

Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell’Occidente – seconda parte

Aldo Stella*

5. Il processo della percezione descritto dalla scienza e l’emergere della dipendenza dell’oggetto

Come scrive Claude Bonnet, la percezione è «l’insieme dei meccanismi e dei processi attraverso il quale l’organismo entra in contatto con il mondo e il suo ambiente sulla base delle informazioni elaborate dai sensi(6)».

L’origine del processo percettivo è comunemente considerata lo stimolo. Il comportamentismo è quella scuola di pensiero, vigente in ambito psicologico, che si occupa, in particolare, delle connessioni semplici e dirette tra stimoli e risposte (psicologia S-R). Secondo lo schema indicato, la risposta appare immediata, ossia sembra che non vi sia alcun processo di mediazione tra l’input e l’output. Tuttavia, si è evidenziato che prima della risposta, per quanto questa possa apparire immediata e configurare quello che viene definito un “riflesso”, lo stimolo è soggetto a varie operazioni e viene variamente trasformato, manipolato e rielaborato.

Ciò che si intende con l’espressione “stimolo”, dunque, è l’insieme di quelle molteplici forme di energia (“agglomerati” di energia, li definisce la scienza) che sono in grado di attivare risposte nei nostri recettori sensoriali. Le sensazioni sono le risposte più semplici a questi stimoli, che vengono detti “efficaci” quando appunto sono in grado di suscitare una risposta. Ciò significa che non tutti gli stimoli sono efficaci ad eccitare i nostri recettori sensoriali.

Volendo chiarire questo aspetto con una esemplificazione, potremmo parlare della percezione visiva. Ebbene, le informazioni visive sono veicolate dalla luce, che è un tipo di

radiazione elettromagnetica. Tali radiazioni sono un fenomeno fisico e sono caratterizzate dalle loro lunghezze d'onda. In quel continuum di radiazioni, che comprende anche le onde radio, gli infrarossi, gli ultravioletti, i raggi x e i raggi gamma, la luce rappresenta radiazioni la cui lunghezza d'onda è compresa tra 0,8 e 0,4 micrometri, cioè tra l'ultravioletto e l'infrarosso, e la cui proprietà principale è la visibilità.

Solo le radiazioni comprese tra l'ultravioletto e l'infrarosso sono visibili all'occhio umano, così che si può dire che solo questi stimoli sono efficaci. Il nostro sistema ricettivo, dunque, compie un'autentica selezione dello stimolo e, pertanto, è un errore grave sostenere che noi siamo soltanto passivi, quando riceviamo gli stimoli dall'ambiente. Anche nel ricevere, il soggetto è attivo, perché seleziona gli stimoli, ancorché tale selezione non sia cosciente, ma avvenga in forme automatiche, meccaniche.

Proseguendo con la percezione visiva, è da ricordare che un fenomeno fisico è visibile quando provoca un'attività fotochimica a livello dei recettori della retina, attività che avvia la formazione di potenziali d'azione che si trasmettono e si trasformano attraverso la loro propagazione nel sistema nervoso visivo. Alle differenti lunghezze d'onda corrispondono differenti esperienze di colore, così che il colore, a rigore, non può venire considerato un fenomeno fisico, ma un fenomeno percettivo.

L'occhio, si diceva un tempo, è uno strumento che permette la formazione di un'immagine sulla retina. Tuttavia, con l'espressione "immagine" oggi non si intende una riproduzione dell'oggetto, ma soltanto una distribuzione spaziale di luce che presenta l'assetto spaziale dei punti della sorgente. Si

mantiene, insomma, la configurazione sintattica dello stimolo nell'immagine della retina, immagine che si caratterizza anch'essa solo per il suo aspetto sintattico. L'oggetto, questo costituisce l'aspetto fondamentale che cercheremo di mettere bene in evidenza, non può venire considerato la causa del processo percettivo ed elaborativo, ma il suo risultato.

Scrivo, a questo proposito, Daniel Dennett: «Varie forme di energia fisica bombardano i nostri sensi, subendo nei punti di contatto una "trasduzione" in impulsi nervosi che viaggiano verso il cervello. Quello che passa dall'esterno all'interno non è niente altro che informazione e benché la ricezione dell'informazione possa provocare la creazione di qualche oggetto fenomenologico (per esprimersi nel modo più neutrale possibile), è difficile credere che l'informazione stessa – che è soltanto un'astrazione concretizzata in qualche mezzo fisico modulato – possa essere l'oggetto fenomenologico(7)».

Le considerazioni di Dennett sono essenziali. Esse non fanno che ribadire il punto che a noi sembra centrale: la causa di ciò che percepiamo non sono gli oggetti, ma gli agglomerati di energia che si traducono in stimoli. Tali stimoli danno luogo ad un processo neurofisiologico che si affianca al processo cognitivo attivato dalle informazioni contenute negli stimoli stessi. Il risultato dei due processi è l'oggetto che noi percepiamo.

In questo senso, il realismo ingenuo è davvero fuorviante: esso ci porta a considerare come realtà indipendenti da noi quegli oggetti che, invece, sono il risultato delle nostre capacità ricettive ed elaborative.

In questo errore cadono anche filosofi e scienziati che sono considerati di grande valore. Si pensi, ad esempio, a Searle. Ebbene Searle, che pure ha l'indubbio merito di avere valorizzato la coscienza, in un momento in cui la visione materialistica e computazionale della mente sembrava averla accantonata, si esprime in questi termini: «Bene, osservate

ora gli oggetti che vi circondano, sedie, tavoli, case, alberi. Questi oggetti non sono in alcun senso "soggettivi". Esistono del tutto indipendentemente dall'essere o non essere oggetto d'esperienza di qualcuno. [...] Ci sono due distinzioni che devono esservi chiare fin dall'inizio [...]. La prima è la distinzione tra caratteristiche del mondo indipendenti dall'osservatore e caratteristiche dipendenti, o relative all'osservatore. [...] In generale, le scienze naturali si occupano dei fenomeni indipendenti dall'osservatore, le scienze sociali di quelli dipendenti (8)».

Il punto di vista proposto da Searle è precisamente quello di un realismo ingenuo, per il quale gli oggetti esistono indipendentemente dal soggetto che li rileva. Il nostro discorso intende precisamente mostrare che la stessa scienza, nel descrivere il processo percettivo, evidenzia che gli oggetti sono il prodotto dell'attività del soggetto, messa in moto dagli stimoli fisici provenienti dall'ambiente.

Per ora non insistiamo sul tema del vincolo che sussiste tra soggetto e oggetto. Non di meno, torneremo sul tema più avanti.

Ora ci interessa concludere il discorso sulla percezione. Lo riprendiamo sottolineando un aspetto che abbiamo rapidamente indicato, ma che merita una adeguata specificazione. Ogni sistema sensoriale è specializzato nel trattamento di una classe particolare di fenomeni fisici, che sono i supporti delle informazioni provenienti dall'ambiente esterno. Lo stimolo fisico, dunque, costituisce ciò che dà il via al processo percettivo, ma non solo in forza del suo aspetto fisico, bensì anche in forza delle informazioni che veicola, cioè anche in forza del suo contenuto cognitivo.

La sensibilità, insomma, è la caratteristica di un sistema che dipende dalla sua capacità di reagire anche a livelli deboli di stimolazione: più la soglia è bassa, più il sistema è sensibile. Il sistema visivo si ritiene abbia un funzionamento

modulare, che gli consente di analizzare separatamente differenti dimensioni della stimolazione. Tale analisi conduce a quello che può venire definito il primo livello di elaborazione, quella neurosensoriale, dove le caratteristiche locali della stimolazione sono codificate separatamente.

A seconda delle cellule interessate, che vengono attivate, si ha una determinata configurazione ed è precisamente in questo senso che l'aspetto biologico, o materiale, tende a coniugarsi con l'aspetto cognitivo, o formale.

Se le prime elaborazioni neurosensoriali conducono alla decomposizione della stimolazione retinica in una serie di dimensioni (la forma del segnale o stimolo è rappresentata dall'ordinamento degli elementi che lo compongono: orientamento e direzione del segnale, frequenze spaziali, ecc.), successivamente, a seconda delle diverse regioni della corteccia, i neuroni rispondono relativamente a precisi aspetti della stimolazione.

Il processo, pertanto, può venire pensato come una trasformazione: dalle forme neurosensoriali, legate alle caratteristiche di estensione e struttura dello stimolo visivo (a caratteristiche solo sintattiche) si passa a forme cognitive, che esprimono valenze anche semantiche o referenziali: è a questo livello che le rappresentazioni interne si riferiscono ad oggetti della comune esperienza, i quali fungono da "significati" di tali segni (rappresentazioni).

Si potrebbe dire anche così: le forme neurosensoriali si riferiscono al contenuto rappresentato dallo stimolo; le forme cognitive vere e proprie al contenuto rappresentato dall'oggetto: solo l'oggetto vale come un significato cosciente, cioè come un percetto di cui il soggetto sia consapevole.

È da sottolineare, comunque, un fatto che ha del miracoloso:

lo stimolo fisico riesce a tradursi in un evento psicologico, in una sensazione, che, in verità, non si presenta mai isolata, ma sempre collegata ad una molteplicità di altre sensazioni, in una unità percettiva che consente di trasformare un "gradiente di chiarezza" o uno "spostamento di composizione spettrale" nella nostra retina in una visione di un oggetto, di un movimento, di una persona.

Al determinarsi di questa unità percettiva giocano un ruolo non solo le molteplici informazioni sensoriali che vengono raccolte a livello cerebrale, ma anche le forme che servono a raccogliere tali informazioni, nonché ad elaborarle e a commisurarle con informazioni precedenti, opportunamente memorizzate.

La percezione, secondo Gibson, Neisser e altri ricercatori, è una vera e propria interazione, volta alla ricerca di informazioni, che si stabilisce tra l'organismo e l'ambiente.

Proprio per le indicazioni fornite, non si può non concludere rilevando il ruolo e il valore che ha la relazione come categoria fondamentale del processo percettivo. Essa non soltanto struttura la percezione, in quanto unità di percipiente e percepito, ma opera nella struttura stessa e del percepito e del percipiente. " Il percepito, infatti, si struttura come unità di una pluralità di segnali o indici, e il percipiente, lungi dal valere come qualcosa di passivo, che subisce l'imporsi del percepito, opera innanzi tutto mediante un'attività di selezione che filtra le informazioni provenienti dal mondo esterno.

Questa selezione è funzione della attenzione, la quale può venire descritta come l'attività volta a valorizzare alcune relazioni con il mondo, lasciando che altre relazioni (dette "relazioni negative") rimangano sullo sfondo. Non vi sarebbero relazioni positive, sulle quali si incentrano la nostra attenzione e la nostra concentrazione, se non vi fossero relazioni negative, che fungono da sfondo e che consentono

l'emergenza delle prime.

Lo stesso oggetto della percezione, o la "cosa" ordinariamente detta, è un insieme di dati, frutto della organizzazione dell'attività sensoriale che consente a complesse sequenze di stimoli di venire percepiti nella forma di dati empirici.

Gli psicologi si sono a lungo interrogati sulla provenienza della nostra capacità di organizzare e strutturare la percezione e hanno convenuto che tale capacità, in gran parte, proviene dall'esperienza. Tuttavia, essi hanno riconosciuto che vi sono delle forme di organizzazione percettiva che risultano così universali e naturali da imporre la necessità di considerarle innate, e non il prodotto dell'esperienza. Secondo gli psicologi della Gestalt, ad esempio, varie tendenze organizzative innate influenzano la visione e si caratterizzano per la qualità, propria delle strutture percettive umane, a organizzare in gruppi insieme di stimoli isolati, sulla base dei fattori di prossimità (vicinanza), somiglianza, chiusura, continuità e simmetria.

6. Il realismo ingenuo

Abbiamo voluto descrivere, in forma estremamente cursoria, il modo in cui oggi la scienza spiega il processo percettivo, affinché possa risultare in tutta evidenza l'insostenibilità di quel realismo ingenuo, tipico del senso comune, cioè del comune sentire, che assume l'oggetto sentito (percepito) come se avesse una sua identità autonoma da ogni altro oggetto e, inoltre, come se fosse del tutto indipendente dal soggetto che lo percepisce.

Ciò su cui intendiamo ora riflettere è precisamente la concezione del realismo ingenuo, quella, per intenderci, che era emersa dalle parole di Searle. Come potrebbe venire descritta tale concezione?

Per rispondere adeguatamente ad una domanda così impegnativa, facciamo una premessa. Il conoscere che trionfa nell'epoca

contemporanea sembra porsi a prescindere dalla domanda di verità. La filosofia speculativa, nel corso degli ultimi secoli, è stata considerata molto spesso un esercizio vuoto, una astrattezza che non ha alcuna rilevanza per una ricerca che progetti di attenersi all'autentica realtà delle cose. Ed è per questa ragione che, anche fra i filosofi di professione, essa ha goduto di sempre minore considerazione. Si potrebbe anzi dire che la filosofia classica è stata innanzi tutto liquidata dagli stessi filosofi, troppo propensi a compiacere un conoscere che ricerca l'utile e il funzionale, piuttosto che il vero.

Se non che, è la stessa scienza che, proprio quando approfondisce la sua indagine e la specifica in un senso sempre più determinato, riscopre le questioni fondamentali del sapere e mostra di rivolgersi ad una filosofia che sappia pienamente svolgere la sua funzione teoretica. Ogni ricerca, infatti, anche se iper-specialistica, è volta alla verità dell'oggetto intorno a cui si dispone e, se dichiara che il proprio fine è l'utile, ciò nondimeno intende che questo sia veramente tale, così che neppure l'utile può venire separato dal vero e l'esigenza di fondazione torna a riproporsi come innegabile: essa costituisce il senso anche di quel conoscere di cui si apprezza soltanto l'aspetto pratico-operativo.

Perché abbiamo fatto questa premessa? Per la ragione che il riferimento alla realtà è null'altro che espressione dell'esigenza di fondazione. Lo è anche se non appare in questa forma, anche se, cioè, il tema della realtà non viene considerato in tutta la sua rilevanza. Stabilire quale sia la vera realtà non sembra più un tema sul quale si deve riflettere perché il realismo ingenuo si è affermato come l'unica concezione possibile. E così la realtà è stata identificata sic et simpliciter con l'esperienza percettivo-sensibile, ossia con i dati ordinari che cadono sotto i nostri sensi.

L'insieme dei fatti ordinari viene assunto, dal senso comune e

da un conoscere che non sia sufficientemente problematico, come la realtà autentica, una realtà indiscutibile perché appare indipendente dai punti di vista soggettivi.

In questa concezione, la verità viene connotata come corrispondenza (*adaequatio*) e precisamente come corrispondenza tra la cosa reale (*rei*) e il conoscere (*et intellectus*) che dice di essa. Se il conoscere coglie le cose come esse effettivamente sono, allora viene considerato un conoscere vero; se, invece, le altera, allora viene considerato un conoscere non vero.

In effetti, se il tema viene formulato in questo modo, il problema non emerge: basta osservare l'esperienza e risulterà immediatamente la verità o la falsità di un enunciato. Il problema, tuttavia, c'è e consiste precisamente in questo: per poter confrontare il conoscere con la realtà si dovrebbe poter cogliere la realtà direttamente, immediatamente, a prescindere dal processo conoscitivo. Solo in questo caso diventerebbe possibile il confronto tra il reale, accolto a prescindere dal conoscere, e la descrizione che ne fornisce il conoscere stesso.

La questione fondamentale, dunque, si rivela quella inerente al concetto di realtà. Essa è questione fondamentale non solo per la ricerca teoretica, ma altresì per ogni ricerca teorica, che di una qualche realtà deve comunque occuparsi. Il suo valore nasce dal fatto che il concetto di realtà non può non implicare il concetto di verità.

In effetti, la distinzione di verità e di realtà è solo formalistica. Essa, cioè, si pone a muovere da un concetto formale di verità, intesa come *adaequatio*, e da un concetto formale di realtà, intesa come "insieme di fatti", come "mondo".

Tuttavia, la domanda se quella realtà, che ordinariamente viene considerata tale, lo sia veramente torna ad imporsi,

così come l'altra, se la verità sia riducibile a corrispondenza tra stati, a rapporto tra l'ordine del discorso (delle conoscenze, espresse in enunciati) e l'ordine dell'esperienza.

Per affrontare il tema in forma ordinata, e fornire un nostro contributo, formuliamo allora la fatidica domanda: che cosa si intende con l'espressione "realtà"?

Rispondiamo ricordando ancora una volta che v'è un uso ingenuo della parola, per il quale viene considerato reale tutto ciò che cade sotto l'ordinario percepire. Per il solo fatto che qualcosa viene percepito, questo qualcosa viene assunto come "realtà": è reale perché viene percepito.

Se non che, a tale convinzione non può non venire contrapposta questa fondamentale considerazione: se qualcosa è reale perché viene percepito, allora, più che in una prospettiva realista – come pure viene ordinariamente considerata –, ci si colloca nella prospettiva indicata da Berkeley e cioè in quello esse est percipi che, muovendo da premesse empiristiche, approda ad una concezione decisamente idealistica.

In altre parole: se l'essere coincide e si risolve nel "venire percepito", allora la cosa (il dato, il fatto, l'oggetto del senso comune) non ha alcuna consistenza in sé: essa si colloca interamente nella percezione.

Certamente non è questo l'intento di chi si fa portavoce del realismo naturalistico, come per esempio Hobbes. La concezione del realismo naturalistico (o materialistico), infatti, afferma che l'oggetto c'è, è in sé, a prescindere dal suo venire percepito (o meno). Anche se il soggetto non fosse, comunque l'oggetto sarebbe, prova ne sia il fatto che il mondo è venuto alla luce tanti anni prima della comparsa dell'uomo.

Ciò equivale a dire che l'oggetto non può essere reale perché viene percepito, ma, al contrario, si deve postulare che esso viene percepito perché è reale: poiché l'oggetto è reale,

dunque è in sé e per sé, esso può venire percepito dal soggetto, il quale, da questo punto di vista, non fa che accogliere l'ente così come questo si dà (si offre). Si comprende come realismo naturalistico e metafisica precritica esprimano, in effetti, un medesimo punto di vista, quello per il quale l'indipendenza dell'oggetto funge da elemento prioritario e fondante.

L'indipendenza diventa così indice del valore reale dell'oggetto. Ma che cosa si intende affermare allorché si dichiara l'indipendenza dell'oggetto? La sua realtà, il suo porsi a prescindere da qualsiasi relazione (vincolo). Il suo porsi a prescindere da qualsiasi vincolo ad altro oggetto nonché da qualsiasi vincolo al soggetto.

L'oggetto è; è indipendentemente dal vincolo; è indipendente dal soggetto e per questo suo placido "stare", per questo suo consistere unicamente in se stesso, l'oggetto è reale: è, anzi, l'autentica realtà, l'unica autentica realtà, alla quale il conoscere deve totalmente subordinarsi.

7. Il carattere intrinsecamente problematico dell'oggetto

Proprio perché reale, l'oggetto è assoluto (sciolto da vincoli, ab-solutum) e l'assolutezza è sinonimo di realtà, perché è indice dell'indipendenza, dell'oggettività, dell'emergenza oltre la relazione. Il vincolo ad altro comporta necessariamente la subordinazione, il sottostare, la relatività, laddove invece l'oggetto non può essere relativo, ma assoluto, e per questa ragione vale come fondamento.

Se non che, alcune domande devono venire rivolte anche a questo realismo naturalistico, che non può non venire considerato ingenuo, la forma, anzi, più ingenua di realismo. La prima domanda è la seguente: quando si scopre la realtà dell'oggetto? La risposta non può che essere questa: solo dopo che è stato percepito. Se ne ricava, pertanto, che la sua realtà è una coscienza retrospettiva: inferisco la realtà

dell'oggetto in ragione dell'averlo percepito, cosicché, in primo luogo, è la percezione che decreta la realtà e, in secondo luogo, la realtà è un'inferenza.

Da questo punto di vista, quindi, non ha più senso dire che il mondo viene prima della coscienza del soggetto, per la ragione che "prima" e "dopo" sono forme della soggettività, come è stato indicato mirabilmente da Kant. Se si permane all'interno di una generica considerazione di buon senso, allora si dirà che cronologicamente la coscienza (il soggetto) segue il mondo; ma, se ci si colloca all'interno della considerazione speculativa, allora non si potrà non affermare che è insensato chiedersi che cosa viene prima del tempo, dal momento che "prima" è già tempo e dal momento che il tempo è modo della coscienza.

Ontologicamente è la coscienza che fonda il mondo, per la ragione che non solo essa è termine in relazione al mondo, ma altresì è questa relazione stessa. La relazione, infatti, si pone solo in quanto viene consaputa, così che, da questo punto di vista, si dovrà affermare che la stessa relazione di soggetto e oggetto si pone nel soggetto, ma soltanto se il soggetto viene inteso in senso trascendentale.

L'emergenza trascendentale del soggetto (e della coscienza) costituisce il tema fondamentale della presente ricerca. L'ipotesi che intendiamo sostenere, lo ribadiamo, è precisamente questa: conoscere significa cogliere il senso di unità che struttura ciò che viene conosciuto, un senso di unità che diventa sempre più cogente e significativo, nel suo tendere all'unità intesa in senso pieno e assoluto.

A nostro giudizio, lo ribadiamo anche qui, il soffio che emerge dalla cultura dell'Oriente esprime proprio questa ricerca di unità. Il "qi" traduce quell'intentio unitatis, che si spinge verso unità sempre più cogenti e significative, alla ricerca di quell'unità autentica che solo l'Uno metafisico può realizzare. Per questa ragione, tale intenzione, che anima il

conoscere, ne costituisce anche il valore più profondo, l'essenza spirituale che emerge oltre la dimensione materiale.

Il conoscere, infatti, prende avvio da fatti, ma il processo della spiegazione già trascende il semplice ordine fattuale e si slancia verso quella comprensione che intende cogliere il reale come un tutto organico, un tutto così organico, che il suo ideale compimento non è più un tutto di parti, un insieme, secondo la concezione matematicista, ma un Intero.

La ricerca dell'intero costituisce, sempre a nostro giudizio, l'essenza spirituale del processo conoscitivo. E non è, forse, il continuo riferirsi all'Intero il tratto distintivo del "qi"? Scrive, a questo proposito, Sotte: «L'origine del qi e della teoria yin-yang si perde nella notte dei tempi ed è correlata alle prime osservazioni sul reale fatte dagli antichi cinesi che facevano esperienza della loro esistenza che accadeva tra il "cielo" e la "terra" e con il concorso del "cielo" e della "terra"».

Per rendere chiaro il senso della nostra proposta, intendiamo continuare a procedere per gradi, senza saltare alcun passaggio logico. Torniamo, dunque, al punto cui eravamo pervenuti, prima della digressione. Dicevamo questo: inferisco la realtà dell'oggetto a muovere dalla coscienza che ho di esso, cosicché assumerlo come indipendente dalla coscienza risulta non altro che una mera astrazione.

La seconda domanda da rivolgere al realismo naturalistico è la seguente: si può parlare di absolutezza dell'oggetto? In effetti, l'oggetto, proprio in quanto tale, deve porsi determinatamente, deve configurarsi, cioè, come "questo" oggetto, che significa, appunto, "non altro".

Ma che cosa significa, propriamente, affermare che l'oggetto configura un'identità determinata? Significa non poter prendere dal fatto che essa si pone solo perché si contrappone alla differenza. Ciò che rende determinata l'identità,

infatti, altro non è che il limite. Quest'ultimo de-limita l'identità, dunque la de-termina, dunque la circo-scrive; ma, nel fare ciò, la vincola a ciò che si pone al di là del limite, cioè alla differenza.

Senza "non-A", "A" non potrebbe mai configurarsi come "A", così che, da un certo punto di vista, "A" si pone in una sua apparente indipendenza; ma, da un punto di vista più sostanziale, si pone solo in forza del vincolo a "non-A". Il concetto di limite dice tutto e solo ciò che dice il concetto di relazione: qualcosa è determinato come "cosa-quale-che" solo in quanto si riferisce (ecco la relazione) a qualcos'altro. Il limitato, insomma, è tale solo in forza del riferimento al limitante, che costituisce la sua condizionante posizionale, ovverosia ciò che consente la sua posizione determinata.

Un oggetto unico, dunque un oggetto assoluto, configura pertanto una contraddizione: dire "oggetto" è dire una molteplicità di oggetti, perché ciascuno si pone nel contrapporsi a tutti gli altri. Solo in forza di questa contrapposizione, ciascun oggetto si determina come quell'oggetto.

La conseguenza di ciò è importantissima: nessun oggetto è veramente in sé, poiché ciascuno è in sé in ragione del suo riferirsi ad altro da sé. Più in

generale, ogni identità (ogni "A") si pone perché si riferisce negativamente alla differenza (a "non-A"), così che il cosiddetto principio di identità, almeno in ambito formale – che è l'ambito dell'ordinario conoscere –, non può non trasformarsi nel principio di non contraddizione, per il quale una cosa è identica a se stessa in quanto non è un'altra cosa: "A" è "non non-A".

La differenza, che da un certo punto di vista deve venire estromessa dall'identità – giacché solo così l'identità può

venire assunta come indipendente –, da un altro punto di vista risulta essenziale al costituirsi dell'identità medesima, cosicché non può conservare carattere estrinseco, ma deve venire riconosciuta nel suo valore intrinseco e costitutivo: il diverso costituisce l'identico, perché quest'ultimo si pone come tale solo postulando il diverso (anche se lo postula per escluderlo). ”

La terza domanda che deve venire mossa al realismo ingenuo è questa: si può parlare di oggetto a prescindere dal riferimento al soggetto? La domanda si propone di evidenziare che l'oggetto si connota come oggetto proprio in quanto si riferisce al soggetto o, detto con altre parole, in quanto è oggetto di un (per un) soggetto, così che il riferimento (relazione) torna inesorabilmente a riproporsi.

Si potrebbe pertanto affermare che l'oggetto si struttura in forza di un duplice riferimento: un riferimento orizzontale, che lo vincola a tutti gli altri oggetti (che lo include nella classe degli “oggetti”), e un riferimento verticale, che lo vincola al soggetto e che costituisce la condizione di intelligibilità del suo essere “oggetto”. Icasticamente: il riferimento al soggetto pone l'oggetto come oggetto, il riferimento agli altri oggetti pone ciascun oggetto come quell'oggetto, e non altro.

La relazione soggetto-oggetto evidenzia il valore correlativo dei due termini: l'uno è impensabile senza il riferimento all'altro. Si potrebbe pertanto affermare che ci si trova di fronte ad un'unica relazione, della quale soggetto e oggetto costituiscono due sezioni astratte: il soggetto rappresenta la parte attiva del riferimento, l'oggetto la parte passiva. Altrimenti detto: il soggetto si pone in quanto si riferisce, l'oggetto in quanto viene riferito. Referente il primo, relato il secondo.

Essi – va ribadito – sono comunque correlativi, anche se ordinariamente la loro correlatività non viene considerata.

Sono correlativi perché la posizione dell'uno implica (postula) la posizione dell'altro, reciprocamente e scambievolmente. Un oggetto, che pretendesse di prescindere dal riferimento al soggetto, non potrebbe connotarsi come oggetto e un soggetto, che pretendesse di prescindere dal riferimento all'oggetto, non potrebbe connotarsi come soggetto.

Il valore costitutivo del riferimento – intrinseco alla realtà del soggetto e dell'oggetto – ha una enorme rilevanza sia dal punto di vista teoretico- speculativo sia dal punto di vista teorico-operativo.

Rileviamo, a questo proposito, che la consapevolezza della correlatività di soggetto e oggetto non è affatto estranea al sistema teorico delle scienze empiriche. V'è, infatti, una scienza, e precisamente la fisica teorica, che è pervenuta ad esprimere in forma piuttosto chiara tale consapevolezza.

Si pensi, ad esempio, alla fisica dei quanti e, in particolare, al principio di indeterminazione di Heisenberg: ciò che emerge da essi è proprio il vincolo dell'oggetto al soggetto, ossia il fatto che l'osservatore (il soggetto) ha un ruolo fondante nel costituirsi dell'osservazione (oggetto osservato).

Con altre parole, si potrebbe dire così: il "dato" è "dato a", in modo tale che, se non c'è colui al quale è dato, non è dato affatto. E ancora: il fatto non è qualcosa di oggettivo, nel senso che vorrebbe attribuirgli il realismo ingenuo, ma solo nel senso del valere come oggettuale, ossia come una delle molteplici forme in cui il punto di vista del soggetto si esprime in forma di "dati".

Ovviamente, questo non significa affermare che il fatto sia frutto solo della variabile soggettiva. Il fatto è frutto anche di una variabile oggettiva, tant'è vero che noi esperiamo l'oggetto, non lo creiamo.

La variabile oggettiva, però, è il postulato che non si può non richiedere, ma non è qualcosa che possa venire determinato. Se tale variabile venisse determinata, infatti, il fondamento oggettivo scadrebbe a fatto e cesserebbe di valere come il fondamento dell'ordine dei fatti. Il fondamento è autentico solo se vale come quella condizione che sta alla base dell'esperienza, e dei "fatti" ("oggetti") che si presentano in essa, perché è condizione incondizionata, cioè assoluta.

L'oggettivo non può non essere assoluto; di contro, l'oggettuale è in strutturale relazione con il soggetto. Questo ci sembra un punto cruciale e non ci stanchiamo a riproporlo all'attenzione del lettore.

Ne consegue che ogni fatto è, a rigore, un'interpretazione data dal soggetto a quel fondamento oggettivo, che costituisce il fine autentico del processo conoscitivo. L'oggettivo permane un ideale, giacché le conoscenze che di fatto vengono prodotte sono inseparabili dall'orizzonte interpretativo del soggetto. " Non per niente, Kant ha messo in evidenza che i fatti sono, in verità, dei fenomeni, legati, da un lato, al modo di recepirli del soggetto; dall'altro, ad un fondamento oggettivo, il noumeno, che non può mai venire determinato, senza perdere il suo valore oggettivo.

Note

6. C. Bonnet, "La percezione visiva delle forme", in C. Bonnet, R. Ghiglione, J. F. Richard, *Trattato di psicologia cognitiva*, Borla, Roma 1995, vol. I, p. 16.

7. D.C. Dennett, *Coscienza. Che cosa è?*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 45. 8. J.R. Searle, *La mente*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 7-9.

Scienze dello spirito e scienze della natura Si volta pagina

Francesco Bottaccioli*

Epigenetica e Psiconeuroendocrinoimmunologia.

Le due facce della rivoluzione in corso nelle scienze della vita

Saggio scientifico e filosofico

Edra, Milano 2014

Il libro che presento tratta di scienza e di filosofia attorno al tema centrale della conoscenza dell'essere umano, mostrando le caratteristiche fondamentali della rivoluzione che è sotto i nostri occhi nelle basi della biologia molecolare (Epigenetica) e della fisiopatologia (Psiconeuroendocrinoimmunologia).

Questa rivoluzione, nel campo delle scienze biomediche, cambia radicalmente i rapporti, secolarmente stabiliti, con le cosiddette scienze umane, con quelle che Wilhem Dilthey chiamava "scienze dello spirito", di cui vedeva l'incommensurabilità con "le scienze della natura".

Il problema del rapporto delle scienze dello spirito con la conoscenza della natura può ritenersi risolto solo quando verrà risolta l'opposizione tra il punto di vista trascendentale per cui la natura sottostà alle condizioni

della coscienza e il punto di vista oggettivamente empirico, per cui lo sviluppo dell'elemento spirituale sottostà alle condizioni della natura. (Dilthey 2007, p. 37)

Così il filosofo tedesco, nel 1883 nella sua *Introduzione alle scienze dello spirito*, indicava la via per superare l'opposizione tra natura e cultura che l'idealismo e il positivismo, nel corso del XIX secolo, hanno delineato ognuno dal proprio opposto punto di vista: sottomissione della biologia alla cultura nel caso dell'idealismo, sottomissione della cultura alla biologia nel caso del positivismo materialistico.

Ma pur indicando questo orizzonte unitario, che tenesse in conto l'"unità psicofisica" dell'essere umano (a cui più volte si richiama, *Idem p. 27 e passim*) e quindi anche la necessaria trama unitaria della conoscenza, scientifica e filosofica, Dilthey si pone un obiettivo più limitato e preliminare: fondare le scienze dello spirito (che raggruppano "le scienze dell'uomo, della storia, della società") per limitare l'invadenza delle scienze della natura (e cioè "fisica, chimica, biologia, fisiologia"), la loro "boria" – così si esprime – e pretesa di sussumere tutte le forme di conoscenza.

Questa legittima e salutare operazione di fondazione autonoma non solo della storia e della filosofia ma anche della antropologia, della psicologia, della sociologia e del diritto, viene però realizzata da Dilthey per separazione e contrapposizione.

I due domini, scienze della natura e scienze dello spirito, sono "incommensurabili" – scrive – perché non sono paragonabili "i processi materiali e i processi spirituali" (p. 19). Né è paragonabile il metodo di indagine: meccanico quello delle scienze della natura e quindi basato sulla ricerca di cause lineari che spieghino effetti osservabili e

oggettivamente misurabili; storico quello delle scienze dello spirito e quindi basato su “connessioni dinamiche che producono valori e realizzano scopi”, la cui oggettività e verità è data dalla comunanza umana, dalla “connessione di vita” che unisce chi produce fatti storici e chi li intende (Dilthey 1982, p. 237).

“Intuizione, intendimento” contro “spiegazione meccanica”, dunque.

Anche se, avendo Dilthey una conoscenza di prima mano delle ricerche biomediche e fisiologiche del tempo, per la frequentazione delle lezioni e delle ricerche del celebre patologo Rudolf Virchow e dell'altrettanto celebre fisiologo Émile Du Bois-Reymond , comprende che quello stesso metodo meccanico adottato dalle scienze della natura è inadatto alla conoscenza scientifica. Infatti scrive: “Per conoscere, il nostro intelletto deve smontare il mondo come una macchina; esso lo disaggrega in atomi, ma il fatto che il mondo sia un intero, non lo si può dedurre da questi atomi”(Dilthey 2007, p. 737).

Resta il fatto che dalla fondazione delle scienze dello spirito emerge un paradigma, un ideale scientifico, un clima culturale che è giunto sino a noi e che è riassumibile nella dicotomia tra natura e cultura, tra scienze biologiche e scienze umane.

Questa dicotomia è stata esplicitamente ripresa e approfondita da Martin Heidegger (1969, §§ 72, 77), indicando nel mito della tecnica “l'ultima metafisica”, l'ultimo rifugio umano a protezione della propria finitezza, mentre Hans-Georg Gadamer (1983) ha tentato in modo ammirevole la costruzione di un dialogo basato sulla pari dignità tra le varie forme di sapere e di espressione umana tra cui il gioco e l'arte, tra forme di conoscenza quindi non riassumibili in quella scientifica. Ma anche in Gadamer, l'opposizione è rimarcata fin dalle prime pagine di *Verità e Metodo*, la sua opera classica:

La ricerca che segue... si oppone alla pretesa di universale dominio della metodologia scientifica. (...) Le scienze dello spirito vengono ad avvicinarsi a quei tipi di esperienza che stanno al di fuori della scienza: alla esperienza filosofica, all'esperienza dell'arte, all'esperienza della storia stessa. Tutte queste sono forme di esperienza in cui si annuncia una verità che non può essere verificata con i mezzi metodici della scienza (p. 19).

Al riguardo è interessante notare che tre grandi biologi del Novecento, che sono anche i protagonisti di questo libro, Conrad Waddington, Francis Crick e Jacques Monod, rappresentino l'ultimo tentativo fatto dalla scienza di prendere sul serio la filosofia². Come mostro nel secondo capitolo, con un esame comparato di testi contemporanei e omogenei dei tre scienziati, ognuno di loro esplicita il suo paradigma filosofico di riferimento: Waddington si richiama esplicitamente all'approccio sistemico di Whitehead, Monod all'esistenzialismo di Camus, mentre in Crick è evidente l'influenza del realismo di Popper.

Monod scrive il suo saggio *Il caso e la necessità* nel 1970, dopo di che l'interesse della biomedicina per la filosofia è venuto scemando. La riprova più plateale è che un neuroscienziato come Antonio Damasio, per i suoi studi, si rivolga a Cartesio (1994) e a Spinoza (2003) piuttosto che ai filosofi contemporanei.

Ma dall'altro lato, la filosofia ha continuato ad occuparsi di scienza, seppur in un crescendo di estraneità.

Negli ultimi decenni in particolare, con la cosiddetta filosofia post-moderna, è venuta a maturarsi una critica delle idee fondamentali della scienza, le quali coincidono in larga

misura con i capisaldi del paradigma della modernità.

Jean-François Lyotard, nel suo celebre *La condition postmoderne* del 1979 (trad. it. 1981), fin dalle prime pagine connota il tratto principale del post-moderno: la fine della credulità nelle grandi narrazioni, che chiama "metanarrazioni". La fine cioè della presa di massa delle grandi visioni onnicomprensive del mondo rappresentate da quelli che chiama i cinque grandi racconti della modernità: l'illuminismo, l'idealismo, il marxismo, il cristianesimo e il capitalismo. Ognuno dei grandi racconti è stato invalidato da pesanti avvenimenti della storia del Novecento: Auschwitz ha invalidato l'idealismo dimostrando che non è vero che "tutto ciò che è reale è razionale"; le rivolte nei paesi del blocco dell'est "hanno confutato il materialismo storico"; il movimento del '68 "ha confutato il liberalismo parlamentare"; mentre le ripetute e devastanti crisi economiche hanno "confutato la dottrina del liberalismo economico"; infine, la "morte di Dio" e del cristianesimo era stata già annunciata da Nietzsche cento anni prima.

È sotto attacco il paradigma della modernità che ha i suoi pilastri nella identificazione della ragione come ragione tecnico-scientifica e nella visione dell'uomo come dominatore incontrastato della natura.

Lyotard e Gianni Vattimo contrappongono al sapere totalizzante un "pensiero debole" (Vattimo 1983), "forme instabili di razionalità" (Lyotard), il paradigma della molteplicità (Vattimo 2000), l'esaltazione delle differenze, del singolo, dell'individuo, mentre sulla filosofia della scienza manifestano una chiara scelta di campo a favore della critica che Thomas Kuhn (1978) ha avanzato verso la visione realistica della scienza di stampo popperiano.

Nella critica dei filosofi post-moderni c'è una salutare rottura della visione scienziata meccanicista dell'uomo. Al tempo stesso si registra il massimo di distanza dalla scienza

e dalle forme della conoscenza scientifica.

Il dialogo tra scienza e filosofia pare definitivamente interrotto, anche perché i tentativi di ripresa di stampo neorealista (Ferraris 2012) appaiono davvero al di sotto del necessario livello di confronto.

Ma, a ben vedere stiamo assistendo a un forte riavvicinamento tra riflessione filosofica e ricerca scientifica. Infatti i progressi in filosofia sono stati realizzati da scienziati che, nel corso del Novecento, hanno scosso profondamente il paradigma meccanicista riduzionista. Prima, con i fisici-filosofi della rivoluzione relativistica e quantistica dei primi decenni, che hanno radicalmente messo in discussione il paradigma newtoniano e poi, sul finire del secolo, con una varietà di scienziati della vita – endocrinologi, neurologi, psicologi, fisiologi, immunologi, biologi – che hanno indagato le relazioni sistemiche all'interno dell'organismo umano, demolendo i pilastri del paradigma riduzionista meccanicista.

Gli esiti di queste rivoluzioni sono la Psiconeuroendocrinoimmunologia e l'Epigenetica.

Con la PNEI si ha il limpido superamento della separazione tra cultura e natura, tra scienze dello spirito e scienze della natura, tramite la dimostrazione, basata su solide verifiche sperimentali e osservazionali, che la dimensione culturale comunica con e influenza la dimensione biologica, la quale, a sua volta, influenza la prima.

Con l'epigenetica viene a spezzarsi l'ultimo diaframma che oscurava la via della conoscenza di questi fenomeni a livello molecolare: gli eventi mentali, consci e inconsci, si traducono in segnatura epigenetica che modula l'espressione genica di pattern di informazione cruciali per la normale attività dell'essere umano, tra cui l'assetto recettoriale cerebrale di ormoni fondamentali, come il cortisolo e altri, fino alla produzione di molecole essenziali alla normale

attività degli organi, cervello incluso.

La segnatura epigenetica, soprattutto se interviene nelle prime fasi della vita, può influenzare stabilmente l'assetto biologico e comportamentale dell'adulto.

Da questa doppia rivoluzione nelle scienze della vita emerge una visione complessa sia dell'individuo sia dei microsistemi vitali. Di qui la definizione di un approccio che spiega e interpreta in modo non riduzionista sia il micro che il macro che il mega (vedi Fig) e che quindi interpreta in modo nuovo e scientificamente solido l'individuo umano.

I tre circuiti di connessione a rete: il micro (le relazioni simbiotiche e conflittuali con i microorganismi che sono in noi), il macro (le relazioni tra i grandi sistemi di regolazione dell'organismo), il mega (le relazioni tra organismo e ambiente fisico e sociale).

È il superamento di quel "paradigma della semplificazione" di cui parla Edgar Morin (1993) che costringe "a studiare l'uomo biologico nel dipartimento di biologia, come essere anatomico e fisiologico, e l'uomo culturale nei dipartimenti delle scienze umane e sociali" (p. 58). Ma mentre fin ad ora, la critica è rimasta, direi necessariamente, al di qua della scienza, oggi, proprio in virtù degli sviluppi della conoscenza scientifica, è possibile superare la semplificazione del reale, riorientando l'insieme della ricerca sull'essere umano, fondandola su un approccio interdisciplinare e interdipartimentale.

Con questo auspichiamo forse la fine della ricerca microscopica, nel campo della biofisica e della biologia molecolare?

Anzi, è proprio il contrario. Adattando il paradigma sistemico, la ricerca nella dimensione micro potrà espandersi in territori del sapere ad oggi solo marginalmente sfiorati. Nel dipartimento di scienze umane, per restare alla terminologia di Morin, sarà possibile studiare, in collaborazione con i colleghi dell'altro dipartimento, nelle loro dimensioni molecolari, gli effetti della povertà economica e culturale sul cervello e sulla mente, gli effetti della condizione lavorativa sul metabolismo, gli effetti della relazione di coppia sul sistema immunitario e così via, come del resto si inizia a fare e di cui diamo conto nel quinto capitolo.

Certo, questo comporta una gigantesca riorganizzazione del sapere, della sua costruzione e della sua diffusione-riproduzione. Riorganizzazione possibile se si baserà sulla adozione interdipartimentale di un paradigma sistemico a base molecolare.

Utopia? No, non è un'utopia perché la rivoluzione in corso nelle scienze della vita non è senza luogo né è fuori luogo.

Ha luoghi pubblici e privati ben precisi, come le Università, i laboratori di ricerca, un diffuso movimento internazionale di operatori sanitari e di cittadini critici del paradigma riduzionista dominante. Ed è anche assolutamente *in media res*, è intrinseca al livello raggiunto dalla conoscenza scientifica contemporanea: sorge da essa, pur rappresentandone il superamento rivoluzionario, come direbbe Kuhn.

Rappresenta infine una grande speranza e una forza di contenimento e di opposizione alla spinta verso esiti catastrofici che sono marcatamente visibili nell'attuale assetto delle società umane (Morin 2011). Indica una via di cambiamento sicuramente molto difficile, ma il cui livello di difficoltà è adeguato al livello di crisi sistemica dei nostri apparati conoscitivi, istituzionali, relazionali e quindi al livello di pericolo che le collettività umane stanno

sperimentando a livello mondiale.

Ovviamente in questo libro viene affrontato solo un livello di crisi, quello conoscitivo, nella forma assunta dalle scienze biomediche e psicologiche, mostrando come dall'interno sia in atto un cambio di paradigma che segna e indica la via alle altre scienze che si occupano dell'essere umano. Per una nuova unità della conoscenza e quindi per una nuova unità della specie umana.

Bibliografia

Bottaccioli F. (2010) *Filosofia per la medicina. Medicina per la filosofia. Grecia e Cina a confronto*, Tecniche Nuove, Milano

Bottaccioli F (2013) *Due vie per la medicina scientifica al suo sorgere. François X. Bichat e Rudolf Virchow*.

Una storia che ancora ci riguarda, Aracne, Roma

Damasio A (1994) *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano

Damasio A (2003) *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano

Dilthey W. (1982) *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino

Dilthey W. (2007) *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano

Ferraris M. (2012) *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari

Gadamer H-G (1983) *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano

Heidegger M. (1969) *Essere e Tempo*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino

Khun T. (1978) *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. sulla II ed. americana, Einaudi, Torino

Lyotard J-F (1981) *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano

Morin E. (1993) *Introduzione al pensiero complesso*, II ed., Sperling & Kupfer, Milano

Morin E. (2011) *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, Paris

Vattimo G., Rovatti P.A. (1983) *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano

Vattimo G. (2000) *La società trasparente*, II ed. Garzanti, Milano

Il “qi” nella cultura e nella filosofia dell'Occidente – prima parte

Aldo Stella*

1. Introduzione

Ciascuno di noi ha fatto uso, e continua a farne, della parola “esperienza”. Si dice spessissimo, infatti, “ho fatto una bella esperienza” oppure “ho fatto esperienza di qualcosa”, ma anche “ho esperito”, per indicare appunto che “ho fatto esperienza”.

A volte, si usa la parola "esperienza" come sinonimo di "esistenza" e si parla di "esperienza di questo mondo". Altre volte ancora, si parla di "esperienza straordinaria o straordinaria", per indicare l'esperienza di qualcosa che è insolito o, addirittura, per indicare l'esperienza di qualcosa che va oltre l'esperire ordinario, potremmo dire oltre l'esperienza che capita comunemente di fare in questo mondo.

Al di là dell'uso della parola, forse non è inutile riflettere sul significato che essa indica. Etimologicamente, essa deriva dal latino *experiri*, che significa "provare". Nella parola latina compare il prefisso *ex*, che indica provenienza, e l'espressione *perire* che viene ricondotta al greco *peira*, che significa "prova, saggio". Con tale espressione, quindi, si intende indicare che noi veniamo chiamati ad un prova: la prova della vita, e tale prova inizia il giorno della nostra nascita e si conclude con la nostra morte.

Ma perché tale prova? Quale il senso di essa? Chi ci mette alla prova e cosa dobbiamo dimostrare noi? Ebbene, la nostra ricerca sul senso del "qi" nella nostra cultura e nella nostra concezione filosofica occidentale potrebbe iniziare dalle domande che sono state formulate. Per cercare di rispondere ad esse, torniamo all'esperienza.

Le esperienze che possono venire fatte sono infinite e tuttavia a noi sembra che possano venire collocate a diversi livelli.

Il primo livello del configurarsi dell'esperienza ci pare quello "percettivo-sensibile". L'esperienza fatta con i sensi configura la forma più immediata, per la ragione che ciò che viene esperito si presenta come la realtà stessa. Per noi, considerare reale ciò che viene percepito con i sensi è naturale, così che la nostra *prima natura* è la natura sensibile.

Ciò che percepiamo occupa interamente il campo della nostra

coscienza, tant'è vero che noi gravitiamo interamente sul "percepto" e dimentichiamo di essere il soggetto che percepisce, il "percipiente". E tuttavia, la percezione è frutto della *relazione* che si instaura tra il soggetto e l'oggetto.

Il tema della relazione è fondamentale e il nostro progetto è quello di trattarlo a muovere da quella relazione che vincola il soggetto percipiente all'oggetto percepito. Quando emerge la relazione che vincola l'oggetto al soggetto, il livello percettivo-sensibile è stato superato. Si perviene al livello concettuale, perché si supera l'immediatezza del dato e se ne coglie la struttura che lo vincola non solo al soggetto a cui è dato, ma ad ogni altro dato.

La struttura relazionale dell'esperienza altro non è che la sua struttura relazionale e la scienza si occupa di individuare e analizzare tali relazioni, che consentono di inscrivere il dato in una trama di riferimenti, in un *textus*, che necessita non solo di venire letto, ma altresì di venire adeguatamente interpretato. Il secondo livello del disporsi dell'esperienza può venire definito il *livello concettuale* e in esso ciò, che nel precedente livello appariva autonomo e indipendente, risulta vincolato e connesso.

Ebbene, a nostro giudizio in questo passaggio dal livello sensibile al livello concettuale opera una *intentio unitatis* che è anche una *intentio veritatis*: proprio perché si cerca la *ragione* che fonda il dato, tale ragione inizialmente si rivela come la *relazione* che vincola ciascun dato ad altro dato nonché al soggetto a cui è dato.

La spinta a trascendere l'apparenza, ossia l'immediatezza attestata dall'esperienza sensibile, che propone ciascun dato come autonomo e autosufficiente, costituisce la spinta alla verità e questa coincide con la spinta all'unità. Non per niente "concetto" è da *cum-capere*, che significa "prendere insieme".

Proprio nella ricerca di verità e di unità, a nostro giudizio, il "qi" della cultura e della filosofia d'Oriente si manifesta e si impone in tutta la sua forza e il suo valore. Esso, quindi, è tutt'uno con quello slancio verso l'uno e verso l'assoluto che in Occidente viene definito "spirito" e che costituisce quella *esigenza metafisica*, che, come cercheremo di dimostrare, si può esprimere solo in senso intenzionale ed ideale.

L'uno, insomma, è ciò che si cerca, non ciò che si trova. Ciò che si trova sono le molteplici conoscenze che esprimono sintesi sempre più cogenti, unificazioni sempre più profonde e significative. Mai l'unità autentica, perché nell'uno anche la relazione viene meno, venendo meno la dualità dei termini che la costituiscono. Per questa ragione, l'uno non è raggiungibile come una qualche conoscenza, ma costituisce solo il suo *fine ideale*, il suo compimento, la sua *destinazione*.

Poiché conoscere è unificare, giacché concettualizzare significa cogliere ciò che c'è di comune in una molteplicità di enti diversi, ossia ravvisare una regolarità e un ordine nell'esperienza sensibile, ne consegue che *comprendere* le cose equivale a *cum-prehendere*, ossia a ravvisare quei nessi che le fanno vivere e ne decretano l'appartenenza ad un medesimo ordine o sistema.

Questa ricerca di unità, che costituisce appunto l'essenza stessa del "qi", trova espressione in Occidente in forme molteplici e il nostro progetto è cercare di indicarne le più significative. Anche in Occidente, dunque, vige e opera la consapevolezza, più o meno avvertita ed espressa, che non è concreto il fatto (oggetto, fenomeno) preso nella sua dimensione materiale, che lo pone come diverso e contrapposto ad ogni altro fatto (oggetto, fenomeno).

Concreto, infatti, è da *cum-cresco* e, quindi, indica "ciò che è cresciuto insieme". Ad essere concreto è il plesso che vincola i dati tra di loro e tutti al soggetto cui sono dati.

Astratto, che è da *abs-traho*, è il dato preso nella sua autonomia, così come l'esperienza sensibile lo presenta.

Precisamente per questa ragione il processo della conoscenza è animato dallo "spirito di unità". Il nostro progetto è quello di illustrare le forme in cui la ricerca di unità nel conoscere trova espressione, mostrando non solo il passaggio dal livello sensibile al livello concettuale, ma altresì cercando di evidenziare come quest'ultimo livello possa venire inteso, a sua volta, come disponentesi su strati sempre più raffinati, perché espressione di unità sempre più forti e cogenti.

Alla ricerca, e questo rappresenta il cuore del nostro discorso, di quella *unità ideale* che non può venire intesa come una conoscenza che possa venire configurata o determinata, ma che costituisce il fondamento di ogni conoscenza: la *condizione incondizionata del conoscere*, la quale, proprio perché incondizionata, non può venire determinata. Se venisse determinata, infatti, verrebbe condizionata e cesserebbe di valere come autentico fondamento.

Quello rapidamente tracciato è l'itinerario che ci proponiamo di percorrere, nella convinzione che proprio in questa ricerca di un fondamento autentico, di una effettiva unità, che vada oltre le infinite unificazioni che contraddistinguono il processo della conoscenza, si esprima il *soffio* che proviene dall'Oriente.

In fondo, il pensiero che in Occidente nasce nella Grecia post omerica, e che trova in Parmenide forse il suo rappresentante più autorevole, proprio all'essere si rivolge, quell'essere che Parmenide intende come vero perché non condizionato dal non-essere. Platone preferisce un'altra espressione e parla dell'idea di Bene, che viene considerata il fondamento assoluto delle idee e, dunque delle realtà empiriche che da esse derivano. Aristotele parla esplicitamente dell'uno dichiara che l'uno costituisce il fondamento autentico del processo

stesso del conoscere: «In effetti, noi conosciamo tutte le cose solo in quanto esista qualcosa che è *uno, identico e universale*»[1]. Plotino insiste nella valorizzazione dell'uno, che diventa così il modo in cui viene indicato il fondamento ultimo, l'autentica realtà.

Per fornire sostanza alla nostra ipotesi ermeneutica, cercheremo di argomentare pazientemente e il punto da cui intendiamo prendere avvio è proprio il primo livello in cui si struttura l'esperienza percettivo-sensibile, nella quale l'unità sembra affermarsi come l'autosufficienza e l'indipendenza che ogni dato esibisce a fronte di ogni altro dato nonché rispetto al soggetto cui il dato si presenta.

2. Il livello percettivo sensibile

La caratteristica fondamentale dell'esperienza sensibile consiste nel fatto che le cose che vengono percepite esibiscono una autonomia e una autosufficienza, che induce a considerarle non soltanto *indipendenti dal soggetto*, ma altresì *indipendenti le une dalle altre*.

In effetti, così non è, perché la condizione che consente ad ogni identità di porsi in modo determinato (come un qualunque "A") è la relazione alla differenza (a "non-A"). Tuttavia, la struttura relazionale dell'oggetto (percelto) non appare, se ci si ferma a ciò che viene attestato dai sensi.

Si potrebbe dire che l'esperienza del sentire, poiché non coglie la relazione che vincola l'oggetto al soggetto nonché agli altri oggetti, si caratterizza per la valorizzazione del momento della *indipendenza* dell'oggetto, fino al punto che tale indipendenza viene *assolutizzata*: l'oggetto sembra totalmente indipendente dal soggetto e ciascun oggetto sembra indipendente da ogni altro. Quando si percepisce una penna, un quadro, un uomo, e così via, ciascun percelto esibisce una propria autonomia e una propria autosufficienza, tali da

indurre a considerarli come identità autenticamente autonome.

La forma immediata dell'esperire si presenta, dunque, come "esperienza dell'altro" o, che è lo stesso, come percezione di qualcosa che viene connotato come "diverso" dal soggetto percipiente. Nel percepire, il percetto occupa l'intero campo della coscienza, che gravita totalmente sull'oggetto, fino al punto da dimenticare che esso è tale perché *ob-iectum*, ossia perché "gettato davanti" al soggetto.

L'oggetto, insomma, è il centro dell'esperienza sensibile, così che nel sentire non soltanto senziente e sentito si pongono l'uno come *esterno* all'altro, l'uno come *estraneo* all'altro, ma inoltre il senziente è interamente proiettato sul sentito, giacché è proprio il fatto che qualcosa viene sentito a rendere il senziente tale.

In effetti, il sentito non è affatto esterno (estraneo) al sentire: se lo fosse, come potrebbe "venire sentito"? E tuttavia, esso è sentito proprio per questa sua estraneità, per la differenza che lo connota e lo contrappone al soggetto senziente. Per questa ragione abbiamo affermato che sentire è in ogni caso sentire l'altro o, più precisamente, sentire qualcosa *come altro*.

L'oggetto, che è sentito come *esterno*, è esterno *proprio perché sentito*. Si potrebbe aggiungere che anche l'oggetto cosiddetto "interno" è comunque sentito, cosicché, in quanto tale, non può non venire sentito come altro dal senziente, nonostante che questi lo riconosca come prossimo a sé, così prossimo da venire collocato in uno spazio "interno". Anche lo spazio definito "interno", quindi, mantiene la dualità di senziente e sentito, essenziale all'esperienza del sentire, in modo tale che, per quanto il sentito sia prossimo, è pur tuttavia sempre *altro* dal senziente e incumbente su di esso.

Interno ed esterno, pertanto, rappresentano i diversi *gradi* di un sentire che decreta la distanza (irriducibilità) di

senziente e sentito. Lo stesso soggetto, in quanto viene sentito, diventa oggetto di sé e per questa ragione non può non distinguersi da se stesso. Il soggetto, cioè, sente se stesso soltanto perché si fa *altro a se stesso*, sdoppiandosi *in sé* fra un sé senziente e un sé sentito.

Con questa conseguenza: in forza del sentire, il soggetto non perviene mai ad una effettiva identità con se stesso e continua ad esperire la distanza, la differenza, l'alterità. Il *sentimento di identità*, pertanto, costituisce l'identità di chi sente di non averla e non può evitare di ricercarla, all'infinito.

L'alterità di soggetto e oggetto costituisce, in sintesi, la radice di ogni sentimento. Ogni tonalità affettiva, dunque, è segnata dalla distanza che sussiste tra di essi nonché dal progetto, fungente e operante, di superare tale distanza onde pervenire a quell'unità che costituisce l'*ideale* dello stesso sentire, di ogni sentimento che si configura di volta in volta.

Questo punto è nodale e, quindi, deve venire adeguatamente chiarito. Sentire è sentire la mancanza, dunque è sentire l'esigenza di riempirla. Non di meno, per riempire la mancanza, cioè quel *sentimento di vuoto* che caratterizza ogni senziente, non ha senso ricercare il possesso degli oggetti che vengono sentiti: per questa via, Schopenhauer ce lo ha insegnato in forma magistrale, non si perviene mai alla pienezza. La pace, che deriva dal superamento del senso di mancanza e, dunque, dal superamento dello stato di bisogno, non è un sentimento. Si traduce anche in un sentimento, ma più profondamente è una condizione ontologica: solo l'unità di senziente e sentito realizza l'effettivo superamento della mancanza.

Ebbene, questo sentire la mancanza, nonché l'esigenza di riempirla onde restituire l'unità, l'*intero*, costituisce, a nostro giudizio, la forma in cui il "qi" si manifesta

nell'esperienza di ogni soggetto, già al primo livello del suo strutturarsi: al livello percettivo-sensibile. Il senziente, insomma, sente bensì l'oggetto come altro da sé, come diverso, ma sente anche la necessità di ricongiungersi con esso, perché questa distanza è la fonte della sofferenza, del senso di impotenza e, più radicalmente, della paura, come cercheremo di mostrare quanto prima.

Il "qi" è l'*intenzione di unità* che spinge il soggetto verso l'oggetto, fino al punto di realizzare un'unità con esso che elimini ogni distanza, ogni differenza, ogni alterità. Il punto è se questa unità sia realizzabile a livello sensibile e su questo aspetto concentreremo ora la nostra attenzione.

Ci pare opportuno, a questo punto, anticipare l'obiettivo del discorso che andiamo svolgendo, per comodità del lettore: ci proponiamo di mostrare come questa esigenza di unità e di interezza, questa *intentio unitatis*, troverà espressione in tutti i livelli di strutturazione dell'esperienza, costituendo, più radicalmente, la ragione del loro superarsi fino all'ultimo livello, nel quale l'*ideale di unità e di interezza* si esprime nella forma più chiara ed inequivoca.

Per procedere con pazienza, e secondo i necessari passaggi logici richiesti, seguiamo dunque come il "qi", il soffio vitale perché unificante, si esprime già al livello dell'esperienza del sentire, cioè dell'esperienza percettivo-sensibile. Per farlo, dobbiamo porci dal punto di vista del soggetto senziente, di quell'io che nel sentire sente fortemente la propria precarietà.

3. Il sentimento basale: la paura

La prima esperienza dell'io senziente è la paura. La paura, intesa come *horror vacui*, costituisce il sottofondo di ogni sentimento, perché quest'ultimo origina proprio dalla separatezza dell'io dall'oggetto sentito.

A causa di questa distanza, la prima esperienza si traduce in sofferenza, dolore, impotenza, ed è, più radicalmente, orrore del vuoto, paura di ciò che può sopraggiungere in esso, timore dell'altro che nel vuoto incombe.

Non per niente, l'espressione italiana "paura" è dal latino volgare *pavura*, di significato identico a *pavor*. *Pavura epavor* possono venire riferite a *pavere*, che è il verbo di stato corrispondente a *pavire*, il quale indica il "battere il terreno per livellarlo", da cui "pavimento". L'aver paura, dunque, è la conseguenza dell'essere battuto, dell'essere sottomesso, soggiacente, succube.

Sussiste, quindi, un indubbio nesso tra l'*horror vacui* e la sudditanza, la sottomissione o, più in generale, la dipendenza. Per agevolarne la comprensione, facciamo ricorso ad una esemplificazione fenomenologico-esistenziale, che non intende sostituire l'argomentazione logico-concettuale, ma semplicemente introdurla.

Si consideri, allora, l'atto della nascita. Quest'ultimo può venire assunto – anche se non tutti sono disposti a farlo, ma qui per noi esso riveste soltanto valore di *exemplum* – come la separazione originaria, la rottura dell'unità primigenia, il punto in cui si configura il due, che procede dall'uno.

È proprio con la nascita che comincia a disporsi la relazione di soggetto e oggetto, la quale sorge appunto in forza della dualità nonché della spinta a ricostituire l'unità perduta. La paura e il dolore, dunque, sono i primi sentimenti legati alla separatezza, solo parzialmente mitigati dall'inglobamento di quell'oggetto "materno" che, oltre al nutrimento, fornisce il sentimento di un'avvenuta reintegrazione.

La distanza di soggetto e oggetto, questo è ciò che intendiamo dire, costituisce ciò che si potrebbe definire il *luogo originario del sentimento*, giacché è in tale distanza che il sentimento sorge e si sviluppa. In questo senso, la paura può

venire considerata a ragione il sentimento fondamentale: se sentire è sentire l'altro, il sentimento prioritario è la paura per la minaccia che l'altro rappresenta, legata alla sua irriducibilità, alla sua diversità che incombe sull'io.

Anche il sentimento cosiddetto "piacevole", pertanto, deve venire interpretato solo come un provvisorio e parziale superamento di quell'alterità che sussiste comunque tra senziente e sentito e che produce inevitabilmente la *paura* di perdere la fonte del piacere, giacché quest'ultima non è mai definitivamente controllabile né definitivamente assimilabile.

La situazione è veramente complessa. Da un certo punto di vista il soggetto si pone come soggetto solo per il suo relazionarsi all'oggetto. Tuttavia, da un altro punto di vista, il soggetto intenderebbe emanciparsi da questa dipendenza, cercando di inglobare l'oggetto, quell'oggetto che sembra imporsi per la sua autonomia e la sua autosufficienza, cioè per il suo valere quale indiscussa realtà.

La dipendenza impone al soggetto di vincolarsi all'oggetto e, dunque, di dipendere da esso; ma la volontà di indipendenza è ciò che costituisce l'essenza della soggettività: il soggetto è tale perché aspira alla piena libertà. E così, di fronte all'imprescindibile presenza di ciò che è altro da sé, il soggetto mette in atto una serie di reazioni volte a neutralizzarlo. In questo senso, la paura può venire connotata come un "meccanismo di difesa".

La paura dell'altro è tutt'uno con la volontà di annullarlo, cioè con la volontà di eliminare l'ostacolo che questi rappresenta. Dicevamo in precedenza che l'*horror vacui* indica lo smarrimento legato all'assenza di punti fermi, all'assenza di certezze, all'incombere del negativo, che è l'altro per eccellenza. Eliminare il negativo significa porre un punto fermo (positivo è da *positum*), una certezza che funga da fondamento dell'identità. Eppure, l'unico fondamento dell'identità permane la differenza, quella differenza che

l'io intende neutralizzare, ma che non può mai neutralizzare effettivamente, senza negare il proprio sentire.

Se il soggetto si ferma all'esperienza sensibile, egli avverte di urtare di continuo contro il *limite*. L'oggetto limita l'io fino al punto da far insorgere il sentimento di un limite così forte, da essere vissuto come intrinseco, come costitutivo dell'io stesso. In effetti, e lo vedremo, così è: solo il limite consente di porre qualcosa come un'identità determinata. Anche l'io, quindi, in quanto si pone come identità determinata, viene posto in essere da un limite, il quale viene sentito come l'ostacolo rappresentato dal mondo, ma anche come l'ostacolo che l'io incontra nella propria interiorità.

Il limite, insomma, è essenziale all'io, ma a livello percettivo-sensibile l'io lo ignora e, dunque, non può accettarlo. La sua stessa vita si configura così come una lotta continua contro quel limite che pure gli è essenziale per esistere.

In fondo, la *paura è essenzialmente paura del limite*. La paura si presenta inizialmente come paura dell'altro, ma non tarda a rivelarsi come paura del limite che ci costituisce e ci connota, di quel limite che ci pone bensì in essere, ma decreta anche la nostra *finitezza*.

Per le ragioni addotte, la paura è essenzialmente paura della morte, paura della fine, del nulla che ci nullifica. L'*horror vacui* è, insomma, il sentimento dell'essere in presenza di un vuoto ontologico che mette in evidenza la nostra intrinseca precarietà: il problema consiste nel saper adeguatamente affrontare tale precarietà, abbandonando la pretesa di negarla.

Non per niente la dialettica di signoria e servitù, che è stata espressa in forma esemplare da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, inizia proprio dal confronto con la morte. Chi,

di fronte alla morte, arretra per paura è destinato ad essere servo; chi, invece, non arretra è signore. La coscienza che si è confrontata con la morte «non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato»[2].

4. Il progetto di superare la paura

La questione è, allora, la seguente: come recuperare un punto fermo di fronte al profondo sentimento di precarietà che accompagna l'identità dell'io?

Qui si impone la fondamentale distinzione che sussiste tra la *pretesa* e l'*intenzione*. Il *pre-tendere* è la volontà di essere arrivati alla stabilità prima ancora di avere compiuto effettivamente il cammino, senza cioè accettare la precarietà e senza misurarsi veramente con essa. Configurano altrettante pretese le multiformi assolutizzazioni del relativo, ossia l'assunzione, quali punti fermi e inconcussi, di aspetti del reale che invece tali non sono affatto.

Alla base di queste assolutizzazioni sta, comunque, *l'assolutizzazione dell'io*, il quale, pur avvertendo la propria insufficienza, pretende di oltrepassarla mediante insensati sogni di onnipotenza, di dominio sugli altri e sulle cose.

Questo progetto, che potremmo definire "cannibalico" per la pretesa che lo caratterizza di inglobare tutto, proprio come fanno i bambini, non può avere come esito il superamento dell'impotenza e della paura. Solo chi non ha paura di perdere ciò che ha e, dunque, di perdere se stesso potrà effettivamente aspirare a salvarsi[3]; chi, invece, si attacca ostinatamente a sé e alle proprie cose è

irrimediabilmente destinato a vivere nella paura di perderle e di perdersi. E vivere nella paura configura l'effettiva perdizione.

Di contro alla pretesa sta l'*intenzione*. Quest'ultima è rivolta all'autentico fondamento e, dunque, è intenzione di verità, perché solo la verità può fungere da autentico punto fermo che possa sottrarre l'io al dubbio, all'incertezza, all'insicurezza, alla paura. Ma chi potrà essere certo di essere pervenuto alla verità?

Chi ritiene di essere pervenuto alla verità riproduce l'assolutizzazione di sé e nega proprio quella verità che pure diceva di voler ricercare. Ridurre la verità a qualcosa che possa venire posseduto è configurarla come un'appendice dell'io ed equivale all'assunzione dell'io come l'unica verità: l'io si erge a criterio di ciò che dovrebbe unilateralmente criteriario.

L'intenzione, proprio perché intenzione di verità, non può allora pretendere di trovare un qualche compimento empirico, come se si desse un fatto che attesti la verità trovata. Essa, piuttosto, deve conservarsi come *tensione* rivolta al vero, come *slancio* verso di esso. Proprio questo slancio verso la verità è ciò che l'Oriente definisce con il simbolo "qi", e che può venire considerato l'essenza più pura del soggetto, la sua *natura spirituale* che emerge oltre quella materiale e costituisce, dunque, la *seconda natura*.

Allorché si usa l'espressione "verità" ci si intende riferire al medesimo significato che ha l'espressione "uno", poiché con tali semantemi si allude a ciò che funge da *ideale compimento* della ricerca, di ogni ricerca. L'ideale è il punto in cui soggetto e oggetto vengono meno poiché viene meno la loro identità; è il punto in cui viene meno l'alterità (la differenza); dunque in esso si realizza l'autentica pacificazione.

Il centro speculativo della questione è proprio questo. Il senso dell'esperienza è lo slancio verso l'unità che ricomponga soggetto e oggetto; un'unità che deve venire

pensata non come restituzione di ciò che si ha ormai dietro le spalle, come se fosse possibile un ritorno all'indistinto primigenio, ma come compimento di un processo, che metta capo ad una coscienza più forte e matura: la coscienza della necessità di un fondamento che emerga effettivamente sui suoi fondati e nel quale la coscienza deve accettare di perdersi, per potersi effettivamente salvare.

Il processo è tale perché configura il passaggio attraverso la differenziazione, cosicché deve venire inteso come il superamento stesso della distinzione e della mediazione: nel processo si realizzano sintesi sempre più avanzate, unificazioni sempre più profonde, nessuna delle quali, però, risolve in sé l'unità autentica, quell'uno che non si compone di parti, valendo come *intero*.

Chi sogna un impossibile ritorno all'indistinto primordiale vive un languido struggimento, un bisogno pavido di protezione che non solo non lo affranca dalla dipendenza, ma altresì ingigantisce a dismisura la paura. Cercare l'unità guardando avanti, invece, significa innanzi tutto imparare a *dialogare* con l'altro, a confrontarsi con la fonte della minaccia, con il limite, la morte.

A livello del sentire, tale unificazione può venire raggiunta solo con un *atto d'amore*, che impone di abbandonarsi all'altro, di affidarsi cedendosi ad esso. Solo questo è atto d'amore vero. Di contro, l'amore che vuole soltanto possedere l'altro, che vuole controllarlo inglobandolo, non è amore per l'altro, ma amore per sé: *amor sui, philautìa*. Non è un amore che unifica, ma è amore che annienta: annienta chi viene posseduto, ma annienta anche chi pretende di possedere, perché l'uno è vincolato all'altro, l'uno non è senza l'altro.

Allorché l'amore si ispira ad un senso di autentica unità, esso trascende il semplice sentire. Quest'ultimo, lo si è visto, vive dell'alterità e non riesce ad andare oltre di essa. Per cercare di oltrepassare l'alterità non si può

evitare di individuare un livello ulteriore, nel quale soggetto e oggetto cessino di contrapporsi e tendano a risolversi l'uno nell'altro.

Se, in generale, l'*attività* è il luogo in cui il soggetto si rivolge all'oggetto non più come ad altro da sé, ma come al suo proprio "prodotto", il *lavoro* costituisce la prima unione con l'oggetto decretata dall'*attività*. Ma la forma compiuta dell'unione è precisamente l'*attività* del *pensare*.

Pensando, la dualità di soggetto e oggetto viene progressivamente ricomposta nell'*atto dell'intelligenza*, che consente di risignificare l'oggetto, vissuto inizialmente come alieno, ostile, terrifico, nientificante. Il *cum-prehendere* (*cum-capere*) indica lo sforzo del ricongiungere i separati, i contrapposti, elevandosi ad una unità superiore e configurando un livello di esperienza che, pur non annullando il livello del sentire, ne rappresenta l'ideale compimento.

Per questa ragione, solo il pensiero può affrancare l'io dalla paura della differenza, giacché gli consente di comprenderne il senso: comprendendo le ragioni dell'altro, l'io perviene alla piena comprensione di sé, del suo essere in relazione, del suo intendere di superare anche tale relazione, senza annullare l'altro, ma ricongiungendosi con esso in un'unità che accolga entrambi, fornendo un'effettiva fondazione. Ciò significa che l'*egocentrismo* è l'ostacolo ad ogni slancio volto alla ricerca della verità, ad ogni pacificazione con sé e con il mondo.

L'*attaccamento* a sé, che può venire detto anche *narcisismo*, è la fonte di ogni paura e, per converso, la paura è il mantenimento all'infinito di un attaccamento ossessivo a se stessi: per questa ragione è destinato a salvarsi solo chi non ha paura di perdersi. Ed è ancora per questa ragione che il *distacco* può essere visto come la disposizione spirituale più vicina all'atto del pensare. Solo chi impara a distaccarsi anche da se stesso e soprattutto dalle proprie pretese cesserà

di avere paura e, dunque, si disporrà a perdersi nella verità, che è la sua autentica salvezza.

Afferma Maestro Eckhart nel Trattato *Del distacco*, scritto intorno al 1320: «il puro distacco (*abegescheidenheit*) è al di sopra di tutte le cose. [...] Ma io lodo il distacco più di ogni amore. [...] Lodo il distacco anche più di qualsiasi misericordia, poiché la misericordia consiste esclusivamente nel fatto che l'uomo esce da sé per andare incontro alle miserie del suo prossimo e il suo cuore ne è turbato. Il distacco ne è immune e rimane in se stesso e non si lascia turbare da nessuna cosa: poiché tutte le volte che qualche cosa può turbare l'uomo, l'uomo non è come dovrebbe essere»[4].

Pensare è l'atto della libertà suprema, l'effettivo distacco. Pensando, infatti, si mette in discussione l'ovvio, il fatto, ciò che si impone nell'esperienza ordinaria; pensando, ci si svincola dai presupposti, si problematizza l'assunto, si procede questionando lo stesso punto di partenza del procedimento. Ma, soprattutto, pensando si discute il presupposto fondamentale: l'io, che sembra la genesi di ogni pensiero, e in effetti rappresenta solo l'occasione della sua comparsa. Il pensiero configura la vittoria sulla paura per il suo valere come la forza che consente di staccarsi da tutto, di non avere più bisogno di alcunché e, dunque, di non dipendere, di non subire, di non sottomettersi, neanche a se stessi.

Il pensiero, insomma, se è autentico – se cioè non si riduce ad un mero procedimento formale, ma vale come *speculazione critica*, come *domanda radicale* –, deve soprattutto svincolare l'io da se stesso, liberandolo dalla propria assolutizzazione, dal proprio sogno di onnipotenza, che è la genesi di ogni perdizione.

Chi intende realizzare pienamente se stesso, ribadisce ancora Eckhart in *Istruzioni spirituali*, «deve prima di tutto abbandonare se stesso [...] poiché soltanto chi abbandona la

propria volontà e se stesso, ha abbandonato davvero tutte le cose»[5].

L'abbandono non significa il rifiuto delle cose: il rifiuto è astratto perché astraente e lascia le cose come sono. Di contro, ciò che qui si intende è l'abbandono della pretesa che le cose siano la verità, che le cose siano assolute, che sia assoluto l'io che ne costituisce l'origine. Pensare, quindi, è avere coscienza del carattere relativo dell'esperienza ordinaria, del *limite* che intrinsecamente la costituisce.

Tale consapevolezza è l'unico strumento per evitare di vivere con eccessiva serietà e drammaticità ciò che accade sulla scena del mondo (interno o esterno che sia), di venire risucchiati dalle cose, di venire travolti dalla paura. Solo pensando, infatti, è possibile riconoscere, e quindi sottoporre a critica, gli attaccamenti insensati, le assolutizzazioni ossessive, i timori e le preoccupazioni che sono espressione di un'intollerabile dipendenza servile e di una sostanziale rinuncia alla soggettività autentica, la quale coincide con l'*atto* del pensare proprio perché si identifica e si risolve nell'*intentio veritatis*.

Il compito che ora ci prefiggiamo è mostrare come in virtù di tale intenzione si configura il passaggio dal livello sensibile al livello concettuale. La stessa scienza, allorché descrive il processo della percezione, *intende* cogliere l'*intelligibile* che è in esso. Ebbene, in tale progetto, volto a conoscere e a conoscere ciò che c'è di vero nelle cose, si esprime lo slancio verso la verità.

Il conoscere scientifico configura, non di meno, un modo di configurare la conoscenza della realtà: non l'unico. Esso, inoltre, realizza bensì una significativa unità di soggetto e oggetto, perché coglie ciò che di *razionale* c'è nell'oggetto, ossia individua una serie di nessi che strutturano la trama dell'esperienza. Tuttavia, non può venire considerato un conoscere che realizza l'effettiva *unità*, quel togliersi del

due nell'uno che restituisce l'intero nel suo autentico essere e che costituisce ciò che il "qi" effettivamente cerca.

Note

[1] Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 999a 26-27, Rusconi, Milano 1978, p. 151.

[2] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 161-162.

[3] *Mt* 10, 39 e 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24 e 17, 33; *Gv* 12, 25.

[4] M. Eckhart, *Del distacco*, in *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, pp. 171-175.

[5] M. Eckhart, *Istruzioni spirituali*, in *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999, pp. 60-61.

Identità e differenza

Aldo Stella*

1. Il concetto di identità

Il tema dell'identità, inteso nella sua accezione più ampia, ossia nel senso di una qualunque identità determinata, ha valore essenziale. Tale tema riveste un ruolo fondamentale non solo in ambito psicologico-psicoanalitico, ma anche in ambito filosofico, dove si cerca, appunto, una fondazione onto-logica della cosiddetta "esperienza".

Gioverà ricordare che l'espressione italiana "identità" deriva dalla espressione latina *idem*, la quale è un pronome che sta ad indicare "il medesimo", "lo stesso", "la medesima cosa".

Allorché si usa il termine "identico", si intende dunque indicare ciò che permane il medesimo nonostante il variare del tempo e dello spazio: l'identico non muta, sì che il suo permanere un medesimo *risulta* proprio in forza del confronto con qualcosa che invece muta. Se tempo e spazio non mutassero, allora non apparirebbe la *medesimezza* dell'identico, ossia il suo permanere lo stesso in spazi diversi e in tempi diversi.

Già da questa prima considerazione risulta evidente che l'identità si costituisce in forza di un confronto: un confronto con sé e un confronto con qualcosa di diverso da sé. Il confronto con la differenza, rappresentata qui da spazio e tempo, consente di precisare che la *cosa* è rimasta identica a se stessa. Senza il confronto, e cioè senza la *relazione*, non si porrebbe l'identità, giacché quest'ultima si esprime come una relazione nella quale il primo termine risulta identico al secondo: è la forma dell'identità *con sé* di ogni cosa, dove il "con" indica, appunto, che la cosa è se stessa perché si identifica *con sé*, si riferisce a sé.

La questione è sottile, quanto decisiva, e merita il necessario approfondimento. Per precisarla ulteriormente, muovo da questa domanda: che cosa consente di porre la determinatezza dell'identità? In altri termini: che cosa consente all'identità di porsi in forma determinata? La risposta non può che essere la seguente: il *limite*. Il limite è ciò che de-termina l'identità, perché le consente di avere una configurazione che la specifica e, nello specificarla, la distingue da ogni altra identità. E questo è un punto di estrema rilevanza.

È innegabile che il limite, e solo il limite, consente la posizione dell'identità determinata. È però altrettanto innegabile che il limite presenta due facce, una che guarda il

limitato e una che guarda il *limitante*, così come accade se si disegna su una lavagna una circonferenza e si definisce con la lettera "A" ciò che è contenuto in essa e con "non A" ciò che le è esterno. Anche l'immagine rivela che la posizione di "A" è vincolata alla posizione di "non A", nel senso che "A" si pone solo perché si differenzia da "non A", ma la differenza, "non A" appunto, è essenziale perché "A" si presenti nella sua forma specifica.

Volendo esprimere tutto ciò in forma concettuale, si dovrà affermare che l'identico si pone come tale in virtù del suo essere se stesso e *non altro*: "A" è "A" per la ragione che non è "non A", sì che l'identità si rivela, a rigore, esclusione della *differenza*.

Questo è precisamente il nocciolo della questione: la *differenza* viene bensì esclusa, ma per venire esclusa essa deve venire richiesta, dal momento che si ha bisogno della sua presenza e se ne ha bisogno proprio per poterla escludere. Se, insomma, "non A" non fosse, neanche "A" sarebbe, così che la *relazione negativa* a "non A" è condizione della posizione stessa di "A".

2. La relazione come costitutiva dell'identità

Per esprimere in forma più chiara un tema così rilevante, prendo in esame la definizione di identità che ci viene offerta da Aristotele nel V libro della *Metafisica*: «L'identità è una *unità d'essere* o di una molteplicità di cose, oppure di una sola cosa, considerata però come una molteplicità: per esempio come quando si dice che una cosa è identica a se stessa, nel qual caso essa viene considerata appunto come due cose»².

L'identità esprime, dunque, o che una cosa è identica a un'altra ($A \text{ id. } B$, $A \text{ è } B$) o che una cosa è identica a se

stessa (*A id. A*, $A \text{ è } A$). Nell'un caso come nell'altro è da rilevare che l'identità si costituisce come identità *tra* due termini. V'è da sottolineare, pertanto, quanto era già emerso e che trova ora conferma nel passo di Aristotele: la relazione è costitutiva dell'identità. L'alterità (non *A*), infatti, non può non venire richiesta, anche se viene richiesta per venire negata, affinché risulti la medesimezza *sostanziale* dei termini che la *forma*, invece, presenta come distinti. Ciò vale anche quando si afferma l'identità della cosa con se stessa. Anche questa identità, daccapo, si esprime nella forma "*A è A*", ossia come una relazione, sancita dalla copula "*è*", e tale relazione altro non è che un'identità, proprio per la ragione che il primo termine coincide con il secondo. D'altra parte, però, è da rilevare che, se i termini non si disponessero come *due*, allora non si potrebbe rilevare – né si potrebbe affermare – il loro essere un medesimo. Con questa conclusione: la relazione funge e opera nel concetto di identità. Solo per la ragione che i termini sono due, di essi può dirsi l'identità. Se non che, non appena si dice l'identità, la loro differenza dovrebbe venir meno, dovrebbe sparire: i due, poiché identici, sono *in effetti* uno.

Anche questo è un punto da mettere bene in evidenza. Allorché si afferma l'identità, questa deve venire considerata come un'identità di due cose (o, che è lo stesso, di una cosa con se stessa), ma, proprio per la ragione che di tali cose si afferma l'identità, esse non possono non risultare, in effetti, un'unica realtà. La dualità, che è solo formale, funge dunque da *premessa* per poter pervenire all'unità sostanziale, alla medesimezza, che è ciò che si *intende* affermare allorché si afferma l'identità. Per affermare lo *idem*, o l'unità, si deve, insomma, comunque presupporre la *differenza*, così che, anche quando affermo l'identità della cosa con se stessa, sono costretto a sdoppiarla, a reduplicarla, ossia a introdurre una relazione nel suo essere, onde inscrivere la molteplicità all'interno dell'unità. Per questa ragione Aristotele afferma che una cosa viene

considerata come due cose.

Per le ragioni addotte, l'identità non può mai svincolarsi dalla differenza, sì che, se concettualmente essa dovrebbe valere come un processo in cui l'esito, l'unità, dovrebbe attestare il togliimento del punto di partenza (la dualità), è altresì da rilevare che tale esito non si realizza mai pienamente *di fatto*, ma mantiene soltanto *valore ideale*: nessuna identità può valere come assolutamente autonoma e autosufficiente, anche se questo dovrebbe essere il suo autentico significato. Che è quanto dire: l'unità (l'identità) effettiva dovrebbe valere come una *ablatio alteritatis*, la quale, però, non si pone mai veramente e proprio per questa ragione l'identità tende ad esprimersi nella forma dell'*uguaglianza*. Quest'ultima mantiene *valenza* relazionale, così come, del resto, anche l'unità si esprime come *unificazione*, come *sintesi*, nelle quali la dualità non viene definitivamente superata, ma innegabilmente conservata.

Ciò che intendo affermare – e che è stato già espresso, ma in forma cursoria – è che l'identità ha *valore ideale*. All'identità, intesa nella sua purezza ideale, non si perviene mai veramente; *di fatto* l'identità, quella che ciascuna cosa "ha" con se stessa, mantiene la differenza come intrinseca e costitutiva. Non per niente la formula "A *id.* A" ("A = A", "A è A") esprime, anche a livello grafico, la dualità, così che non si potrà evitare di parlare di *relazione di identità*, come appunto accade nell'ambito proprio della logica formale. Del resto, se si afferma, come ho fatto in precedenza, che "non A" è essenziale ad "A" per costituirsi come "A" – ed è essenziale anche se "A" si pone come esclusione di "non A" –, allora risulta chiaro che la differenza non è *estrinseca* all'identità, ma la costituisce dal suo interno. Non ha senso, insomma, pensare che l'identità si costituisca in forma autonoma e indipendente e solo in un secondo tempo, a muovere da questa sua posizione autosufficiente, possa anche relazionarsi alla differenza. Non ha senso perché la relazione

(anche se negativa) alla differenza è la condizione che consente di determinare "A": dunque, la relazione alla differenza è costitutiva dell'identità e intrinseca alla sua struttura.

Proprio per questa ragione ho affermato che ogni identità è, in effetti, *in sé* relazione: relazione alla differenza che è esterna, ma anche relazione alla differenza che è interna, le quali altro non sono che le due forme in cui si esprime la differenza. Lo stesso principio di identità, che afferma che "ciascuna cosa è identica a se stessa", non fa che evidenziare quanto ho cercato di indicare fin qui. Nel dire "identico a sé", infatti, si fa comunque valere una *relazione*, perché "identico" equivale a "identico a", così che il *riferimento* si impone innegabilmente. Dire identico a sé, pertanto, significa porre una relazione con sé, ossia uno sdoppiamento di sé con sé, sdoppiamento che implica una relazione nella quale i relati sono diversi per essere due, ma sono identici per ricomporsi effettivamente nell'unità.

3. L'io, l'altro, il diverso

Se quanto è stato detto vale per ogni identità determinata, *a fortiori* esso vale anche per quella particolare identità che è l'*identità personale*, che potremmo anche indicare con l'espressione "io".

L'io, in apparenza, risulta porsi in forma autonoma e autosufficiente. A muovere da questa sua presunta consistenza indipendente, esso si relazionerebbe al mondo e ad ogni altro io. Se non che, l'io assume una posizione determinata solo in forza della relazione all'altro da sé, sì che è solo apparenza quella che lo descrive come irrelato e indipendente. Più radicalmente, esso si pone solo all'interno della *relazione* e, pertanto, il movimento dell'entrare e dell'uscire dalla relazione si rivela un movimento del tutto parvente.

Intendo dire che l'io può uscire da una determinata relazione (con l'oggetto x) ed entrare in un'altra determinata relazione (con l'oggetto y), ma non può porsi prescindendo dalla relazione come tale. Esso, insomma, si pone solo in quanto si rapporta all'*altro*, perché senza la relazione all'altro l'io non si determina come "questo" io, diverso da ogni altro, ma in relazione con il mondo e con gli altri io.

Da questo punto di vista, la differenza risulta costitutiva dell'identità e quell'io che pretendesse di negare l'altro – e negare è *necare*, cioè uccidere – non farebbe che negare se stesso. Senza l'altro, l'io non sarebbe: per questa ragione l'io dovrà imparare a dialogare con l'altro, giacché dialogando con l'altro, e solo dialogando con l'altro, l'io troverà un'armonia con se stesso.

Il punto è veramente importante. Esso consente di intendere la ragione profonda per la quale la differenza, l'altro io, non solo deve venire tollerato, ma deve venire accolto, amato, giacché, solo accogliendo l'altro, l'io è veramente in grado di accogliere e di amare anche se stesso.

L'altro, questo è ciò che intendo affermare, non è qualcosa di estrinseco, che possa venire accantonato e respinto, ma vale come l'essenza stessa dell'io, che è sé solo in quanto esce da sé e si incontra con il suo fondamento autentico, che è l'altro.

Da questo punto di vista, se con l'espressione "diversità" intendiamo la differenza intesa nella sua forma estrema – facendo valere l'etimo dell'espressione, che indica il *di-vertere*, ossia il "volgersi altrove, il "separarsi" –, se ne dovrà allora concludere che è proprio con la diversità che l'io dovrà imparare a dialogare.

Il "diverso" può trovare espressione in forme molteplici, da quella che lo descrive come il più lontano dalle nostre idee a quella che lo assume come appartenente ad un altro paese, ad

un'altra razza, ad un'altra religione, e così via. Anche il portatore di *deficit*, il disabile, il diversamente abile è un *altro* che può venire vissuto per la sua lontananza, la quale a volte risulta inquietante, perturbante, destabilizzante. E tuttavia, è con chi viviamo come massimamente lontano che dobbiamo imparare ad instaurare un rapporto intimo, profondo, significativo, giacché avvicinare il diverso significa avvicinare veramente l'io a se stesso, significa cioè riconsegnargli quell'identità che inizialmente poteva sentire come alienata e perduta.

Saper dialogare con il diverso, o con colui che "inizialmente" viene avvertito come tale, significa aprire l'io ad orizzonti nuovi, a nuove esperienze; equivale, cioè, a consentirgli un arricchimento che certamente sarebbe stato impensabile se l'io si fosse chiuso e avesse preteso di avere rapporti solo con chi sente massimamente vicino.

Non solo, dunque, la differenza è essenziale all'identità, ma altresì la *diversità esprime la ricchezza più autentica della vita*, l'esperienza più significativa che l'io fa nel suo esistere. Chiudersi all'esperienza della diversità equivale a mutilare l'io, a costringerlo entro ambiti angusti, in un arroccamento difensivo che non fa che aumentare la sua sofferenza, perché aumenta la sua paura.

«Solo chi non ha paura di perdersi si salverà» recitano i Vangeli e il significato di questa espressione è profondo: chi si attacca ostinatamente a se stesso e alle proprie cose è destinato a perdersi, perché si consegna ad una vita chiusa e ottusa, segnata dalla paura e dall'aggressività, che alla paura è inesorabilmente vincolata. Di contro, chi si apre alla differenza e, più radicalmente, alla diversità impara a distaccarsi da sé, si dispone a quell'oblio di sé che è condizione per una vita serena e armoniosa, per un incontro fattivo con l'altro e per una condizione di autentico benessere.

In questa prospettiva, è l'altro che salva l'io dal male radicale, che è precisamente il suo *egocentrismo*. Quest'ultimo configura il male radicale perché vale come la radice di ogni altro male. Non è soltanto la causa di ogni pretesa, di ogni violenza e di ogni sopraffazione, ma è anche la ragione del conflitto che l'io ingaggia con se stesso: l'ego sembra volere il bene dell'io, e invece lo porta alla rovina.

In effetti, la nostra condizione naturale ci porta ad osservare il mondo sempre e solo a muovere dal punto di vista dell'io, sì che attaccarsi a tale prospettiva, fino al punto di assolutizzarla, sembra la via più semplice e spontanea. Ma proprio in questa condizione apparentemente naturale si nasconde la somma insidia. Non andrà mai dimenticata la seduzione serpentina che induce l'uomo e la donna a commettere il peccato originale: essi mangiano la mela perché vengono sedotti dall'idea di diventare *come Dio*.

Il sogno onnipotente riemerge continuamente nel cuore dell'uomo, alimentato dalle sue brame di potere, espressione di un egocentrismo che non vuole incontrare ostacoli alle proprie mire egemoniche. Ebbene, questo sogno onnipotente si capovolge sempre e comunque in penosi sensi di impotenza, i quali, a loro volta, producono nuovi sogni onnipotenti, nell'illusione che questi possano compensare il senso di inferiorità e di fragilità, in un circolo vizioso che strangola l'io e lo condanna ad una condizione servile.

Il circolo vizioso – e dunque la condizione servile – può venire spezzato solo da una scelta coraggiosa dell'io, quella di staccarsi dall'ego e di aprirsi all'altro, che significa aprirsi alla vita, con la sua ricchezza, la sua varietà, la sua difformità, la sua diversità.

Aprirsi alla differenza che sta di fronte all'io, ancor meglio alla diversità, equivale, del resto, a creare le migliori condizioni per aprirsi alla differenza che è interna all'io e che lo costituisce intrinsecamente. In effetti, nel momento

stesso in cui affermiamo che la differenza è essenziale all'identità, noi ci sottraiamo alla considerazione esclusivamente rappresentativa e approdiamo ad una considerazione autenticamente concettuale o speculativa.

Per la rappresentazione, infatti, il differente si pone "fuori" dell'identico e il *limite* funge da "contorno" che separa l'uno dall'altro. La prima cosa che deve venire rilevata è che quel limite, che si pone *tra* identico e diverso, consente bensì, a livello rappresentativo, di distinguerli, ma fa poggiare la loro distinzione sul loro reciproco vincolarsi: il *limite* separa, ma solo *perché* congiunge; distingue, ma *vincolando inscindibilmente* i distinti.

E proprio questa consapevolezza consente di fare un salto, onde collocarsi ad un livello ulteriore, quello nel quale si perviene a sapere che quel *limite*, che la rappresentazione dispone *tra* le cose, in effetti è intrinseco e immanente a ciascuna di esse. Intendo dire che ogni determinazione, incluso l'io, proprio per la ragione che si pone in forza della differenza, ha nella differenza la propria essenza, sì che essenza della determinazione finita è il suo essere sé uscendo da sé, cioè l'essere sé e non sé, l'essere contraddicendosi.

La differenza, pertanto, non è solo altra *dalla* identità, ma, più radicalmente, è altra *in* essa. Si potrebbe anzi dire che la differenza esterna è l'esteriorizzazione della differenza intrinseca, ossia la disposizione spaziale, dunque rappresentativa, di una differenza che, concettualmente, immane all'identità. E, reciprocamente, la differenza intrinseca, che ha valore concettuale, non può non assumere forma esteriorizzata.

Questa è la ragione vera del sorgere del concetto di "inconscio". Se l'altro che ci sta davanti, che si pone di fronte all'io, è la differenza più esteriore, l'altro che si

colloca nell'io, l'inconscio, è la differenza espressa nella forma più interiorizzata: è quella differenza che ciascuno incontra "dentro" se stesso.

Note

¹ Aristotele, *Metafisica*, III, 4, 999 a, Rusconi, Milano 1978, p. 151.

Monismo e dualismo

Aldo Stella*

La storia del nostro pensiero occidentale, ma forse anche del pensiero orientale – che tuttavia conosco di meno –, è contrassegnata dalla consapevolezza della necessità di intendere adeguatamente l'Uno.

Questo Uno va inteso come qualcosa che è in sé "indistinto" oppure, invece, come qualcosa che è in sé articolato e, dunque, "distinto"? Questo è il grande tema. Le concezioni del "monismo" e del "dualismo", se cerchiamo di cogliere l'essenza concettuale di questa loro contrapposizione, potrebbero venire ridotte a questo problema: l'Uno è un Uno in cui le differenze naufragano, vengono meno, spariscono si dissolvono, oppure è un sistema, ossia è una unità all'interno della quale si collocano le molteplici differenze non più irrelate, ossia distanti, ma intrinsecamente connesse e vincolate?

Nella concezione eleatica, l'Essere di Parmenide è precisamente un modo di intendere l'Uno e di intenderlo "in

senso forte", come quell'*absolutum*, che, proprio perché assoluto, è sciolto da ogni relazione, è sciolto da ogni vincolo. Si badi. È sciolto da ogni vincolo ad altro da sé; se è assoluto, infatti, non ammette qualcosa di diverso da sé, è il tutto abbracciante, è il "puro" essere, così che ciò che è altro dall'essere è nulla, dunque non è, perché solo l'assoluto è. Ma, inoltre, non prevede una *relazione* al suo interno.

Quindi, non c'è una differenza dall'assoluto, un altro rispetto all'assoluto, ma, più radicalmente, non c'è neanche una differenza *nell'assoluto*, perché, se l'assoluto fosse *in sé* distinto, *diverso* dalle sue componenti, sarebbe *in relazione* con queste sue componenti e cesserebbe di essere l'*absolutum*, sciolto da relazioni, sciolto da vincoli.

Ebbene, questo è il modo di intendere l'Assoluto in senso forte, tale che solo l'assoluto può venire pensato come essente. Proprio per questa ragione, e cioè per la ragione che solo l'assoluto veramente è, Parmenide diceva che il mondo, l'esperienza, il divenire, la molteplicità sono un errore dei sensi. Il mondo è apparenza, inganno, non essere, che contraddittoriamente si presenta come essere: per questa ragione, il mondo ordinario deve essere lasciato al suo *intrinseco contraddirsi*, che coincide con il venir meno della pretesa da esso esibita, quella di essere la verità, di essere veramente. Platone, mosso forse da un'eccessiva tenerezza nei confronti del mondo, come avrebbe detto poi Hegel, cerca di salvare il mondo, cerca di salvare la molteplicità, e afferma che ciascun ente partecipa tanto dell'essere quanto del non essere. Questa penna, ad esempio, "è" una penna, dunque partecipa dell'essere, ma "non è" un orologio, dunque partecipa anche nel non essere.

Come si può notare, già Platone introduce la diade, la relazione tra essere e non essere, facendo in una qualche misura "essere il non essere", cioè costruendo una contraddizione, per la quale ciò che non è viene pensato come

se fosse. E tuttavia, non si può non riconoscere che solo mediante questa costruzione si riesce a “lasciar essere” il mondo, e non più solo l’Essere inteso come Assoluto.

Con l’introduzione del concetto di “essere relativo”, accanto all’Uno si danno anche “i molti”, cioè l’esperienza. Ora, non si deve dimenticare che questa famosa dialettica Uno-molti, che caratterizza la storia del pensiero occidentale – ma non solo –, di volta in volta si è specificata, nel corso del suo evolversi, *aut* come valorizzazione dell’Uno contro i molti, a scapito dei molti, *aut* dei molti a scapito dell’Uno, come se si potesse estremizzare il discorso e pensare l’Uno, a prescindere dai molti, e i molti, a prescindere

dall’Uno.

Questa valorizzazione o dell’Uno o dei molti, nei casi in cui si è andato configurando un pensiero autenticamente raffinato, è stata intesa come necessità di ricondurre i molti all’Uno. Del resto, anche nel dire “una” molteplicità, comunque si ripropone l’Uno.

Lo stesso Platone, che pure ha introdotto il concetto di “essere” e “non essere” relativi, tuttavia tendeva poi a ricondurre all’unità dell’idea la molteplicità delle cose: l’idea del bello, per Platone, è la condizione di possibilità delle molteplici cose belle; l’idea del giusto è il fondamento delle molteplici cose giuste, e così via. Si potrebbe dire che, per Platone, gli occhi del corpo ci propongono la molteplicità e l’occhio della mente ci consente di ricondurre la molteplicità all’Unità che dà senso ad essa.

Potremmo aggiungere che, in fondo, la stessa contrapposizione che c’è in Paolo fra la carne e lo Spirito non può non venire ricompresa nell’unità dello Spirito. Lo stesso dogma trinitario, “tre persone, una sola sostanza”, indica la necessità dell’emergere dell’Unità oltre la molteplicità, per costituirne il fondamento.

Cartesio, che è stato considerato dai nostri scienziati contemporanei il “dualista” per eccellenza – basti pensare alle accuse che gli ha rivolto Antonio Damasio nell’opera *L’errore di Cartesio*: l’errore sarebbe appunto quello di aver pensato la dualità di corpo e mente –, allorché intende il fondamento lo intende in forma unitaria. Il “cogito” è l’atto pensante e l’atto, per sua natura, è unitario.

Non sarà tuttavia inutile ricordare a Damasio, e a coloro che intendono fare scienza empirica e sperimentale, che conoscere scientificamente significa “analizzare” e analizzare significa scomporre. Se si intende conoscere l’individuo – ancorché “individuo” significhi “indiviso e indivisibile” – non si può evitare di scomporlo, perché lo si vuol ridurre-ricondere ai suoi elementi semplici. Nel processo dell’analisi è chiaro che da un “Uno”, l’individuo appunto, non si può che ottenere una diade.

Cartesio ha definito “mente” e “corpo” le componenti di questa diade per la semplice ragione che, nell’atto stesso dello scomporre, c’è un soggetto che pone in essere la scomposizione, e che è dunque “attivo”, e un oggetto su cui la scomposizione viene compiuta e che risulta inerte e “passivo”: per questa ragione ha distinto la mente, che è attiva, dal corpo, che è passivo.

Tuttavia, Cartesio non ha mai commesso l’errore di intendere questa distinzione come separatezza, perché l’ha sempre ricomposta nell’unità del “cogito”. All’innegabilità del “cogito” Cartesio perviene in forza del dubbio stesso: mediante il dubbio vengono meno tutte le certezze; se non che, del dubbio non si può dubitare, senza riproporlo. Che equivale a dire: non si può negare di pensare senza pensare. Il pensiero riconduce a sé anche l’altro da sé, il quale, proprio perché “pensato”, non è altro *dal* pensiero, ma *nel* pensiero.

Ecco, come si vede l’unità del pensare non è intesa nella forma di una unità monolitica, ma nella forma di una unità che

si articola al suo interno: si sdoppia in un pensante e in un pensato. Hegel dirà che il concetto è “l’unità dell’unità e della non unità”, cioè il suo farsi altro a se stesso, pur rimanendo se stesso. L’idea in sé deve farsi mondo, deve farsi molteplicità, distinzione, per poi tornare in sé, dopo aver inglobato la molteplicità e averla risolta di nuovo nell’unità *dell’Idea in sé e per sé*.

Hegel, non a caso, rimproverava a Schelling di intendere l’Assoluto proprio come quell’Uno indistinto in cui le differenze sono semplicemente annullate, sono state cancellate. Egli, riferendosi all’assoluto di Schelling, diceva che è “la notte in cui tutte le vacche sono nere”. Il “togliersi” del finito, insomma, non può venire inteso come una “cancellazione empirica”, ma come la negazione della pretesa del finito di essere la verità, di essere cioè un “vero essere”.

Il Vero, l’Assoluto, quindi, non è l’indistinto primigenio, l’uno prima della differenziazione; questo “uno” è il presupposto, che domanda di venire superato per pervenire all’Uno che è del Concetto, il quale ricompone in sé la differenza, senza cancellarla. L’esperienza sensibile, comunque, ci testimonia che **A** non è **non A**; dunque, per quel tanto che **A** non é **non A**, dovremo riconoscere che si dà una molteplicità.

Del resto, la diade è la forma minima in cui la molteplicità trova espressione. E allora, giunti a questo punto, ritengo fondamentale riflettere sul concetto di *relazione*, perché è fondamentale.

Ebbene, la relazione è precisamente quel costruito all’interno del quale si conciliano dualità e unità. In ogni relazione, o nel modo ordinario di pensare la relazione, si configurano due termini e un nesso che li congiunge. In fondo, questo costruito concettuale è in sé l’essenzializzazione del tema di cui noi stiamo parlando; una dualità, ma non irrelata, anche

perché una dualità irrelata è una contraddizione in termini.

Dire "due", infatti, significa dire che l'unità è stata presa due volte: se dico "due" mele, io non considero l'aspetto per il quale una non è l'altra, ma considero l'aspetto per il quale la medesima qualità, l'essere mela, si ripete due volte. Quindi, è chiaro che nel dire la "dualità" implicitamente indico anche una unità, una omogeneità che sussiste fra i termini, i quali sono due perché omogenei, confrontabili.

La relazione, insomma, non fa che sottolineare quest'aspetto di omogeneità. Se non che, la cosa interessante è il concetto di relazione *sembra* indiscutibile, ma non lo è *veramente*. In effetti, tutta la scienza moderna si occupa del concetto di relazione; la scienza, infatti, studia non le entità in sé, ma le relazioni che sussistono tra le entità, tant'è vero che la stessa entità viene scomposta nelle sue componenti elementari: l'atomo, i neutroni, i protoni e così via; è sempre una procedura per scomposizione, volta alla ricerca di quell'elemento che dovrebbe essere il mattone su cui erigere l'intero edificio del conoscere, quell'elemento che poi non risulta mai una particella, un qualcosa di materiale.

Se non che, già Platone aveva discusso il concetto ordinario di relazione e ne aveva colto l'intrinseca problematicità.

A rigore, il concetto di relazione è in sé aporetico, se la relazione viene intesa come quel "medio" che si pone tra due estremi, cioè come costruito mono-diadico. Se, infatti, indico gli estremi con le lettere **A** e **B**, e il medio con la lettera **C**, mi trovo nella necessità di dover pensare un medio che sussista tra **C** e **A** e un nuovo medio che sussista tra **C** e **B**, e così via all'infinito. Per questa ragione la relazione, così intesa, dà luogo all'aporia che è stata definita del "terzo uomo, all'infinito".

La relazione, che sembrava il concetto fondamentale perché in grado di inglobare il due nell'uno, se pensata attentamente

risulta un costrutto contraddittorio. Che sia tale lo si può cogliere anche da un altro punto di vista, più sofisticato del precedente.

Se si pensano i due termini che la costituiscono, e che possono venire indicati come **A** e **B**, non si può non rilevare che, per un verso, ciascuno dei due deve avere una propria identità, che lo distingue da quella dell'altro (poiché l'identità si pone come qualcosa di autonomo e indipendente dalla differenza, **A** dovrebbe venire pensato come indipendente da **B**, e viceversa). Non di meno, se sono in relazione, significa che l'una identità si pone aprendosi all'altra, nel senso che l'una si pone solo perché si relaziona all'altra, così che la relazione postula l'indipendenza e, insieme ma contraddittoriamente, l'indipendenza dei termini. Questo significa che, se ci si dispone dal punto di vista dell'incontraddittorio, anche la relazione come "costrutto mono-diadico" deve togliersi, affinché solo il Vero, l'incontraddittorio sia.

E questo Vero non può non essere l'Uno. Non l'Uno prima della differenziazione, bensì l'Uno che viene restituito dal superamento della differenziazione stessa.

Potremmo dire che, poiché ogni determinazione si pone in forza del limite e poiché il limite che la determina la riferisce anche ad altra determinazione, allora ogni determinazione è "sé e il suo altro". Ogni cosa è sé e il suo altro, perché può venire presa solo in quanto si struttura in forza dell'altro. La stessa espressione "astratto" sta ad indicare lo *abstractum*, ossia il ciò che è stato tirato fuori dal vincolo, che lo rende dipendente dalla differenza. "Concreto", di contro, significa *cum-cretum*, e indica ciò che è "cresciuto insieme". Concreta, dunque, è l'unità delle relazioni, l'unità dei rapporti, nel senso che in ogni relazione l'atto del congiungere intende pervenire ad un *punto ideale in cui i congiunti siano Uno e la differenza loro sparisca*.

In questo punto ideale, poiché si realizza una autentica *ablatio alteritatis*, un togliimento della differenza, viene meno anche la relazione, poiché viene meno la dualità.

Potremmo, per concludere, individuare tre livelli: un primo livello, che potremmo definire “percettivo-sensibile”, nel quale ogni determinazione sembra avere una sua autonomia e una sua autosufficienza (la penna è la penna ed io la posso prendere indipendentemente da qualunque altra determinazione, indipendentemente dall’orologio, indipendentemente dalla scrivania, e dal microfono e così via). Questo è il livello che ci viene attestato dalla percezione ordinaria.

Un secondo livello, che definiamo “concettuale”, nel quale si evidenzia come ogni determinazione sia intrinsecamente vincolata a tutte le altre. Non si dà, infatti, **A** senza la relazione a **non A** e la struttura relazionale del mondo altro non è che la sua struttura razionale. Non a caso, la ragione coglie i nessi, i nessi logici – causa ed effetto, per esempio – e la scienza è lo studio di queste relazioni costitutive che tessono la trama del mondo, cioè la trama dell’esperienza.

Siamo ancora in un livello nel quale l’unità è pensata come in sé differenziata, come in sé articolata, fatta di molteplici differenze: l’unità del sistema. Rispetto al livello precedente è un grande salto di qualità, perché prima ci sembrava che ogni cosa fosse indipendente da tutte le altre, ora siamo in grado di cogliere il tutto come insieme di parti, come l’unità di una molteplicità.

Tuttavia, si deve intendere anche un *ulteriore livello*, quello nel quale non vengono affatto cancellate le differenze, ma vengono *inverate*, cioè viene tolta ad ogni determinazione la pretesa di essere assoluta, indipendente da ogni altra.

Il livello ulteriore, il *terzo livello*, è quello nel quale si passa dalla unificazione *all’unità vera e propria, all’Uno Assoluto*. Ciò non significa un tornare ad un indistinto

primigenio, ma un oltrepassarlo, un andare oltre rispetto ad esso. Insomma, un individuare, tornando al concetto di relazione, quel punto, che è il fine stesso del congiungere, dove il due diventa Uno. Bene, questo punto – va ribadito – non può che essere *ideale*, perché nel momento in cui il due diventa Uno, la relazione viene meno, scompare, ed è chiaro che noi, con gli occhi del corpo, non vedremo mai questo punto e non lo vedremo neanche con gli occhi della mente, se la mente rimane troppo attaccata al concetto di relazione. Lo coglieremo solo se saremo in grado di intendere *l'incontraddittorio* come condizione che rende possibile il coglimento della contraddizione e, dunque, che rende possibile il superamento di quest'ultima.

Emerge così un senso di unità, che prende avvio dal mondo delle determinazioni finite e giunge a trascenderlo configurandone *l'ideale compimento*. Questo Uno, questo ideale compimento del molteplice, deve permanere "ideale": non si darà mai come un fatto che potremo osservare, come un fatto che potremo descrivere perché, in quanto lo descrivessimo come fatto di esperienza, lo avremmo reso determinato, lo avremmo fatto rientrare in quel mondo delle determinazioni finite che invece domanda di venire trasceso.

Il rapporto di certezza e verità: alcune riflessioni critiche

Aldo Stella*

Con l'espressione "certezza" designiamo lo stato soggettivo di chi afferma qualcosa intorno a qualcos'altro. Di contro, con l'espressione "verità" designiamo lo stato oggettivo cui intende riferirsi chi afferma qualcosa intorno a quello stesso stato.

L'espressione composita "dialettica di certezza e verità", invece, viene usata per sottolineare il capovolgimento continuo dell'una nell'altra, capovolgimento che si determina quando si afferma qualcosa. Affermando, infatti, *si intende* fondare l'affermazione sulla verità. Senonché, in effetti è la verità che viene a fondarsi sull'affermazione e proprio su questo aspetto svolgeremo una breve riflessione.

Ciò che ci proponiamo di evidenziare è che l'intenzione di chi formula un giudizio (un'affermazione dichiarativa) è quella di fondare il proprio giudizio sulla verità della cosa, e non viceversa. Di contro, l'esito pratico è precisamente il capovolgimento dell'intenzione, così che è la certezza soggettiva che finisce per sostituirsi alla verità. Ciò equivale a dire che il passaggio dal "valere per me" allo "essere senz'altro" vi si compie immediatamente, ossia non appare come passaggio, ma come dato, come esperienza.

Del resto, il nesso tra lo "essere certo" e lo "essere vero" non risulta subito evidente, dal momento che la prima forma in cui le due espressioni si presentano è quella che si compie proprio nell'uso promiscuo in cui accade che "certo" e "vero" si equivalgono tra loro, stante che il dirsi certo di qualcosa significa, appunto, il ritenere vero ciò di cui si è certi. Nell'uso promiscuo, quindi, non appare il loro nesso poiché si tratta di due parole che si ritiene (si opina) indichino un medesimo.

D'altra parte, quest'uso non deve venire considerato casuale, poiché inerisce all'essere certo la nozione di verità di cui vi sarebbe certezza. Piuttosto, va evidenziato il "luogo" in cui esso ha comunque il proprio senso: tale luogo è, appunto,

l'asserzione.

Sia, dunque, l'asserzione nell'apofansi "S è p". Allorché pronuncio l'apofansi "S è p", solo implicitamente esprimo la mia certezza intorno ad essa. Il mio dire, pertanto, non dice qualcosa di diverso da "S è p"; tuttavia, con il porsi stesso di "S è p", esprimo implicitamente la certezza intorno ad essa. Di contro, allorché dico esplicitamente che sono certo di "S è p", dico qualcosa che non era detto esplicitamente con la mera posizione di "S è p": dico che "S è p" è qualcosa (appunto questa apofansi) di cui sono certo, ossia non mi limito ad una posizione, ma costruisco un'apofansi che ha per oggetto l'apofansi "S è p".

Questa nuova apofansi ("S è p è certo") non concerne qualcosa di "S" né di "p", né del nesso tra "S" e "p", ma concerne l'apofansi come tale, concernendo quindi la sua posizione e, perciò, colui che dice "S è p". Con questa nuova apofansi, insomma, dico che io sono certo (io, ogni io possibile o questo determinato io), ma *intendo dire qualcosa intorno a ciò di cui sono certo, ossia che esso è vero.*

Più chiaramente: dico qualcosa intorno a me che dico, ma intendo dire qualcosa intorno a ciò di cui dico di essere certo, ossia che esso è vero. Ecco il punto fondamentale. Tra il dire e l'intenzione del dire sussiste una divaricazione, che però non appare: dico di me e intendo dire della cosa; dico di me dicente, ma intendo dire della cosa detta da me dicente.

L'apofansi "S è p è certo" dice che "io" sono certo di "S è p", così che il suo oggetto non è "S è p", ma il mio stato di certezza nei suoi confronti: essa predica la certezza dell'apofansi e solo impropriamente del termine dell'apofansi in questione. La certezza, infatti, concerne lo stato di colui che dice "S è p" e consiste appunto nell'espressione di costui sul proprio stato nei confronti di "S è p". Così, la dichiarazione della certezza è per se stessa una riflessione:

essa non è un atto di *conoscenza* se non come atto di *coscienza*.

Senonché, dicendo di essere certo di "S è p", intendo dire che "S è p è vero". L'essere vero viene intenzionalmente detto di "S è p", ossia indirettamente di "S" e direttamente di "p" detto di "S". Questa intenzione, e questo è fondamentale, sottintende che "S è p" sia vero per se stesso, ossia indipendentemente dalla mia certezza intorno alla sua verità, tale insomma che la mia certezza dipende dalla sua verità e non viceversa: l'intenzione è che lo *stato psicologico* sia il prodotto dello *stato ontologico*.

Se l'essere certo mi concerne nel mio rapportarmi a "S è p", l'essere vero concerne "S è p" nel suo sussistere indipendentemente dal mio saperlo sussistente. Così, se lo "essere certo" significa lo "essere vero per me", lo "essere vero" coincide *simpliciter* con l'essere ("S è p"), ossia coincide con lo *stato autentico* delle cose.

Orbene, l'asserto è il luogo teorico in cui si compie il capovolgimento della certezza nella verità: ciò che è vero "solo per me", dunque vale come certezza soggettiva, per sua natura *psicologica*, diventa invece una verità oggettiva che io semplicemente accolgo e riferisco, giacché la mia *intenzione*, che è sempre intenzione di verità, si trasforma immediatamente, in forza appunto dell'asserzione, in *pretesa* che la verità sia nel modo in cui io la colgo e la dico.

La sede della certezza è comunque l'io e dunque non eccede l'io nel suo dirsi certo ed è anzi il suo stato effettivo come "io", in modo tale che, attraverso la certezza, ogni significato da esso posto o detto gli appartiene come posto o detto. Per quanto sia diverso dall'io, ogni significato gli appartiene, così che non vi sono propriamente significati estranei all'io significante, poiché lo sarebbero alla significazione. Che è altro modo per dire che una realtà *esterna* alla coscienza è una realtà *posta* dalla coscienza come

esterna. Se, invece, fosse autenticamente esterna, allora non potrebbe mai venire saputa e, quindi, non potrebbe mai venire detta.

Ne consegue che l'io, affermando qualcosa, afferma sempre se stesso, valendo come fondamento di ogni affermazione. E tuttavia, la coscienza di questa "chiusura" dell'io configura una qualche emergenza oltre di esso: un'emergenza della coscienza oltre la sua dimensione solo empirica, colta proprio perché "oggettivata" ("de-limitata").

Un'emergenza, dunque, oltre la certezza soggettiva che configura un'apertura alla verità oggettiva, la quale permane tale, però, solo in quanto non viene essa stessa oggettivata: se venisse oggettivata verrebbe a ricadere nell'asserto e decadrebbe ancora a certezza dell'io.

Il trascendimento della *dimensione psicologica*, quindi, si rivela solo come *coscienza critica*, e non già nelle forme e nelle modalità che il pensiero scientifico ritiene di avere individuate e descritte. Tali forme, ancorché intenzionalmente (idealmente) rivolte all'*oggettivo* descrivono soltanto l'*oggettuale*, il quale si vincola inescandibilmente al soggettivo, e per questo non è mai in grado *veramente* di trascenderlo.

A sua volta l'intenzione, sempre rivolta alla verità, permane soggettiva (solo psicologica) fino a che viene assunta per il suo compimento fattuale: se, insomma, si configura il "ciò di cui si è certi essere la verità" e lo si configura in forma determinata, allora l'intenzione è la modalità dell'essere certi e l'*intentio veritatis* viene contraddetta proprio dal *fatto* che la verità viene indicata e, quindi, viene vincolata allo stato di chi la rappresenta, la riferisce (la dice) e, riferendola (dicendola), la riferisce (la vincola) al proprio sistema di riferimento.

Di contro, se la verità permane l'*ideale* cui l'intenzione si

volge, costituendo ciò che *originariamente* la evoca e la orienta come intenzione, allora quest'ultima cessa di essere una mera certezza, uno stato soggettivo, perché, almeno *idealmente*, non può non coincidere con la ragione stessa del suo essere: la verità, appunto.

Qui si compie il capovolgimento del capovolgimento: se l'asserto è il capovolgimento della verità in certezza, la consapevolezza critica che coglie il *limite* dell'asserto nega la pretesa riduzione della verità a certezza e ne coglie *veramente* la non verità. Più radicalmente, è la stessa *intenzione* che, rivolta alla verità e fondandosi solo nella verità, capovolge il soggettivo nell'oggettivo: la dimensione psicologica incontra così quella onto-logica e il soggettivo si risolve nell'oggettivo.

Lo stesso asserto che afferma ciò non è la "posizione" della verità, non è la sua insensata oggettivazione, ma la necessità consaputa della sua inoggettivabilità: oggettivare la verità postula, infatti, che l'oggettivazione venga compiuta dalla verità stessa, in un *regressus* che non può non essere *in indefinitum*.

La consapevolezza critica mette in luce che la contraddizione non sussiste solo se si determina la verità come *indeterminabile* (come irriducibile a "ciò" che viene asserito). In tal modo, si accetta bensì l'ordine del linguaggio, riconoscendolo come *inevitabile*, ma non si scambia l'inevitabilità del linguaggio per verità.

Ebbene, solo questa *consapevolezza critica* consente di evitare il duplice rischio, di negare la verità determinandola e di negare la verità rinunciando a ricercarla.

Non si compie la scelta del silenzio, che configura la pretesa cancellazione empirica del linguaggio; si usa invece il linguaggio, sapendo il suo limite come linguaggio, dunque evitando di assolutizzarlo. Che equivale ad usare bensì il

linguaggio, ma senza subirlo.

Lo si usa per dire che ogni dire, pur ineliminabile, non per questo è *l'innegabile*, dal momento che ciò che si dice si oppone ad altro dire, senza poter emergere oltre il dire in quanto tale. La verità, invece, domanda di venire cercata, quindi la ricerca non può non venire indicata (detta), ma *sapendo* che è proprio su quel dire che essa emerge come verità e proprio oltre quella ricerca che essa si pone, onde costituire il *senso* di entrambi.

La verità, insomma, non si oppone al dire, poiché è il dire che si oppone a se stesso, dunque si contraddice, quando pretende di valere come verità, come asserto indiscutibile, incontrovertibile.

Viceversa, ogni asserto è controvertibile, se non altro per la ragione che si pone opponendosi all'asserto contrario. Da questo contraddirsi dell'asserto emerge l'incontraddittorietà della verità: non un principio, il principio di non contraddizione, che si pone perché nega la contraddizione, così che della contraddizione perennemente abbisogna; un *principio*, invece, che è ragione dell'*intrinseco contraddirsi* di ciò che, non essendo la verità, non è mai *veramente*.

Un principio, pertanto, che fonda l'*intrinseco contraddirsi dell'estrinseco*.

Il concetto di relazione

Aldo Stella*

Per approfondire il discorso sulla spiegazione scientifica, avevamo annunciato che avremmo trattato il tema della

relazione. Dicevamo che si potrebbe affermare che l'esperienza è un insieme di fenomeni che sono organizzati in forza di un tessuto di relazioni (*textus*), così che conoscere, anche scientificamente, la realtà significa individuare e calcolare i nessi che sussistono tra gli eventi, ossia "disfare" la tessitura a muovere da un "filo conduttore". Il punto, ora, è chiarire proprio il concetto di relazione, perché questa chiarificazione può essere importante per intendere adeguatamente il concetto di spiegazione.

Ordinariamente, quando si parla di "relazione" si intende un costrutto formato da due termini estremi (A e B) e un nesso (*r*) che li vincola. Per questa ragione si parla di costrutto mono-diadico e lo si esprime nella seguente formula: $r(A, B)$.

La questione insorge perché il nesso, se pensato come intercorrente tra A e B, si propone come un nuovo termine, un *quid medium*, che unisce A e B, ma anche divide A da B. Se questo medio lo indichiamo con la lettera C, allora si vengono a configurare due nuove relazioni: quella intercorrente tra A e C e quella intercorrente tra C e B. Dalle due nuove relazioni originano due nuovi medi, e così via all'infinito.

La difficoltà, da un punto di vista logico-concettuale, di intendere la relazione come un costrutto mono-diadico era già stata evidenziata da Platone nel *Parmenide*, in modo tale che si è poi parlato del carattere aporetico della relazione e l'aporia è stata definita del *terzo uomo, all'infinito*.

In effetti, più che di aporia si dovrebbe parlare di antilogia o di contraddizione, nel senso del *dicere et non dicere* (non nel senso del *dicere contra*, che configura non una contraddizione, ma una contrapposizione). Un costrutto è contraddittorio quando nega ciò che afferma, così che esso non nega né afferma.

Ebbene, la relazione postula l'identità dei relati (A e B) e la postula secondo la forma in cui l'identità viene

ordinariamente concepita e cioè tale che tanto A quanto B risultano ciascuno identico con sé stesso e per questo differente da ogni altro. A e B sono *due* identità, cioè due realtà che esibiscono una propria autonomia e autosufficienza, tant'è che possono venire assunte l'una a prescindere dall'altra.

Se così non fosse, se ciascuna identità non potesse venire considerata per la sua autonomia, non potrebbe nemmeno venire codificata e non si potrebbe dire A né si potrebbe dire B. Se dico A, insomma, allora con tale lettera indico un'identità che si pone indipendentemente da altro e lo stesso vale per B.

Senonché, la relazione concilia due esigenze che non possono non escludersi reciprocamente: da un lato, postula l'identità dei relati; dall'altro, richiede che l'identità dell'uno non sia *chiusa*, cioè autonoma e autosufficiente, ma sia *aperta* all'identità dell'altro, onde giustificare il loro vincolo. Ma è bene il vincolo che non si concilia con l'autonomia delle identità, nel senso che, se A è A perché autonomo, nel momento in cui entra in relazione con B perde la sua autonomia e, dunque, cessa di essere A. Se non venisse meno come A, nessuna relazione si sarebbe instaurata.

Si potrebbe ipotizzare che A è A prima di entrare in relazione con B e diventa A1 dopo essere entrato in tale relazione (e lo stesso vale per B, che diventa B1). In questo caso, tuttavia, si riproporrebbero due nuove relazioni: quella tra A e A1 e quella tra B e B1. Così, la difficoltà precedentemente rilevata tornerebbe a riproporsi, perché tanto A quanto B dovrebbero valere come due identità che, pur essendo autonome, si porrebbero nel rapportarsi ad altro da esse.

Con questa conseguenza: un'identità aperta alla differenza non è un'identità autonoma, perché si configura in forza della relazione. Quest'ultima, pertanto, si trova a richiedere i termini come se fossero due identità distinte e autonome (A non è B), ma, insieme e contraddittoriamente, come se l'un

termine si fondasse sull'altro (A c'è perché c'è B; A non può stare senza B).

Il costrutto mono-diadico, dunque, concilia l'*indipendenza* dei termini con la loro reciproca *dipendenza* e, cioè, concilia ciò che è in sé *inconciliabile* (Stella, 1995).

Come uscire dalla difficoltà? Ripensando il concetto di *identità*. Se parliamo di una identità determinata, allora non possiamo dimenticare che ciò che la *de-termina*, cioè la rende finita, è precisamente il *limite*. Se non che, il limite è tale solo per la ragione che ha due facce: una che guarda verso il limitato e una che guarda verso il limitante.

Dicevamo, nello scorso numero che se, per esemplificare, rappresentiamo il limite nella forma di una circonferenza tracciata su di una lavagna e se identifichiamo con la lettera A ciò che è circoscritto dal limite, balzerà allora evidente che A si pone soltanto per il fatto che si pone non A, che corrisponde allo sfondo della lavagna. Proprio perché si staglia su tale sfondo, A emerge nella sua identità.

Ciò significa che solo l'assoluto non necessita della relazione per porsi e proprio per questa ragione è definito "assoluto": *ab-solutum*, infatti, indica ciò che è "sciolto da vincoli, da relazioni". Di contro, se si parla di una identità determinata, la relazione alla differenza risulta essenziale. Ma, se la relazione è essenziale al costituirsi dell'identità, allora non si potrà evitare di discutere la rappresentazione che dispone non A fuori da A. La rappresentazione, infatti, induce la convinzione che una certa indipendenza possa continuare a sussistere, dal momento che A e non A occupano spazi diversi (si pensi alla circonferenza tracciata sulla lavagna).

Di contro, affermare che *concettualmente* non A è essenziale al costituirsi di A (e viceversa) non può non significare che la differenza viene riconosciuta come *intrinseca e costitutiva*

dell'identità.

La relazione, insomma, non può venire pensata come *intercorrente* tra A e B, ma come *immanente* ad A e a B. A e B sono due identità che si pongono nell'inviare l'una all'altra, in un invio che non può venire pensato come successivo alla costituzione dell'essere di A e di B, ma come coincidente con l'essere di entrambi: A è relazione a B, e viceversa.

Ogni identità determinata, quindi, si rivela un *segno*, giacché la caratteristica del segno è l'essere rinviando oltre sé stesso. Che è come dire: l'identità ha valore metaforico, nel senso del *meta-phorein*, del "portare oltre".

Il nuovo umanesimo

Maurizio Bonsignori*

"Il cancro irrompe nella vita come un uragano, vanno in frantumi i progetti, le certezze, non ha più senso la quotidianità, non sai più chi sei o chi sarai".

"Ho riscoperto il valore della mia esistenza. Non resto più inerme ad aspettare la morte ma è come se chiedessi a lei di aspettare me."

Nell'ambito della medicina la Ricerca e la Tecnologia hanno consentito negli ultimi 30 anni risultati biologici e clinici molto importanti, ma la adesione convinta a questa nuova frontiera della medicina non ha permesso di comprendere che nel tempo si sarebbero potuti dimenticare alcuni valori quali: "Umanizzazione", "Etica delle scelte", "Semplicità del rapporto tra uomini".

Oggi viviamo con disagio la "freddezza del tecnicismo" che

sempre più ci sovrasta. Si è persa la centralità dell'uomo e la irrinunciabile componente olistica di una medicina a 360 gradi, che deve comprendere tutte le competenze utili: la Biologia, la Bioingegneria, la Clinica, le Arti atte a ripristinare gli equilibri energetici, la Farmacologia ufficiale, le Medicine Complementari, l'uso delle erbe officinali, la Ricerca (mai dimentica del suo ruolo etico di servizio per l'uomo). Ma in oncologia ancor oggi vige un paradigma assoluto: "lotta contro il cancro!" e il termine "lotta" proviene probabilmente da quella cultura occidentale autoreferente che domina il mondo scientifico.

Le patologie degenerative

Alla base di tutto c'è l'uomo, il suo stile di vita, il suo equilibrio psicofisico, l'unità inscindibile mente – corpo e il rischio per molteplici patologie, comprese le malattie degenerative come il cancro. *Locke e Collingan (la mente che guarisce) *Herbert Benson (Harvard University) * Jon Kabat-Zinn (Massachusetts University) *Mario Farnè (Università di Bologna).

Herbert Benson dice: lo stress è corresponsabile dell'insorgenza e/o dell'aggravamento di molte malattie e non solo di quelle psicosomatiche, in una percentuale che va dal 65 all'80 per cento, compreso il cancro fra queste; differenze di risposta infatti possono essere correlate a variabili genetiche, chiamate polimorfismi che in condizioni normali non hanno alcun effetto, ma che, in particolari condizioni di stress, possono influire sulla patologia e sulla biodisponibilità dei farmaci *Janelle M. Hoskins (Università of North Carolina) Journal of Clinical Oncology April 13/, 2009.

Quindi ridurre lo stress aiuta a rafforzare il sistema immunitario e a contrastare il cancro. Una ricerca condotta su

227 donne, affette da carcinoma della mammella, ha dimostrato che seguire una terapia di supporto psicologica aumenta la sopravvivenza del 59%; riduce il pericolo di recidive e rafforza il sistema immunitario *Biobehavioral, Immune and Benefits following Recurrence for Psychological Intervention Participans *Barbara L. Andersen et alii (April 1, 2010).

Infine: an expert panel convened by American College of Sports Medicine (ACSM) has concluded that exercise training is safe during and after cancer treatments and can improve physical functioning, quality of life and cancer – related fatigue.

In questo ambito desidero menzionare una ricerca in corso da 3 anni presso il nostro Istituto Oncologico Marchigiano: Verifica sperimentale di valutazione del paziente oncologico mediante confronto tra modelli di indagine psicologica e grafologica *Luca Riccardi: psico-oncologo

*Alberto Bevilacqua: grafologo clinico *Cristina Bilanci: psicologo.

L'obbiettivo principale è conoscere se alcune fisionomie mentali possono rappresentare un rischio importante per ammalare: oggi abbiamo i primi risultati molto interessanti.

La chemioterapia

La terapia medica causale del cancro ha due cardini:

1. La Chemioterapia
2. La Target Therapy.

Tutti i farmaci antitumorali ancor oggi agiscono tentando di distruggere le cellule tumorali, ma con un costo biologico di notevole tossicità.

L'uso della CHT può essere giustificato indipendentemente dallo stadio clinico, considerando alcuni parametri

importanti, non sempre osservati: in prima linea, in seconda e/o terza linea solo se la patologia è responsiva, le condizioni psicofisiche lo permettono, la definizione anatomo-patologica indichi una fisionomia istologica idonea (per esempio tumori delle gonadi, linfomi, ecc...).

È fondamentale considerare in primis l'utilità del trattamento: percentuale di risposta presunta utile non inferiore al 30%, una stabilità di efficacia non inferiore ai 4-6 mesi, una tossicità non superiore a grado 1/2.

La tossicità può essere mantenuta relativamente bassa (grado 1/2), somministrando negli intervalli dei cicli di chemioterapia una buona terapia di supporto: lo I.O.M. usa farmaci così detti alternativi secondo lo schema proposto dal dott. Ricciuti di Milano e l'efficacia è da noi validata; queste sono le alterazioni indotte dalla chemioterapia nella rete dei processi autoriparativi (a livello cellulare e tissutale): *sovraccarico funzionale dei grandi sistemi di drenaggio anti-tossici (epatico, renale, polmonare, intestinale, linfatico) *alterazione del sistema immuno-linfatico intestinale *alterazione del ciclo di Krebs (catena respiratoria cellulare) * acidosi mesenchimale (a livello della matrice extracellulare del tessuto connettivo) * ridotta vigilanza immunitaria anti infettiva e anti neoplastica *riduzione dei processi autoriparativi.

La terapia è effettuata con:

*PROBIOTICI complessi in grado di sostenere la vigilanza immunitaria dell'intero organismo

*BIOCATALIZZATORI e metaboliti intermedi del ciclo di Krebs

*BIOMOLECOLE (s - adenosil - metionina, acido alfa-lipoico, melatonina) per ridurre il danno mitocondriale

*un corretto regime alimentare ed eventuali adeguati integratori nutrizionali che consentano la correzione

dell'eccessiva acidificazione del mesenchima.

I farmaci

1. Microflorana (correzione della disbiosi)
2. Coenzyme Compositum e Ubichinon Compositum (supporto del ciclo di Krebs)
3. S- Adenosil – Metionina (correzione del sovraccarico dei sistemi antitossici)
4. Acido Alfa – Lipoico (riduzione dello stress ossidativo)
5. Melatonina (protezione mitocondriale)

L'ultima considerazione non solo personale: la chemioterapia tenta di eliminare la malattia, uccidendo la cellularità del cancro; molto raramente è esaustiva; il paziente non è semplice contenitore, ma entità bioenergetica in grave difficoltà.

Conclusioni

La medicina è un'arte umanistica e scientifica dedicata all'uomo e alla sua entità psico – organica; espressione di una energia biologica universale che la comprende.

La vita infatti è energia in tutte le sue espressioni; è informazione, è comunicazione biologica; ogni molecola comunica con le altre: ritmo vitale, valore biologico, equilibrio; ciò vale per cellule, organi, esseri viventi.

Dice Biava (Membro del Comitato Scientifico del Club di Budapest): «la vita e l'informazione sono inscindibilmente connessi: l'informazione e i comportamenti intelligenti sono immanenti alla materia, a tutti i livelli della vita. In tale spazio di libertà, a livello organismico le cellule, dunque, comunicano fra loro in modo intelligente e ciascuna di esse si adegua alle esigenze delle altre.»

Un libro edito da Springer riporta questa ricerca: “il cancro

e la ricerca del senso perduto". Viene proposto un nuovo modello volto ad "educare" le cellule tumorali a riprendere un normale sviluppo, una normale comunicazione con le altre cellule dell'organismo.

Quindi, forse domani, non più "lotta contro il cancro" ma dialogo biologico, espressione di energia universale.

La ricerca continua.....

La spiegazione scientifica ed il concetto di relazione

Aldo Stella*

Il concetto di "spiegazione scientifica" non è riducibile ad un'unica formula e le risposte che possono essere date alla domanda "Che cos'è una buona spiegazione scientifica", per quanto risultino brillanti, non riescono ad essere definitive ed esaustive.

Tra le definizioni più significative, ricorderemo che per Hempel, il quale si muove in un contesto neopositivista, una spiegazione scientifica deve esibire rilevanza esplicativa e deve essere controllabile. Popper propone una spiegazione scientifica che si configuri come una teoria falsificabile, ossia come una teoria che esprima una classe di falsificatori potenziali non vuota. Quine, che attribuisce particolare rilevanza alla componente linguistica della conoscenza, sostiene la necessità di specificare i termini in cui la spiegazione si articola. Van Frassen intende la spiegazione come una particolare forma di relazione e cioè una relazione che si instaura tra una teoria ed un fatto e Salmon ritiene

che non sia sufficiente derivare un fatto da una legge, ma si richiede una connessione causale tra *explanans* ed *explanandum*.

Indubbiamente, la spiegazione è fortemente vincolata alla *relazione causale*, ma la causalità, come è noto, può venire intesa in un duplice senso: o come una connessione *razionale* o come una connessione *empirica*. Se la causalità viene intesa come connessione razionale, allora la causa viene pensata come la ragione del suo effetto, in modo tale che il secondo può venire *dedotto* dalla prima. Se, di contro, la causalità viene intesa come connessione empirica, allora l'effetto, ancorché non sia deducibile dalla causa, è non di meno *prevedibile* a partire da essa per la costanza e uniformità che caratterizza la loro relazione.

Un punto importante è che non solo nel caso della connessione razionale, ma anche nel caso della connessione empirica, la relazione tra causa ed effetto è intesa, in genere, come una connessione necessaria. La necessità che attiene alla relazione deduttiva è una necessità *a priori*; la necessità che attiene alla relazione empirica è bensì *a posteriori*, ma non per questo la previsione dell'effetto a muovere dalla causa risulta meno certa. Comte, ad esempio, parla di *relazione invariabile di successione* tra i fatti, la quale, quando viene riconosciuta, viene formulata in una *legge*, che rende possibile prevedere un secondo fenomeno a muovere da un primo, allorché è stato stabilito il loro collegamento.

Lo stesso Mach, pur sostituendo il concetto di causa con quello di *funzione*, volto ad indicare la dipendenza tra i fenomeni e la possibilità di calcolarla come una legge di corrispondenza tra variabili, mantiene il carattere necessitante del nesso, nel senso che il vincolo tra eventi rimane un punto fermo ed è proprio a partire da esso che si pone la prevedibilità dei fatti naturali. In effetti, la formulazione matematica della teoria cinetica dei gas, fornita da Maxwell e da Boltzmann, proponendo un'interpretazione statistica del secondo principio della termodinamica, ha

comportato il superamento dell'interpretazione rigidamente *deterministica* del nesso tra eventi, il quale è stato inteso in un senso sempre più *probabilistico*. Più precisamente, si potrebbe affermare che, con il *principio di indeterminazione* di Heisenberg e l'imporsi della fisica dei quanti, l'universo del microcosmo è stato pensato come regolato da relazioni che non sono pensabili *in senso forte*, nel senso cioè di valere come relazioni necessarie, ma solo *in senso debole*, cioè in senso probabilistico. Ed è stato proprio un autorevole esponente della scuola neopositivista, Hans Reichenbach, che ha affermato il valore del concetto di probabilità e il ruolo fondamentale che esso riveste in tutte le asserzioni concernenti la realtà.

Più specificatamente, il concetto di relazione causale può venire inteso sia in senso ontologico, come se il soggetto facesse esperienza diretta di tale nesso cogliendolo nella realtà stessa, sia in senso epistemico, come se cioè esso avesse attinenza solo con il modo soggettivo di configurare il processo della conoscenza. Se lo si intende in questo secondo modo, allora si fa valere quella che viene definita la causalità *humeana* e cioè si abbandona il concetto intuitivo di causalità per approdare ad un nesso meno "impegnativo" tra due eventi: non si tratta di affermare che il primo produce il (è causa del) secondo, ma solo che il secondo segue il primo con una certa costanza. Questa costanza può venire espressa mediante una legge e per questa ragione si parla di spiegazione *nomologico-deduttiva*. Poiché la scienza non si accontenta di un concetto così "soggettivo" tra due eventi, basato su un rapporto di successione e contiguità, il pensiero contemporaneo ha cercato di rinforzare il concetto *humeano* di causa mediante l'uso dei *controfattuali*, che sono proposizioni condizionali ("Se..., allora") nelle quali l'antecedente prospetta uno stato di cose diverso da quello che di fatto è o è stato. Non soltanto si afferma la successione tra due eventi e la loro contiguità, ma si aggiunge che, se il primo non fosse stato, neppure il secondo sarebbe stato. In questo modo,

sembra che si possa catturare l'intuizione, che sta alla base della causalità, prescindendo dalla sua diretta esperienza.

Il punto che a noi interessa mettere in evidenza è il seguente: da un lato, si impone la necessità di distinguere la relazione universale e necessaria, che caratterizza il nesso logico o a priori o deduttivo, dalla relazione che ha valore probabilistico e che caratterizza il nesso empirico o a posteriori o causale (funzionale); dall'altro, il valore che il concetto di *relazione* riveste nella configurazione della trama logica del mondo, anche quando questa trama non attiene al mondo dei concetti, ma al mondo dei fatti. Il valore che la relazione ha nel costituire l'esperienza impone, pertanto, un'attenta riflessione sul modo ordinario in cui essa viene intesa, e cioè come costruito mono-diadico: due termini estremi e un nesso che li vincola e che funge da *medio*.

Il primo punto sul quale ci sembra opportuno fare chiarezza è il seguente: nel caso in cui si deduce un fatto particolare da una legge generale siamo di fronte ad un processo deduttivo, che fa discendere un conseguente da un antecedente. Nel caso, invece, in cui si inferisce una causa da un effetto, sia in senso deterministico sia in senso probabilistico, si ha a che fare con un processo di tipo induttivo, che muove dall'osservazione e, rilevando una certa *regolarità* nel corso dei fenomeni, ipotizza una legge che stia a fondamento del loro svolgersi regolato.

Nell'un caso come nell'altro, e questo ci sembra l'aspetto più rilevante, si è di fronte ad una *relazione* che sussiste tra lo *explicans* e lo *explicandum*, ossia tra ciò che spiega e ciò che domanda di venire spiegato. Tale nesso è precisamente un'*inferenza*: un'*inferenza* di tipo deduttivo se dalla legge inferisce l'asserto osservativo, che verrà poi messo a confronto con l'esperienza; un'*inferenza* di tipo induttivo, se dal conseguente o dall'effetto intende inferire l'antecedente, cioè la causa.

In effetti, si potrebbe parlare di una *fase induttiva* e di una *fase deduttiva* del processo della spiegazione. La fase induttiva, che costituisce il momento fondamentale di quello che Reichenbach definisce il *contesto della scoperta scientifica*, muove da fatti, per loro natura particolari, e perviene a leggi generali; la fase deduttiva, che costituisce il momento fondamentale dell'*ambito della giustificazione*, muove dalla legge e perviene deduttivamente ad asserti osservativi, che verranno confrontati con l'esperienza per verificare o falsificare l'ipotesi di legge. La struttura del *processo esplicativo*, pertanto, è la relazione tra *explicans* ed *explicandum*, la quale può venire percorsa nei due sensi di marcia indicati.

Varrà la pena ricordare, per chiarire ulteriormente questo punto, che *spiegare*, almeno nel suo significato più ampio, equivale a compiere un processo che dal dato, ciò che Aristotele definisce l'*oti*, conduce al "per che", cioè al *dioti*, che costituisce ciò mediante cui (*dia*) viene spiegato qualcosa. Ciò che deve venire spiegato è il fenomeno, che costituisce il punto di partenza della ricerca per la ragione che è ciò che inizialmente compare nel campo percettivo. Ciò che deve venire spiegato è definito, appunto, *explicandum*, laddove l'*explicans* costituisce ciò mediante cui si spiega. Del resto, spiegare indica etimologicamente il "togliere le pieghe", ossia il far uscire dalle pieghe del fenomeno (l'*oti*, appunto) ciò che consente di spiegarlo, così che spiegare significa "rendere piano", cioè "rendere evidente". Precisamente per questa ragione l'*explicandum* è tutt'uno con l'*explanandum* e l'*explicans* con l'*explanans*.

Se ne ricava che il processo della spiegazione coincide con il rendere esplicito il *nesso* che vincola l'*explicandum* all'*explicans*, nesso che non è immediatamente evidente (ad essere evidente è solo il percetto) e, pertanto, permane inizialmente implicito. Non per niente, *implicito* significa sia nascosto, non esplicito, sia relativo all'implicazione,

implicato. Cosa indica questo? Che la spiegazione si fonda su un'*implicazione*, la quale vincola ciò che deve venire spiegato a ciò che lo spiega, e che tale implicazione sussiste anche se inizialmente permane tacita o implicita. Il processo della spiegazione si compie precisamente nel renderla evidente, cioè nel passaggio che consiste nel rendere *esplicito l'implicito*. La struttura logica del processo esplicativo, insomma, è una *relazione di implicazione*, la quale può venire percorsa o in senso deduttivo, dall'*explicans* all'*explicandum* o, viceversa, in senso induttivo.

La questione che si impone è dunque la seguente: il processo della spiegazione poggia su una relazione, ma per quale ragione accade questo? Per quale ragione, dunque, spiegare un fenomeno significa *ricondurlo* ad un altro fenomeno?

Per rispondere alla domanda si impone una riflessione sul concetto di identità determinata. Ciascun fenomeno che si colloca nell'esperienza ordinaria si presenta come un'identità determinata, ossia come un "qualcosa" che permane il medesimo (*idem*) nonostante il mutare di altre condizioni, per esempio il tempo e lo spazio. Tuttavia, il punto fondamentale è vincolato alla determinatezza del qualcosa. Quest'ultima si pone solo in forza di un *limite*, che consente appunto all'identità di assumere una forma finita, cioè de-terminata. Le molteplici identità empiriche, di qualunque identità si tratti, sono limitate e il limite ha una caratteristica fondamentale: presenta due facce. Una faccia guarda verso ciò che viene limitato, e che potremmo connotare come "A"; un'altra faccia guarda ciò che funge da limitante, e che potremmo connotare come "non A".

Per avere una esemplificazione mediante un'immagine, potremmo pensare di tracciare una circonferenza su di una lavagna. Ebbene, la circonferenza può venire assimilata al limite; "A" è ciò che viene circoscritto da esso e, dunque, equivale a ciò che viene determinato; "non A", e cioè lo sfondo della lavagna, equivale alla condizione determinante. Parliamo di

“condizione determinante” perché, senza la relazione a “non A”, “A” non potrebbe mai porsi in forma determinata. La caratteristica dell’identità determinata, pertanto, è il suo porsi solo in forza della *relazione alla differenza*, in modo tale che *determinare significa necessariamente differenziare*.

Se si vuole intendere un’identità, che non abbia bisogno della relazione per porsi, si deve fare riferimento solo ad un’identità indeterminata, all’assoluto, il quale viene definito tale proprio perché *ab-solutum*, cioè sciolto da vincoli, da relazioni ad altro da sé. Di contro, un’identità determinata sarà sempre un’identità vincolata, cioè un’identità che si pone perché si relaziona alla differenza.

Con questa conseguenza: la struttura relazionale del dato impone che l’esperienza venga intesa come una *trama di relazioni*, un *textus*, cioè un’orditura di linee che variamente si intrecciano e si annodano. I nodi della trama sono i fenomeni; le relazioni tra di essi costituiscono i fili della trama. Spiegare un fenomeno, pertanto, significa leggere il testo dell’esperienza a muovere da un filo conduttore o, in altre parole, rilevare i nessi che vincolano quel fenomeno ad altri fenomeni.

La relazione, che costituisce la trama dell’esperienza, può venire pensata sia per il aspetto *disgiuntivo*, che valorizza l’identità dei termini relati per la loro relativa indipendenza; sia per l’aspetto *coniuntivo*, che valorizza i relati per il loro riferimento reciproco e, dunque, per la loro relativa dipendenza. Se la relativa indipendenza costituisce quello che potremmo definire il momento sensibile della relazione, per la ragione che ogni identità si presenta come se fosse autonoma e autosufficiente secondo quanto l’esperienza percettivo-sensibile sembra attestare, di contro la relativa dipendenza costituisce il momento concettuale della relazione, perché emerge oltre l’esperienza sensibile e coglie il nesso che non soltanto vincola le cose, ma più radicalmente le costituisce: senza la relazione, infatti,

nessuna identità potrebbe assumere forma determinata, come abbiamo cercato di evidenziare poco sopra.

La struttura relazionale dell'esperienza ne rappresenta, quindi, la stessa *struttura razionale*. Ciò non deve meravigliare: *ratio* è da *reor*, che significa "penso connettendo". Spiegare un fenomeno, pertanto, significa coglierlo nella struttura razionale che lo vincola ad altri fenomeni e tale relazione o vincolo è un'implicazione, che può venire anche espressa mediante una proposizione condizionale: "Se "A", allora "non A"". La prima forma in cui l'implicazione è stata configurata è la *relazione di causalità*; successivamente si è parlato di *funzione*, per indicare la corrispondenza che sussiste tra le variazioni del valore di alcune variabili, dette variabili indipendenti dette *argomenti* della funzione (assimilabili alle cause), e la variazione del valore della variabile indipendente, detta *valore* della funzione (assimilabile all'effetto). Ciò consente di comprendere la ragione per la quale la *legge* può venire formulata mediante equazioni tra simboli: la legge esprime la costanza di un rapporto e il rapporto trova nel linguaggio della matematica la sua espressione più naturale e compiuta, secondo quanto intuito dallo stesso Galilei.

Già con Hobbes viene messo in evidenza il vincolo che sussiste tra la concezione meccanica della natura e la relazione causale, la quale risulta la sola spiegazione razionale del mondo. Sia in Hobbes che in Spinoza e in Cartesio la causa è ciò che dà *ragione* dell'effetto, nel senso che ne giustifica l'esistenza. Spiegare, da questo punto di vista, significa far vedere come gli effetti dipendano dalle cause e, pertanto, la causalità è qui intesa come una deduzione. Precisamente in senso deduttivo la intende lo stesso Hegel, che la assume come l'intrinseca articolazione della sostanza che è anche Soggetto, in virtù del suo necessario svolgersi implicante l'autocoscienza. Di contro, Ockham prima e Hume poi sottolineano che la connessione tra causa ed effetto non è

necessaria, dunque a priori, ma solo legata all'esperienza: il rapporto causale non si fonda sulla deduzione, ma sull'induzione. Quando Kant afferma che il rapporto di causalità configura una *categoria*, cioè un concetto *a priori*, egli non dice che dalla causa è deducibile l'effetto, ma dice che la natura, per essere pensata come natura, deve essere ordinata mediante relazioni causali, giacché la causalità è una condizione della sua pensabilità o conoscibilità. Stuart Mill, infine, si incarica di precisare che la costanza che si rileva nella connessione causale non è di natura deduttiva, ma di natura induttiva, così che la necessità logica viene chiaramente distinta dalla necessità empirica. E tuttavia, nell'un caso come nell'altro si ha a che fare con un tessuto di relazioni, che strutturano l'esperienza e ne consentono la conoscenza.

Come abbiamo già indicato, con Mach il concetto di causa viene sostituito dal concetto di *funzione* e con Cassirer la *funzione simbolica* viene ad avere un valore fondamentale nel processo conoscitivo: essa costituisce l'attività stessa del conoscere, giacché la *relazione* è *il modo d'essere delle cose intese come simboli o rappresentazioni*. Il punto è di estrema rilevanza, perché concerne la realtà delle relazioni. La domanda è: le relazioni hanno la stessa realtà degli oggetti dell'esperienza sensibile, oppure si collocano ad un diverso livello? Come si vede il discorso che era stato fatto per la *relazione causale* può venire fatto per la *relazione in quanto tale*: le relazioni hanno valore ontologico o valore epistemico?

Esula dalla presente ricerca il compito di analizzare questo tema, ancorché esso sia fondamentale. Basterà qui ricordare che per Russell, almeno all'inizio della sua ricerca, la trama delle connessioni logiche costituisce il rispecchiamento fedele o la copia della struttura formale della realtà, così che non esisterebbero solo cose e qualità, ma anche relazioni. Sullo stesso problema riflette Wittgenstein, il quale nega che la logica aggiunga qualcosa alla struttura della realtà, così

che egli la considera solo analitica e la conoscenza si rivela soprattutto empirica. Strumento essenziale diventa il linguaggio, che vale come l'espressione stessa della realtà, in modo tale che le relazioni linguistiche vengono fatte coincidere con le relazioni che sussistono tra gli elementi della realtà e l'analisi del linguaggio viene progressivamente fatta coincidere con l'analisi della realtà.

Particolarmente significativa risulta la posizione di Carnap, il quale ne *La costruzione logica del mondo* mette in evidenza in forma paradigmatica il ruolo *costitutivo* che ha la relazione nella configurazione di quel sistema dei concetti della conoscenza (*Konstitutionssystem*), che deve valere come una ricostruzione razionale dell'intera impalcatura della realtà. Il "dato vissuto" e non ancora elaborato si regge su una struttura fatta di relazioni fondamentali (*Grundrelationen*), le quali fungono da "postulazioni d'ordinamento" del sistema. L'impostazione di Carnap può venire considerata classica, per la ragione che le relazioni fondamentali assumono il carattere di categorie generali del processo conoscitivo, senza tuttavia che ad esse venga attribuito quel valore ontologico che caratterizzava l'impostazione russelliana. Per Carnap la relazione costituisce la struttura logica del linguaggio, svincolata da ogni riferimento ontologico e considerata non di meno nella sua strumentalità costruttiva. Da un lato, quindi, Carnap tende a risolvere l'oggetto nel campo che lo determina, in modo tale che la "descrizione qualitativa" (*Eigenschaftsbeschreibung*) viene sostituita dalla "descrizione relazionale" (*Beziehungsbeschreibung*); dall'altro, non può eliminare il riferimento al dato inteso nella sua immediatezza, cioè a quei "dati vissuti" (*Erlebnismässigen*) che fungono da fondamenti oggettivi del sistema.

Il punto sul quale vorremmo richiamare l'attenzione del lettore è precisamente questo: ogni relazione si caratterizza

per questo duplice aspetto: da un certo punto di vista, essa postula due identità, che, in quanto diverse l'una dall'altra, devono valere come due identità che presentino una *relativa autonomia*; da un altro punto di vista, tali identità sono vincolate, proprio perché in relazione reciproca, in modo tale che esse devono presentare una *relativa dipendenza*. Se, infatti, l'indipendenza fosse assoluta, allora le identità non potrebbero porsi come identità determinate, giacché ciò che le determina è il limite, che impone il riferimento ad altra identità. Del resto, se la dipendenza fosse assoluta, allora non ci troveremmo di fronte a due identità, perché la posizione dell'una sarebbe *immediatamente* la posizione dell'altra, così che esse si con-fonderebbero e la relazione verrebbe meno.

Ebbene, proprio la dialettica che sussiste tra la relativa indipendenza e la relativa dipendenza dei termini, che costituiscono una relazione, sarà il tema del quale dovremo occuparci nel prosieguo della nostra ricerca. Occuparci di questa dialettica ci consentirà di mostrare l'intrinseca *problematicità* che connota il concetto di relazione e ciò, forse, potrebbe giustificare la difficoltà di fornire una definizione esaustiva non solo del concetto di causalità, ma anche di quello di spiegazione.

Il soffio della vita tra Oriente ed Occidente

Lucio Sotte

Direttore di Olos e Logos: dialoghi di medicina integrata

La vita inizia con un "soffio" – il primo "vagito" - e

l'attività ritmica del polmone la sostiene e l'accompagna silenziosamente per tutta la sua durata fino alla conclusione, alla fine dei giorni, esalando l'ultimo "respiro".

D'altra parte il polmone è l'unico organo ad avere il suo "debutto" alla nascita perché nel feto, all'interno dell'utero materno, il cuore già batte, il rene drena, il fegato metabolizza, mentre proprio il polmone deve aspettare il parto per inaugurare con il primo vagito il suo "respiro" così fondamentale per la vita. Questo fenomeno è così vero, così evidente che da sempre tutte le antiche tradizioni associano l'inizio ed il perpetuarsi della vita al "respiro", al "soffio".

Proviamo a leggere il più antico libro che possediamo in Occidente: la Bibbia.

Nel secondo capitolo della Genesi, dopo aver creato il cielo e la terra, «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gen 2,7). È attraverso un "soffio" che il Signore "alita" e dunque trasmette la vita che attraverso le narici si comunica all'uomo perché divenga un "essere vivente".

Questo "soffio" vitale non solo dà origine all'uomo ma ne mantiene l'esistenza «Finché ci sarà in me un soffio di vita e l'alito di Dio nelle mie narici» (Gb 27,3), «Lo spirito di Dio mi ha creato e il soffio dell'Onnipotente mi fa vivere» (Gb 33,4).

La parola del Signore "crea" nel momento in cui viene "pronunciata" ed il "soffio" della Sua bocca mantiene la vita. «Dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera» (Sal 33,6).

Questo "alito" del Signore non solo origina la vita ma si identifica con l'"anima", la parte più sublime dell'uomo (dal latino *anima*, connesso col greco *ànemos*, «soffio», «vento»).

Dunque anche l'anima che – secondo il pensiero cristiano, ma anche di molte altre tradizioni spirituali, culture e religioni – sopravvive alla morte fisica del corpo col quale si riunirà solo alla fine dei tempi è un “soffio”, un *ànemos*.

«Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo» (Ts 5,23).

È per questo che l'“anima” rappresenta la parte spirituale ed eterna dell'essere vivente, correlata con il corpo, ma in qualche maniera distinta dalla parte fisica; in molte civiltà, in molte lingue la si associa alla coscienza, alla personalità di ogni essere umano, e assai spesso anche nel linguaggio comune è sinonimo di «spirito», «mente» e in qualche maniera caratterizza l'«io».

La nostra biomedicina sottolinea il ruolo particolarmente importante della funzione respiratoria (dunque del polmone che la governa) che, insieme con quella circolatoria (governata dal cuore), permette il mantenimento dell'esistenza. Se le funzioni respiratorie e cardiocircolatorie sono il fondamento della vita quotidiana, lo sono a maggior ragione quando l'organismo è in condizioni critiche. Le manovre di rianimazione per mantenere la vita sono primariamente e prevalentemente respiratorie nella prima fase e subito dopo cardiocircolatorie. Ce lo insegnano i rianimatori che iniziano quasi costantemente il loro soccorso con l'intubazione del paziente che permette di stabilizzare la funzione respiratoria, per verificare subito dopo le condizioni cardiache e sostenere il battito e la circolazione.

Anche in Estremo Oriente è il “soffio” possiede un ruolo fondamentale nell'origine e nel mantenimento dell'esistenza. Il termine con cui i cinesi definiscono questo “soffio vitale” è *qi*, 气 (si legge “ci” con una “c” molto dolce che deve dare l'idea della vitalità).

L'ideogramma di *qi*, ☵, contiene due radicali, quello in basso e a sinistra indica il "riso" e rappresenta la parte "materiale" del *qi*, mentre quello in alto ed a destra rappresenta una "voluta di vapore" che sale in alto, un "soffio" che si solleva e rappresenta la parte "energetica".

Nella cultura cinese il *qi* è il risultato dell'interazione del Cielo e della Terra. Lie Zie nel III sec. a.C. afferma: «Gli elementi più puri e leggeri tendono verso l'alto e producono il Cielo, quelli più grezzi e pesanti tendono verso il basso e producono la Terra». La vita non può accadere fino a che il Cielo si leva in alto e la Terra si raccoglie in basso senza una reciproca contaminazione, è solo con l'inizio dell'interazione del Cielo e della Terra e della loro trasformazione reciproca che originano lo yin e lo yang che, a loro volta, si trasformano reciprocamente ed incessantemente generando il *qi*.

In Cina si afferma che il Cielo "promuove l'iniziativa della vita" che viene "raccolta e portata a compimento" dalla Terra. Per questo motivo il *qi* deve possedere un elemento yin "il riso" che rappresenta in modo simbolico la sua origine "terrestre" e dunque "alimentare" ed uno yang "il vapore" che è di origine "celeste", è certamente più impalpabile e si collega al fenomeno "respiratorio".

Secondo la filosofia cinese tutto ciò che esiste nel cosmo è il risultato della trasformazione reciproca di yin e yang ed è dunque una "forma" del *qi*.

Wang Fu Mi nel XVII sec. d.C. afferma: «Il vuoto è pieno di *qi* che allo stato di condensazione è visibile ed è chiamato 'essere' ed allo stato di dispersione è invisibile ed è chiamato 'non essere'» ed ancora: «Il *qi* è un continuo di materia che, condensandosi, determina una forma che prende il nome di *xing*; *xing* è un discontinuo di materia che, disperdendosi, perde la forma e si trasforma in un elemento immateriale energetico che prende il nome di *qi*».

Zhang Cai nel XII sec. d.C. afferma: «Il 'grande vuoto' consiste di *qi*. Il *qi* si condensa per trasformarsi nei diecimila esseri. I diecimila esseri si disintegrano e ritornano al 'grande vuoto'» ed ancora: «Ogni nascita è una condensazione, ogni morte una dispersione. La nascita non è un guadagno e la morte non è una perdita... quando si condensa, il *qi* diviene essere vivente, quando si disperde, è il substrato delle mutazioni»

Quando ho iniziato a studiare la medicina cinese il *qi* si denominava "soffio vitale" ma poi, in pratica, spesso lo si traduceva con il termine "energia". Solo col tempo ho imparato che questa traduzione era gravemente erronea perché sottolineava prepotentemente l'aspetto yang del *qi* (la "voluta di vapore" immateriale ed energetica) trascurando del tutto l'elemento yin (il "riso"). È per questo motivo che da molti anni preferisco utilizzare soltanto il termine cinese *qi* senza tentare un'avventata, limitata e praticamente impossibile traduzione italiana.

«L'uomo assimila il *qi* del «Cielo» e della «Terra» e lo trasforma in *qi* «umano» attraverso l'azione degli organi e visceri; la sua vita è resa possibile dalla trasformazione, circolazione e distribuzione del *qi*, e dalla sua continua rettificazione.

A sua volta, il *qi* dell'uomo può essere definito con varie denominazioni a seconda del ruolo che svolge nel corpo.

Ad esempio, quello più rarefatto che corrisponde al nostro psichismo prende il nome di *shen qi* (e governa gli elementi mentali correlati ai vari organi), quello più condensato relativo all'identità personale e alla trasmissione della vita prende il nome di *jing qi* (risiede nel sistema "renale" dove sovraintende all'identità gametica, genetica, immunitaria, cellulare), quello che svolge attività nutritiva prende il nome di *ying qi* mentre *wei qi* è la denominazione del *qi* che svolge funzione difensiva: quindi all'interno dell'unico *qi*

umano si possono distinguere varie forme di *qi* specializzate in specifici compiti e incarichi.

Gli organi e i visceri sono il luogo di assimilazione, trasformazione ed eliminazione e, contemporaneamente, il luogo del metabolismo e dell'immagazzinamento del *qi* per il mantenimento della vita.

Il sistema dei vasi e dei canali o meridiani rappresenta il complesso circuito vitale (rete di canali di distribuzione) che permette al *qi* di diffondersi in tutto l'organismo allo scopo di mettere in comunicazione e di nutrire

gli organi, i visceri, i tessuti, gli apparati, le varie strutture del nostro corpo.

La salute si mantiene se il *qi* viene assimilato, trasformato, distribuito, purificato correttamente; ogni alterazione di questi fenomeni è in grado di provocare lo squilibrio che porta alla malattia.

Tutte le tecniche di terapia della medicina cinese (comprese le ginnastiche mediche che a questo scopo si servono in maniera assai brillante proprio del governo del "respiro" e dunque del "soffio") sono orientate a favorire il mantenimento di questa armonia energetica interna e la sintonizzazione del singolo con l'armonia energetica del macrocosmo.»

Ma proviamo a ritornare alle funzioni respiratorie correlate al *qi*.

La medicina cinese assegna al polmone il compito di essere il "maestro del *qi*" perché quest'organo svolge un ruolo fondamentale nella sua produzione, trasformazione e distribuzione. Questo fenomeno è così determinante che la cronobiologia cinese assegna al polmone il "comando" della prima ora del giorno per sottolineare come il suo ruolo non sia solo quello di permettere che il *qi* prodotto circoli incessantemente nel corpo nutrendo tutti gli organi e tessuti

ma che di governare la sua “messa in movimento”. Molti antichi testi descrivono il Polmone come un “grande mantice” che da una parte permette la respirazione e dunque l’assimilazione del “*qi* del Cielo” e contemporaneamente governa la propulsione e circolazione del “*qi* dell’uomo”.

Secondo la medicina cinese tutti i fenomeni respiratori sono governati dal Polmone: sia la respirazione toracica che permette lo scambio di ossigeno ed anidride carbonica, che quella cellulare che determina la combustione del glucosio e la trasformazione di ADP in ATP sono governate dal Polmone. D’altra parte anche la biomedicina si parla di respirazione polmonare e cellulare. Non è un caso che il sintomo più specifico delle patologie croniche del polmone secondo la medicina cinese sia l’astenia che è una carenza di energia del nostro corpo.

Quanto affermato fino ad ora giustifica la grande attenzione che la medicina cinese dedica a quest’organo, tonificandolo attraverso i punti di agopuntura ed il massaggio o con l’uso di cibi o erbe medicinali che sono in grado di rinforzarne le funzioni. Nella ginnastica medica si allena il polmone attraverso il governo del respiro che facilita nel sue funzioni e ne elimina i blocchi di origine fisica o psichica.

Desidero concludere sottolineando che è molto suggestivo verificare come sia in Cina come in Occidente il “soffio vitale” sia stato così diffusamente studiato, descritto e addirittura “venerato” e se nel nostro mondo è servito a denominare l’aspetto più prezioso di ogni uomo: la sua “anima”, in Cina è la base dello *shen* come afferma Wang Chong nel I secolo d.C.: «Il *qi* produce il corpo umano come l’acqua si trasforma in ghiaccio. L’acqua si congela nel ghiaccio, il *qi* si coagula nel corpo umano. Quando il ghiaccio si scioglie, si trasforma in acqua; quando la persona muore, diviene di nuovo spirito».

