indiretta, che riceve l'apporto contemporaneo di tutti gli elementi raccolti per mezzo dei diversi organi di senso, ed è mediata dalle ipotesi che per la maggior parte si sono costituite solo dopo la nascita. È evidente che, vista sotto questa prospettiva molto ampia, la percezione si presenta come un'attività effettivamente cognitiva, distinta e complementare rispetto alle attività più sofisticate del pensiero vero e proprio.



Il primo problema da affrontare, nell'intento di mettere in discussione questo tipo di teoria, è quello di stabilire con una certa precisione in che modo interpretare termini come "ipotesi", "conoscenza", "intelligenza", quando sono riferiti alla percezione visiva. Ancora nelle pagine di Gregory possiamo incontrare un'esposizione schematica che aiuta a fare luce su questo particolare problema. Nel saggio *The confounded eye* egli propone un confronto simmetrico fra le ipotesi della scienza e quelle che definisce ipotesi percettive⁸. I fatti da evidenziare sono di due ordini complementari: a) cosa accade quando un'ipotesi, sia scientifica che percettiva, riesce a dare una risposta efficiente ad un problema; b) cosa accade, viceversa, quando le ipotesi vanno incontro ad un fallimento nella loro ricerca di dare coerenza alle informazioni disponibili.

Secondo questo schema, che rispetta la scansione simmetrica in sette punti, gli effetti di un'ipotesi appropriata sono i seguenti:

- 1) Derivare dati dai segnali (nella percezione, questo equivale a trattare come dati i segnali sensoriali).
- 2) Derivare fatti dai dati (per la percezione, inferire l'esistenza di oggetti).
- 3) Produrre generalizzazioni partendo dai dati.
- 4) Permettere delle inferenze, di carattere deduttivo per la scienza, più probabilmente induttive per la percezione.
- 5) Dare una soluzione ai casi di ambiguità.
- 6) Risolvere i paradossi.
- 7) Creare delle novità.

Analogamente, sono elencati gli effetti di un'ipotesi che si rivela inadeguata rispetto ai dati disponibili:

- 1) Incapacità di derivare i dati dai segnali.
- 2) Incapacità di derivare i fatti (e, rispettivamente, gli oggetti) dai dati.
- 3) Creare delle generalizzazioni fuorvianti.
- 4) Produrre inferenze sbagliate.
- 5) Generare ambiguità.
- 6) Generare paradossi.
- 7) Generare novità inappropriate alla realtà dei fatti.

Le ragioni per stabilire un rapporto fra le ipotesi scientifiche e le

ipotesi percettive andrebbero molto oltre la pura somiglianza formale. In sostanza, esse sembrano rispondere alla stessa esigenza naturale, e allora non pare una forzatura collocarle su una linea di precisa continuità evolutiva. Percezione e scienza sono infatti legate sul piano biologico, perché dipendono dagli stessi organi e rispondono al medesimo bisogno di pianificare i comportamenti in risposta alle mutevoli situazioni ambientali. La percezione del singolo è indispensabile per la sua sopravvivenza quanto la padronanza delle teorie e degli strumenti della scienza garantisce la forza di una comunità, o del genere umano preso nel suo insieme. Non è forzato pensare alla scienza come l'espedito con cui l'uomo si è dotato di una percezione condivisibile e rallentata della realtà.

Il parallelo fra i due tipi di ipotesi non ha in sé valore di prova, ma serve solo a illustrare su quali elementi si fonda l'analogia fra percezione e scienza. A meno di non volere proporre una petizione di principio, non si possono dimenticare però le altrettanto evidenti differenze fra i due ordini di ipotesi. La più vistosa, come si è detto, consiste nel fatto che solo l'ipotesi scientifica produce un reale effetto di retroazione, e può favorire il superamento e la correzione di sé stessa in virtù del linguaggio e della logica su cui si fonda. Al contrario, sebbene sia un caso frequente quello di identificare un oggetto dopo un primo errore, non c'è modo di intervenire sulla percezione illusoria delle frecce di Müller-Lyer, o su configurazioni come la camera di Ames.

Le teorie che rappresentano una rielaborazione dell'idea di Helmholtz prospettano l'immagine della percezione come una sorta di intelligenza primordiale, quasi un abbozzo che precorre la comparsa del pensiero formale. A parte la difficoltà che comporta il pensare che questa forma di intelligenza sia stata sorpassata dalla successiva, sicuramente meno economica in chiave evolutiva, è anche difficile accettare il salto alla conclusione basandosi solo su una serie di somiglianze esteriori, funzionali. In realtà non esistono argomenti stringenti per essere indotti a riconoscere una profonda identità fra due forme di conoscenza così diverse, muovendo dal caso particolare delle somiglianze.

Se il sistema percettivo funzionasse in ogni momento così come lo descrivono Gregory e altri sostenitori del paradigma helmholtziano, sarebbe difficile negargli l'attributo dell'intelligenza. Però è facile rievocare fenomeni che mettono in crisi questa definizione, soprattutto dove si parla della capacità delle ipotesi percettive di generare un sapere nuovo,

di scoprire qualche relazione rimasta nascosta. Proprio questa, che a ragione merita di essere considerata l'essenza dell'intelligenza, è una caratteristica che è difficile riconoscere nella percezione. Il riconoscimento degli oggetti è necessariamente legato alla forza degli stimoli, più di quanto questi autori siano disposti ad ammettere. Non si spiegherebbe, d'altra parte, perché il lungo cammino evolutivo avrebbe dovuto dare forma ad un sistema costantemente in conflitto con l'ambiente, continuamente costretto a mettersi in pari con i dati per mezzo di ragionamenti più o meno complessi. Eppure, una teoria che per la corretta interpretazione del mondo visivo postula la necessità di calcoli basati su esperienze post-natali, riconosce implicitamente che in origine il sistema percettivo non è adattato all'ambiente.

Pensare che la percezione compia un processo creativo, dando vita ad un mondo che è diverso per ogni percettore, rischia di condurre ad una forma di costruttivismo deteriore, incapace di spiegare perché in realtà le nostre percezioni si rivelino quasi sempre efficaci. Questa rimane un'obiezione di fondo, difficilmente rimovibile, per chiunque descriva la percezione come un meccanismo alla costante ricerca di soluzioni per i problemi posti dalla infinita varietà degli stimoli. Gregory, d'altra parte, non si sottrae dal presentare la questione in questi esatti termini: «la percezione è una specie di problem-solving»⁹.

Un tentativo di superare le obiezioni relative all'empirismo nelle teorie helmholtziane è stato compiuto di recente da Irvin Rock, soprattutto con il libro *The logic of perception*. Avendo alle spalle una lunga storia di ricercatore nel nome della teoria gestaltista, Rock ha compiuto un vero salto di corsia accettando il concetto di "inferenza inconscia". Le affermazioni con cui apre il suo testo sono altrettanto esplicite di quelle di Gregory: «La tesi di questo libro è che la percezione è intelligente in quanto è basata su operazioni simili a quelle che caratterizzano il pensiero. [...] La percezione potrebbe essere il legame evolutivo fra i processi sensoriali di basso livello che mediavano il semplice rilevamento di cambiamenti ambientali in organismi filogeneticamente primitivi, e i processi cognitivi di alto livello nelle più complesse forme di vita»¹⁰.

Le differenze rispetto ad altri neohelmholtziani sono notevoli, e rivendicate da Rock con l'affermazione che una teoria cognitiva dei processi visivi non è necessariamente sinonimo di una teoria empirista. La critica che lui muove dal suo particolare punto di vista è che la posizione

empirista, applicata all'idea di una percezione come *problem-solving*, si riduce ad un circolo vizioso. Succede infatti che i processi del *problem-solving* coincidono con la fonte delle premesse utilizzate per le stesse inferenze. Secondo Rock, dunque, è legittimo definire come attività cognitiva la percezione, ma sempre rammentando che l'uomo è capace di percepire con notevole abilità fino dai primi giorni di vita, e che inoltre non è necessario conoscere la natura di un oggetto per poterlo identificare come parte distinta del mondo visivo. La componente innata è innegabile, e anzi è di fatto quella determinante.

Con la sua fedeltà all'impostazione innatista della scuola della *Gestalt*, Rock assume una posizione peculiare fra gli autori etichettati come helmholtziani. Ma se anche riesce a liberarsi delle difficoltà connesse all'opzione empirista, neppure lui può sottrarsi ad altre obiezioni di cui si parlerà più avanti.

Il problema secondo altre prospettive

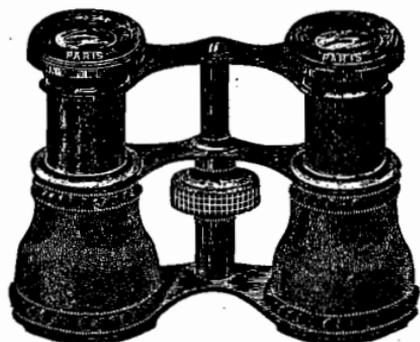
L'idea che la percezione proceda attraverso la produzione e il controllo di ipotesi, con un lavoro che ricorda non casualmente la dinamica della scienza, merita comunque un'ulteriore analisi, perché l'accostamento fra i due fenomeni ha trovato riscontro anche in studiosi impegnati in altri settori. Lo storico e filosofo della scienza Thomas Kuhn, a cui si deve la definizione del termine "paradigma" nel senso in cui è stato adoperato anche in queste pagine, ha posto in relazione percezione e scienza proprio nel suo testo più noto. A proposito del famoso esperimento di Bruner con le carte da gioco anomale, percepite con enorme difficoltà dai soggetti abituati a quelle normali¹¹, osserva infatti: «Quando si scorre la ricca letteratura sperimentale da cui sono tratti questi esempi, si ha il sospetto che la percezione stessa richiede qualcosa di simile ad un paradigma. Ciò che uno vede dipende sia da ciò a cui guarda, sia anche da ciò che la sua precedente esperienza visivo-concettuale gli ha insegnato a vedere»¹².

Anche la percezione è un'attività di esplorazione del mondo, che non può limitarsi alla passiva assimilazione di dati inerti. Kuhn sottolinea in questo modo la parentela anche biologica fra la percezione del singolo e quel particolare tipo di percezione rallentata e condivisa da più indivi-

dui che è la scienza. Le sue osservazioni, comunque, sembrano più vicine allo spirito del Neisser di *Cognition and reality* che alle posizioni neohelmholtziane. Anche Neisser, infatti, presenta un modello percettivo in cui la raccolta delle informazioni è determinata da una sorta di paradigma, lo *schema*, che è il centro logico del ciclo percettivo. Con l'immagine del ciclo percettivo, ovvero di un processo di selezione che non ha un inizio o una fine, perché è sempre operante, Neisser intende superare, collegandole, tutte le principali teorie del recente passato. Se Gibson aveva rivolto un'attenzione esclusiva allo stimolo, e Bruner e Gregory si erano occupati solo del lavoro interno da parte del soggetto, nel funzionamento del ciclo percettivo sono recuperati tutti i loro contributi¹³.

Mentre fa salva la necessità di una qualche elaborazione da parte del soggetto che percepisce, Neisser si allinea alla filosofia di Gibson: percepire non significa aggiungere qualcosa all'*input*, ma imparare a selezionare secondo le proprie necessità; non è un problema di arricchimento, ma piuttosto di differenziazione. La continua modifica degli schemi è la garanzia di una selezione efficace delle informazioni; ognuno raccoglie solo quelle di cui ha bisogno, aggiornando gli schemi con effetto retroattivo. Come nel fiume di Eraclito non è possibile bagnarsi due volte, così non si può percepire due volte la medesima scena: ogni nuovo sguardo dipende dal precedente, attraverso l'adeguamento degli schemi. Nella posizione di Bruner, Neisser riconosce invece il rischio di un paradosso, quello per cui il percettore diverrebbe sempre più esperto e sempre meno dipendente dagli stimoli.

Lo psicologo americano riconosce come plausibile descrivere la percezione in termini di creazione di ipotesi, ma con opportuni distinguo. «Sarebbe un errore — scrive Neisser — supporre che i percettori formulino costantemente ipotesi altamente specifiche su ciò che verrà dopo e che le scartino a beneficio di ipotesi migliori solo quando quelle non riescono ad adeguarsi. Raramente le ipotesi percettive sono ben definite. [...] La percezione è un controllo di ipotesi solo in senso molto generale, forse però è il senso più appropriato. Anche le vere ipotesi-guida degli scienziati sono di natura generale, tali da dirigere l'esplorazione piuttosto che prescrivere esattamente ciò che verrà scoperto»¹⁴. Insomma, basta spostare il significato di un termine ambiguo come quello di "ipotesi" per dire in modi apparentemente simili cose molto diverse.



Si ha l'impressione che molte teorie sul modo con cui riconosciamo gli oggetti siano state fortemente condizionate dalle esperienze dell'Intelligenza Artificiale, e che paghino inevitabilmente per le approssimazioni di quelle. Lo stesso Gregory, protagonista di studi pionieristici sul riconoscimento di forme visive da parte di macchine "intelligenti", ha sviluppato le sue teorie indagando su cervelli metaforici e perdendo di vista la realtà del sistema nervoso. Le sue creazioni erano fondate sul modello delle probabilità condizionali, ovvero sulla maggiore o minore frequenza con cui un determinato *input* si offre ai sensi. Questo modello piuttosto semplice, decisamente primitivo rispetto ai più recenti risultati della visione artificiale, si basa dunque su un patrimonio ridotto di categorie poste dallo sperimentatore, una sorta di magazzino da cui scegliere di volta in volta la più adeguata allo stimolo. Applicato con minime modifiche al sistema percettivo degli animali superiori, con un movimento *dall'alto*, questo è divenuto un modello biologico per il riconoscimento degli oggetti. In realtà, il salto fra i due livelli avrebbe meritato maggiori accorgimenti, almeno per il fatto che il cervello biologico è infinitamente più complesso e riceve continui stimoli dalle altre regioni dell'organismo.

I molti modelli con cui si è cercato di simulare il comportamento del sistema percettivo, anche per mezzo di realizzazioni pratiche, si sono rivelati sempre fatalmente limitati nelle applicazioni e scarsamente rispondenti alla realtà fisiologica del sistema nervoso. Con un linguaggio mediato dall'ingegneria, gli psicologi cognitivisti hanno cercato di giustificare il modo in cui le informazioni raccolte a livello periferico vengono elaborate e rivestite di significato. L'identificazione fra cervello e com-

puter è stata spinta al massimo, anche per l'esigenza di rispondere alle obiezioni sull'*homunculus* interiore, presunto responsabile delle elaborazioni, che avevano fatto ridestare le accuse di "animismo".

Solo nel decennio scorso, anche per l'impulso che è partito da Gibson e dal suo richiamo ad una maggiore "validità ecologica", si è cominciato a lavorare su modelli originati *dal basso*. L'esempio più concreto è fornito dai sostenitori del *parallel distributed processing*, un indirizzo di ricerca che si riconosce nel già diversificato panorama del Connessionismo¹⁵. Nelle applicazioni pratiche di studiosi come Rumelhart e Sejnowski, il computer imita già nella sua architettura la realtà dei sistemi nervosi dei primati; con una rivoluzione che ha appena iniziato a dare i suoi frutti, il modello della mente non è più il computer ma il cervello. Questo risolve la petizione di principio che infirmava tutte le realizzazioni del passato: le simulazioni con il computer si sono risolte quasi sempre nella creazione di fantasmi, di simulacri senza alcuna possibilità di relazione con la realtà biologica. Se non esiste la possibilità di identificare le strutture corrispondenti, per esempio, alle "ipotesi di oggetto", se non si è in grado di spiegare su quali basi fisiologiche diventa possibile la loro selezione, il modello è destinato a perdere il suo ruolo di guida nella ricerca psicologica. Un modello che funziona solo nella teoria non è una scoperta scientifica, ma al massimo una possibile metafora che può dare un impulso temporaneo alla ricerca. La selezione naturale non ha creato il modello esteticamente più valido, ma semmai quello che richiedeva il minimo sforzo in proporzione al risultato da raggiungere.

Problemi che restano

L'accostamento fra il procedere della scienza e quello della percezione trova in definitiva molti più ostacoli di quanto vorrebbero farci supporre i sostenitori della percezione come *problem-solving*. Di fronte alle situazioni che rivelano l'impossibilità di modificare i fenomeni percepiti, e quindi di utilizzare gli errori per un progresso nella conoscenza, può nascere certamente il dubbio sull'opportunità di definire come cognitiva la prima fase della percezione. Se è evidente che sul materiale visivo intervengono in seguito processi sofisticati di elaborazione, che determinano l'attribuzione dei significati, è molto meno sicuro che proces-

si intelligenti propri del sistema percettivo siano all'origine della strutturazione del campo visivo.

Le teorie della percezione che chiamano in causa attività di elaborazione così sofisticate si trovano di fronte tutta una serie di obiezioni di tipo logico, riassumibili essenzialmente nel cosiddetto "argomento di Höffding". Il filosofo e psicologo danese aveva già posto nel secolo scorso le basi per rigettare come contraddittoria ogni teoria di tipo helmholtziano. L'argomento si può riassumere in questi termini: non possiamo confrontare una traccia mnemonica con un'informazione non ancora ridotta a livello di traccia. Applicando questa obiezione al modello di Gregory, secondo cui lo stimolo corrente induce la selezione di una ipotesi di oggetto fra quelle immagazzinate nel sistema nervoso, il risultato potrebbe essere di questo tipo: non è possibile che i segnali sensoriali vadano a selezionare l'ipotesi corretta, perché questo sottintende che la scelta sia già avvenuta; in altre parole, la percezione dovrebbe conoscere in anticipo ciò che sta per identificare, generando un insuperabile circolo chiuso.

Questa classica obiezione logica, come notano in un articolo recente Kanizsa e Luccio, è stata quasi sempre dimenticata da quegli stessi autori che ne avevano rivendicato l'importanza: «molti di questi autori, dopo avere esplicitamente affermato che riconoscono la cogenza dell'argomento di Höffding, sembrano poi dimenticarsene senza nessuna chiara ragione»¹⁶.

I due studiosi italiani lamentano il fatto che la quasi totalità degli autori, anche nell'ambito del Cognitivismo, ammette la netta separazione fra le attività del vedere e del pensare, ma poi contraddice questa affermazione nei fatti. In molte spiegazioni della visione, comprese quelle che abbiamo sommariamente classificato come neohelmholtziane, l'atto del vedere risulta influenzato da concetti di ordine superiore, e quindi non è autonomo come si afferma. Se il vedere è determinato da schemi o ipotesi, che semmai dovrebbero intervenire su un materiale già definito, di fatto si dimentica e si annulla l'affermazione per cui i due processi sarebbero distinti.

È stato in modo particolare Kanizsa, in alcuni dei suoi più recenti scritti, ad insistere sulla necessità di operare la distinzione fra i due livelli indipendenti della percezione, rispettivamente "primario" e "secondario"¹⁷. I suoi obiettivi polemicici sono quegli autori che hanno assimilato i due momenti, attribuendo operazioni di tipo cognitivo alla

fase in cui l'*input* sensoriale viene trasformato nelle unità da analizzare. Le elaborazioni a questo livello sarebbero di tipo esclusivamente automatico, mentre delle operazioni complesse sarebbero al centro della fase successiva.

Con piena ragione, Kanizsa sottolinea l'equivoco linguistico che è alla base di tante differenze teoriche. È facile accorgersi che molti autori hanno parlato di percezione riferendosi alla globalità dell'atto, senza operare distinzioni in più fasi, e utilizzando indifferentemente gli stessi concetti per i diversi momenti. In queste condizioni, è stato inevitabile il diffondersi di equivoci sull'uso del termine "percezione", che da un autore all'altro ha subito variazioni enormi. Se, per esempio, inferiamo che il braccio che spunta da dietro una parete appartiene al corpo completo di un uomo, secondo alcuni bisogna parlare di "ipotesi percettiva". Ancora Kanizsa, invece, farebbe notare che in casi del genere non c'è alcuna conseguenza funzionale sul percepire: noi inferiamo la presenza del corpo, ma non per questo siamo posti nella condizione di vederlo¹⁸. A rigore, questo tipo di ipotesi ha di "percettivo" solo il genere di materiale su cui lavora.

Gli autori di cui si è parlato finora, e in particolare Gregory che è stato assunto come punto di riferimento, hanno proposto in misura variabile che il sistema percettivo svolga i suoi compiti con modalità che si devono definire "intelligenti". A parte le difficoltà per regolarsi esattamente sul significato del termine "percezione", la questione da porsi è se nell'atto del vedere si manifestano o meno delle attività intelligenti. In subordine, si deve chiarire eventualmente di che genere di intelligenza si tratti. La prima cosa da mettere in evidenza è che queste domande non possono trovare una risposta per via empirica: postulare l'esistenza di inferenze inconsce o comunque di forme di ragionamento dietro la percezione, non è suscettibile di confutazioni sperimentali. In assenza dei criteri di falsificabilità prescritti da Popper, gli appigli per gli avversari devono essere piuttosto di natura logica, e puntare contro la debolezza di certi argomenti.

Una difficoltà non secondaria per chi definisce intelligente la percezione è quella di giustificare la presenza di due diverse forme di intelligenza nel soggetto. Si è già detto più volte che le conoscenze acquisite per via percettiva possono trovarsi in radicale contrasto con quelle dete-

nute intellettivamente, senza che questa situazione sfoci in un conflitto. Il paradosso, o l'illusione, continuano a manifestarsi per quanto il soggetto conosca la soluzione; non c'è modo di intervenire sulla visione, per correggere la prima lettura dello stimolo. Questa constatazione colpisce in maniera particolare le teorie fondate su un solido empirismo, come nel caso di Gregory. Non si capisce, infatti, quale debba essere il rapporto fra il sapere inconscio e quello raggiunto per via consapevole: la retroazione fra i due livelli deve essere impossibile in qualsiasi momento, senza ammettere alcuna eccezione. Diventa ancora più problematico, allora, spiegare come sia possibile l'apprendimento percettivo e l'arricchimento delle "ipotesi di oggetto".

Si verifica allora un paradosso di cui sembrano consapevoli gli stessi autori che descrivono come intelligenti i processi percettivi: la percezione che è chiamata a risolvere continui problemi, ad applicare strategie consolidate dalla lunga storia evolutiva, nella realtà di certi problemi si rivela tutt'altro che intelligente¹⁹. Proprio il caso delle illusioni ottico-geometriche, insieme ad altri che possiamo riscontrare anche in situazioni non artificiali, conforta l'impressione che la percezione non sia dotata di capacità decisionali, non abbia cioè la possibilità e la libertà di discriminare fra alternative legate alle probabilità condizionali. Non solo la percezione non è "intelligente", ma se la giudichiamo con questi parametri è decisamente "stupida", poiché non è minimamente in grado di riparare a certi errori sistematici.

Si potrebbe muovere un'altra obiezione, importante anche se non ha il carattere forte della confutazione. I modelli teorici che postulano processi sofisticati a carico della percezione, e che vedono la necessità non solo di andare oltre l'informazione data per mezzo di un'elaborazione, ma di formulare una qualche "scommessa" per colmare le lacune e ovviare al problema di dati confusi e incompleti, suscitano le maggiori perplessità dal punto di vista della "validità ecologica". Se è vero che si tratta di ipotesi non esposte ai rischi della confutazione per via empirica, proprio perché immaginano l'esistenza di meccanismi che sfuggono al nostro controllo e alla nostra consapevolezza, è altrettanto vero che aggiungono problemi anziché toglierli. Se un fenomeno può essere spiegato postulando un numero inferiore di processi, magari di grado meno elevato, le spiegazioni più elaborate si risolvono in una inutile zavorra, un apparato che può indirizzare la ricerca in una prima fase, ma che è

destinato alla rimozione.

I due argomenti ora illustrati potrebbero trovare una precisa convergenza in un terzo aspetto su cui riflettere. Presentando la percezione come un processo intelligente, si aspira in una certa misura a ricomporre l'unità delle capacità cognitive degli animali superiori, e segnatamente nell'uomo. Si parla infatti di percezione come intelligenza primordiale, abbozzo delle capacità cognitive superiori di cui avrebbe prefigurato l'attività inferenziale. Ma anche in questo caso si rischia di cadere nell'eccesso opposto, che è la troppo rigida separazione fra i due livelli di conoscenza. Se la percezione possiede veramente una sua logica; se davvero è capace di giudicare quale fra molti oggetti possibili è quello che produce gli stimoli periferici; se, infine, è concretamente responsabile della quasi totalità delle risposte dell'organismo all'ambiente, allora il conflitto con le attività ritenute superiori diventa inevitabile. Insomma, la presenza di due livelli di intelligenza nello stesso organismo, anziché spiegare l'unità dello stesso ne esaspera la dicotomia fra piani rispettivamente inconciliabili.



Non si può eccedere nell'attribuzione di un grado autonomo di intelligenza alla percezione, senza che questa si trasformi in una sorta di intelligenza alternativa. Nella nostra esperienza quotidiana non c'è traccia di questo conflitto fra due intelligenze autonome, anche se fenomeni come le illusioni possono turbare l'accordo. Sembra comunque più rispondente alle nostre impressioni dire che nella percezione visiva si manifesta la stessa intelligenza che è alla base delle operazioni più sofisticate, e che si trova ad operare sul materiale visivo già parzialmente elaborato. Ammesso che si debba parlare ancora di percezione per questa fase, è qui che entra in gioco il nucleo delle credenze fissate dalle esperienze del singolo oltre che da quelle proprie della specie.

Si potrebbe concludere con una constatazione che forse vale più di molte discussioni nel merito della validità di una teoria. Gli autori che in varie epoche hanno cercato di sostenere l'idea di una percezione intelligente, forma di conoscenza *sui generis*, hanno dovuto arrestarsi sempre di fronte alle medesime difficoltà. Per quanto affascinanti come modelli dell'esperienza, queste teorie non hanno potuto chiarire perché un animale collocato nei primi gradini della scala evolutiva è capace di muoversi con disinvoltura nel mondo degli oggetti, o perché i bambini sono già in grado di rispondere a molti stimoli con le reazioni tipiche degli adulti.

Privilegiando il ruolo dei ragionamenti, del lavoro del soggetto su un materiale dai caratteri poco interessanti, non si è dato il giusto risalto all'aspetto interazionale. La percezione nasce dall'incontro fra due elementi, ed è proprio lo speciale rapporto che si instaura fra loro a determinarne la natura. Non è certamente possibile parlare in termini di percentuali sul rispettivo contributo, ma non pare corretto minimizzare l'importanza dello stimolo rispetto a quella del soggetto e degli eventi cognitivi che prendono parte in qualche luogo del suo sistema nervoso.

Gli stessi autori che hanno privilegiato l'aspetto intelligente del percepire, hanno invece trascurato quasi integralmente il problema di come vengono integrati gli sguardi successivi. Eppure, la dinamica della percezione consiste proprio nell'esplorazione dell'ambiente per mezzo di movimenti oculari, spesso impercettibili, che nel loro succedersi garantiscono una raccolta completa delle informazioni. Si è insomma sottovalutato uno degli elementi che più efficacemente rimandano all'analogia con la dinamica della ricerca scientifica, che ha bisogno come la percezione animale di vedere più volte la stessa scena prima di riconoscerne la verità perseguita.

Anziché tentare di spiegare la norma della visione quotidiana, fatta di un continuo peregrinare fra infiniti oggetti visti da mutevoli angolazioni, in condizioni di luce sempre diverse, si è indagato piuttosto sull'anormale e il non-comune. Troppo spesso si è voluto elevare a regola l'eccezione, cioè il risultato di esperimenti straordinari per interesse, illuminanti su particolari aspetti del comportamento visivo, ma fatalmente privi di "validità ecologica". Questo giustifica in larga parte perché sulla ricerca contemporanea continua ad avere un'influenza molto superiore l'opera svolta da Gibson, avversario di ogni esperimento concepito esclusivamente per il laboratorio, e artefice principale della nascita dell'inte-

resse per l'approccio ecologico.

Sostenere che la percezione si comporta come un sistema intelligente è entro certi limiti condivisibile da chiunque, ed è un'impressione che si adatta alla nostra esperienza quotidiana. La validità di concepire la percezione come un processo che utilizza il procedimento della scienza, con l'elaborazione e la selezione di ipotesi capaci di integrare le scarse informazioni disponibili, potrebbe forse rivelarsi nella possibilità di utilizzare questa metafora per affrontare questioni ancora oscure. Molto più difficile è accettare il salto ontologico, dalla semplice constatazione di un'analogia alla ipostatizzazione di una intelligenza primordiale. È questo il salto che alcuni autori hanno cercato di convalidare anche in anni recenti, senza però offrire la giusta contropartita ad un'assunzione così problematica.

1. Cfr. I. ROCK, *The logic of perception*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1983, p. 4.
2. Cfr. in particolare *Art and illusion* (1960), tradotto come *Arte e illusione*, Einaudi, Torino, 1965.
3. W. EPSTEIN, «*Why do things look as they do?*». *What Koffka might have said to Gibson, Marr and Rock*, relazione presentata al convegno *Gestalt Psychology: its origins, foundations, and influence*, Firenze, novembre 1989.
4. Cfr. la parte III dell'*Handbuch der physiologischen Optik*, che limitatamente a questa parte è stato tradotto in *L'evoluzione della psicologia contemporanea. Antologia delle fonti*, a cura di G. MUCCIARELLI, CLUEB, Bologna, 1979, vol. I.
5. J.S. BRUNER (1957), tradotto in *Psicologia della conoscenza*, Armando, Roma, 1976, vol. 1, p. 34.
6. R.L. GREGORY, *The intelligent eye*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1970.

7. Questo accento sull'aspetto funzionale degli oggetti del mondo percettivo era già stato posto in maniera particolare da Bruner e dagli psicologi transazionali dell'Università di Princeton, guidati da A. Ames e W.H. Ittelson, ovvero dalla componente neohelmholtziana della psicologia statunitense.
8. Cfr. R.L. GREGORY, *The confounded eye*, in R.L. GREGORY & E.H. GOMBRICH (eds.), *Illusion in nature and art*, Duckworth, London, 1973, pp. 63-69.
9. R.L. GREGORY, *The intelligent eye*, cit., p. 31.
10. I. ROCK, *The logic of perception*, cit., p. 1.
11. Cfr. J.S. BRUNER & L.J. POSTMAN (1949), *On the perception of incongruity: a paradigm*, "Journal of Personality", 18, 206-223. In Italia è stato tradotto nella raccolta di scritti di Bruner, *Psicologia della conoscenza*, Armando, Roma, 1976, vol. 1.
12. Cfr. T.S. KUHN (1962 e 1970), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, p. 141. L'edizione americana del 1970 e quella italiana del 1978 contengono un *Poscritto*.
13. Cfr. U. NEISSER (1976), *Conoscenza e realtà*, Il Mulino, Bologna, 1981. Alle pp. 46-47 Neisser cita espressamente questi autori come i referenti delle teorie che ha voluto ricollegare.
14. U. NEISSER, *Conoscenza e realtà*, cit., pp. 51-52.
15. Lo studioso italiano che si è maggiormente interessato alla immediata diffusione del paradigma connessionista, presentandone i primi risultati e avviando il dibattito sulle implicazioni filosofiche del nuovo indirizzo, è D. PARISI. In particolare, cfr. l'articolo *Connessionismo: un nuovo paradigma nello studio della mente*, "Giornale italiano di psicologia", XIV, 195-210, 1987; e *Intervista sulle reti neurali*, Il Mulino, Bologna, 1989. Per conoscere una fonte di prima mano, cfr. D.E. RUMELHART & J.L. MCCLELLAND (eds.), *Parallel distributed processing. Explorations in the microstructures of cognition*, The MIT Press, Cambridge (Mass), 1986.
16. G. KANIZSA & R. LUCCIO, *Formation and categorization of visual objects: Höfding's never refuted but always forgotten argument*, "Gestalt Theory", 9, 1987, p. 117.
17. G. KANIZSA, *Grammatica del vedere*, Il Mulino, Bologna, 1980, pp. 83 e segg.
18. G. KANIZSA, *Grammatica del vedere*, cit., pp. 95-98.
19. Cfr. I. ROCK, *The logic of perception*, cit., p. 4.

DALLA CONFUSIONE "RONZANTE E FIORITA" DI JAMES AL BAMBINO "SUPERCOMPETENTE" Note sulla genesi della percezione visiva

Paola Farneti

In questi ultimi trent'anni, in seguito al moltiplicarsi delle ricerche sul primissimo sviluppo infantile e alla utilizzazione di approcci metodologici nuovi e sofisticati, sono stati raggiunti risultati ed acquisizioni di grande valore euristico, che hanno certamente messo in crisi l'immagine del neonato passivo e immaturo, scarsamente sensibile alle sollecitazioni del mondo esterno: e la percettologia infantile ha avuto sicuramente un ruolo di primo piano nel mettere in luce comportamenti e competenze precoci che hanno rivelato un mondo originario straordinariamente ricco, molto più organizzato di quanto prima si ritenesse. La ricerca procede spesso nella direzione in cui le nostre intuizioni, credenze o immaginazione ci portano, soprattutto laddove si pensa di trovare ciò che si ritiene presente: lo stereotipo della dipendenza totale dalla madre, l'idea adultocentrica di un bambino visto come un organismo immaturo, con un potenziale di base insufficiente, dove i bisogni fisiologici primari (fame, sonno) si presentavano come le sole esigenze manifeste da soddisfare, hanno alimentato l'ipotesi di una esperienza originaria molto povera e poco interessante dal punto di vista percettivo. Perciò per molto tempo i bambini molto piccoli sono stati ritenuti soggetti poco adatti per la ricerca scientifica in questo campo, che si è occupata dei fenomeni percettivi in fasi più avanzate del processo evolutivo, quan-

do si riteneva che il sistema visivo (in particolare la corteccia) fosse in grado di funzionare adeguatamente, in altre parole sufficientemente maturo per consentire significative transizioni con l'ambiente. Lo studio del fenomeno percettivo, anticipato dal punto di vista genetico, a partire dagli esperimenti pionieristici di Fantz (1956-1975) alle prime fasi vitali (o addirittura esteso alle ultime settimane della vita fetale), oltre ad interessare direttamente la psicologia dello sviluppo, l'immagine del neonato e i conseguenti modelli operativi del *caregiver*, si configura come un nucleo teorico fondamentale per spiegare la genesi stessa del rapporto organismo-ambiente, i processi costitutivi del sé e del soggetto da una parte e dell'oggetto dall'altra, con le inevitabili implicazioni sul piano dei rapporti innatismo-empirismo.

Ma come possiamo immaginare (o ricostruire scientificamente) l'esperienza soggettiva di un essere umano alla nascita o nei primi periodi vitali? È solo in grado di avvertire una "confusione ronzante e fiorita" come pensava James¹, o di sperimentare, fin dall'inizio, una certa organizzazione di stimoli, oggetti, eventi che lo circondano? È ancora indifferenziato (come la psicoanalisi e la psicologia genetica hanno a lungo sostenuto), quasi un sistema fuso con la madre, poco coeso, in preda ad una sensazione oceanica di mancanza di confini, dove l'interno e l'esterno non sono ancora percepibili come distinti, o è invece capace di avvertire, sia pur vagamente, un qualche senso del sé e sentirsi, fin dall'inizio, sufficientemente integrato, distinto dall'ambiente esterno già potenzialmente vissuto come un non-sé?

E se questo piccolo nato coglie visivamente il mondo che lo circonda (come ormai nessuno mette più in dubbio), come appare ai suoi occhi questo mondo ricco e variegato, mutevole, pieno di luci, suoni, colori, forme, persone? È una collezione di frammenti,

di elementi sparsi e isolati, privi di significato, che appaiono e scompaiono magicamente alla vista del bambino, come suggeriva Piaget, una sorta di teatro dell'assurdo, un susseguirsi di impressioni e di quadri visivi che il bambino non riesce ancora a unificare e collegare, oppure questi stessi elementi si presentano alla mente del neonato già organizzati in una qualche forma, come insiemi dotati di un certo ordine, come strutture o *Gestalten* (pensiamo ad esempio al volto umano), sulle quali sarà possibile costruire e modellare le successive rappresentazioni e discriminazioni? E se l'essere umano è capace non solo di recepire attivamente gli stimoli, ma addirittura di dimostrare preferenze, già in epoche precoci, qual'è la qualità del suo mondo visivo? Possiamo ritenerlo simile a quello dell'adulto? Vede il mondo in profondità o solo immagini piatte? Cosa passa per la testa del neonato quando trascorre lunghe ore a guardare, fissa gli oggetti o è talmente attratto dallo "spettacolo" degli stimoli da interrompere addirittura la suzione durante la poppata?



L'interesse di fondo che sta alla base di questi interrogativi e delle possibili risposte riguarda due diversi e apparentemente inconciliabili modelli dello sviluppo e in particolare le differenti teorizzazioni sulla condizione originaria di base: il mondo soggettivo del bambino resta comunque inaccessibile, soprattutto nella fase preverbale, per cui, come nota Stern, sia-

mo costretti ad inventarlo in modo da poter disporre di una "piattaforma di partenza" su cui costruire le nostre ipotesi².

Il primo modello, che ha caratterizzato il pensiero psicoanalitico tradizionale e gran parte della psicologia dello sviluppo cognitivo e della psicologia genetica, si fonda sul presupposto di una indifferenziazione primaria e su una concezione dello sviluppo che procede progressivamente — attraverso la sequenza di stadi ben definiti — dalla globalità alla differenziazione, da forme di esperienza generalizzate e diffuse alla acquisizione di funzioni, risposte e competenze (biologiche, affettive o cognitive) sempre più specifiche, gerarchicamente organizzate e differenziate.

L'altro modello, messo in luce dalle recenti ricerche di tipo sperimentale, osservativo, etologico, soprattutto nel campo dei fenomeni percettivi e delle interazioni precoci del bambino con la madre, parte dall'idea che l'essere umano alla nascita non sia immaturo né tantomeno indifferenziato, ma fornito di molteplici abilità e competenze che lo rendono in certo senso "preadattato" e quindi pronto ad interagire vivamente e socialmente con il mondo esterno.

Cercheremo ora di delineare in breve l'immagine del neonato in queste due diverse prospettive, ricordando la distinzione che Stern fa fra il bambino clinico e il bambino osservato³. Il bambino clinico è quello ricostruito attraverso la narrazione dell'adulto, retrospettivamente nel contesto terapeutico, attraverso ricordi, rielaborazioni attuali, interpretazioni, etc. Il bambino osservato invece è quello il cui comportamento viene studiato e osservato nello stesso momento in cui si immediatamente si attualizza. La dicotomia fra bambino clinico e bambino osservato riflette solo in parte i differenti interessi ed approcci allo studio dell'infanzia ed in particolare la priorità

assegnata allo sviluppo affettivo o allo sviluppo cognitivo, anche se nella realtà concreta tali aspetti sono interdipendenti, al di là dei contrasti che dividono ancora oggi le costruzioni della psicoanalisi e quelle della psicologia accademica.

*Il bambino
immaturo e la
priorità del
mondo interno
nell'esperienza
originaria*

Nell'ambito del pensiero psicoanalitico, a partire dalle stesse intuizioni di Freud, il mondo originario del bambino è caratterizzato da uno stato di indifferenziazione, simile alla simbiosi intrauterina, dove le eccitazioni interne, legate ai bisogni fisiologici primari, prevalgono sull'interesse e la sensibilità al mondo esterno. Scrive E. Jacobson (1974): "Del tutto d'accordo con la descrizione di Freud possiamo immaginare l'originario stato psicoeconomico, lo stato ancora prevalente del primitivo sonno del bambino, nella situazione ancora sonnolenta e passiva, come una condizione di diffusa dispersione di forze istintuali all'interno del sé psicofisiologico indifferenziato"⁴. Alla nascita, ricorda Spitz⁵, il bambino percepisce solo le sensazioni che hanno origine *dentro* il suo corpo: dalle percezioni esterne lo protegge una soglia elevata. Mahler, Pine e Bergman⁶ parlano addirittura di uno stadio monadico chiuso, allucinatorio, di un guscio autistico che proteggerebbe il neonato dalle stimolazioni eccessive.

Il bambino è quindi inizialmente dominato dagli inesorabili ritmi delle forze istintuali e il modello omeostatico sembra rappresentare il primo organizzatore dello sviluppo: la nascita inizia con la ricerca di una "costanza perduta", con il tentativo di ridurre la tensione e di ristabilire stati di equilibrio e di quiete. Ed è proprio l'allucinazione del desiderio, che colma il vuoto temporale fra il bisogno e la sua soddisfazione — realizzati automaticamente nella condizione fetale — a creare la vita mentale (inconscia) e a guidare i successivi passi dello sviluppo, la nascita di

una "autentica" attività percettiva e la presa di coscienza della realtà. L'investimento degli organi del corpo precede quindi quello degli organi periferici e cioè dell'apparato percettivo e motorio. Gli apparati visivo, olfattivo e uditivo, che hanno uno stretto rapporto con l'interesse per il mondo esterno, sarebbero quindi operanti in un momento più tardo dello sviluppo, dopo che si sarà realizzato il passaggio dallo stato di fusione e di simbiosi all'emergere di un qualche senso del sé come integrato e separato. L'attività percettiva presuppone quindi la stessa genesi dell'Io (nascita della coscienza, controllo motorio, funzionamento della memoria, etc.). Al di là dei vari modelli teorici, delle differenti terminologie (Io, Sé, etc.) e delle diverse cronologie assegnate all'inizio delle relazioni oggettuali, possiamo riassumere la posizione della psicoanalisi e la priorità — logica e cronologica — delle rappresentazioni pulsionali rispetto alla percezione e alla conoscenza del mondo esterno, con le famose parole di Lebovici: "L'oggetto è investito prima di essere percepito" ⁷.



L'idea di una indifferenziazione primaria non è propria solo della psicoanalisi, ma condivisa anche da alcune "grandi teorie" della psicologia cognitiva e della psicologia genetica. "La conoscenza — scrive Piaget — non procede nelle sue fonti né da un soggetto cosciente di sé né da oggetti già dati [...] che gli si imporrebbero [...]. All'inizio non esistono né soggetto,

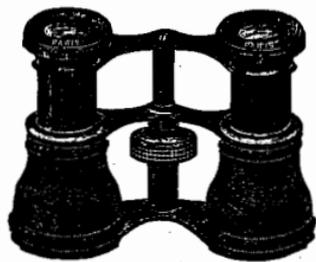
nel senso epistemico del termine, né oggetti concepiti come tali. In una struttura di realtà che non implica né soggetti né oggetti, è naturale che il solo rapporto possibile fra ciò che diventerà più tardi un soggetto e degli oggetti è costituito da azioni" ⁸. Wallon descrive il mondo originario come "una nebulosa", in cui esterno ed interno sono confusi e il soggetto e l'oggetto fanno parte di un'esperienza globale e indivisibile ⁹. "La percezione dell'altro — scrive Merleau Ponty — diviene comprensibile se si suppone che la psicogenesi ha inizio da un livello in cui il bambino ignora se stesso e l'altro in quanto distinti" ¹⁰. A Witkin sembra logico supporre che all'inizio del suo sviluppo il bambino viva se stesso e l'ambiente soprattutto come una massa più o meno amorfa ¹¹.

La lettura dei passi riportati — e molti altri se ne potrebbero citare — non ha bisogno di commenti: anche nella prospettiva della psicologia genetica-cognitiva il vissuto originario è contraddistinto da uno stato di indifferenziazione. "Il bambino è un essere prematuro, non formato. Il mondo gli si presenta solo a frammenti e la sua percezione visiva non è ancora abbastanza matura per vedere degli insiemi" ¹². Il "progetto" dei primi mesi di vita consiste proprio in una progressiva evoluzione da una condizione iniziale non strutturata alla graduale "conquista" cognitiva di una separazione fra interno ed esterno, fra ciò che appartiene al proprio corpo e ciò che appartiene al mondo degli oggetti.

Se nella prospettiva psicoanalitica la percezione e la conoscenza del mondo esterno è in qualche modo preceduta e determinata dalla costruzione del proprio mondo interno che si va organizzando sui primitivi conflitti e moti pulsionali (l'organizzazione del mondo originario potrebbe essere definita in termini di "disorganizzazione" dell'Es) e il neonato sembra non solo fundamentalmente chiuso al mondo ester-

no, ma anche drammaticamente sopraffatto, o addirittura diviso e frammentato dalla forza dei bisogni e delle pulsioni, nella visione della psicologia genetica invece il bambino, pur immaturo e incompleto, sembra più aperto al mondo esterno; quest'ultimo però può essere avvertito e conosciuto solo attraverso le modalità tattilo-cinestesiche, la funzione tonica, le sensazioni legate alla postura e al movimento, le azioni. Le sensazioni interocettive e propriocettive, sia pur isolate e non ancora organizzate, divengono quindi determinanti prioritarie dell'esperienza sia della propria corporeità che del mondo, e precedono geneticamente, come ha sottolineato con forza Piaget, lo sviluppo della percezione visiva e delle capacità di rappresentazione del mondo esterno.

Possiamo comunque concludere che, sia dal punto di vista intrapsichico ed emozionale che dal punto di vista più strettamente cognitivo, le informazioni visive non sembrano assumere un ruolo critico nelle primissime fasi vitali.



Il bambino competente

Fino agli anni '50-'60 circa la psicologia del bambino, in particolare quella relativa al periodo neonatale, aveva accentuato più le carenze e le lacune del primo sviluppo, secondo una prospettiva che Jervis (1989) definisce "adultocentrismo discriminativo o escludente"¹³.

Il progresso delle ricerche sul primo anno di vita, la messa a punto di apparati di osservazione e di strumenti tecnici e metodologici sempre più perfezionati ¹⁴, la rinnovata attenzione per l'osservazione del bambino nel suo ambiente naturale, hanno messo in luce la presenza di risposte, comportamenti, abilità, che hanno trasformato il mondo "desolato" della psicologia infantile in un campo fecondo ed inesauribile di ricerca: il neonato, dal punto di vista fisiologico e psicologico, è un organismo dotato di più capacità di quante originariamente gli fossero attribuite e, di conseguenza, come nota Stern, è radicalmente mutata la nostra idea di "che cos'è un bambino alla nascita o comunque in tenera età".

Le scoperte più rilevanti che hanno provocato tale cambiamento di prospettiva derivano principalmente dall'area degli studi sulla percezione visiva (quelli che più direttamente ci interessano). Anche lo studio delle interazioni precoci madre-neonato condotto dagli psicologi dell'età evolutiva attraverso tecniche microanalitiche di osservazione e di registrazione (Trevarthen, 1989) ¹⁵ e perfino i minuziosi dati raccolti dagli osservatori a indirizzo psicoanalitico (*infant-observation*) sulla coppia madre-bambino fin dai primissimi giorni di vita (Bick, 1964) ¹⁶, hanno fornito ulteriori prove per rafforzare l'idea di un neonato sensibile al mondo esterno e capace di interagire attivamente con l'ambiente.

Ricordiamo inoltre come anche il rinnovato interesse per il concetto e la genesi del sé, non più considerato come il risultato finale di un lungo processo costruttivo, ma come punto di partenza, parte integrante dell'esperienza di base, ha potuto confermare l'ipotesi di un mondo originario sufficientemente integrato e differenziato (Emde, 1983 ¹⁷; Stern, 1985).

*Le competenze
visive precoci
e il ruolo
prioritario del
mondo esterno*

Contrariamente a quanto per lungo tempo sostenuto, il sistema visivo alla nascita è sufficientemente maturo anche rispetto agli altri apparati sensomotori. Già il feto, nelle ultime settimane gestazionali, sarebbe in grado di percepire stimoli, integrarli dal punto di vista neurofisiologico e formare rappresentazioni sulla base di una amodalità percettiva che gli consente una sorta di codifica generalizzata dell'esperienza. Ciò aiuterà il bambino ad orientarsi nello spazio visivo e umano. La struttura fisiologica degli occhi e dei nervi ottici è quasi completamente sviluppata alla nascita: i neonati spalancano gli occhi, muovendoli due o tre volte al secondo, quasi alla ricerca di possibili obbiettivi visivi. I movimenti oculari non sono quindi né sporadici né casuali: ciò ha portato alcuni ricercatori a parlare di motivazione intrinseca o predisposizione biologica all'attività visiva, che impegnerebbe il bambino fin dai primi istanti vitali, rendendo possibile quella stimolazione cerebrale atta a favorire la connessione fra i neuroni e la loro crescita (Haith, 1980)¹⁸. Gli occhi del bambino sono quindi attivi, sensibili alla luce, in grado di vedere discretamente gli oggetti alla giusta distanza focale. Il neonato ha una vista abbastanza acuta, fissa alcuni stimoli più di altri, riesce a coordinare le informazioni acustiche e tattili con quelle visive: "[...] quando è orientato verso una sorgente uditiva, il neonato aspetta che arrivi l'informazione visiva [...] tale comportamento implica che egli "conosca" che un singolo oggetto appare in un'unica collocazione nello spazio, cioè che *il mondo esterno esiste*"¹⁹.

Il neonato è quindi in grado di esperire una certa organizzazione degli stimoli, vede delle forme: anche se, come nota Vurpillot²⁰, egli non "sa" niente della loro identità, ciò non significa che le sensazioni e le impressioni che riceve dal mondo esterno si trasformino in un mondo caotico e disorganizzato. "Se

noi vogliamo determinare le abilità di un bambino impotente — scrive Fantz — il solo indicatore che potremmo trovare è l'attività dei suoi stessi occhi" (1961) ²¹. Gli esperimenti di Fantz (confermati dai successivi ricercatori) hanno messo in luce come i bambini molto piccoli manifestino più interesse per le forme che per i colori, preferiscano le figure alle superfici omogenee, gli oggetti in movimento a quelli statici, le configurazioni complesse a quelle semplici, dimostrando, fin dalle prime settimane di vita, un'attrazione particolare per il volto umano preferito a stimoli di pari complessità (1963) ²². La percezione innata delle forme, cioè di insiemi strutturati, avrebbe quindi un fondamentale valore adattivo, introducendo "una misura di ordine e di significato in quello che sarebbe un caos di sensazioni" ²³.

Le capacità di reazioni difensive nei confronti degli oggetti che si avvicinano lasciano supporre che l'esperienza visiva iniziale sia tridimensionale (Bower, 1977) ²⁴. Ed ancora i neonati sembrano avere una memoria eccellente, nelle prime settimane sono in grado di percepire le relazioni fra le diverse organizzazioni degli stimoli e di cogliere le invarianti degli eventi, di discriminare il volto della madre, di riconoscere e interpretare l'espressione delle emozioni. Bambini di poche ore di vita manifestano sorprendenti capacità imitative ²⁵, che attestano ancora una volta l'importanza e il buon funzionamento della vista. Bruner (1977) ritiene addirittura presente, alla nascita, la tendenza a fare ipotesi su ciò che avviene nel mondo circostante e a verificarle ²⁶. L'elenco potrebbe continuare a lungo, ma forse questa breve panoramica è sufficiente a riassumere la nuova originaria identità dell'essere umano, che inizia la vita con un'impressionante capacità di autoregolazione e di organizzazione nei confronti del mondo che lo circonda: il piccolo dell'uomo è un "animale visivo", come lo definì

Fantz, cioè in grado di registrare e di coordinare un gran numero di informazioni provenienti dal mondo esterno; ciò suppone che il neonato sia già non solo sufficientemente differenziato, ma anche dotato di complessi programmi innati che sembrano facilitare l'incontro visivo e sociale con l'ambiente e favorire esperienze positive e sincroniche, di armonia e di "successo", piuttosto che sensazioni corporee frammentate e confuse o stati di intensa frustrazione legati all'angoscia derivante dalle potenze affettive originarie.

In questa nuova ottica, sicuramente più ottimistica, sembra quindi fondamentalmente errato presumere che il lattante confonda interiorità e mondo esterno o che esperisca, come scrive Jervis, "una rappresentazione indifferenziata sé-oggetto, o che si riveli incapace di separare la rappresentazione dell'oggetto dalla rappresentazione puramente interiore, cioè dalla fantasia. Molto più semplicemente, non solo per il lattante, ma per il bambino nel primo anno di vita, come per l'animale, il mondo interno e il proprio corpo non possono venire concettualizzati e neppure percepiti come tali. Tutto è senza confusione, immediatamente oggettivo, comprese fantasie, sogni, dolori gastrici" ²⁷.



Note conclusive

È sicuramente difficile — ed esula dagli scopi di questa breve esposizione — fare un bilancio o tentare integrazioni fra le teorie dello sviluppo avanzate dalla psicoanalisi e quelle attualmente emergenti in se-

guito al recente progresso delle ricerche. I risultati delle osservazioni della psicologia dello sviluppo, delle ricerche neurofisiologiche, oltre alle importanti scoperte rese possibili dalle moderne indagini ecografiche sul feto, impongono sicuramente una decisa rottura epistemologica nei confronti di quei modelli dello sviluppo basati sul presupposto di una immaturità del sistema visivo alla nascita e sulla priorità delle eccitazioni interne rispetto alle stimolazioni esterne.

Stern, psicologo dell'età evolutiva e psicoanalista, sottolinea la necessità di revisione di alcuni concetti e principi psicoanalitici (il principio della indifferenziazione primaria, la teoria delle relazioni oggettuali, il carattere secondario o derivato del sistema percettivo, etc.). Non c'è bisogno di ricordare come l'interesse della psicoanalisi per la vita infantile sia stato determinato da ben precisi interessi terapeutici: l'ipotesi del narcisismo primario o della fusione potevano così costituire una chiave interpretativa per spiegare molti oscuri fenomeni clinici in termini di regressione a stati primitivi. Appare quindi "un errore grossolano confondere la mancanza del tipo di consapevolezza propria di un adulto con la confusione, oltretutto delirante" ²⁸.

La distanza fra ricerca sperimentale e approccio psicoanalitico sembra tuttavia in parte oggi colmata dall'interesse, già a partire da A. Freud, per l'osservazione diretta (di tipo psicodinamico) del bambino nelle sue primissime relazioni con la madre. I dati raccolti, anche se non ancora unificati in chiare ipotesi teoriche, pur confermando alcuni risultati delle ricostruzioni psicoanalitiche (teoria della sessualità infantile, principio della continuità genetica) hanno fornito elementi innovativi che sembrano sempre di più accordarsi con le recenti acquisizioni della psicologia dello sviluppo; ricordiamo in particolare l'importanza delle fasi precoci, l'anticipazione cronologica delle

funzioni dell'Io e la possibilità di riconoscere, insieme ad una predisposizione biologica alla comunicazione sociale e alle relazioni oggettuali fin dalla nascita, anche il ruolo determinante del contatto dello sguardo nella costruzione dei legami affettivi con la madre²⁹.

Alcune osservazioni — o meglio preoccupazioni — tuttavia si impongono. Così, se le ricerche del passato erano ovviamente restrittive, quelle del presente ci sembrano pericolosamente insidiate da una nuova forma di adolto-centrismo che potremmo definire “per eccesso”, o, secondo Jervis, “proiettivo o empatico”. Si ha così l'impressione, attraverso la messa in luce di competenze sempre più ampie e sempre più precoci, di un bambino già compiuto e perfetto alla nascita, preadattato, fin dalla vita intrauterina, ai futuri scambi con un ambiente fisico e umano a sua volta perfettamente adeguato ad interpretare e a rispondere ai segnali del bambino. Il termine “competenza” (nel quale è forse possibile leggere il tentativo di restituire al bambino ciò che gli era stato tolto, un insieme di attitudini e comportamenti positivi, di cui era stato ingiustamente defraudato) sembra in molti casi risolversi in un duplicato del vecchio concetto di funzione e non è difficile scoprire in una terminologia apparentemente diversa, il pericolo di tendenze fortemente innatiste. Le competenze divengono quindi un elenco sempre più lungo di capacità o abilità, che, proprio per la loro presenza in epoche tanto precoci, sembrano mettere in crisi lo stesso concetto di adattamento, il significato biologico della lunga durata dell'infanzia umana e il ruolo dell'esperienza e dell'apprendimento. Molte sono le ricerche — che per ragioni di spazio non è stato possibile prendere in esame — guidate dall'entusiasmo di verificare anticipazioni cronologiche di competenze visive e di raffinate operazioni percettive già organizzate nell'adulto:

troppo spesso in altre parole il mondo visivo del bambino è assimilato a quello dell'adulto (pensiamo ad esempio alla differenza fra il percepire oggetti "senza nome" ed orientarsi visivamente in un mondo "sconosciuto" e la possibilità di muoversi in un universo percettivo prevalentemente "riconosciuto", codificato in schemi linguistici). Il termine "preferenza" (indicatore dell'attenzione selettiva) nonostante la evidente connotazione psicologica, viene usato facendo prevalente riferimento alle proprietà fisiche degli stimoli, a quegli aspetti dell'ambiente esterno che sembrano, attraverso qualità gestaltiche (ad es. faccialità) o altri elementi critici (novità, contrasto, complessità), attirare e mantenere l'attenzione del bambino; più trascurato è invece lo studio delle caratteristiche soggettive e delle possibili differenze individuali (tipologia delle fissazioni, stili visivi), che possono caratterizzare in modo differenziato il primo approccio visivo dell'essere umano alla realtà³⁰.

Le competenze quindi ci dicono poco sulla qualità dell'esperienza percettiva originaria, che può essere ricostruita solo attraverso più o meno sofisticate congetture, sulla base di una sorta di circolarità o inferenza fra l'osservazione e la qualità dell'esperienza infantile così come viene concettualizzata.

Non possiamo affrontare qui, per motivi di spazio, le proposte teoriche che stanno maturando sulla base del ricco materiale empirico, che del resto necessita ancora di una sistematizzazione e approfondita valutazione critica sia in rapporto alle metodologie impiegate e alla varietà delle situazioni sperimentali, sia ai costrutti teorici di base. Non si può quindi prescindere, ancora una volta, da un'ulteriore forma di adultocentrismo, quello che fa parte della stessa struttura mentale e della formazione scientifica di quel particolare osservatore-percettore-concettualizzatore rappresentato da chi fa ricerca (associazionista, gestalti-

sta, costruttivista, approccio ecologico, etc.). In effetti molto spesso le ricerche sulla percezione infantile non sembrano prioritariamente guidate da interessi evolutivi, verso la conoscenza del mondo in sé del bambino e delle leggi dello sviluppo, quanto dall'intento di trovare conferme significative ad ipotesi e teorie più generali (ad esempio l'innatismo della percezione delle forme nella prospettiva gestaltista di Fantz).

Al di là comunque delle motivazioni che guidano le ricerche e dei vari modelli sullo sviluppo percettivo, sembra da tutti ampiamente condivisa l'ipotesi secondo la quale la percezione visiva costituisce un momento fondamentale dell'ontogenesi, che coincide con l'inizio della vita stessa, tale da rendere immediatamente operanti quelle interazioni sociali precoci che, nell'ipotesi di uno stadio fusionale, venivano naturalmente negate.

Ciò, come abbiamo già detto, ha portato ad un radicale cambiamento di prospettiva nell'immagine del neonato: il bambino visto come creatura prevalentemente notturna, che fugge la luce e racchiude in sé il mondo misterioso e magico del sonno e dei sogni³¹ ha ceduto il posto ad una creatura solare, capace di affrontare, fin dall'inizio, il mondo "ad occhi aperti". Tutto ciò è ricco di implicazioni nuove anche dal punto di vista educativo: non è sufficiente soddisfare il neonato nei suoi bisogni fisiologici o affettivi, ma anche prendersi cura delle sue "esigenze visive", fornendo tempestivamente al piccolo uno spettacolo il più possibile adeguato, ricco e interessante, in modo da facilitare l'esplorazione visiva e favorire l'esercizio della funzione percettiva e, con essa, le stesse basi del futuro sviluppo cognitivo.

Naturalmente ogni rottura epistemologica segna anche l'inizio di nuove ideologie: l'entusiasmo ed anche la simpatia per il nuovo bambino, abile osserva-

tore del mondo esterno e partner attivo dell'adulto fin dai primi istanti vitali, oltre ad una ipervalutazione del momento neonatale rispetto alle conquiste delle età successive, porta in sé i pericoli sempre presenti del riduzionismo: forti sono quindi le tentazioni a fare del "modello dello sguardo" un costrutto onnieplicativo, trascurando altre dimensioni critiche che possono interagire fin dall'inizio nella costruzione dell'esperienza soggettiva. In altre parole il rischio è quello di scoprire negli occhi del bambino, com'era nei sogni di Fantz, una "magica sfera di cristallo", nella quale è possibile leggere tutto il futuro sviluppo dell'individuo.



1. JAMES, W. (1890), *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950.
2. STERN, D.N. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1987.
3. STERN, *op. cit.*, p. 30.
4. JACOBSON, E. (1954), *Il sé e il mondo oggettuale*, trad. it. Martinielli, Firenze, 1974.
5. SPITZ, R. (1955), The primal cavity: a contribution to the genesis of perception and its role for psychoanalytic theory, *The Psychoanalytic Study of the Child*, 10, 215-240.
6. MAHLER, M.S., PINE, F., BERGMAN, A. (1975), *La nascita psicologica del bambino*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1978.

7. LEBOVICI, S. (1960), La relation objectale chez l'enfant, *Psychiatrie de l'enfant*, 8, I, 147-226.
8. PIAGET, J. (1970), *L'epistemologia genetica*, trad. it. Laterza, Bari, 1971, p. 12.
9. WALLON, H. (1963), Il ruolo dell'altro nella coscienza dell'io, trad. it. in *Psicologia ed educazione del bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1967.
10. MERLEAU-PONTY, M. (1955), *Il bambino e gli altri*, trad. it. Armandò, Roma, 1968, p. 90.
11. WITKIN, H.A. (1964), Origins of cognitive style, in C. Sheere (a cura di), *Cognition. Theory, research, promise*, Harper e Row, New York, p. 183.
12. AJURIAGUERRA, J DE (1962), Le corps comme relation, *Revue Suisse de Psychologie Pure et Appliquée*, 21, 139-142.
13. JERVIS, G. (1989), Significato e malintesi del concetto di sé, in M. Ammanniti (a cura di), *La nascita del Sé*, Laterza, Bari.
14. Oltre alle tecniche elettrofisiologiche, come l'elettroretinografia, il nistagma oculocinetico (OKN), i potenziali visivi evocati (VEP), le variazioni nei ritmi di suzione, cardiaco e respiratorio, etc., indichiamo qui due strategie sperimentali divenute ormai classiche per misurare le capacità di attenzione e di discriminazione nel neonato. La prima, il metodo della *fissazione preferenziale*, si basa sul presupposto, indicato dallo stesso Fantz, che il tempo di fissazione più lungo assegnato ad uno stimolo sia indicativo di una attenzione preferenziale per quello stimolo (Il tempo di fissazione viene registrato osservando, spesso attraverso una 'camera visiva', la permanenza del riflesso dello stimolo sulla cornea del bambino). La seconda strategia, *la tecnica della abitudine*, consiste nella presentazione ripetuta di uno stimolo al bambino, finché egli non manifesti segni di disinteresse e di stanchezza: se di fronte ad uno stimolo nuovo si noterà un risvegliarsi del comportamento attentivo e delle reazioni fisiologiche, se ne può dedurre che lo stimolo è visto, percepito come diverso e quindi discriminato.
15. TREVARTHEN, C. (1988), Le emozioni intuitive: l'evoluzione del loro ruolo nella comunicazione madre-bambino, trad. it., in M. AMMANNITI e N. DAZZI (a cura di), *Affetti*, Laterza, Bari, 1990.
16. BICK, E. (1964), Notes on infant observation in psycho-analytic training, *International Journal of Psycho-Analysis*, 45, 558-566.

17. EMDE, R.N. (1983), The prerepresentational self and its affective core, *Psychoanalytic Study of the Child*, 38, 165-192.
18. HAITH, M.M. (1980), *Rules that babies look by*, Erlbaum, Hillsdale, New Jersey.
19. VINTER, A., DE NOBILI, G., PELLEGRINETTI, G., CIONI, G. (1984), Auditory-visual coordination: does it imply an external world for the newborn? *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 4, 4, 309-322.
20. VURPILLOT, E. (1972), *Le monde visuel du jeune enfant*, P.U.F., Parigi.
21. FANTZ, R.L. (1961), The origin of form perception, *Scientific American*, 204, 66-72.
22. FANTZ, R.L. (1963), Pattern vision in newborn infants, *Science*, 140, 296-297.
23. FANTZ, R.L. (1961), *cit.*, p. 70.
24. BOWER, T. (1977), *Il mondo percettivo del bambino*, trad. it. Armando, Roma, 1980.
25. MELTZOFF, A.N., MOORE, M.K. (1977), Imitation of facial and manual gestures by the human neonates, *Science*, 198, 75-78.
26. BRUNER, J.S. (1977), Early social interaction and language acquisition, in H.R. Schaffer (a cura di), *Studies in mother-infant interaction*, Academic Press, Londra.
27. JERVIS, *op. cit.*, p. 47.
28. FOSSI, G., TANZELLA, M. (1986), *Le storie degli inizi*, Borla, Roma, p. 70.
29. BOSTON, M. (1975), Recent research in Developmental Psychology, *Journal of Child Psychotherapy*, 4, 1, 15-35.
30. FARNETI, P., TOSELLI, M. (1991), Aspetti della percezione visiva nei neonati: maturazione ed esperienza nelle risposte visive di neonati a termine e pretermine a stimoli facciali e non facciali, *Età Evolutiva*, in attesa di pubblicazione.

31. Notiamo come sia ancora oggi diffuso e persistente nella nostra cultura lo stereotipo del neonato che non è capace di vedere, in grado solo di percepire delle ombre, mentre non sembrano esserci dubbi sul fatto che i neonati sognino (come sta emergendo dai primi risultati di una ricerca in corso, in coll. con P. Salzarulo e M. Toselli, sulle rappresentazioni, nelle future madri, del sonno del bambino).

NOTE SU PERCEZIONE, INTUIZIONE E COMPLESSITÀ NELLA PSICOLOGIA DI C.G. JUNG

Giorgio Concato

Cercherò di circoscrivere e di evidenziare a grandi linee il tema della relazione fra percezione e conoscenza nel pensiero di Jung, consapevole di poter soltanto accennare a problematiche che necessiterebbero di un più sostanzioso approfondimento. Penso tuttavia che una panoramica che dia risalto e ordine agli spunti numerosi ma sparsi della riflessione junghiana sul tema della percezione sia utile a evidenziarne l'attualità e la prospettiva epistemologica.

1. *L'esistenza di una realtà in sé è solo una tonalità affettiva della sensazione*

Ammettendo di non poter dare una giustificazione, che non sia puramente empirica, della sua classificazione delle funzioni psicologiche, Jung ne individua quattro fondamentali, due razionali e due irrazionali: pensiero e sentimento, razionali, sensazione e intuizione, irrazionali. Tuttavia riconosce anche nel pensiero e nel sentimento una condizione passiva, non indirizzata e quindi irrazionale, che nel pensiero corrisponde all'intuizione intellettuale e nel sentimento all'intuizione sentimentale. Quest'ultima differisce dal sentimento nello stesso senso in cui, ad esempio, l'essere innamorato differisce dall'amare¹. Mentre il sentimento comporta un conferimento attivo di valore, il sentire passivo è un coinvolgimento non intenzionale nel valore, esprime uno stato, una condizione emotiva derivata e, quindi, anche una sorta di consapevolezza emotiva che anticipa ciò che il pensiero ancora non distingue: proprio in questo senso si parla di "intuizione sentimentale".

La "tonalità affettiva"² è la 'nuance'³ di ogni percezione. Ogni sensazione è anche percezione di un valore, sfumatura soggettiva che rende

sfocato e incerto il contorno obiettivo delle cose: è chiaro, perciò, che non si può prescindere dal "fattore soggettivo della sensazione"⁴ che è "una disposizione inconscia che modifica la percezione sensoriale fin dal suo sorgere e *che le toglie pertanto il carattere di mero effetto dell'oggetto*"⁵. Inoltre, siamo in contatto con l'esterno sempre e soltanto attraverso *immagini*, cioè attraverso processi inconsci che modificano il dato sensoriale togliendo alla coscienza ogni possibilità di acquisizione diretta della cosa in sé. La realtà "ben lungi quindi dall'essere un mondo materiale, ... è piuttosto un mondo psichico che fornisce conclusioni soltanto indirette e ipotetiche sulla natura della materia reale. 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'"⁶. Anche le 'fantasie' dunque godono dello stesso statuto di realtà delle cose. "Reale (wirklich) è ciò che agisce (wirkt)"⁷. Da ciò deriva, fra l'altro, un'inequivocabile posizione antropologica di Jung troppo spesso fraintesa e cioè la tesi della relatività culturale dei modelli di realtà: ciò che in un determinato contesto culturale è, ad esempio, la percezione degli spiriti come realtà oggettive trova un'analogia, nel nostro contesto, nella percezione dell'esistenza oggettiva dei 'complessi'⁸ senza che i due ordini di interpretazione della realtà risultino riducibili l'uno all'altro. Il "canone culturale" di appartenenza è decisivo per i criteri di definizione e le forme di esperienza della realtà.

Il postulato dell'esistenza in sé di un "là fuori" caratterizza, nel nostro "canone culturale", le procedure della scienza. Essa ha, come obiettivo, quello di protendersi verso il reale in sé, scostando il "velo dell'immagine". Ma questa procedura, che è l'unica legittimata dal pensiero indirizzato, ha in realtà una radice tipologica: è la modalità cognitiva che caratterizza il tipo sensitivo estroverso da cui il mondo viene percepito con la tonalità affettiva dell'esistenza materiale indipendente e autonoma: "La sensazione introversa fornisce un'immagine la quale, più che riprodurre l'oggetto, lo riveste con il precipitato di un'esperienza soggettiva concernente il remoto passato e il futuro. In tal modo la mera impressione sensoriale sviluppandosi raggiunge le regioni dell'anima ricche di presentimenti, mentre la sensazione estroversa coglie *le cose nella loro esistenza esplicita e contingente*" (ted. *das momentane und offen zutage liegende Sein der Dinge*)⁹. Jung usa evidentemente i termini 'esplicita' e 'con-

tingente' — per determinare il massimo grado di dissociabilità e di alterità dell'oggetto dalla psiche che lo percepisce — per non usare termini come 'oggettiva' o 'reale' che denoterebbero un darsi in sé delle cose a prescindere dalla modalità percettiva. La percezione di un'esistenza esplicita e contingente, è data dalla tipologia della percezione estroversa: la realtà oggettiva è dunque semplicemente una *nuance* della percezione, cioè quella particolare tonalità affettiva che fa percepire le cose come oggetti in sé.



2. *L'intuizione è connessione fra percezioni inconse e immagini primordiali*

Non tutte le percezioni raggiungono comunque la coscienza e quindi, dato che ciò che caratterizza la sensazione è, per Jung, proprio il fatto di essere cosciente, non tutte le percezioni sono sensazioni e non tutte le percezioni sono coscienti. Vi sono percezioni "inconse" che Jung chiama intuizioni. Solo le percezioni compatibili con l'atteggiamento cosciente possono divenire contenuti della coscienza. Questa si fonda perciò sul fatto che "ambiti enormi di possibili rappresentazioni (*Vorstellungen*) sono costantemente eliminati" poiché "un aumento del contenuto simultaneo produce immediatamente uno stato crepuscolare della coscienza (*Bewusstseinsdämmerung*), anzi, confusione fino al disorientamento. La coscienza stessa non richiede soltanto, bensì è, conformemente alla sua essenza, rigorosissima limitazione al poco e quindi al distinto"¹⁰. C'è uno specifico meccanismo di esclusione che salvaguarda la coscienza dall'eccesso di percezioni utilizzando solo quelle compatibili con il processo direzionato della coscienza. Perciò l'intuizione, che utilizza invece le percezioni inconse, è in rapporto di *opposizione* e di *compensazione* con la sensazione.

Opposizione e compensazione sono dovute al fatto che l'eccedenza percettiva provoca disorientamento nella coscienza. Disorientamento e *abaissement du niveau mental*, stato crepuscolare, caratterizzano sempre, in Jung, l'evento della trasformazione. Sia che si tratti del crollo di una visione del mondo con le sue sicurezze e le sue risposte ai problemi vitali essenziali, sia che si tratti di una più semplice transizione da un orientamento cosciente a un ri-orientamento tramite i contenuti emersi dall'inconscio, il disorientamento indica la rottura di quel meccanismo di esclusione attraverso cui la coscienza limita l'accesso alle sole percezioni compatibili. Il disorientamento e la crisi della certezza e dei vecchi valori che hanno sostenuto l'orientamento cosciente sono dunque sempre contraddistinti da una sovrabbondanza, da un'eccedenza percettiva.

L'intuizione è quella facoltà, inconscia e irrazionale, che raccoglie tutto ciò che la percezione cosciente esclude: affetti, pensieri, emozioni, percezioni subliminali e, inoltre, immagini primordiali. "L'inconscio è un'imperscrutabile completezza di tutti i fattori psichici subliminali, una 'visione totale' di natura potenziale. Esso costituisce il disegno completo da cui, di volta in volta, la coscienza estrae solo piccolissimi frammenti"¹¹. Se, per assurdo, afferma Jung, questa natura potenziale emergesse simultaneamente alla coscienza, lo spettacolo che ne risulterebbe sarebbe al di là di ogni *possibile* immaginazione della coscienza stessa, significherebbe l'impossibilità della coscienza. Soltanto dei "frammenti", come "novità", possono oltrepassare la soglia angusta della percezione cosciente. Tutto il resto è "*fringe of consciousness*" (James) o inaccessibile dimensione "psicoide".

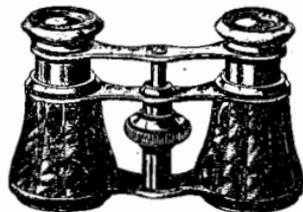
Esiste dunque un ben strutturato processo percettivo inconscio che opera estendendosi indefinitamente all'ombra del processo cosciente e che sperimenta connessioni ulteriori fra percezioni inconse e immagini primordiali: l'intuizione introversa percepisce l'immagine interna corrispondente a un particolare stimolo esterno o interno¹². Essa coglie la situazione presente secondo il registro dell'immagine e costituisce la possibilità, essenziale alla sopravvivenza dell'Io sotto la pressione violenta degli affetti, di raffigurare il disturbo affettivo con il volto dell'immagine o, sotto la pressione dell'evento traumatico, di recuperarne il senso di novità al di là della pura letteralità dei dati di fatto¹³. L'intuizione rappresenta la possibilità di rielaborazione attraverso la "fantasia attiva", la possibilità di destrutturare, derubricare l'impatto del reale, interno o ester-

no, con una coscienza letteralizzante che legge l'evento solo nella chiave delle definizioni e dei giudizi dati e già noti. È a livello inconscio che si costruisce lo spazio intuitivo per il rispecchiamento e la comprensione dell'affetto e della pulsione, al di là della loro traduzione immediata e coatta in stimoli e comportamenti a carattere collettivo: per la trasformazione, quindi, della "natura" in "cultura". Il fantasticare attivamente, attraverso le immagini corrispondenti allo stimolo, determina la possibilità di comprendere intuitivamente. L'immagine "personalizza" l'affetto, trasformandolo in opportunità riflessiva e creativa. In questa 'riflessione' dell'affetto consiste quella che Jung chiama "funzione trascendente"¹⁴. Essa apre l'oscillazione fra il punto di vista cosciente e l'azione "regolatrice" dell'inconscio sulla direzionalità, unilaterialità e inadeguatezza di quel punto di vista al movimento vitale, alla metamorfosi delle situazioni di vita. L'"azione regolatrice" corregge sia un distacco dall'inconscio che un distacco dalla realtà. Il perno dell'oscillazione è l'"emozione" particolare, lo stato d'animo, il "disturbo emotivo" che, come "intuizione sentimentale", indica l'attrito fra il progetto cosciente e il complesso a tonalità affettiva. Il disturbo affettivo è un segnale di inadeguatezza dell'orientamento cosciente alla situazione esterna, o alla peculiarità delle tendenze vitali interiori dell'individuo. Il sintomo rappresenta perciò il primo atto intuitivo di ri-orientamento attraverso la lacerazione e la tensione polare. Qui opera già l'intuizione nella sua connotazione sentimentale: il segnale emotivo definisce una particolare condizione del sentimento che sollecita un'adesione anche all'altro 'punto di vista', quello offerto dal disturbo affettivo. Soltanto il prendere atto del "come mi sento in questo momento", aderendo allo stato d'animo negativo, consente all'intuizione di ritrovare le immagini connesse allo stimolo affettivo. Immagini che, nella tensione polare e nel conflitto, creano la prospettiva simbolica (di cui non è possibile occuparci nello spazio di questo scritto). La funzione trascendente è innanzitutto un dialogo con l'immagine e fra le immagini, dialogo che consente alle immagini di scendere dallo schermo estetizzante della pura fantasia per determinare una comprensione psicologica del senso del nuovo.

La comprensione psicologica si produce nell'oscillazione dinamica fra 'raffigurazione' e 'comprensione', grazie all'effetto di reciproca regolazione dei due momenti. Si tratta ovviamente di una 'comprensione' intuitiva, che segue l'andamento della elaborazione fantastica aperta all'e-

mergere del 'nuovo' e che produce nuove metafore e un nuovo possibile pensiero secondo quelli che Bergson chiama "concetti fluidi"¹⁵ cioè concetti ancora prossimi all'immagine e all'emozione, non ancora ridefiniti, formalizzati, delimitati: concetti appena strappati allo smarrimento ma aperti al possibile.

Nel processo di comprensione determinato dalla funzione trascendente "la guida in tema di forma e di contenuto va lasciata per quanto possibile all'intuizione dipendente dall'inconscio"¹⁶, poiché l'intuizione è "la percezione delle possibilità contenute in una situazione"¹⁷, è "la comprensione finalistica inconscia d'una situazione spesso estremamente complicata"¹⁸. La comprensione intuitiva del 'possibile' origina le nuove metafore che rendono pensabile l'impossibilità della situazione presente.



3. *Percezione del possibile e dissoluzione dei confini del già dato*

C'è un doppio livello di rappresentazione, un doppio canale di trasmissione di eventi percettivi alla coscienza. Da una parte gli elementi della sensazione, dall'altra i "frammenti" dell'intuizione: quella dell'intuizione è una rappresentazione frammentaria e frammentante per quanto, invece, è estesa e integrale la sua percezione della situazione presente. I due ordini di rappresentazione stanno tra loro in tensione polare.

Quello che Jung chiama "processo appercettivo"¹⁹ è un procedimento di attribuzione di significati, di valori e di forme attraverso il pensiero e il sentimento. Posso riconoscere uno stimolo grazie al fatto, sostiene Jung analogamente a Bergson di *Matière et mémoire*, che "nella mia memoria sono già pronte innumerevoli immagini mnemoniche" che danno una fisionomia allo stimolo, determinando la comparsa dell'oggetto come oggetto pensato. In questa "riproduzione psichica dell'oggetto" che

è l'immagine, la memoria è il fattore che consente a pensiero e sentimento di riconoscere e avvalorare, nella percezione, una forma definita. Una memoria personale che corrisponde a una memoria collettiva, custodita dalla coscienza collettiva e dal canone culturale, dal suo orizzonte di significati.

Ma la memoria agisce su una selezione di stimoli già avvenuta nell'esclusione delle percezioni incompatibili con il progetto cosciente. La rappresentazione si costruisce perciò su una duplice selezione: la memoria utilizza solo le immagini utili, quelle che istituiscono una forma significativa per l'azione cosciente e la sensazione utilizza solo gli stimoli compatibili con un orientamento e un paradigma di visibilità già presente nella coscienza. L'atto cognitivo è sempre sottoposto a questa duplice limitazione: la conoscenza è perciò sempre e necessariamente *incompleta*, è sempre conoscenza di ciò che, in un certo senso, si sa già. Ma il suo darsi come conoscenza obiettiva testimonia di un'inconscietà strutturale della coscienza, inconscietà che corrisponde all'autooccultamento dei suoi presupposti attraverso l'"identità" con essi. Quanto più i presupposti sono occulti, tanto più "agiscono". Quanto più agiscono, tanto più la coscienza è identica ad essi, al loro occultarsi.

C'è poi quella rappresentazione "per via inconscia" ²⁰ che consiste nell'emergere alla coscienza di "frammenti" di intuizione, cioè elementi della sensibilità panoramica delle percezioni inconscie che costituiscono la "*fringe of consciousness*", o, usando le parole di Bergson, la "frangia di rappresentazione confusa che attornia la rappresentazione distinta, cioè intellettuale" ²¹, e che si insinuano, sotto forma di novità o perturbazioni, nelle lacerazioni del tessuto cosciente provocate dalla loro azione regolatrice. Ciò che "emerge" nell'intuizione ha la "certezza" del dato di fatto, del presentimento, della negazione demonica, dell'improvvisa e significativa *rêverie*, del perturbante, e si pone contro, in opposizione, ai dati della sensazione. Solo in questo senso si può parlare di relazione compensatoria con la sensazione.

L'intuizione è un contro-senso, un contro-segno che provoca disorientamento. È smarrimento o perdita del limite, eccedenza percettiva: abita quindi le "lacune" (James), i luoghi non percorsi dal pensiero indirizzato, affiora fra gli "stati transitivi" (James) della coscienza spostando, nell'orizzonte del visibile, le articolazioni essenziali fra Senso e realtà. Richiamando una definizione di Ehrenzweig ²², si può dire che men-

tre la sensazione è determinata dalla *gestalt* cosciente, cioè dalle forme definite e costanti che istituiscono e sostengono la realtà in sé come esistenza permanente e costante delle cose, l'intuizione scaturisce dalle percezioni inconscie inarticolate, competitive e compensatorie, che la coscienza deve escludere perché la "*gestalt* buona", su cui essa si fonda, non ne venga sopraffatta. Perché, dunque, il mondo possa avere una forma definita, un orizzonte di significati certi. Ma il 'possibile', il 'nuovo', si profila laddove non vi è già una forma pronta ad includerlo entro l'orizzonte del già noto; laddove, anzi, la forma con la sua identità di segno che include e assimila, subisce una dissoluzione percettiva, un impatto di elementi competitivi e incodificabili. Non c'è apertura al nuovo che non comporti una dolorosa dissoluzione del vecchio: il nuovo implica trasformazione e non semplice ampliamento dei dati di coscienza. L'impatto dell'intuizione comporta dunque una dissoluzione dei limiti oggettuali e dei significati che istituiscono l'identità delle cose, il loro essere solo se stesse entro i limiti del loro contrassegno. L'apertura dei contorni definiti consente l'afflusso di legami, connessioni, rimandi e implicazioni che rendono possibile la rappresentazione simbolica.

4. *L'intuizione intellettuale formula connessioni preliminari non concettualizzabili*

Nei *Tipi psicologici* Jung delinea le fondamentali modalità del pensare. Egli sottolinea l'importanza dell'osservazione di James che le caratteristiche dominanti di ogni pensiero, di ogni sistema filosofico in particolare, dipendono dal "temperamento" della soggettività che lo produce. Jung affronta dunque la possibilità di stabilire una classificazione dei modelli di pensiero come la possibilità di individuare differenti *mitologie*, differenti organizzazioni simbolico-affettive degli stili di pensiero e delle visioni del mondo. Egli individua due dominanti, due orientamenti generali e contrapposti del pensare razionale: un pensare estroverso e empirico e un pensare introverso e ideologico, che corrispondono, rispettivamente, a una visione del mondo "pluralistica" e ad una "monistica".

Questi due temperamenti emblematici del pensiero, corrispondenti a mitologie fondative di segno opposto, hanno in comune la caratteristica di essere razionali, cioè di fondarsi su norme conosciute che stabilisco-

no nessi concettuali visibili, e di presupporre una inopinabile "solidità" dei fatti esterni, rispetto alla quale il loro atteggiamento è differente e contrapposto. Se infatti il pensare estroverso tende a essenzializzare il dato oggettivo, "rimuovendo" tutte le implicazioni soggettive e inconscie della percezione o addirittura a tradurre in termini di oggetti esterni fatti e eventi della scena interiore, il pensare introverso tende a separarsi dalla realtà solida del mondo esterno, a "svalutare" tutti gli eventi percettivi che siano in contrasto con un ordine ideale, un ordine di pure idee e immagini interiori, ai quali tenta di adeguare monisticamente la molteplicità della realtà esterna.

Il pensare estroverso è il pensare della pluralità. Il mondo appare ad esso come molteplicità, come addensamento di particolarità che esso deve indagare singolarmente, perdendosi nella "descrizione", corroborata da una fede esclusiva nella verità empirica. L'obiettività a cui questo pensare mira dipende strettamente dalla "rimozione" delle tonalità affettive della conoscenza e delle possibili somiglianze o analogie che l'interiorità tende a comporre nella rete dei dati obiettivi rigidamente distinti e selezionati. Perso nel particolare, il pensare estroverso tende alla frammentazione e alla "dissociazione". Esso è infatti un pensare *immedesimato* con gli oggetti che pone, cioè tende ad una assimilazione del soggetto pensante all'oggetto, ad una immedesimazione dell'identità soggettiva con l'identità (la particolarità, la costanza, la solidità) degli oggetti pensati. Genera quindi forme di compensazione, da parte dell'altro pensare, che producono concetti più generali, non strettamente empirici, metafore che organizzano momentaneamente il materiale frammentario in unità teoriche o unità di senso generali. Se, tuttavia, questa attività di generalizzazione permane entro la modalità empirica del pensare estroverso, senza l'intervento dell'altra modalità, le idee che si generano sono semplici e sterili idee "desunte dall'esterno, cioè trasmesse dalla tradizione, dall'educazione...", idee non originali che caratterizzano il modo "vischioso" di realizzarsi del pensiero estroverso, la sua "unilateralità", la sua incapacità di scorgere nessi e possibilità rappresentate dallo spettacolo del mondo.

Il pensare introverso è il pensare dell'astrazione, il pensare "ideologico". È un pensare che crea nuove ipotesi, nuove teorie, nuove concezioni generali ma "non mira a una ...ricostruzione concettuale della realtà concreta, ma a una trasmutazione dell'immagine oscura in idea chia-

ra". L'idea, in questa forma di pensiero, assimila la soggettività, diviene la sua identità. L'idea ha origine nell'immagine primordiale, di cui mantiene la forza, "possiede" la soggettività, dominando tutte le sue funzioni e le sue percezioni. Essa manifesta "una pericolosa tendenza a far entrare a forza i fatti nello stampo della sua immagine o a ignorarli affatto", a eliminare, "svalutandole", le percezioni che non rientrano nel senso e nella geometria dell'immagine a cui, invisibilmente, l'idea appartiene. La sua identità con l'immagine, da cui dipende la sua monistica visione del mondo, è inaccessibile alla coscienza. L'immagine è occultata dentro l'idea e proprio dal suo occultamento derivano il potere totalizzante e l'esclusività dell'idea.

L'idea astratta è il frutto della "paura": una paura primordiale di fronte alle manifestazioni del mondo esterno, ai mutamenti, agli stimoli eccedenti l'ordine della certezza. Le astrazioni del pensiero servono dunque a "imprigionare, mediante un concetto generale, quanto è irregolare e mutevole entro le barriere della regolarità" e servono al dominio della realtà attraverso quei segni che nel mondo primitivo erano le figure geometriche della magia e che adesso sono le geometrie del pensiero, le configurazioni strutturali attraverso cui il pensiero stesso cerca di circoscrivere e cristallizzare la mobilità degli eventi.

Se la tendenza del pensiero estroverso è la "dissociazione", quella del pensiero introverso è la "paranoia" sistematica²³, la tendenza a "adattare" all'idea anche i dati difformi dell'esperienza o gli elementi contraddittori della percezione e ad escludere, "svalutare", ipotesi, idee e teorie alternative. Adattamento della realtà all'idea, identificazione del soggetto con l'idea, esclusione di ipotesi ulteriori, sono gli elementi che istituiscono la volontà di potenza e le tendenze paranoiche del pensiero introverso. Paranoia che viene compensata da un vero e proprio "pandemonio" di fatti inconsci che colmano il vuoto di fatti esterni e che aprono quel circolo vizioso fra dissociazione 'schizofrenica' e difese 'paranoiche' che è il malessere principale del pensiero astratto.

Introversione e estroversione sono i poli di un'oscillazione costitutiva della conoscenza. Il sapere cristallizza laddove l'oscillazione è impedita e si ha allora un sapere empirico o un sapere ideologico, un sapere senza "saggezza". Si ha un'identità del sapere laddove "rimozione" o "svalutazione" riducono la conoscenza entro norme codificate e immutabili. Se per il pensare empirico è "molesta e perturbante" ogni percezione di

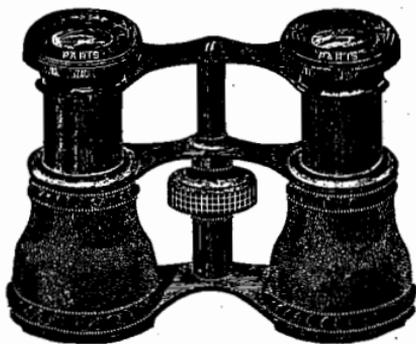
“somiglianze”, per il pensare ideologico lo è ogni percezione di differenze. Nell’un caso e nell’altro la paura provoca l’esclusione di una percezione eccedente, come possibilità eccedente i paradigmi del sapere.

Tuttavia, secondo la metafora della “libido” presente ancora nel primo Jung, l’oscillazione e la sottrazione della conoscenza ad ogni concrezione del sapere sono un aspetto inevitabile del movimento libidico e dello stesso processo di sviluppo della cultura dalla natura, che si verifica attraverso “ponti simbolici” fra ambiti ontologicamente e empiricamente eterogenei, fra realtà contrapposte²⁴. La creazione di “ponti simbolici” caratterizza la modalità di un terzo tipo di pensiero, il “pensiero intuitivo”, che è “irrazionale” in quanto, diversamente dagli altri due tipi, non è modulato da nessi concettuali già noti e già dati, come obiettivi, da un sapere istituito, bensì da nessi simbolici.

Come emerge dalla riflessione metapsicologica di *Wandlungen und Symbole der Libido*, la libido ha, nel pensiero del primo Jung, sia la caratteristica bergsoniana dell’*élan vital*, della corrente unitaria che, per usare un’immagine freudiana che Jung stesso adotta, procede come un fiume che si divide in canali secondari ad ogni ostacolo incontrato²⁵, sia la caratteristica di entrare in conflitto con se stessa — con la sua stessa forza di autorealizzazione e di concretizzazione pulsionale — e quindi di trasformarsi, di produrre “analogie”. Le qualità peculiari della libido junghiana sono dunque la mobilità e, come sottolinea Trevi, l’orizzontalità. “Il segreto dello sviluppo culturale — osserva Jung — è la mobilità della libido e la sua capacità di spostarsi”. Il pensare intuitivo nasce sulle traiettorie di questa mobilità orizzontale, distinguendosi però dal fantasticare o dal pensare associativo, che rientrano nell’ordine della semplice rappresentazione. Perché vi sia pensiero, anche intuitivo, occorre “un collegamento di rappresentazioni”, occorre che vengano stabiliti dei nessi. Ma mentre le due forme del pensiero razionale tendono a riprodurre nessi concettuali già noti, mediati quindi dalla razionalità acquisita di un sapere²⁶, il pensare intuitivo, ovvero “l’intuizione intellettuale”, crea dei nessi irrazionali, cioè mediati da un ordine normativo inconscio. Il pensare intuitivo cresce su delle articolazioni ancora invisibili della realtà²⁷, percepibili solo inconsciamente, raffigurabili per “analogia”, descrivibili metaforicamente; riapre l’oscillazione della conoscenza, creando nuove mediazioni fra fatti e idee, laddove gli uni e gli altri si sono separati e cristallizzati in strutture di certezza, in modalità cognitive esclusive e in

saperi istituiti; produce quelle nuove metafore che consentono di evidenziare somiglianze nel tessuto di una complessità liberamente dispiegantesi, e di riaprire il flusso della conoscenza al di là dei sistemi di certezza e delle forze pulsionali che, invisibilmente, ne mantengono l'esclusività e l'immutabilità.

Parlando delle modalità di pensiero come "mitologie" Jung ha mostrato il valore cognitivo della metafora, rendendo esplicita l'equazione personale che sostiene la sua stessa classificazione dei tipi di pensiero: archetipi, osservazione empirica e intuizione sono le tre metafore cognitive, esattamente corrispondenti ai tipi di pensiero, su cui Jung fonda la sua esplorazione nella complessità della dimensione psichica; esplorazione che oscilla fra ipotesi monistiche, ipotesi pluralistiche e ricerca di momenti di sintesi originale.



5. *La dissoluzione dell'identità degli oggetti corrisponde a una dissoluzione dell'identità del soggetto*

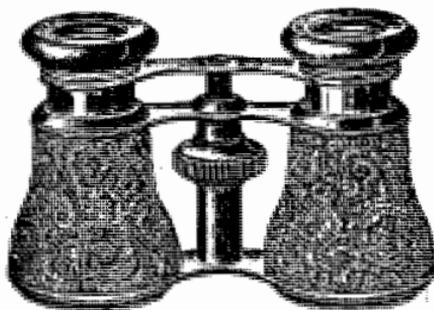
È solo attraverso "le lacune intensamente attive" (James) del simbolo e del sintomo che noi sappiamo di quest'"altra" attività percettiva e cognitiva che è l'intuizione. Se il simbolo ci rende indirettamente accessibile l'attività dell'intuizione a livello dei contenuti della coscienza, il sintomo ce la ripropone a livello della costituzione del soggetto. Per questo secondo aspetto, Jung appartiene a quell'orizzonte di pensiero, scientifico, filosofico e artistico, che fin dagli ultimi decenni dell'800 va creando un nuovo paradigma della soggettività, fondato sull'idea di una costituzione multipla dell'Io²⁸.

Il "complesso dell'Io", che è il portatore dell'identità soggettiva come centro di autoriferimento dell'esperire e di unificazione cognitiva, è fondato, secondo Jung, su due fattori emotivi: "Per Io intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra possedere un alto grado di *continuità* e di *identità con se stesso*"²⁹. Il sintomo è dunque una lacerazione nella continuità e un'estraneità nell'identità perché il sintomo fa riferimento a un'altra identità, è l'espressione di un'alterità presente nella stessa identità del soggetto, come il simbolo è l'espressione di un'alterità presente nell'identità dei significati del mondo. Il sintomo è il segno dell'Altro, il segno con cui l'identità designa l'altro che viene ad abitarla.

A livello di costituzione del soggetto identità e continuità trovano sia una connotazione sociologica, nella "Persona", cioè nella dimensione pubblica che consente all'Io di identificarsi e riconoscersi nei ruoli e nei contrassegni del canone culturale, sia una connotazione psicologica, come interiorizzazione del canone in determinati e costanti paradigmi cognitivi, o come assimilazione della soggettività a idee, metodi e sistemi veritativi. Tutti questi elementi costituiscono l'identità dell'Io, la sua certezza, la sua base di conferimento di significati. Ma appunto il "nuovo" che si affaccia sulla soglia della percezione cosciente come "frammento" di un altro sentire, il sentire intuitivo, spezza l'unità del soggetto percipiente, anzi, per meglio dire, la frammenta. Infatti per entrare in rapporto, attraverso la raffigurazione, con l'immagine che può dare un senso al disturbo affettivo, l'Io deve dialogare con la sua controparte, con l'altro o con gli altri Io che costituiscono la realtà complessuale del soggetto. L'Altro, l'inconscio, è l'insieme degli altri, dei complessi che sono personalità parziali, ma ben individuate. "Il confronto con la posizione opposta è un fatto serio, dal quale dipendono talvolta parecchie cose. Prendere sul serio *l'altra parte* è un'esigenza assoluta del confronto. Solo così è possibile a fattori regolatori acquistare un'influenza sulle azioni"³⁰. Ma l'altra parte è anche l'altro punto di vista, il punto di vista dell'inconscio. L'inconscio è l'altro soggetto. La presenza di un secondo ordine di percezioni e di modelli cognitivi, differente da quello cosciente, corrisponde dunque a uno sdoppiamento della soggettività. Di contro all'identità dell'Io vi è un altro soggetto, un altro "Io"³¹ la cui identità è indefinibile e illimitata, ma reale e sintomatica perché agisce; e agisce secondo un "piano", un senso, un pensiero possibile ma non formulato. "Così facendo

però si porrebbe — *per definitionem* — una coscienza dell'inconscio, operazione intellettuale che tuttavia non riesce troppo difficile allo psicopatologo. Egli conosce infatti un fenomeno psichico che la psicologia "accademica" di solito ignora: la "dissociazione o dissociabilità della psiche". Questa caratteristica consiste nel fatto che la connessione reciproca dei processi psichici è assai limitata. Non solo accade che i processi inconsci sono spesso assai indipendenti dagli eventi sperimentati dalla coscienza; ma anche i processi coscienti lasciano già intravedere con chiarezza d'essere connessi da tenui legami, quando non mostrano addirittura una separazione" ³².

Lungi dal potersi identificare con la coscienza, la psiche è un fenomeno "complesso", riferibile a diversi centri di percezione, di organizzazione e di pensiero, a diversi "soggetti", a "luminosità multiple". "Il complesso dell'Io forma il centro che caratterizza la nostra psiche. Ma il complesso dell'Io è soltanto uno dei diversi complessi. Gli altri complessi si associano più o meno spesso al complesso dell'Io e in tal modo diventano consci. Essi possono però esistere anche a lungo senza associarsi all'Io" ³³.



6. La complessità come dimensione dell'Altro

L'"Io" dell'inconscio esiste solo come funzione regolativa e compensatoria dell'identità dell'Io cosciente. L'inconscio è in questo senso un sistema percettivo e cognitivo ulteriore, eccedente. "Se fossimo in grado di incanalare nella coscienza dell'Io anche solo le percezioni che hanno luogo in un *secondo sistema psichico*, sarebbe possibile estendere in maniera incredibile la nostra immagine del mondo. Se prendiamo seriamen-

te in considerazione l'ipotesi dell'inconscio, dobbiamo arrenderci all'evidenza che la nostra immagine del mondo non può che avere valore provvisorio; perché se si compie sul soggetto del percepire e del conoscere una modificazione così radicale come quella di un raddoppiamento ineguale, non può non sorgere un'immagine del mondo diversa da quella invalsa finora" ³⁴.

Ogni nostra immagine del mondo è sempre soggetta a un possibile raddoppiamento, all'effetto dell'altra immagine, quella che si dà nel sistema "parallelo" dell'intuizione. Così ogni nostro sapere, ogni verità istuita dalla coscienza collettiva, ha la sua controparte in un'immagine inconscia, che è il suo doppio speculare, il riflesso eccedente costruito attraverso le esclusioni della verità. L'identità — che è sia l'immedesimazione della coscienza individuale con i ruoli, i saperi, i modelli di obiettività della coscienza collettiva; sia l'assimilazione della coscienza individuale alle idee e alle inalterabili visioni del mondo della soggettività irrelata — è dunque fondata sulla esclusione del suo doppio, del suo riflesso primordiale. L'identità è una maschera che ha dimenticato di essere tale ed è divenuta volto. La difesa dalla paura si realizza come difesa della maschera. Ma questa, con l'identità di cui è custode, "rappresenta un sostituto sofisticato di un nesso perduto con la realtà psichica", che è la realtà complessuale e immaginale, la realtà originaria da cui si forma la stessa maschera dell'identità come concretizzazione unilaterale e irrelata ³⁵. La maschera rappresenta dunque la perdita del *nesso* originario fra il segno, l'identità, e l'immagine primordiale. La maschera serve all'Io per riconoscersi fuori di sé, per sottrarsi alla sua realtà di semplice complesso incluso nel — e esistente solo grazie al — gioco fluido della complessità psichica. Essa rappresenta la perdita stessa della possibilità del nesso, della simbolizzazione, della relazione come fattori di armonizzazione della complessità e del conflitto, e in questo senso la coscienza indirizzata è una semplice 'lacuna' nel processo di individuazione. Il doppio, l'immagine archetipica corrispondente all'Altro punto di vista, ha dunque necessariamente il carattere del "Terribile", dello sguardo che riflette la fissità dello sguardo dell'identità sul mondo; ha la forza dissolvente dell'Ombra, del frammentario, dell'illimitato. E, tuttavia, nella dolorosa dissoluzione del rispecchiamento, l'identità ritrova la sua definizione immaginale, la sua qualità di personaggio primordiale sulla scena mitica della vicenda umana. Il rispecchiamento promuove l'apertura sim-

bolica, l'oltrepassamento del segno, la creazione di "ponti", ma anche rivela che il segno è il luogo e il tramite necessario per l'evento del simbolo. Solo parallelamente al cammino storico dei segni, delle identità, si dà un percorso di eventi simbolici. L'alterità dell'inconscio è un'alterità funzionale, mirata, orientata finalisticamente³⁶. Essa riassume la vicenda dei segni entro il Senso di un *progetto*³⁷ dell'inconscio, che si realizza come organizzazione mitico-narrativa della successione di costruzioni e dissoluzioni di identità. Il progetto corrisponde a quel processo evolutivo della personalità che Jung chiama "processo di individuazione".

7. *Il raddoppiamento della visione è espressione di una costitutiva oscillazione della coscienza fra identità e complessità*

"Lo stato dei contenuti inconsci è non uguale, ma in qualche modo simile a quello dei contenuti consci. Stando così le cose, non resta che ipotizzare un terzo elemento tra il concetto di uno stato inconscio e quello di uno stato conscio, cioè una '*coscienza approssimativa*'. La nostra esperienza immediata ci dà solo un riflesso, cioè "il rapporto di rappresentazioni o contenuti con un complesso dell'Io"³⁸. La coscienza ha quindi un'esistenza relativa perché i suoi contenuti sono "insieme consci e inconsci", ossia consci sotto un aspetto e inconsci sotto un altro". Ogni pretesa di totalità della posizione cosciente e del suo paradigma è in realtà una totale incoscienza della connessione psichica, cioè della dipendenza del paradigma da presupposti che si occultano dietro la pretesa obiettività ma ai quali occorre risalire per individuarne il significato parziale e momentaneo entro l'"equazione personale" del soggetto. L'inconsapevolezza della relatività del punto di vista cosciente è mancanza di relazione con la complessità della psiche, con la molteplicità dei paradigmi realmente operanti ai diversi livelli dell'universo psichico. Ogni contenuto infatti rimanda a una pluralità di sistemi percettivi, a una pluralità di ordini di senso — collegabili solo mediante "ponti" — che sono occultati entro l'univocità della posizione cosciente e che assumono un'identità, un'alterità, attraverso cui si rendono percepibili, solo in opposizione a un'identità della coscienza con il proprio punto di vista. Il Sé ha un'identità solo in funzione compensatoria all'identità dell'Io³⁹ e alle sue strategie di occultamento. Poiché il Sé è, altrimenti, l'insieme degli Io,

delle soggettività che compongono la pluralità delle visioni del mondo ⁴⁰.

Le immagini di dissociabilità e di complessità non fanno assolutamente di Jung un sostenitore dei fenomeni di disgregazione. Egli sottolinea la differenza fra complessità della psiche e dissociazione schizofrenica in cui i complessi agiscono singolarmente e in modo arcaico proprio a causa della frammentazione della tensione cosciente, cioè a causa dell'assenza di quei "ponti simbolici" attraverso i quali i complessi si relazionano e si trasformano in pensiero e creatività psicologica. Tuttavia è proprio dall'esperienza della schizofrenia che egli deriva la struttura complessa della psiche. Lo sforzo di Jung è quello di mantenere il soggetto — all'interno della dissoluzione di un'identità, cioè di una forma data del soggetto come unità autoriflessiva e indipendente, come paradigma unitario e assoluto della verità del mondo e della sua realtà oggettiva — su quel punto limite che è anche il punto di svolta che consente di ridefinire ogni volta la soggettività come equilibrio possibile, come armonizzazione, carica di Senso, della complessità dei punti di vista, visioni del mondo, sistemi di riferimento e sistemi percettivi, che compongono la pluralità della psiche. Il rischio della dissociazione è un rischio a cui l'Io è tanto più sottoposto quanto più si identifica con un solo complesso escludendo gli altri dal suo orizzonte percettivo, escludendo l'eventualità di altri punti di vista dalla propria visione del mondo, la possibilità di "ponti" che consentano di attraversare l'abissalità delle differenze ⁴¹. Ma se non si espone al rischio del rispecchiamento nell'immagine enantiodromica del proprio sguardo totalizzante, esponendosi invece al continuo confronto con l'inconscio e i suoi punti di vista e accettando i punti di vista dell'inconscio sul proprio punto di vista "l'Io può conservare la sua struttura... ma viene quasi spinto da parte rispetto alla posizione centrale e dominante che occupava prima, e si trova ad assumere il ruolo dello *spettatore passivo* al quale mancano i mezzi necessari per imporre la sua volontà in tutte le circostanze" ⁴². L'Io non può né spogliarsi volontariamente delle sue identità né sottrarsi al gioco delle maschere, al gioco dei significati e delle verità assunte dalla Persona o proiettate sul mondo. Non può esimersi dal gioco né escludere il gioco da sé. Secondo Jung l'unico possibile atteggiamento psicologico dell'Io capace di mantenerne la continuità consiste nell'accettare di essere giocato insieme a tutti gli altri Io che costituiscono la soggettività, non rifiutando l'ambiguità e la passività del ruolo, che la psiche gli assegna, di spettatore-attore della metamorfosi di

tutte le maschere ⁴³; nell'accettare l'impossibilità di appropriarsi definitivamente delle regole del gioco perché sono le regole stesse ad essere continuamente rigiocate. L'intuizione è, in questo senso, l'opportunità di accedere a quella che Bateson chiama "cornice metacomunicativa del rapporto", di accedere cioè, attraverso la relazione con l'altro, a quel processo di continua metamorfosi delle regole che consiste nello smascheramento di sistemi normativi e paradigmi, attraverso nuovi paradigmi e nuovi punti di vista, destinati, a loro volta, ad essere smascherati da punti di vista ulteriori ⁴⁴.

Il processo di individuazione è quindi un processo di conoscenza basato sulla differenziazione, cioè sulla perdita dell'identità inconscia del soggetto conoscente con i propri presupposti cognitivi e con i propri oggetti, sulla relazione (l'Anima è rapporto fra un Io e un Tu, fra l'identico e l'Altro ⁴⁵) e sull'accadere del 'nuovo' attraverso il gioco della complessità. La conoscenza, come processo psichico, ha un andamento oscillante e catastrofico: è fatta di continui e successivi atti di costruzione e distruzione di identità. Ma sono atti che appartengono al processo psichico, al suo "farsi coscienza" attraverso eventi di conflittualità o complementarità complessuale che disegnano nuovi paradigmi, nuovi equilibri transitori all'interno di un Senso e di un progetto di cui l'Io può solo aspirare ad essere spettatore oltre che inconsapevole attore. Nello spettacolo del mondo l'Io è chiamato a "porre relazioni".

Lascio aperta questa sollecitazione di Jung che non è qui il caso di approfondire.



1. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, p. 483.
2. *Ivi*, p. 478.
3. Da intendersi in senso bergsoniano. Vedi, a questo proposito, il duplice significato del termine, sottolineato da Rovatti: "sfumatura" sia dell'oggetto percepito che del soggetto percepiente, in P.A. ROVATTI, *La 'nuance'. Note sulla metafisica di Bergson*, in *Aut Aut*, n° 204, nov.-dic. 1984, pp. 81 - sgg.
4. *Ivi*, p. 399.
5. *Ibidem* (il corsivo è mio).
6. C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealtà*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 412-413.
7. *Ivi*, p. 411.
8. C.G. JUNG (1919-1948), *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 324 - sgg., particolarmente la nota 1, p. 326.
9. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 400 (il corsivo è mio).
10. C.G. JUNG (1939), *Vorwort zu Suzuki*, "Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen Buddhismus" in *Gesammelte Werke*, vol. 11, Walter - Verlag, Olten, 1963-1978, p. 595. Non ho potuto utilizzare, in questo caso, la traduzione italiana delle opere per alcune inesattezze che, a mio parere, travisano il senso del testo originale. Vedi, ad esempio, la traduzione, piuttosto ambigua, del termine 'Vorstellung' con 'idea', mentre è chiaro, dal contesto, che si tratta di 'rappresentazione' o 'immagine percettiva'. La versione inglese usa il termine 'perception': cfr. C.G. JUNG, *Collected Works*, Routledge - Kegan Paul, London, 1969, p. 550. Il tema qui esposto è derivato da William James a cui risalgono alcune delle tesi e delle definizioni junghiane menzionate in seguito. Un'indagine sulle derivazioni del pensiero junghiano esula da questo scritto. Per quanto riguarda i riferimenti a James contenuti nel testo rimando a W. JAMES (1890), *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890 (trad. it. *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano, 1901-1908), particolarmente vol. 1, pp. 224-265 e 283-290.
11. *Ibidem*.
12. Cfr. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 404.
13. Nella connessione intuitiva con l'immagine primordiale "ciò che viene sperimentato non è semplicemente primitivo, ma anche simbolico e quanto più esso appare vetusto e primordiale, tanto più vero esso è per il futuro, giacché tutto ciò che di antico vi è nel nostro inconscio contiene un'indicazione per il futuro". *Ivi*, p. 388.

14. Cfr. particolarmente C.G. JUNG (1957, anno di pubblicazione, ma esistente sotto forma di manoscritto dal 1916), *La funzione trascendente*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 83 - sgg.; (1921) *Tipi psicologici*, op. cit., pp. 489-490; (1928) *L'io e l'inconscio*, trad. it. in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1983, pp. 121-236.
15. H. BERGSON (1903), *Introduction à la métaphysique* in *La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris, 1934, p. 241.
16. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, op. cit., p. 101.
17. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 161.
18. C.G. JUNG (1919), *Istinto e inconscio*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 150.
19. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, op. cit., p. 160.
20. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 466.
21. H. BERGSON (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 49.
22. A. EHRENZWEIG (1975), *La psicoanalisi della percezione nella musica e nelle arti figurative*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1977, p. 12 e pp. 20 e sgg. "L'intuizione principale che devo all'acutezza filosofica di W. James è costituita dalla valutazione epistemologica dell'incapacità della coscienza di afferrare le percezioni inarticolate. La sua tendenza gestaltica distruggerà la loro essenza di strutture inarticolate", ivi, p. 27. L'autore definisce come 'visione diffusa' la percezione simultanea di eventi formali in competizione fra loro e come 'visione periferica' la zona periferica del campo visivo in cui le alterazioni sono la regola (quest'ultima osservazione è applicata alla pittura di Cézanne). Mi pare interessante, a questo riguardo, richiamare la caratteristica di 'personalità diffusa', *aufgelöst*, che R.M. Rilke attribuisce a uno dei personaggi più suggestivi del suo romanzo *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*: il vecchio conte Brahe che non viene turbato dall'apparizione del fantasma, che è l'evento non inscrivibile nella "certezza" del sapere. "Indefinita": *une personnalité diffuse, sans contour précis*. Ma in questo caso esprime la singolare illimitatezza, propria della natura del vecchio conte B.: vedi la sua maniera di sentire 'esistenti' tanto i morti quanto i futuri". Cfr. R.M. RILKE (10-11-1925) *Lettera a Witold Hulewicz*, in *Lettere da Muzot* (1921-1926), trad. it., Cederna, Milano, 1947, p. 313. Sul tema dell'*Auflösung*, a cui farò riferimento anche in seguito, cfr. F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, D'Anna, Messina, 1976.
23. L'idea di una relazione fra paranoia e pensiero filosofico (C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 505) era già stata formulata da Freud che aveva definito la paranoia come la "caricatura di un sistema filosofico": cfr. S. FREUD (1912), *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, raccolto poi (1913) in *Totem e tabù*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975-1989, v. 7, p. 79. Sui risvolti epistemologici della tendenza ad 'adattare' i dati dell'esperienza e ad escludere fatti inconciliabili con l'"idea" e ipotesi alternative, cfr. P.K. FEYERABEND, *Contro il meto-*

do. *Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1979. Vedi inoltre M. ROSSI MONTI, *La conoscenza totale. Paranoia, Scienza e Pseudo-Scienza*, Il Saggiatore, Milano, 1984.

24. Cfr., a proposito dei "ponti simbolici", M. TREVI, *Il concetto di ponte simbolico nel primo Jung*, in *Metaxù*, n° 12, 1991 (in corso di pubblicazione). Vedi inoltre C.G. JUNG (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*, trad. it. (non esistente nelle Opere) *La libido. Simboli e trasformazioni*, Newton Compton, Roma, 1975, particolarmente parte I, cap. 2 e parte II, capp. 2 e 3.

25. S. FREUD (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975-1989, v. 4, p. 481.

26. Per Jung la ragione è semplicemente "la capacità di essere ragionevoli, è un determinato atteggiamento che rende possibili un pensare, un sentire, un agire conformi a valori obiettivi" (C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 312). È quindi una "facoltà" non autonoma ma dipendente da valori normativi che hanno un fondamento tipologico nel "temperamento", nell'"equazione personale" o nel "canone culturale". Il "razionalismo", che è "l'unilaterale elevazione a principio" della ragione, caratterizza sia l'empirismo che l'ideologismo.

27. Per l'interessante corrispondenza con le osservazioni di Jung, vorrei rimandare, a questo proposito, ad alcune riflessioni di Merleau-Ponty (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it., Bompiani, Milano, 1969, pp. 178-sgg.). Secondo Merleau-Ponty vi sono idee che hanno bisogno di rimanere velate, in qualche modo custodite solo nei presentimenti, nei lievi attriti della corporeità. Riferendosi alla descrizione proustiana degli effetti della 'frase' (musicale) di Vinteuil sulla sensibilità di Swann, Merleau-Ponty nota, a proposito di queste idee velate, allusive ma anche nette e efficaci: "noi non vediamo, non udiamo le idee nemmeno con l'occhio dello spirito o con il terzo orecchio; e, tuttavia, le idee sono là, dietro i suoni o fra di essi, dietro le luci o fra di esse, riconoscibili dal loro modo sempre particolare, sempre unico, di ritrarsi dietro di quelli, 'perfettamente distinte le une dalle altre, ineguali di valore e di significato' (cit. da Proust)". Queste idee si costruiscono da frammenti "che aderiscono l'uno all'altro in virtù di una coesione senza concetto". "...quell'invisibile, quelle idee, non si lasciano, come le altre, staccare dalle apparenze sensibili ed erigere a seconda positività". Mentre un "pensiero positivo" non è altro che ciò che è e appunto per questo non può "fissarci", quelle idee "senza equivalenti", che non pongono un contenuto, "aprono una dimensione che non potrà più essere richiusa", instaurano "un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita". L'idea è quindi "l'invisibile di questo mondo, quello che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile". Sono quell'"idealità d'orizzonte" da cui, imperscrutabilmente, si genera l'"idealità pura" dell'intelligenza. Ma esse sopravvivono solo, come nota Proust, "sotto un travestimento", "velate di tenebre", grazie allo schermo attraverso cui si lasciano cogliere. Sono "nozioni 'senza equivalenti', come dice Proust, che nella notte dello spirito non conducono la loro vita tenebrosa se non perché sono state indovinate sulle articolazioni del mondo visibile", "...non perché sotto un altro sole, a noi celato, esse risplendano, ma perché sono quel certo scarto, quella differenziazione mai compiuta, quella apertura sempre da rifare fra segno e segno..." (il corsivo è mio).

28. Cfr. a questo riguardo R. BODEI, *Un episodio di fine secolo*, in *Atque*, I, Maggio 1990, pp. 91 - sgg., a cui rimando per l'elenco delle opere di T. RIBOT, P. JANET e A. BINET, che, insieme a W. JAMES, H. BERGSON e F. NIETZSCHE, J. BREUER e S. FREUD hanno profondamente influenzato la riflessione junghiana sui fenomeni di "double personnalité" e sulla dissociabilità della psiche.

29. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 467 (il corsivo è mio).

30. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, op. cit., p. 104 (il corsivo è mio).

31. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 197.

32. *Ivi*, 192-193.

33. C.G. JUNG (1919-1948), *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, op. cit., p. 329.

34. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 197 (il corsivo è mio).

35. *Ivi*, p. 239.

Un esplicito riferimento di Jung al tema della maschera è nei *Tipi psicologici*, op. cit., p. 417: "Attraverso la sua identificazione più o meno completa con l'atteggiamento del momento egli inganna per lo meno gli altri, sovente anche se stesso, circa il suo vero carattere; assume una maschera, conscio che essa corrisponde da un lato alle sue intenzioni, dall'altro alle esigenze e alle opinioni del suo ambiente: e in ciò prevale ora l'uno, ora l'altro fattore. Questa maschera, cioè questo atteggiamento assunto *ad hoc*, io l'ho chiamato *Persona*, dal nome della maschera che mettevano gli attori dell'antichità". Sul motivo dell'incontro con l'Alterità, Jung rimanda espressamente a G. MEYRINK (1915), *Il Golem*, trad. it., Bompiani, Milano, 1966-1988.

Per i motivi dello specchio e della maschera, cfr. il già citato romanzo di R.M. RILKE (1910) *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, trad. it. *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di F. Jesi, Garzanti, 1974, pp. 77 - sgg.; G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1979; A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano, 1991. Inoltre J. LACAN (1949) *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, trad. it. in *Scritti*, vol. 1, Einaudi, Torino, 1974, pp. 87 - sgg. Secondo Lacan il riflesso speculare precipita il "moi" infantile in una finzione primordiale, che è la matrice di ogni futura identificazione, prima ancora che si verifichino le determinazioni sociali dell'istanza del "moi", e lo proietta nell'"assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale".

36. C.G. JUNG (1916-1948), *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 273.

37. C.G. JUNG (1945-1948), *L'essenza dei sogni*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 312.

38. C.G. JUNG, (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 208 (il corsivo è mio).

39. *Ivi*, p. 242.

40. *Ivi*, p. 243: "Invece il Sé racchiude in sé infinitamente di più che un Io soltanto, come dimostra da tempo immemorabile la simbologia: esso è l'altro o gli altri esattamente come l'Io. L'individuazione non esclude ma include il mondo".

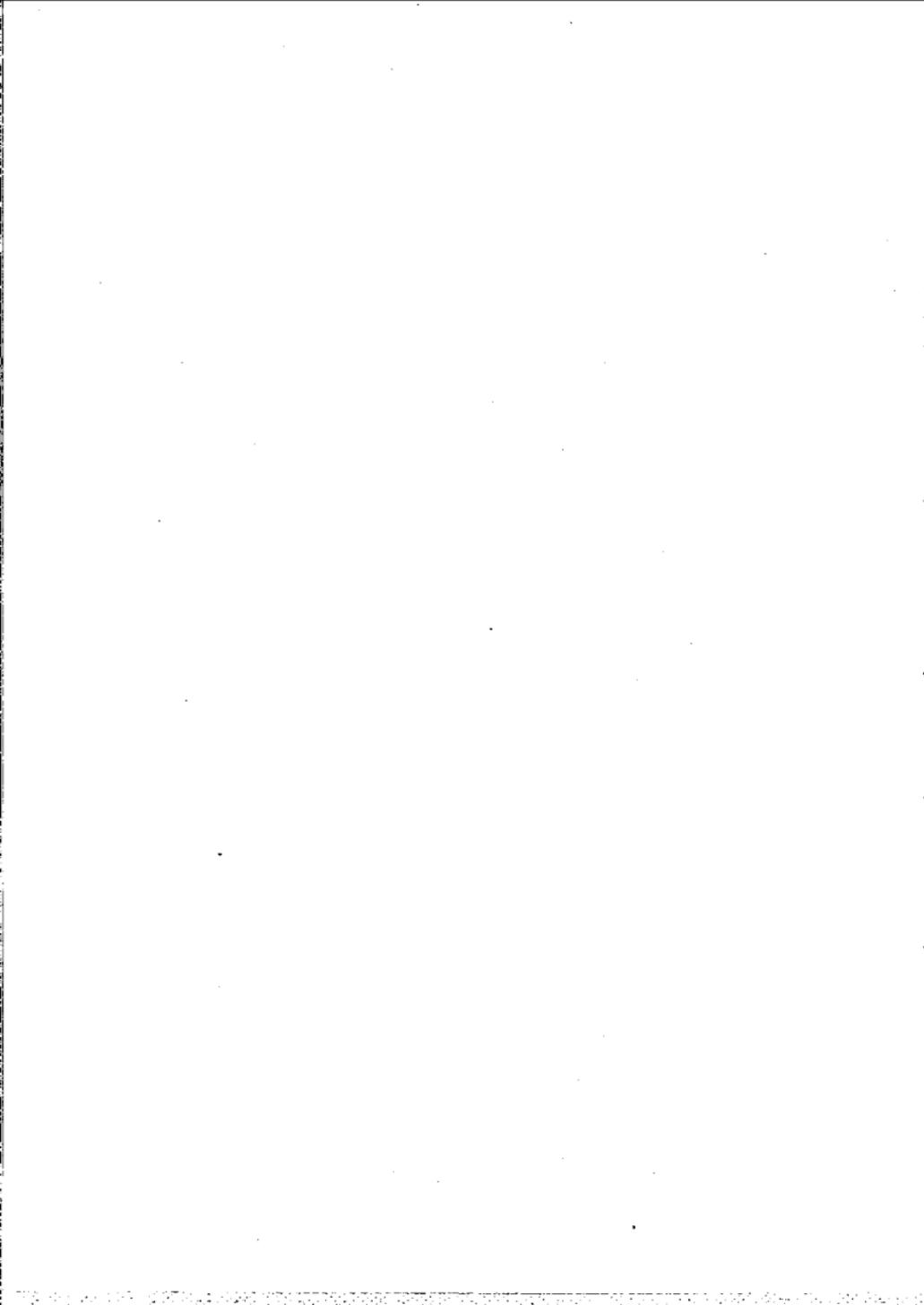
41. Fatto che rappresenta il rovescio e la chiusura del circolo della relazione fra processo schizofrenico e processo paranoide riportata da Ballerini e Rossi Monti: "Se infatti si contrappone, come è stato fatto dal punto di vista psicodinamico e cognitivo (Meissner, 1978, 1981; Magaro, 1981), un processo schizofrenico a un processo paranoide, non solo quest'ultimo diventa una sorta di difesa rispetto alla devastazione del primo... ma si delinea come una modalità di pensiero che attraversa la vita psichica normale e patologica, nella prima fornendo il suo valore strutturante di fronte alla variabilità delle afferenze, nella seconda distorcendo le afferenze stesse in maniera idiosincratca al di là del punto di partecipazione comune". A. BALLERINI e M. ROSSI MONTI, *La vergogna e il delirio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 55.

42. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 241. Per un interessante riferimento al tema dello spettatore in Proust, cfr. M. LAVAGETTO, *Stanza 43. Un lapsus di Marcel Proust*, Einaudi, Torino, 1991, particolarmente pp. 56-57.

43. Cfr. M. TREVI, *Tra soggetto e oggetto. Riflessioni psicologiche sulla maschera*, in «Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», n. 4, novembre 1987, pp. 90-94.

44. "...la terapia è un tentativo di mutare le abitudini metacomunicative del paziente" e, aggiungiamo noi, anche del terapeuta. "Prima della terapia, il paziente pensa e agisce in base a un insieme di regole per la costruzione e la comprensione dei messaggi; dopo una terapia riuscita, il paziente opera in base a un diverso insieme di regole. (In generale, regole di questo tipo non vengono verbalizzate e restano inconscie, sia prima sia dopo). Ne segue che, nello svolgimento della terapia, dev'essersi svolta comunicazione a un livello *meta* rispetto a queste regole; dev'essersi svolta comunicazione su un *cambiamento* delle regole". G. BATESON (1972), *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano, 1976.

45. C.G. JUNG (1946), *La psicologia della traslazione*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 250.



SUL NON-NATO

Paulo Barone

A Samuel Beckett in memoriam

Io venni in luogo d'ogni luce muto
che mugghia come fa mar per tempesta
se da contrari venti è combattuto

Dante, *Inferno*, V, 28-30.

- I. Che, in qualunque contesto, non possano darsi elementi isolati, a sé stanti se non illusoriamente e per breve durata: tale è, con ogni probabilità, un punto, dei non molti, che si considera, oramai, stabilmente acquisito.

Nessun elemento isolato. Piuttosto, quel tanto di fisionomia, che ciascuna cosa possiede per rendersi riconoscibile, si ricava non da presunte proprietà a lei intrinseche, ma dalla consapevolezza che ogni sua eventuale differenza si gioca in relazione ad una identità e che tale relazione non può essere mai definitiva e assoluta, ma sempre incerta, possibile, da farsi. Così, se fossero gli occhi a indicare il *carattere* di qualcosa, non sarebbe l'interno a custodirne la verità; e, dunque, si dovrebbe solo fingere di oltrepassare quegli occhi in profondità, per seguire, piuttosto, le traiettorie compiute dallo sguardo, gli specifici rapporti che esso determina con prossimità e lontananze, cioè i rap-

porti che s'instaurano con la superficie esterna.

Altrimenti detto: nessuna delle cose che sono può essere isolata e insieme vivere, poiché isolarsi significherebbe, a vario livello, dare di sé un'immagine definitiva e perentoria, mentre l'esperienza non concede tale opportunità se non a tratti. "Soltanto a tratti" non vuol dire solo ottenere una deroga di breve durata, ma che la vitalità delle cose si manifesta per quantità discrete in collegamento fra loro. A seconda del punto di osservazione, ogni cosa è simile ad un tratto: nel mentre si definisce, concentrandosi in un luogo specifico, è già una traccia della serie. Ovvero: essa è costituita dall'insieme del tratto e del suo abbandono, dell'essere qui e del suo essere altrove.

Come recita un'antica similitudine, una cosa è *sempre in viaggio*, dove lo stesso fermarsi è considerato piuttosto una fermata, una semplice sosta, un momento dello spostamento. Il tratto non può essere mai definitivo. Sembra esserlo soltanto quando è dimentico del fatto che esso fa tutt'uno con ciò che lo trascende.

Un singolo evento, in possesso di quell'evidenza e consistenza proprie di tutto ciò che è riconoscibile, non è solo il prodotto finale di circostanze antecedenti non immediatamente visibili, ma, in modo altrettanto inapparente, è una stazione di transito raggiunta e già da sempre abbandonata, occupata solo a patto di averla già alle spalle. Più sinteticamente, un evento sarebbe descrivibile quale immagine mobile (ri-)prodotta da un abbandono continuo, un segno impresso dal (suo stesso) dileguare.

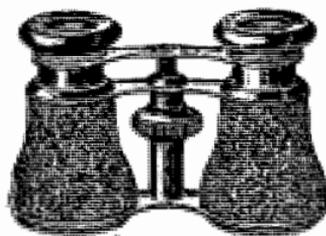
Si potrebbe ancora aggiungere, nel tentativo di cogliere unitariamente la sequenza descritta, che ciascun elemento finito guadagna una qual certa visibilità solo grazie all'implicazione, stretta e sorprendente, di due fotogrammi dall'origine distinta. Il primo riproduce l'evento nella sua 'corporeità', nella sua 'sen-

sibilità', laddove, cioè, si sperimentano i limiti per il loro nudo aspetto traumatico: cesure e interruzioni, separazioni e mutilazioni, ritardi e indecisioni. Sperimentare qui può voler dire solo *patire il colpo*. Il secondo benedice la mutilazione come la materia grezza che la scolpisce e le dà una forma. È evidente che ciascun colpo, in questo caso, non è fine a se stesso, ma inaugura la serie che condurrà all'obbiettivo preposto, e perciò ciascun arresto sarà piuttosto il *segno* dell'arresto medesimo, l'immagine poetica di quell'interruzione. Ciò che di più semplice e scontato sembra darsi — l'elemento finito — è in realtà già il frutto di un meccanismo elaborato: ciascuna cosa è destinata a *divenire* ciò che è e non ad esserlo soltanto. Essa raggiunge se stessa, si conquista grazie all'invisibile ma essenziale concorso dell'immagine poetica che ricrea di continuo il corso, il senso di ciò che la sensibilità patisce in modo tangibile è apparentemente istantaneo.

In altri termini, anche l'essere tangibile per potersi mostrare e dire (e non sparire prima ancora di esistere) deve già trovarsi nelle pieghe della sua immagine, essere quasi immagine esso stesso, appartenere ad un circuito di senso poeticamente elaborato.

In caso contrario il patire sensibile sarebbe intangibile ed evanescente, sparirebbe prima ancora di nascere. Così, invece, il sensibile si trasforma in immagine, è già in immagine, e, al contempo, l'immagine si prolunga nel sensibile al quale garantisce senso e, quindi, sussistenza. Impossibile avvicinarsi all'uno senza toccare simultaneamente, benché tacitamente, anche l'altro. Alla domanda di come si configurino le cose, una volta estratte dal rigido perimetro di fondo che le presentava transitorie solo in relazione a qualcosa di assoluto e definitivo, quando era esperienza di tutti che passassero e morissero, si potrebbe rispondere: come l'insieme orizzontale di un aspetto presente

ed un altro assente, di un lato percepibile ed un altro impercettibile. E, per l'intreccio particolare delle due parti in gioco, si dovrebbe specificare che il percepibile è bensì ricavato dal suo prolungamento immaginario, come l'orma di un inapparente *movimento* che trasforma poeticamente il potenziale grezzo di sensazioni in immagini dotate di senso: quando una cosa *avviene*, il movimento che l'ha ri-creata è, insospettabilmente, già passato, senza cessare tuttavia di trascinarla. Eppure strano davvero, che di una cosa *nata* apparentemente per finire, brilli soprattutto il (suo) movimento, con tutte le parole possibili a dirlo: dileguamento, abbandono, apertura, ri-creazione; e proprio la fine rimanga infinito, minuscolo nodo di una storia di memoria e sogno in permanente movimento. ("Una piccola storia, con esseri viventi che vanno e vengono su una terra abitabile affastellata di morti, una breve storia, sotto l'andirivieni del giorno e della notte". S. Beckett, *Testi per nulla* (1958), Einaudi, Torino 1979, p. 133).



- II. Concetto e percezione in Kant non rappresentano due elementi giustapposti ma i poli di un'area formata dalle propaggini sfumate di entrambi e che perciò sfugge alle classificazioni unilaterali.

Ciò che consente a percezione e concetto di essere costitutivamente e reciprocamente implicati è la funzione della *Einbildungskraft*, dell'immaginazione, intesa quale "termine intermedio che risulti omoge-

neo da un lato con la categoria e dall'altro con il fenomeno, affinché si renda possibile l'applicazione della prima al secondo". Così, infatti, l'immaginazione *lavora*: sul versante estetico-intuitivo, facendo sì che la molteplicità da cui veniamo 'affetti' non sia assolutamente rapsodica, mero *Schein*, apparenza, perché altrimenti non si darebbe nessun collegamento tra forma a priori e fenomeno, ma adoperandosi invece affinché la molteplicità sia percepita già *in immagine*, già lavorata in modo sintetico-compositivo; sul versante analitico-intellettuale, 'schematizzando' le categorie, cioè facendo sì che, "secondo un'arte celata nel profondo dell'anima umana", i concetti siano già disposti ad accogliere l'immagine delle percezioni intuitive, siano già, cioè, *in immagine*, immaginati.

L'immaginazione agisce, dunque, evocando una certa immagine di passività nella spontaneità dell'intelletto, e producendo una certa immagine di attività nella recettività intuitivo-sensibile del molteplice. In questo senso, l'immaginazione funziona quale tramite indispensabile fra percezione e concetto, reale antidoto per quella 'cecità' e quella 'vacuità' che si presentano ogniqualvolta percezione e concetto procedono scissi.

In quanto tramite, l'immaginazione si definisce 'determinazione trascendentale del tempo', *simbolo*, cioè, componente la categoria e il fenomeno. Infatti l'immaginazione — come 'determinazione trascendentale' — è generale e poggia sopra una regola a priori ed è omogenea quindi al concetto; come determinazione del 'tempo', è omogenea al fenomeno, dato che il tempo — forma dell'intuizione sia interna che esterna — è incluso in ciascuna rappresentazione empirica del molteplice.

Il tempo non sarà, così, il nudo e indicibile dileguare delle cose, ma ciò che ha in sé la possibilità di regolarne lo scorrere, "il sorgere ed il perire secondo

leggi", usando le parole di Kant.

Dato infatti che tutti i fenomeni sono nel tempo (e che il tempo non può in sé venire percepito), l'immaginazione in opera a livello intuitivo-sensibile — quella certa attività che pervade la recettività — fa percepire "che in un tempo vi sia uno stato delle cose, il contrario del quale esisteva in precedenza", ovvero fa sì che due percezioni di/nel tempo si connettano. Determinare in quale relazione specifica i due stati percepiti stiano — se in successione o in simultaneità — sarà compito del concetto, preventivamente schematizzato-immaginato (quella certa passività propria della spontaneità dell'appercezione).

Sottolineando la centralità dell'immagine quale ambito di convergenza simbolica di concetto e percezione — che, cioè, è possibile pensare-percepire solo immaginando — si potrà affermare che a) le cose non sono *prima* così come sono e *poi* calate e prese nella rete dell'immagine: l'immagine non replica una realtà semplicemente preesistente; b) al contrario la realtà delle cose è *poietica*, 'costruisce' il proprio senso dell'essere e sin dall'origine; c) la ri-creazione poetica è tale solo se *continua*, permanente: le cose sono *finite-in-immagine*, d'una finitezza, cioè, che passa ricreandosi in stati diversi e in sé non passa mai.

Se è nel tempo, infatti, che i fenomeni sono, e nel tempo possono venire rappresentate le loro relazioni specifiche di successione e di simultaneità, tali variazioni sono possibili e sensate solo in riferimento ad un *permanente*, ad uno *stabile*. "Su questa permanenza, orbene, si fonda anche la rettificazione del concetto di *mutamento*. Sorgere e perire non sono mutamenti di ciò che sorge e perisce. Il mutamento è un modo di esistere che segue ad un altro modo di esistere nel medesimo oggetto. Di conseguenza, tutto ciò che si muta è *persistente*, e soltanto il suo stato varia". (I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it. a cura di

G. Colli, Adelphi Milano 1976, pp. 261-262).

Dunque soltanto il permanente può mutare, mentre "il sorgere o il perire, in senso assoluto, senza che ci si riferisca semplicemente ad una determinazione del permanente, non può costituire affatto una percezione possibile, poiché è per l'appunto questo permanente che rende possibile la rappresentazione del passaggio da uno stato all'altro". (I. KANT, *cit.*, p. 262).

Nella sfera dell'immagine che percezione e concetto circoscrivono, solo il *continuo e permanente* ri-crearsi concede alle cose di non essere fissate e stabilite una volta per tutte ma di costruire poeticamente ciò che sono.

Che cosa si dà al di là di questa sfera, dove sta saldo il sistema del permanente fluire *immaginario* delle cose?

Oltre i limiti dell'*immagine* si estende "uno spazio vuoto, che non possiamo riempire né con l'esperienza possibile né con l'intelletto puro" (I. KANT, *cit.*, p. 356): è lo spazio *inimmaginabile* dell'altra coppia — idea e oggetto trascendentale — che sorregge e chiarifica in che senso vada intesa la ri-creazione permanente dell'immagine. Se quest'ultima ha uno "scopo", un'"estensione", una "unità", è perché è *come se* esistesse un (suo) fine ultimo, incondizionato e assoluto, il quale si mantiene sempre al di là, e in modo *inimmaginabile*, dell'ambito circoscritto da percezione e concetto. In altri termini, la presenza *metaforica* (come se, *als ob*) di un significato archetipico (*focus imaginarius*) dà senso — direzione e significato — alla permanente ri-creazione dell'*immagine*, che così è inserita in un movimento regolato ed orientato. Dunque non malgrado, ma grazie al fatto che il significato ultimo è conoscibile solo metaforicamente, *come se* esistesse, l'*inimmaginabile muove* sensatamente e all'infinito l'*immagine*.

In tal modo tutte le cose 'sono' all'insegna di un *sistema in movimento permanente*: di un movimento 'interno' e costitutivo, in quanto le cose si producono in *immagine*, e di un movimento 'esterno' e regolativo, in quanto dirette al *focus imaginarius*.



III. Se la fine, come pare, è una minuscola ombra senza parole, dove vanno le cose che finiscono? o anche questa domanda è solo frutto di un'ultima, metafisica, allucinazione?

Tra le cose e la 'loro' fine sembra scavarsi una differenza incolmabile. Se soltanto *in movimento* le cose vivono e hanno senso, se ciò che parrebbe contrapporsi al movimento — interruzioni e arresti — ne rappresenta, al contrario, la spinta e il farsi tangibile e se, d'altra parte, la fine, in qualche modo, infiltra e permea le cose, allora vuol dire che queste ultime non coincidono con le (loro) finitezze. Da un lato tutto il movimento, dall'altro qualcosa che lo tocca solo ad un certo punto e poi prosegue per un differente destino. Le finitezze non hanno niente a che fare con la vita e la morte delle cose, cioè con il loro permanente fluire e ri-crearsi, con il loro movimento di senso che non può dire mai la fine. Come le stelle descritte da René Char che spuntano chissà da dove, le finitezze ci appaiono così, mentre "una lancia un grido contro di noi poi muore, altre brillano una sera d'impazienza poi ci si oppongono, come se niente fosse".

Soltanto osservando le cose nei punti in cui le finitezze sembrano attraversarle, come se, numerose, oscurassero con il loro passaggio il *lumen poeticum*, il movimento pare immobile, improvvisamente dedito a qualcosa che gli è naturalmente estraneo, a ciò che passa impoeticamente.

Ma qual'è questa differente natura delle finitezze? da dove provengono? Esse vengono fuori dal giro del *non-nato* (*agen(n)eton*). Mentre sul piano del sistema poetico la continua ri-creazione delle cose implica il passaggio permanente dal non-essere all'essere, fino al punto che niente mai finisce davvero, dal punto di vista del non-nato tale passaggio non si dà, per cui esso non ha altra faccia che quella del *già-morto*. Dunque le finitezze non divengono: non hanno avuto un inizio diverso come non avranno diversa la conclusione. Esse non descrivono alcun ciclo, e se si può dire forse che stiano nel mezzo, ciò è possibile in riferimento al fatto che 'sono' sempre (state già morte) così perché non 'sono' mai (state nate), e viceversa.

Il carattere non-nato (già-morto) indica così che la finitezza è inderivata e ingenerata; si mantiene al di qua del movimento di senso dell'essere (e del non-essere), quindi ferma d'una fermezza autonoma, *infante*, incollocabile, fuori dall'immagine di percezione e concetto e dall'immaginario metaforico.

Nulla quindi si può 'generare' dall'incontro con le finitezze: esse non hanno 'altre' parole da sostituire a quelle già esistenti.

Cosa si può dire, allora, delle finitezze e delle cose quando sembrano toccarsi? Che il non-nato pare acquistare una qual certa, *sui generis* sensibilità definibile come *processo di disfacimento*. Nessun dubbio sulla paradossalità di tale processo, sorta di lente deformante destinata a cogliere uno stato radicalmente innaturale, invisibile per il movimento poetico. Il disfacimento, infatti, che è punto di contatto tra cose e fi-

nitezze, sembra voglia tentare qualcosa che certamente deluderà e fallirà: dare ricettacolo a ciò che è passato senza riguardo e senza voce, pur sapendo che il privo d'espressione non è questo o quello, ma il passare stesso, il movimento poetico stesso considerato da un lato a lui per sempre inconscio. Perciò il disfacimento è un *cadere senza identità*. Disfacendosi le cose non s'impadroniscono di una più autentica fisionomia, poiché quest'ultima si garantiva solo all'interno del movimento poetico e grazie ad esso. Mentre cadono, ad ogni punto del loro disfacimento, le cose non si riconoscono, non producono nulla di personale. Cadono invece completamente consumate, con ormai perduta la loro utilità. Così, mettendo in opera la 'propria' finitezza, le cose si ritrovano, come ebbe a dire Tadeusz Kantor, che ne faceva il suo criterio estetico, "alle soglie della pattumiera", "realtà di rango più basso". Soltanto in disfacimento — processo tutto giocato in negativo, nel passare del senza voce, che è senza voce — le cose, e il movimento che con loro s'identifica, avrebbero la strana sensazione che esse finiscono d'una finitezza che non è mai stata — che è da sempre già stata; cioè che in quanto cose-finite — che sembra l'impressione più evidente e consueta — esse devono non essere mai nate ma ospitare piuttosto il loro essere da sempre già-morte.

("Rovine sparse confuse con la sabbia grigio cenere vero rifugio. Cubo tutto luce bianco assoluto facce senza tracce nessun ricordo. Sempre e soltanto aria grigia senza tempo chimera la luce che passa. Grigio cenere cielo riflesso della terra riflesso del cielo. Sempre e soltanto questa fissità immutabile sogno l'ora che passa". S. BECKETT, *Senza* (1970), Einaudi Torino 1989, p. 15).

LA SCHIZOFRENIA: UNA PATOLOGIA DELLA FUNZIONE SIMBOLICA

Anomia percettiva e devianza del conoscere

Luigi Aversa

Precisazioni metodologiche

È opportuno precisare, onde sgombrare il campo da alcuni comprensibili ma facili fraintendimenti, che il senso del mio discorso non vuole affatto negare altre ipotesi interpretative del fenomeno schizofrenico, ma, partendo da una premessa umile, e cioè che qualsiasi fenomeno psichico porti in sé una sovrabbondanza di senso che non è possibile esaurire totalmente, proporre una riflessione sul complesso problema della schizofrenia da un punto di vista culturale. Ho parlato di umiltà del mio discorso ma voglio anche esplicitare che tale "umiltà teorica" non è affatto da intendersi come "debolezza", vi è infatti nel discorso che farò anche un aspetto forte, provocatorio dal punto di vista metodologico, che mira a ridimensionare quelle posizioni che, ritenendosi più "scientifiche" di altre, si sentono autorizzate a sentirsi depositarie di dati incontrovertibili e difficilmente discutibili. Penso soprattutto a quelle ottiche che ritengono che lo scoprire la causa della malattia sia l'unica cosa importante e terapeutica e che tutto il resto sia pura astrazione. A queste posizioni teoriche è utile ricordare che la ricerca delle cause, se pur legittima, è solamente uno e non l'unico modo di dare senso ad un fenomeno che nella sua complessità ci inquieta e ci costringe ad infinite risposte. Come scrive H.C. Rumke dobbiamo evitare il rischio che "dai molteplici indirizzi di ricerca in psichiatria, nasca il rischio che lo psichiatra abbia una grande esperienza all'interno del suo sistema di riferimento ma che trascuri completamente gli altri sistemi di riferimento".

Detto questo mi sembra necessario porre un ulteriore punto degno di riflessione e cioè che qualsiasi quadro patologico, a maggior ragione se trattasi di patologia della psiche, ha a che fare con la sfera dell'espres-

sione, con ciò che si manifesta, con ciò che per l'appunto definiamo fenomeno come dice l'etimo (dal greco *feinomai*). Il fenomeno è ciò che manifesta, che esprime, ciò che rende possibile il rappresentare, esso è immagine, forma, cultura quindi, se per cultura intendiamo ciò che esprime l'etimo tedesco *Bildung* (cultura appunto) dove *Bild* significa immagine. Qualsiasi quadro psicopatologico quindi, alla luce di tali considerazioni, è fenomeno culturale ed è in tal ambito che è suscettibile d'essere capito e studiato. Lungi dall'essere mera sovrastruttura, come le teorie dei bisogni di ispirazione marxiana e anche freudiana la considerano, la cultura è, come ci ha insegnato la lezione weberiana, parte costitutiva dell'essere umano, anzi ne è il suo aspetto più specifico e peculiare, perché è in essa e tramite le sue mediazioni che l'individuo esprime le sue modalità d'essere, la sua normalità e la sua devianza. Come scrive Geertz: "la cultura denota un insieme strutturato, trasmesso storicamente di significati contenuti in simboli, un sistema di concezioni ereditarie, espresse in forma simbolica per mezzo delle quali gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano le loro conoscenze e le loro prese di posizione di fronte alla vita". La dimensione di mediazione simbolica della cultura sottolineata da Geertz è estremamente importante perché mette in luce la funzione relazionale e comunicativa della cultura, ciò che rende possibile all'individuo di estrinsecare le proprie emozioni e di non rimanere prigioniero nella propria soggettività. La funzione mediatrice della cultura fa sì che ciò che è istintivo nell'individuo acquisisca una maggiore articolazione di significati e questo perché possa essere più facilmente comunicato.



La cultura come complessità di transazioni

Come scrive Crespi: "la cultura, come dimensione antropologica, può essere vista, nell'ordine del vivente, come il risultato evolutivo dell'aumento di complessità dei modi di relazione e di comunicazione intersoggettivi e interambientali. Oltre che in termini di complessità, la specificità del livello culturale rispetto a quello detto naturale, si può cogliere nel maggior grado di indeterminazione del primo rispetto al secondo: mentre al livello naturale giocano meccanismi biologici istintuali, che determinano in modo immediato il comportamento animale, così che, una volta conosciuti gli elementi e le condizioni che entrano in gioco in una data situazione, sono facilmente prevedibili gli sbocchi comportamentali, a livello culturale l'immediatezza del determinismo istintuale appare decisamente compromessa e, le possibilità di soluzione essendo più elastiche e relativamente arbitrarie, il grado di prevedibilità dei comportamenti individuali e collettivi diminuisce nettamente". L'aumento di complessità che la cultura conferisce ai significati è estremamente importante e rende del tutto prive di qualsiasi validità quelle ricerche di tipo etologico che mirano ad utilizzare i modelli di comportamento animale per capire quello umano dove il grado di complessità culturale non è paragonabile al determinismo istintuale che sta alla base del comportamento animale. Lo stesso K. Lorenz, padre dell'etologia, nel suo libro "L'altra faccia dello specchio" riconosce che la presenza, nella realtà, dell'uomo nella veste di soggetto dell'esperienza stessa, ne rivoluziona radicalmente la posizione in rapporto a quella dell'animale perché essa apre la via al mondo dei simboli e dei concetti. La capacità dell'individuo di concepirsi come soggetto dell'esperienza che compie e di non identificarsi totalmente in essa pone il problema di quella funzione di mediazione simbolica che la cultura svolge. L'americano J. Dewey ha proposto per definire la cultura in questa sua accezione il concetto di "transazione". Come a questo proposito scrive C. Tullio-Altan: "l'uomo, dotato di un bagaglio di cultura, vive cioè in una situazione che è per lui carica di problemi (problematica), che egli deve risolvere di volta in volta, individuando esattamente nel campo situazionale l'oggetto al quale rivolgere la sua attività pratica, e assumendo in quell'atto stesso la qualità di soggetto di fronte all'oggetto, così precisato, della sua esperienza. Come in un campo cosparso uniformemente di limatura di ferro, quando venga sottoposto all'azione di una calamita

naturale o artificiale, si disegnano due poli di segno opposto, così nel campo situazionale della vita dell'uomo, quando si attua in esso il processo di esperienza, si producono due poli, il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, nei quali la situazione si struttura. Essi non preesistono all'operazione di esperienza, in quanto ne sono il prodotto". Come si vede, *il concetto di transazione culturale è alla base degli aspetti percettivi e significativi dell'esperienza ed è altrettanto evidente che un disturbo di questa funzione alteri totalmente il mondo relazionale ed interno dell'individuo.*

La funzione simbolica della cultura

Ma da tutto ciò si evince un altro aspetto della cultura estremamente interessante e specifico e che sta alla base delle alterazioni psichiche dell'individuo. Se la cultura ha la capacità di mediare, di essere "transazione", secondo l'espressione dewiana, tra l'individuo e la sua capacità d'esperire se ne può dedurre che lo stesso concetto di realtà è il frutto della transazione e della mediazione simbolica che la cultura attua e che un disturbo della funzione simbolica comporti il cambiamento dei vissuti della realtà. La funzione simbolica della cultura si esplica soprattutto attraverso la capacità di tenere assieme (*sum-ballein*) nel senso di mettere in relazione il puro esperire come livello percettivo-sensoriale e la capacità di dare significato, di denominare la percezione esperita, che altrimenti rimarrebbe su di un piano puramente animale. Tale capacità relazionale ha un ulteriore livello, cioè: *non solo la funzione simbolica permette all'individuo di denominare i propri dati percettivi e renderli così significativi, ma di comunicarli e di creare dei significati convenzionali, ossia comuni a tutti per cui tutti possono attraverso un dato significato risalire ad un'esperienza percettiva comune.* La convenzionalità dei significati è ciò che ci permette di comunicare, se tale meccanismo si altera, rimane solo il dato percettivo, che, privo di possibilità di transazione simbolica, rimane incommunicabile ed esclusivamente soggettivo. È questa la base culturale del più fondamentale dei sintomi schizofrenici: l'autismo; la chiusura in un significato soggettivo a causa della rottura dei significati culturali convenzionali e quindi della possibilità relazionale e comunicativa. Come scrive Tullio-Altan: "tale stato è ciò che Durkheim aveva indicato col termine di anomia, ed al quale l'individuo non potendo reagire sul piano razio-

nale, operazione che richiederebbe una riformulazione radicale del suo patrimonio culturale per riadeguarlo ai suoi fini, operazione di cui non si sente capace, egli vi fa fronte ricorrendo a difese particolari per evitare di sentirsi perduto". H. Werner ha descritto tale stato come la base della destrutturazione dell'Io. *Privato dalla possibilità di condividere con la collettività i significati culturali, l'individuo si trova in difficoltà a controllare attraverso la significazione simbolica i propri dati percettivi, le cose perdono così il loro nome e si presentano come puri dati percettivi che, non essendo più condivisibili, sono soggetti solipistici ed essendo anonime divengono inquietanti e diaboliche (dove diabolico è il contrario di simbolico).*

La schizofrenia: esperienza "dia-bolica"

La capacità "diabolica" delle percezioni "anonime" è alla base del processo dissociativo schizofrenico. Oppure l'individuo tenta come estrema difesa di sottrarsi agli stimoli percettivi che non può, per difetto dei meccanismi culturali, denominare; abbiamo allora la catatonica espressione di *blocco delle percezioni* che sono tenute e vissute come estremamente pericolose.

De Martino ha descritto con il termine di "crisi della presenza" tale stato in cui il soggetto attraverso la crisi del proprio mondo culturale non si sente più garantito e tende a destrutturarsi.

"La presenza — scrive al proposito De Martino — cerca di salvarsi sottraendosi drammaticamente a tutti gli stimoli, imponendo un veto generale a tutti gli atti. Ogni invito all'azione è un'insidia alla presenza: attraverso ogni atto l'esserci fugge via, è rubato, entra in crisi. Ingerendo il cibo penetrano influenze maligne, defecando o urinando esce, con le feci o con l'urina, la forza della presenza ecc. Pertanto, nello stupore catatonico e nel negativismo che l'accompagna, la volontà si sbarra: onde la immobilità statuaria, la ritenzione delle feci e delle urine, il mutacismo, la sitofobia. E tuttavia attraverso questa muraglia della volontà sbarrata può da un momento all'altro aprirsi una breccia, la folla degli impulsi incontrollati".

E H. Werner a proposito di tale stato scrive: "l'irrompere del mondo ambientale nell'io e il defluire dell'io nel mondo ambientale provocano un'immagine demoniaca del mondo, in cospetto della quale l'unica pos-

sibile salvezza è data dalla demonia dell'io e dalla magia delle sue operazioni".

Attraverso tali operazioni, che Werner così lucidamente descrive, si attua quella che con terminologia demartiniana possiamo definire "destorificazione dell'individuo". L'esperienza cioè, priva della transazione culturale, non può essere comunicata, rimane così chiusa in una soggettività isolata ed ipertrofica che subisce la demonia delle cose senza nome e quindi senza storia perché senza continuità; l'individuo si sente estraneo al vissuto storico, perché la storia è coscienza di continuità e di appartenenza ad un collettivo (famiglia, etnia, ecc.). L'unico tentativo (patologico) che l'individuo può compiere in tale drammatica situazione è quello di ricostruire magicamente una realtà che storicamente non è più possibile, è la ricostruzione delirante della realtà che compensa l'alterazione della transazione culturale alterata.

La destorificazione dell'esperienza: il delirio

La "destorificazione" culturale dell'esperienza è ciò che sta alla base della ricostruzione delirante che lo schizofrenico compie della realtà con operazioni apparentemente simili a quelle del mondo magico.

In realtà vi sono notevoli differenze come acutamente ci dice De Martino: "Nel mondo magico la salvezza si compie per uno sforzo che non è monadistico, dell'individuo isolato, ma è dell'individuo in quanto partecipe di un dramma culturale a carattere pubblico: nella schizofrenia l'individuo invece è solo o quasi solo nella lotta: il filo della tradizione è spezzato, lo sforzo e l'esperienza altrui o inesistenti o inutilizzabili per la mancanza di istituti magici definiti, e il dramma culturale accreditato e dominante, lungi dal porgere ausilio, costituisce un ostacolo alla salvezza, maturando nuovi conflitti.

Appunto perché autistico, isolato, monadistico, antistorico, il compenso che lo schizofrenico cerca al suo rischio attraverso le sue stereotipie, i suoi manierismi, i suoi amuleti è un compenso insufficiente: il frangimento continua in una direzione che, se percorsa interamente, mette capo all'esito demenziale.

Da ciò deriva che, nella schizofrenia, tutti i motivi relativi al rischio sono assai più imponenti, più decisivi, più radicali di quelli che pur mi-

nacciano l'uomo magico, laddove i motivi relativi al riscatto, a differenza dei corrispondenti motivi magici, acquistano un carattere non autentico, caricaturale, come di sforzo inane”.



Mondo magico e mondo schizofrenico

La differenziazione che De Martino fa tra mondo magico e mondo schizofrenico sottolinea ancora maggiormente l'importanza che l'attuazione della transazione culturale ha nella patologia schizofrenica. Ciò che allo schizofrenico manca è il poter condividere quei significati culturali comuni convenzionali che l'uomo magico ha la possibilità di condividere coi propri simili perché comune è la loro credenza. Lo schizofrenico, in assenza di tali livelli culturali comuni, non può che vivere solipsisticamente i suoi significati e quindi autisticamente; egli non può condividere la propria storia. Si attua così la totale destrutturazione culturale dell'Io e cioè la chiusura autistica totale in se stessi: è l'immobilità della catatonia o la ricostruzione allucinatoria d'una realtà esclusivamente privata. Ciò che non può essere ricostruito nel mondo schizofrenico è, in altri termini, quella che potremmo definire la funzione pubblica del simbolo, la capacità cioè di comunicare e relazionare i propri significati culturali e simbolici.

Potremmo per concludere dire che se la normalità esprime la cultura nella sua capacità di mediazione simbolica, la schizofrenia ne è la sua espressione più diabolica, dove l'individuo sperimenta l'angoscia della disgregazione e della follia.

- CRESPI F., *Mediazione simbolica e società*, Franco Angeli, Milano, 1984.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino, 1973.
- RUMKE H.C., *Eine blühende Psychiatrie in Gefahr*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York, 1967.
- TULLIO-ALTAN C., *Antropologia, storia e problemi*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- WERNER H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, Leipzig, 1933.

LETTURA RAZIONALE DELL'OGGETTO E TENACIA DEI LINGUAGGI CONSOLIDATI

Paolo Galli

Questa indagine può apparire contorta perché cerca di porre il pensare lo spazio architettonico come una questione non predeterminata dalla rappresentazione. Poche cose sono conosciute, ciò che è conosciuto lo è approssimativamente, ciò che è posseduto lo è precariamente.

Sembra che il costruire dell'architetto possa rappresentare una metafora della conoscenza.

L'uso metaforico della parola spazio conduce facilmente da realtà fisiche a realtà mentali. Da un lato il tempo nel ricordo si comprime nei mille alveoli dello spazio, dall'altro lato il tempo è evocato nelle immagini spaziali immaginando di percorrerle o di percepirlle in successione. È solo per semplicità che parlando di una qualunque sorta di spazio la separiamo dalle altre. Continuamente le une e le altre tendono a confluire in una certa organizzazione globale. Tutto il reale si adatta ad infinite conseguenze. Dalla maniera in cui l'uomo si definisce in rapporto a quello che conosce si determinano tutte le qualità dello spazio. In quello che può conoscere l'uomo distingue il proprio corpo, la propria anima e tutto il resto che non appare mai come un quadro omogeneo di forme e di significati. Non sapere che cosa collega da una parte lo spazio in sé e dall'altra quello che è per il soggetto non è sufficiente per affermare che lo spazio qualunque cosa sia non esiste se non nella maniera in cui lo occupo e lo percepisco con i sensi. Occorre guardare a tutto in maniera nuova con un atto difficile di superamento delle conoscenze acquisite.

Guardare in questo modo è come ascoltare e conferire un ordine alle cose ascoltate. Ora ci si interroga sul dove e sul come, cercando di definire le condizioni stesse delle possibilità di questo tipo di esperienza.

Per questo non è necessaria una lunga ricerca, è sufficiente l'intuizione repentina di una realtà sconosciuta e nondimeno familiare. Dob-

biamo ammettere che è solo guardando indietro alle strade percorse, ai tentativi agli errori fatti che abbiamo il ricordo di questo tipo di esperienze. Forse non siamo più in grado di esperire in forma pura come mi è sembrato talvolta accadere.

Resta la certezza che qualcosa in noi nel passato è realmente accaduto, ci ha sopraggiunto e ha prodotto dei cambiamenti nei nostri rapporti con le cose del mondo.

A distanza di molti anni è ancora vivo il ricordo di un'estate: una piccola vallata fiorita ronzante d'insetti. C'era una specie di corrispondenza fra me e le cose, una specie d'intimità assolutamente naturale, come se le cose, con un loro potere generante si compenetrassero con un mondo di cui facevo parte per un inspiegabile stato di grazia.

Una sensazione di fusione in cui era impossibile separare se stessi da tutto il resto. Uno spazio fatto di una materia densa avvolgeva tutto negando i confini fra le cose. Sembrava impossibile partire per le vacanze e separarsi da tutto quello che mi era così familiare e nello stesso tempo indescrivibile. Come se una parte di me, di uno spazio molto intimo di me facesse parte delle erbe, degli alberi intorno. Il ricordo dell'adesione completa a questo spazio naturale è unito al desiderio di esserne il custode, e lo scopritore e responsabile allo stesso tempo; è confrontabile alla sensazione altrettanto singolare provata di fronte a certe costruzioni, imponenti, magnifiche, fatte di pietre dorate, animate come da un mormorio sommerso che sembrava emanare dalle pietre stesse: da lì colava come miele dall'alveare nello spazio circostante abitato da me. Opere di ingegni eccelsi e rari, ma io diventavo l'abitante e il costruttore insieme, tanto era coinvolgente questa immagine.

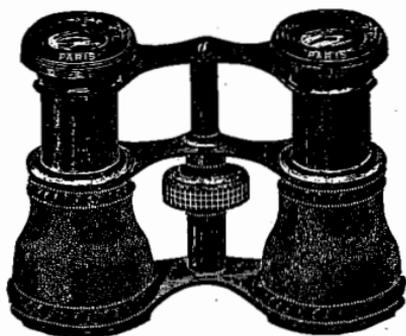
Convinto che fare esperienza dello spazio sia altra cosa dal procurarsi nozioni sullo spazio, muovo da questi pochi elementi forse eccessivamente descritti, forse molto lontani, ma molto familiari, per fare queste riflessioni:

ogni volta che una situazione mostra un certo scarto dallo sguardo quotidiano insensibile al mondo che ci circonda, ogni volta che questi scarti fanno presagire in un certo senso un mondo di rapporti distinto dal mondo puramente pratico, avvertiamo più o meno chiaramente la possibilità di ampliare questo campo d'eccezione, e abbiamo l'impressione di cogliere un frammento di una sostanza mobile e vivente che è forse suscettibile di sviluppo e di coltura.

La prima raccolta di questi elementi così riconoscibili così diversi da quelli dell'uso insensibile del mondo comincia con l'esperienza di un distacco inevitabile, oltre che dalle persone, dalle cose che ci circondano. Resta la sensazione che questo legame con le cose e con lo spazio non si possa mai risolvere e che si resti in un continuo ascolto, un corrispondere a quanto questo legame chiama. Pensate a un grande albero scosso dal vento. Dapprima è colto come un essere vero, sentito come un essere senza confini. Cercare di definirlo è come rinunciare a una parte di sé molto intima. Qualcosa come di uno spazio interiore sembra continuare fra i rami agitati fuori di noi. Definire è separarsi. Ogni separazione produce dolore. Ogni costruzione cerca di acquietare questo dolore. Cercare di stabilire un legame con il mondo esterno risponde a questa necessità. «Si tende a dare l'impressione di un sistema completo di rapporti reciproci fra le nostre idee, le nostre immagini da un lato, e i nostri mezzi di espressione dall'altro - sistema che corrisponderebbe in particolare alla creazione di uno stato emotivo dell'animo, questo è a grandi linee il problema della produzione dell'opera. Essa tende a darci il sentimento di un'illusione o l'illusione di un mondo (di un mondo in cui gli esseri e gli eventi se da un lato assomigliano a quelli di un mondo abituale, sono dall'altro in relazione intima con l'insieme della nostra sensibilità. Risognanti fra loro e accordati con noi»¹. Certo i legami con il mondo possono essere visti come il prodotto della nostra immaginazione. Produrre immagini è l'attività di ogni coscienza immaginante. All'imprevedibilità del mondo corrisponde una necessità creativa dell'essere. In questo atto che acquieta, mondo e cose trovano una loro continuità. Noi siamo capaci solo di ciò che ci piace.

È l'anima che riconosce l'immagine nella sua novità, essa ci esprime facendoci diventare ciò che essa esprime. «Occorre riconoscere all'anima una facoltà fondamentale non riconducibile né alla semplice percezione né all'attività logico-discorsiva dell'intelletto e non definibile né come semplicemente sensibile né razionale. Si tratta di una vera e propria attività dello spirito ma fondata non tanto su una logica astratta ma sulle regole dell'immaginazione»². Un'immagine di uno spazio può risvegliare immagini cancellate e al tempo stesso sanzionare l'imprevedibilità del pensiero. Rendere imprevedibile il pensiero vuol dire imparare ad essere liberi. Si può stabilire una certa vicinanza fra la creazione ed il pensiero. Come un lampo il pensiero collega tutte le cose in una sorta di intimità. In que-

sto modo si stacca dal passato e dalla realtà nella direzione dell'avvenire. Ci accorgiamo allora che il pensiero non è semplicemente un mezzo di comunicazione ma è un vero mondo che lo spirito deve porre tra sé e gli oggetti mediante il lavoro interno della sua energia.



Il progetto di un repertorio di forme suscettibili di dar conto dell'immaginazione creatrice, pone diversi problemi la cui soluzione può essere effettuata in due modi: o mediante la referenza al contesto — e questo implica una sintassi naturale —, oppure mediante la deflagrazione delle figure nei loro elementi costitutivi. Quest'ultima strada consiste nel riconoscere al di là delle figure visibili una visione categoriale del mondo naturale, la visione di una griglia costituita da un numero ridotto di categorie elementari della spazialità la cui combinatoria produce le figure che danno conto di un codice di espressione visuale. «La familiarità a contemplare grandezze naturali, quasi divinità incontestabili come il sole il cielo e il mare, ci crea l'abitudine di riportare ogni avvenimento, ogni essere, ogni espressione, alle più grandi alle più stabili cose visibili che educano a sentire senza sforzo e senza riflessione la vera proporzione della nostra natura, a trovare in noi il passaggio al nostro grado più elevato che è anche il più umano.

Ci accorgiamo allora che il nostro spirito scopre in quell'accordo alle condizioni naturali, proprio tutte le qualità, tutti gli attributi della conoscenza: chiarezza, profondità, vastità, misura»³.

Le costruzioni dello spirito sembrano ricordarci la formazione, l'ordine e la stabilità dell'universo: cercando questo ordine variamente lo costruiscono da sempre.

Ogni grande costruttore produce movendo dal luogo di questo unico tema. Questo luogo rimane inespreso; nessuna delle singole composizioni, nemmeno il loro insieme, dice tutto della necessità della formazione dell'ordine e della stabilità, ma questo e solo questo va dicendo da sempre. Questo luogo inteso come originario cela, in quanto sorgente dell'onda che sommuove, occulta l'essenza di ciò che sulle prime può apparire come un ritmo. Noi conosciamo il ritmo attraverso il nostro corpo.

Il nostro spazio interno è descritto dal movimento di espansione dell'aria nei polmoni, dal pulsare del sangue nelle vene. Attraverso il variare di questi ritmi si rivelano le passioni dell'anima. La quiete del corpo si accorda col ritmo del giorno e della notte.

Tutto questo permette l'accesso alla comprensione della forma dell'opera costruita ma non è la sostanza. L'opera è qualcosa di più.

Questo qualcosa di più non va pensato come un'aggiunta successiva alla costruzione dell'opera intesa come un mezzo per risolvere i problemi del vivere e dell'abitare, ma come una necessità originaria. Le opere dell'uomo si oppongono alla natura e al caso per utilizzarli o per subirne il potere. Ma che genere di rapporti si stabiliscono fra l'opera e il mondo? La costruzione conferisce alle cose della natura il loro aspetto e agli uomini la visione di se stessi. Dunque l'opera raccoglie in sé quelle vie e quei rapporti che delineano il corso dell'essere umano. Percorrere questa contrada vuol dire aprire delle vie, lasciare delle tracce. Ogni traccia aperta mantiene il pensiero in questo tipo di esperienza; qui ogni cosa acquista la sua ampiezza e il suo limite. Un principio di utilità spinge l'uomo a sottomettere tutte le cose del mondo, a renderle oggetti calcolabili e numerabili. Ma sempre tutto sfugge al suo controllo, apponiamo sempre nuovi limiti nuove frontiere da superare.

È una lotta perenne fra il mondo degli uomini e quello della natura. Nell'opera, la pietra tagliata e levigata sfugge a questa volontà di controllo e parla della sua pesantezza della sua dura lotta con il tempo e non del lavoro affannoso dell'architetto. Nella produzione dell'opera l'azione viene in contatto con l'indefinibile. L'azione richiede lunghe ricerche, attenzioni fra le più astratte, conoscenze molto precise, giunge ad adattarsi nell'operazione artistica a uno stato dell'essere del tutto irriducibile in sé ad una espressione finita, e non riferita ad alcun oggetto che la possa localizzare. Gli elementi a disposizione sono di numero limitato: la materia, la luce e le ombre, i volumi e i vuoti, il paesaggio, il cielo.

E così: da una parte l'indefinibile, dall'altra un'azione necessariamente finita su un numero di elementi finiti.

A Villa Adriana, nell'"Edificio sopra il Ninfeo" e nella "Peschiera" quasi duemila anni fa è stato fissato in una materia, quasi povera, l'indefinibile.

Per quanto si provi a descriverla, a fotografare, a misurare non si rappresenta che l'eco di un incanto che prende ancora chiunque.

Si può scoprire una conoscenza perfetta dei meccanismi della percezione e del desiderio. Quasi per caso si passa dal muoversi liberamente all'aperto fra gli alberi, allo stare in un luogo dello spirito. Il paesaggio lontano è presente in una quantità pari a quella esclusa dalle pareti. L'acqua è contenuta come sospesa in una tazza al livello del suolo, ma da questo è separata e inaccessibile. Il suolo sembra la continuazione della campagna circostante, invece riposa sopra il criptoportico fresco e ombroso. Lì lo spazio è percepito con le sensazioni del corpo e non con lo sguardo. Qui la luce incontra la materia.

Si può decomporre questa alchimia con grande precisione: *n* mq. d'acqua, *n* mq. di muro dorato, una porzione precisa di cielo e una porzione precisa di paesaggio bello ma non straordinario, eppure queste "cose" fra loro risuonano e sconvolgono anche il visitatore più distratto.

Dunque produrre oggetti essenzialmente umani, usare mezzi sensibili ma che non assomigliano a niente e non sono copia di altre cose.

Nell'opera, nei suoi ranghi più alti, la materia sensibile in cui è fatta non è presente come materiale d'opera. — Esporre un mondo dell'uomo e far essere presente la materia come parte della natura —. Il mistero è irretito in queste poche idee. Arte partecipa della vista, del tatto ma anche della ragione e del numero.

1. PAUL VALERY, *La caccia magica*, (trad. it.), Napoli, 1985, p. 53.

2. ERNST CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, (trad. it.), Firenze, 1966 III, p. 195.

3. PAUL VALERY, *op. cit.*, pp. 67-68.

OGGETTO PERCETTIVO E PERCEZIONE

Mariano Bianca

1. *Introduzione*

In termini psicologici la percezione è un processo per mezzo del quale vengono acquisite ed elaborate informazioni sul mondo del sé e dell'altro da sé.

Da un punto di vista strettamente biologico la percezione svolge diverse funzioni, ma soprattutto quella di far sì che ogni essere vivente sia in grado di far fronte alle insidie del mondo allo scopo di massimizzare la propria attesa di vita. Senza un apparato percettivo la maggior parte degli esseri viventi non sarebbero in grado di sopravvivere al loro ambiente. Non si tratta in generale di una forma di adattamento, inteso come un processo costituito da un ambiente considerato come stabile ed un essere vivente che si adatta alla sua struttura, bensì di un processo in cui i termini in causa sono entrambi sia attivi che passivi, dando luogo a una continua interazione che modifica sia l'ambiente che l'essere vivente.

In questa prospettiva, possiamo considerare la percezione come un processo interattivo in cui la "cosa" è sempre modificata dal soggetto percipiente che ponendo lo "sguardo" verso di essa la costituisce come "cosa percepita"; ciò che è osservato è diverso da ciò che non è stato osservato. In tal modo, il mondo posto sotto lo sguardo è un mondo 'diverso' e allo stesso tempo non più separato dal soggetto che lo fa proprio e così si stabilisce un nuovo mondo costituito dal soggetto unitamente alla cosa. Per questo la percezione

è uno strumento utile per superare la "frattura" che la coscienza provoca tra il soggetto ed il mondo.

La coscienza opera sempre in vista della "oggettivazione" e questa è proprio ciò che provoca una frattura tra il soggetto ed il mondo. La "coscienza oggettivante" opera in un duplice modo: da un lato, in quanto oggettivante genera l'oggetto che è posto distante da essa e in tal modo da luogo a una frattura ontologica tra il soggetto ed il mondo; dall'altro, è la stessa coscienza che muove il soggetto verso la direzione del recupero del mondo nell'ottica dell'"appartenenza al mondo". Quest'ultima è un "sentimento" fondamentale alla vita cosciente senza il quale il soggetto vive nella "dimensione del distacco" non riconoscendosi come parte del mondo. Appartenere al mondo, mediante il lato della coscienza che chiamiamo "coscienza appartenitiva", fa sì che il soggetto sia inserito ontologicamente nel mondo facendolo proprio in dimensioni diverse che fanno sì che esso faccia parte del soggetto e che questo sia partecipato dal soggetto. Si crea così, come si è accennato, una dimensione ontologica atipica che è costituita dal soggetto-mondo che si diversifica da quella del mondo e da quella del soggetto. Il "lato appartenitivo" della coscienza si pone opposto a quello che possiamo chiamare il "lato dissociativo" della coscienza che genera una frattura con il mondo che rende il soggetto "isolato" da esso. Il "sentirsi gettato nel mondo", per adoperare una espressione di Heidegger, è proprio quello stato in cui si ha la prevalenza della "coscienza dissociativa" rispetto alla "coscienza appartenitiva" e fa sì che il soggetto si senta sperso nel mondo in quanto non appartenente ad esso; lo stato psicologico del sentirsi privi di 'luogo ontologico' e quindi di un senso nel mondo.

La coscienza è quindi un'arma a doppio taglio perché, da un lato, rende il soggetto deprivato di uno stato mondano e, dall'altro, lo spinge a ritrovarlo in

modo che si instauri quella condizione appartenitiva in cui mondo e soggetto si costituiscono come un unico 'luogo' in cui il soggetto vive interamente nel mondo facendo sì che lo scambio con esso sia continuo e tale per cui ciò che la coscienza dissociativa rende come oggetto venga recuperato dalla coscienza appartenitiva che lo fa proprio e parte del suo continuo fluire.

In questa prospettiva ontologica, la percezione si presenta come un aspetto della coscienza nei due sensi dissociativo e appartenitivo. Infatti, non si può dire che la percezione sia un processo rivolto ad appropriarsi in modo diretto del mondo, proprio perché la percezione facendo parte della coscienza, da un lato, oggettiva il mondo e quindi lo rende 'separato' dal sé; dall'altro, cogliendo il costruito percettivo come oggetto 'separato' lo 'inserisce' nel mondo, ma in un mondo che non è altro-da-sé, in quanto si è reso pregnante del sé e come tale ne diventa in un certo qual modo parte. La percezione recependo informazioni sulla "cosa" fa sì che essa sia, come si è accennato, 'colta' e una volta colta diventa parte della coscienza, soddisfacendo così la tensione appartenitiva.



La percezione, quindi, si svolge entro la duplice funzione coscienziale di dissociazione e di appartenenza.

Queste due funzioni sono antagoniste nel senso che la prima si fonda sul processo coscienziale di oggettivazione e in tal modo crea un distacco con la real-

tà che così si allontana dal soggetto; la seconda, invece, opera su una consapevolezza di questo allontanamento e sulla riflessione della necessità di un riavvicinamento alla realtà per poter far sì che il soggetto possa vivere nel mondo; in questa direzione fornisce sia un'opera di sollecitazione rivolta a cogliere il mondo e a farlo proprio, sia i mezzi necessari per raggiungere il mondo. Come diremo ancora in seguito la percezione opera nel duplice senso della dissociazione e della appartenenza.

2. Percezione e coscienza

Possiamo dire che la percezione, da un punto di vista neurofisiologico, appare con un duplice aspetto: essa è "fuori dalla coscienza" ed è "entro la coscienza".

Secondo il primo aspetto la funzione percettiva opera in modo tale da non generare stati di coscienza, cioè 'oggetti mentali' consapevolmente espliciti. Con ciò si vuol dire che vi sono "percezioni" che pur elaborate dal cervello (ed anche da alcuni settori della subcorteccia) non vengono rese consapevoli, per cui si creano stati mentali che il soggetto non recepisce come tali; queste percezioni che possiamo dire 'subcorticali' danno luogo a stati mentali che a loro volta generano una modificazione nel soggetto senza che egli se ne renda conto. Si tratta di percezioni vere e proprie sia di enti esterni che di eventi interni che sono "nascoste" e nel soggetto al massimo possono formarsi stati mentali generati come risultato di quegli stati mentali non consapevoli derivati da percezioni. Possiamo chiamare questo particolare tipo di percezioni "percezioni derivate" in quanto sono costituite da oggetti mentali derivati da percezioni non consapevoli. Se la percezione *tout court* la intendiamo come una elaborazione consapevole di dati considerati provenienti dal mondo interno od esterno, in questo caso non si tratta di percezioni vere e proprie ma di perce-

zioni derivate in senso traslato in quanto derivano da percezioni ma non sono propriamente tali.

Si deve precisare, inoltre, che la percezione vera e propria si costituisce sempre come un processo che possiamo dire sia formato da quattro stati diversi: a) lo stato modificato del sistema percettivo a livello neurofisiologico non consapevole, b) lo stato di "considerazione della percezione" non strutturalmente costituita che chiamiamo "pre-percezione", formata dal materiale neurofisiologico elaborato dal sistema encefalico precorticale, c) lo stato propriamente percettivo costituito dall'"oggetto percettivo" strutturalmente costituito, cioè "formato e valutato all'interno della configurazione mentale globale attuale, e infine, d) lo "stato post-percettivo" costituito dalla valutazione, dalla memorizzazione e dall'uso dell'oggetto percettivo.

La percezione fuori dalla coscienza è una percezione non consapevole che tuttavia può dar luogo a stati mentali consapevoli che modificano o possono modificare diversi aspetti dei processi mentali e, in particolare, la configurazione mentale attuale in un dato momento. Tuttavia, la caratteristica di questa percezione fuori dalla coscienza si enuclea nel fatto che l'oggetto percettivo generato ha un particolare stato in quanto non essendo costruito a livello coscienziale si può dire che sia un oggetto di natura strettamente neurofisiologica che non è collocato a livello consapevole; si tratta così di un oggetto che chiamiamo "percettivo" in quanto riteniamo che anche questo tipo di percezioni, come ogni altro tipo, generi un oggetto. Per meglio dire non si tratta di uno stato mentale vero e proprio bensì di uno "stato cerebrale" inteso come configurazione neurofisiologica, mentre si trasforma in oggetto mentale quando è presente alla coscienza.

Il secondo aspetto è proprio quello in cui la per-

cezione genera un vero e proprio "oggetto mentale" che è supportato da uno stato cerebrale e in tal caso si tratta di un oggetto che è consapevolmente costituito e quindi ha una specifica struttura mentale.

Si tratta di un vero e proprio oggetto mentale, e quindi anche uno stato mentale, che è supportato da uno o più stati cerebrali e che ha la caratteristica di far parte di processi cognitivi consapevoli e che come oggetto mentale acquista uno specifico "luogo" nel mondo mentale. In tale prospettiva, non solo è reso consapevole alla coscienza ma questa agisce su di esso da un lato per renderlo veramente "oggetto mentale di percezione", dall'altro, per assegnare ad esso uno specifico significato. La percezione di questo tipo, che è la percezione vera e propria, è il risultato di un articolato processo mentale che la valuta e così facendo la inserisce in un mondo mentale strutturato. In questo secondo aspetto, la coscienza consapevole svolge un ruolo fondamentale nella precisazione dell'oggetto percettivo e lo rende ontologicamente presente nella mente; esso è supportato da uno stato cerebrale di ingresso, quando la coscienza ne prende atto e in seguito dalla coscienza viene collocato in uno o più luoghi del mondo mentale. L'oggetto percettivo diventa così un oggetto strutturalmente inserito nella consapevolezza e può subire le modificazioni proprie dell'attività ordinatrice della coscienza che valuta e assegna una "rilevanza" in modo tale che esso possa essere utilizzato a seconda degli scopi che la globalità della mente intende perseguire in un dato momento. In questo senso, l'oggetto percettivo è inserito in una dimensione eterodiretta dalla coscienza in vista del raggiungimento di determinati obiettivi; la sua dimensione è duplice nel senso del suo collocamento in un luogo della mente e nella sua significazione mentale che porta ad un determinato utilizzo. Sono queste le percezioni di cui ci occuperemo in que-

sta sede e proprio perché fanno parte dei processi mentali non si presentano come oggetti isolati dal resto della vita mentale.

Tali oggetti mentali sono "ingabbiati" nella dinamica mentale e così acquistano dimensioni diverse da quelle risultanti dalla mera elaborazione neocorticale. Essi arrivano alla coscienza come materiale neurofisiologico e in seguito si collocano nel piano degli eventi-stati cerebrali ed ancora successivamente modificano il loro stato in quello di stati mentali: un materiale già considerato dalla coscienza e quindi soggetto alla sua opera di significazione e di collocazione di luogo nella mente nonché di valutazione nel dove inserirli e nel come renderli partecipi ed attivi nel mondo mentale.

In questa prospettiva, le percezioni entro la coscienza sono percezioni del mondo che, inserite nei processi mentali, non sono più stati cerebrali ma mentali inquadrati ed utilizzati consapevolmente dalla coscienza che recependoli può abbandonarli riducendoli così nuovamente a stati cerebrali e quindi ponendoli al di fuori dei processi mentali, o dar loro una rilevanza significativa all'interno della generale significatività del mondo mentale.

Si può dire che sono solo certe particolari percezioni che restano fuori dalla coscienza e così si disperdono nella dimensione degli stati cerebrali che può portare a diverse modificazioni mentali non consapevoli. Una volta che la percezione da stato neurofisiologico, lo stato cerebrale, assume a contenuto della mente diventando stato mentale, oggetto della mente, può operare a pieno titolo in essa in direzioni diverse inclusa quella del suo possibile degrado a stato cerebrale.

La percezione *tout court* entro la coscienza è quindi uno stato che è materia fondamentale della costruzione della struttura della mente individuale. In tal

modo, la percezione così inserita diventa parte integrale della coscienza consapevole e della sua azione.

Non bisogna però dimenticare che le percezioni fuori della coscienza, come si è detto, operano indipendentemente sul mondo mentale anche se ciò accade senza consapevolezza esplicita. Se questa consapevolezza esplicita è presente l'oggetto percettivo non è più meramente tale ma diventa stato mentale, supportato da stati cerebrali, che diventa parte integrale dei processi della mente e per questo ha una forte influenza sulla coscienza e sul suo operato e quindi poi sulla modificazione del soggetto.

Dopo aver stabilito il fatto che non v'è percezione *tout court* al di fuori della coscienza, si può dire che lo stato degli oggetti percettivi diventa quello di essere dei contenuti della mente elaborati in modo consapevole.

A questo punto, dopo aver chiarito il fatto che la mente accoglie e quindi poi fa propri gli oggetti percettivi in un piano finalistico globale, siamo spinti a chiederci come possa definirsi correttamente un oggetto percettivo o meglio la natura dell'oggetto di percezione.



3. La natura dell'oggetto percettivo

Abbiamo visto come sia possibile esaminare gli oggetti percettivi all'interno della dinamica mentale, ma sinora non abbiamo chiarito quale sia la natura di questi oggetti, il loro substrato cerebrale, la loro trasformazione in oggetti mentali e il loro aspetto di appartenenza a una dimensione mentale globale.

Sulla base del fatto che la percezione è un processo fisiologico e neurofisiologico in cui è coinvolto il sistema nervoso periferico e centrale, si può dire innanzitutto che essa sia uno 'stato fisico', cioè una modificazione fisiologica del sistema nervoso periferico e centrale. In tal senso essa dà luogo ad uno specifico stato cerebrale in cui l'"oggetto" specifico è costituito dalla configurazione di quello stato, in altri termini dalla attivazione di un gruppo di neuroni.

Tale configurazione considerata a livello paleoencefalico a sua volta dà luogo ad uno stato cerebrale corticale costituito anche in questo caso dalla specifica configurazione, cioè dall'attivazione di un gruppo di neuroni.

A questo livello si sovrappone la vera e propria elaborazione corticale che dà luogo a quello che chiamiamo l'"oggetto percettivo" che si presenta come uno stato mentale vero e proprio con tutte le conseguenze che esso provoca sull'intera configurazione mentale e quindi poi, ma non sempre, anche sul comportamento.

Tale oggetto percettivo è quindi uno stato mentale che possiede una duplice natura: da un lato, è incorporato in uno stato cerebrale e si identifica con esso; in questo senso l'oggetto percettivo possiede una natura fisica propriamente detta, e la identificazione consiste nella "struttura" di questo stato cerebrale e non certo nella mera materia cerebrale. Proprio perché lo stato mentale è un evento che emerge da uno stato cerebrale.

Il secondo aspetto della natura dell'oggetto percettivo è quello di essere uno stato mentale che come tale, in quanto emerso da uno stato cerebrale, si differenzia da esso ed acquista una dimensione ontologica non fisica; ciò significa che può essere 'distaccato' dalla materia sottostante ed essere trascritto, o se si vuole espresso, per mezzo di un linguaggio 'intel-

lettivo' come il linguaggio interiore o in quello verbale e non verbale. In tal modo esso acquista una autonomia ontologica diventando un "oggetto segnico" che può essere variamente interpretato una volta che sia scisso dal corrispondente stato cerebrale.

Come oggetto mentale l'oggetto percettivo si pone al di là della stessa mente potendo essere trasmesso ad altre menti così come viene trasmessa una qualsiasi informazione segnica.

In questa prospettiva l'oggetto percettivo possiede una 'vita autonoma' e può svolgere diverse funzioni all'interno della vita mentale e solo così può collegarsi con altri oggetti ed eventi mentali. Si può dire che sia proprio il fatto di essere autonomo che lo rende a sua volta oggetto di interesse da parte dell'attenzione e della riflessione che assegnano ad esso un significato interpretandolo nella duplice direzione di valutarlo come tale, in se stesso, e in relazione alla condizione mentale globale. Esso da segno-significante diventa segno-significato ed è solo così che può essere considerato ed interpretato in relazione a ciò a cui può riferirsi, cioè la "cosa".



L'oggetto percettivo, quindi, una volta diventato segno-significante viene considerato come interpretabile sul mondo e così inteso si costituisce come elemento di costruzione della realtà interna ed esterna al soggetto. Esso acquista un valore semantico in quanto segno-significato e un valore "lestico" come strut-

tura segnica riferibile al mondo degli eventi interiori e dei fenomeni esterni al soggetto.

In quest'ultimo senso, l'oggetto percettivo si costituisce come 'costrutto mentale' strumentale per parlare di se stessi, degli altri e del mondo.

4. *Gli aspetti dissociativo e appartenitivo della percezione*

In base a quanto abbiamo detto sulla natura della coscienza e su quella della percezione che dà luogo all'oggetto percettivo, si può affermare che anche la percezione opera nel duplice modo dissociativo ed appartenitivo. Ciò è comprensibile in quanto l'oggetto percettivo fa parte della coscienza, per questo opera in modo da porre distante la cosa e in seguito fa sì che essa diventi appartenuta dalla mente.

Il lato dissociativo della percezione si presenta sia nella fase della costruzione dell'oggetto percettivo che, come si è detto, acquista dapprima una dimensione strettamente mentale e quindi separato dalla cosa, sia in quella del costituirsi come oggetto 'significante' e 'significato'.

Il lato appartenitivo, invece, si sviluppa nella fase di valutazione dell'oggetto percettivo nel senso poco sopra indicato in modo semantico e lestico; ed è proprio quest'ultimo valore, che fa sì che l'oggetto percettivo possa essere utile come strumento di interpretazione del mondo del sé e dell'altro da sé.

5. *Discontinuità percettiva mentale e discontinuità del mondo*

Abbiamo visto come la coscienza svolge le due funzioni contrapposte di dissociazione e di appartenenza in riferimento all'altro-da-sé; queste funzioni in sede percettiva sono facilitate dal fatto che la percezione è un processo di tipo continuo che si svolge in intervalli discreti. In una prima fase percettiva c'è continuità che porta alla costruzione dell'oggetto percettivo, ma una volta che questo si è costituito come stato mentale acquista uno stato discreto; la percezione entra in una fase discontinua sino al successivo pro-

cesso di costruzione oggettuale. Gli oggetti percettivi sono enti di tipo "eracliteo" nel senso che sono collocati in uno spazio di tempo fenomenico e fenomenologico ed in un luogo della configurazione mentale; queste caratteristiche, unite al fatto che ogni oggetto percettivo possiede uno specifico significato, fa sì che gli oggetti percettivi siano eventi irripetibili proprio come l'acqua del fiume di Eraclito. La loro irripetibilità dà luogo, naturalmente, ad una struttura mentale discreta, in cui gli stati mentali di origine percettiva sono separati l'uno dall'altro nella fase costruttiva e di rimemorazione, anche se al contempo si costituiscono significativamente come continui in riferimento alle strutture significative della mente.

Queste caratteristiche della discontinuità e della 'discretività' degli oggetti percettivi indica che lo stesso processo percettivo da questo punto di vista, cioè quello della costruzione, della memorizzazione e della significazione, è un processo discontinuo. Tuttavia, la discontinuità che più ci interessa sottolineare in questa sede ha un fondamento di duplice natura neurofisiologica e strutturale.

La percezione è discontinua in quanto i processi neurofisiologici sottostanti operano in modo continuo ma danno luogo a un risultato discreto in quanto ogni stato percettivo si differenzia da uno precedente o successivo.

La materia neurofisiologica sottostante opera quindi come un meccanismo che dà luogo ad uno stato cerebrale e una volta creato, genera una 'pausa' tale da distinguere questo stato da qualsiasi altro. In tale prospettiva, si deve sottolineare che anche a livello neurofisiologico superiore vi sono condizioni discrete per cui i risultanti stati mentali appaiono come discreti e danno luogo ad una discontinuità del loro generarsi. Questa caratteristica della discontinuità è tipica dei processi mentali a sfondo percettivo, anche

se in generale si può parlare di discontinuità cerebrale; nel primo senso la discontinuità è riferita alla generazione degli oggetti percettivi come stati cerebrali e mentali distinti gli uni dagli altri; nel secondo, la discontinuità è riferita alla supposta continuità funzionale cerebrale e mentale. A questo proposito si deve chiarire che la funzionalità cerebrale e mentale si svolge su un piano continuo in quanto v'è una continuità generativa quando sono in corso specifici processi; ma allo stesso tempo si deve evidenziare la discontinuità riferita al fatto che la funzionalità cerebrale e quella mentale non si svolge con continuità ma con un andamento per così dire ad onda, caratterizzato da pause di basso livello di funzionalità che si possono considerare come fratture della vita cerebrale e mentale: in termini propriamente clinici potremmo dire che si tratta di 'assenze' in cui vi può essere anche una perdita di coscienza.

Si deve poi aggiungere che la discontinuità a livello cerebrale dà luogo ad una discontinuità strutturale nel senso che gli stati cerebrali-mentali percettivi si costituiscono come strutture tra loro separate, come entità autonome che possono restare tali o collegarsi con altre per formare strutture più complesse di tipo percettivo in primo luogo e mentali in senso più ampio.

La discontinuità percettiva, nei sensi indicati, che è direttamente collegata con la generale discontinuità del funzionamento della mente umana, fa sì che il "mondo percettivo" abbia una particolare struttura 'reticolare' costituita da elementi puntiformi, i singoli oggetti percettivi, collegati tra loro in modi diversi a seconda della configurazione globale della mente in un dato periodo più o meno lungo. In altri termini, ciò significa che gli oggetti percettivi, come in un caleidoscopio, possono dare luogo a diverse strutture mentali di duplice natura percettiva, cioè con un

legame diretto con le percezioni-elementi, o in senso più vasto mentale, una volta che gli oggetti percettivi abbiano assunto una precisa significazione, in correlazione con altri stati mentali di natura non percettiva.

La "struttura reticolare percettiva" possiede poi una ulteriore caratteristica che sottolinea la possibilità di essere 'letta' e 'percorsa' in senso continuo. In altri termini, da un lato la configurazione mentale globale attuale può percorrerla lungo diversi 'cammini' attraverso i punti del reticolo e così dar luogo a diverse strutture percettive e mentali; dall'altro, tale struttura è continuamente incrementata dal flusso percettivo.

In base a questo modulo reticolare si svolge un processo sia continuo che discontinuo che genera due tipi diversi di prospettive: una appunto discontinua nel caso in cui la configurazione mentale considera la struttura reticolare senza percorrerla; la percezione dà luogo ad una prospettiva discontinua del mondo costituita da oggetti percettivi distinti tra loro; ed una continua in cui è focalizzata l'attenzione consapevole sulla struttura reticolare percettiva che la coscienza legge e percorre in modo continuo; ciò dà luogo ad una prospettiva continua del mondo che, naturalmente, si costituisce anche come una successione continuata di *gestalten*.

La natura discontinua e continua della percezione, così come è stata delineata, è quindi una struttura che genera due diverse prospettive sul mondo, ed in effetti, la visione percettiva del mondo operata dalla mente umana possiede questa duplice natura: il mondo appare discontinuo e continuo allo stesso tempo e ciò a seconda del modo in cui la struttura reticolare percettiva viene 'considerata' dalla configurazione globale mentale.

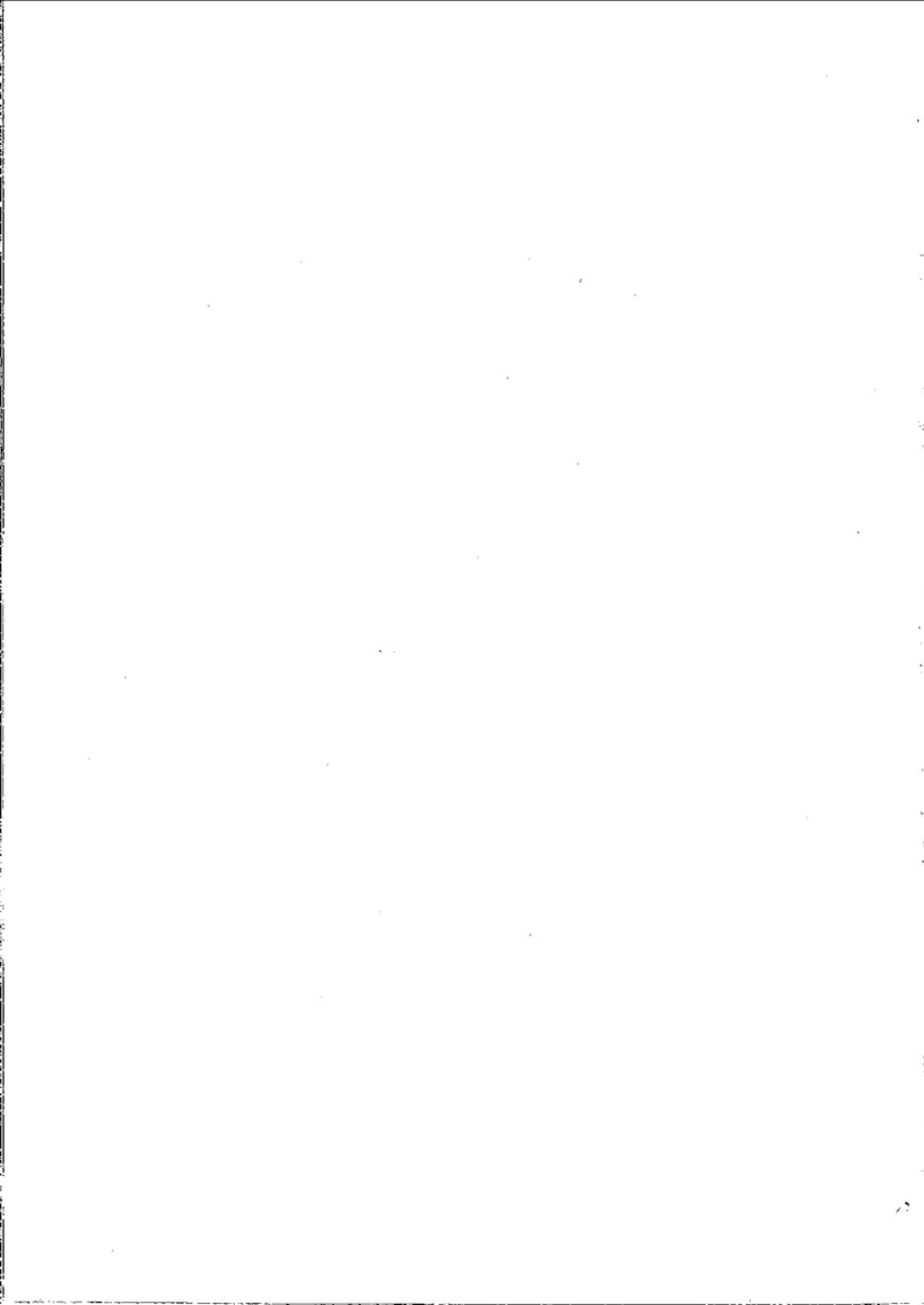
BARA B., *Scienza cognitiva*, Boringhieri, Torino, 1990.

GAZZANIGA M.S., *Stati della mente-Stati del cervello*, Giunti, Firenze, 1990.

JAYNES J., *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Adelphi, Milano, 1976.

MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965.

ROSE S., *Il cervello e la coscienza*, Mondadori, Milano, 1973.



INDICE DEGLI AUTORI

- Adorno, T.W. 78
Ajuriaguerra, J. de 146
Allen, W. 25, 27
Almeida, I. 36
Ames, A. 111, 116, 128
Ammanniti, M. 146
Amsterdamsky, S. 86
Apostel, L. 70, 86
Arbib, M.A. 103, 107
Aristotele 43, 74, 87
Arnheim, R. 45, 48, 49, 50, 76,
78, 79, 80, 81, 82, 84, 88,
89, 105
- Ballerini, A. 171
Bara, B. 211
Bateson, G. 36, 40, 41, 166, 171
Bateson, M.C. 40, 41
Beckett, S. 173, 176, 182
Benjamin, W. 34, 35, 36
Benussi, V. 93, 105
Beretta, A. 82
Bergman, A. 133, 145
Bergson, H. 154, 155, 167, 168,
170
Bertini, M. 88
Bick, E. 137, 146
- Binet, A. 170
Bloch, E. 32, 36
Bocchi, G. 83, 87
Bodei, R. 170
Bonaiuto, P. 88
Borges, J.L. 33, 34, 36
Boring, E.G. 82
Boston, M. 147
Bourneville, D.M. 35
Bower, T. 139, 147
Bozzi, P. 45, 47, 48, 82, 83,
104, 107
Breuer, J. 170
Bringuier, J.-C. 83, 88
Brown, J.F. 98, 99, 101, 106
Bruner, J.S. 85, 111, 112, 113,
118, 119, 128, 139, 147
Brunswick, E. 111
Brusatin, M. 84
- Caelli, T. 106
Canestrari, R. 83, 88
Caramelli, N. 83, 106
Carterette, E.C. 105, 107
Cartesio 36
Carugo, A. 86
Cassirer, E. 88, 196

- Ceruti, M. 83, 87
Cesa-Bianchi, M. 82
Cézanne, P. 168
Char, R. 180
Cioni, G. 147
Colli, G.
Crespi, F. 185, 190
- Dalla Volta, A. 46, 58, 61, 82, 84
Dante Alighieri 173
Davidson, D. 29, 36
Dazzi, N. 146
De Martino, E. 187, 188, 189,
190
De Nobili, G. 147
Derrida, J. 31, 36
Dewey, J. 75, 88, 185
Di Fazio, M. 36
Diogene Laerzio 87
Dodwell, P.C. 101, 102, 103,
104, 106, 107
Douglas, M. 41, 42
Droz, R. 50, 62, 63, 64, 68, 82,
84, 85
Durkheim, E. 37, 39, 40, 41, 186
- Ehrenzweig, A. 155, 168
Emde, R.N. 137, 147
Epstein, W. 106, 111, 127
Eraclito 119, 208
Erke, H. 106
- Fantz, R.L. 130, 139, 140, 144,
145, 146, 147
Farneti, P. 147
Feyerabend, P.K. 88, 168
Fontana, A. 35
- Fossi, G. 147
Fraisse, P. 84
Freud, A. 141
Freud, S. 31, 133, 168, 169, 170
Friedman, M.P. 105, 107
- Galilei, G. 66, 67, 86
Garau, A. 82
Garcia, R. 84, 85, 86
Garroni, E. 84
Gazzaniga, M.S. 211
Geertz, G. 184
Gemelli, A. 93, 105
Geymonat, L. 86
Gibson, J.J. 109, 119, 121, 126,
127
Goldmeier, E. 94, 97, 106
Gomblich, E.H. 111, 128
Gombrowicz, W. 33, 36
Gregory, R.L. 82, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 119, 120,
122, 123, 124, 128
Guilford, J.P. 63
Guillaume, P. 45, 82
- Haith, M.M. 138, 147
Hanson, A.R. 103, 107
Hanson, N.R. 25
Harré, R. 83
Harvey, E.M. 105
Hatfield, G. 106
Heidegger, M. 9, 198
Helmholtz, H.L.F. von 110, 111,
112, 113, 116
Henle, M. 87
Hering, H.E. 100
Hertz, R. 37

- Hochberg, J. 94, 105, 111
Höfdding, H. 94, 105, 122
Hoffman, W.C. 101, 102, 103,
106
Hollerbach, J.M. 103, 107
- Inhelder, B. 85, 88
Irigaray, L.
Ittelson, W.H. 128
- Jacobson, E. 133, 145
James, W. 129, 130, 145, 152,
155, 156, 160, 167, 168, 170
Janet, P. 170
Jaynes, J. 211
Jervis, G. 136, 140, 142, 146,
147
Jesi, F. 168, 170
Johansson, G. 95, 96, 106
Jung, C.G. 149, 150, 151, 152,
153, 154, 156, 159, 160, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170,
171
- Kanizsa, G. 71, 87, 91, 93, 105,
106, 122, 123, 128
Kant, I. 58, 60, 61, 62, 83, 85,
176
Kantor, T. 182
Klein, F. 57
Koffka, K. 72, 93, 127
Köhler, W. 71, 72, 76, 82, 87,
93, 94, 96, 106
Kosslyn, S.M. 103, 107
Koyré, A. 83
Kruse, P. 106
Kuhn, T.S. 118, 128
- Lacan, J. 170
Laing, R.D. 26, 35, 36
Lamb, R. 83
Lavagetto, M. 171
Lebovici, S. 134, 146
Lee, A.R. 36
Leibniz, G.W. 58, 74, 88
Lie, M.S. 101, 102
Lorenz, K. 185
Lorenzetti, M. 88
Luccio, R. 82, 83, 86, 105, 106,
122, 128
- Magaro, P.A. 171
Mahler, M.S. 133, 145
Marino, G.B. 34
Marr, D. 103, 107, 127
Marx, K.H. 42
Mauss, M. 37, 39
McClelland, J.L. 103, 107, 128
McLuhan, M. 80, 89
Mecacci, L. 83, 85
Meissner, W.W. 171
Meltzoff, A.N. 147
Merleau-Ponty, M. 135, 146,
169, 211
Metelli, F. 45, 82
Metzger, W. 87, 96, 106
Meyrink, G. 170
Michelangelo 48
Modica, M. 84
Moore, G.E. 36
Moore, M.K. 147
Mucciarelli, G. 127
Müller-Lyer, F.K. 45, 46, 47, 48,
52, 53, 56, 62, 116
Musatti, C.L. 9, 95, 106

- Neisser, U. 93, 105, 111, 119,
128
Nietzsche, F. 170
Nonveiller, G. 89
- Orbison, W.D. 46, 99, 100, 101,
106
Osherson, D.N. 103, 107
- Parisi, D. 128
Pellegrinetti, G. 147
Peterson, M.A. 94, 105
Petter, G. 84
Phillipson, H. 36
Piaget, J. 45, 48, 49, 50, 51, 53,
54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63,
64, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74,
75, 76, 78, 79, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 131, 134, 136, 146
Pine, F. 133, 145
Pizzini, F. 36
Pizzo Russo, L. 83, 88
Planck, M.K. 58, 70
Platone 30
Poggendorff, J.C. 46
Pomian, K. 86
Ponzo, M. 46
Popper, K.R. 123
Postman, L.J. 128
Prigogine, I. 87
Proust, M. 29, 35, 169, 171
- Rahmy, M. 84
Rausch, E. 95, 106
Regnard, P.M.L. 35
Ribot, T. 170
Rilke, R.M. 34, 36, 168, 170
- Rock, I. 94, 106, 110, 117, 118
127, 128
Romano, D.F. 86
Rorthy, R. 29, 36
Rose, S. 211
Rossati, A. 88
Rossi Monti, M. 169, 171
Rovatti, P.A. 83, 167
Rubin, E.J. 98
Rumelhart, D.E. 103, 107, 121
128
Rumke, H.C. 183, 190
- Salzarulo, P. 148
Sartre, J.P. 26, 35
Schaffer, H.R. 147
Schlegel, F. 78
Sejnowski, T.J. 121
Spitz, R. 133, 145
Stadler, M. 106
Stern, D.N. 131, 132, 137, 145
Suzuki, D.T.
- Tagliapietra, A. 170
Tanzella, M. 147
Thurstone, L.L. 63
Toselli, M. 147, 148
Trentini, G. 85
Trevvarthen, C. 137, 146
Trevi, M. 169, 171
Tullio-Altan, C. 185, 186, 190
- Umiltà, C. 88
- Valery, P. 36, 196
Vattimo, G. 170

Vigna, C. 85
Vinter, A. 147
Voth, A.C. 98, 99, 101, 106
Vurpillot, E. 138, 147

Wallach, H. 96
Wallon, H. 135, 146
Watt, R. 103, 107

Weidenbacher, H.J. 105
Werner, H. 187, 188, 190
Wertheimer, M. 71, 72, 73, 76,
87, 92, 93, 105
Witkin, H.A. 135, 146
Wittgenstein, L. 31, 36

Zöllner, J.K.F. 46



METAXÙ

10 1991

IANNOTTA, Simbolo e metafora. Interrogando Paul Ricoeur; FRICANO, Simbolo e esistenza in Karl Jaspers; FISSI, Simbolo e sistema; GARRONI, Come superare la definizione essenzialistica? Scienza della religione e "family resemblance". / *Materiali*: La personalizzazione dell'occhio; GALIMBERTI, Simbolo (Voce del *Dizionario di Psicologia*, Utet).

Via Mercalli, 11 - 00197 ROMA

MATERIALI PER IL PIACERE DELLA PSICOANALISI

13 1991

Immagini: AITE, Rileggendo Freud a proposito di raffigurabilità. Ricchezza o povertà dell'immagine?; GIUNTINI e RAGGLIANTI, Aspetti simbolici del linguaggio musicale: musica e immagine; GOSSO: Psicoanalisi e estetica; Nagliero, Dalle immagini alla parola: compito delicato dell'analista; RUGGERI, Il sogno: dimensione semantica, performativa e autoreferenziale. *Teoria della tecnica e clinica*: MANGHI, La sagacia analitica e l'organo-del-senso; SIDOLI, Gioco e terapia; SUMAN, Il metodo patobiografico: esperienze e commenti in un paziente dermatologico. *Proiezioni*: GABRIELLINI e NISSIN, Sand play, disegno, sogno: spazi per comunicare. *Storia*: TRINCI, L'incedere di Gradiva: Edoardo Weiss e la barba di Freud.

Via S. Donato, 216 - 55100 LUCCA

IRIDE

6 1991

Saggi e studi: Apel, La dimensione ermeneutica delle scienze sociali; HARTH, Per una critica dell'antropocentrismo. Sulla leggibilità del corpo e su alcune premesse dell'analisi culturale; HESSE, Habermas, La razionalità e la metafora della scienza; VERTOVA, Liberalismo e neutralità in Ronald Dworkin. *Materiali:* Lo scriba e il caos. La ricerca di Ferruccio Masini: interventi di CACCIARI, ZAGARI, MORAVIA, GIVONE, JARAUTA, BODEI; La società giusta: R. Bellamy, Democrazia liberale, etica e realismo; LUKES, Teorie della giustizia: amico e nemico. *Note e interventi:* MASULLO, Sulla questione del «tempo»; BRAIDOTTI, Il pensiero della differenza: oltre il logocentrismo; BACCELLI, Filosofia, politica e democrazia: nota sul seminario di Pontignano; BOVERO, COSTA, LECALDANO discutono: Il principio di responsabilità; JONAS, GENOVESE, TEUBNER, ZOLO discutono: Sistemi sociali di N. Luhmann.

Via Cimabue, 19c - 50121 FIRENZE

AUT AUT

242 1991

Il senso delle parole: DERRIDA, Politiche dell'amicizia; ROVATTI, Soggetto e alterità. / GABETTA, Il poliedro di scrittura. Joyce e Vico; VERRA, L'ermeneutica di Gadamer in Italia; FERRARIS, Gadamer. L'umanesimo tra memoria e promessa; GREBLO, Dimenticare Foucault?; CIARAMELLI, Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur. / *Materiali:* Boella, Nota su Agnes Heller, la filosofia e il post-moderno; HELLER, La modernità può sopravvivere?

Via Catalani, 61 - 20131 MILANO

AUT AUT

243-244

1991

Il senso delle parole. CARCHIA, Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione. / *Accessi del mito:* GIVONE, Poesia, favola, verità; BABETTA, Filosofia dell'immemorabile e lavoro del mito; GENOVESE, Soggetto e mito. Per una rilettura della "Dialettica dell'illuminismo"; COMOLLI, La risonanza mitica; CUNIBERTO, Mitologia della ragione o supplemento d'anima. Sugli sviluppi recenti della "Mythos-Debatte"; PRETE, Leopardi e il mito. / *Il conflitto delle potenze mitiche:* PEZZELLA, Il mito e l'immagine. Da Hölderlin a Hillman; MORETTI, "Sepulkralhermeneutik". Considerazioni sul "mito" a partire da Bachofen; DONFRANCESCO, Il sogno di Endimione, Capitoli sull'arte delle immagini; RELLA, Postilla su Rilke e Orfeo. / *Materiali:* Nota introduttiva a James Hillman (DONFRANCESCO); HILLMAN, Sulla certezza mitica.

Via Catalani, 61 - 20131 MILANO

DIFFERENTIA. REVIEW OF ITALIAN THOUGHT

5 Spring 1991

ON POSTMODERNITY (II): CRESPI, Cultural Changes and the Crisis of Politics in Post-Modern Society; ZANINI, Community/Difference; PERNIOLA: Enigmas of Italian Temperament. / *STUDIES AND ESSAYS:* GENOVESE, A Systems Approach to Intersubjectivity; GARITANO, Toward a Critique of Girard's Model of Analysis; BENVENUTO, Psychoanalysis and Hermeneutics; LUPERINI, On Symbol and Allegory in Benjamin; TABBAT, The Seductive Eye: On Longhi. / *REVIEW ARTICLES:* HOLUB, The Politics of "Diotima"; WEST, "Pudore": The Theory and Practice of Modesty; CARRAVETTA: *History of Italian Philosophy (I).*

Queen College/CUNY, Kiely Hall 243, 65-30 Kissena Blvd., Flushing, NY 11367-1597

