

# Dogmatismo, relativismo, intenzionalismo

Aldo Stella\*

\* Dipartimento di Culture Comparete, Università per Stranieri di Perugia, Dipartimento

di Psicologia Università "La Sapienza" di Roma

Nella storia del pensiero umano e della cultura, che delle idee è il prodotto, è possibile distinguere due grandi periodi. Il primo periodo è stato caratterizzato dalla consapevolezza del valore dell'unità intesa in senso metafisico, cioè del valore fondante della verità assoluta, ma tale consapevolezza è stata molto spesso affiancata dalla pretesa di determinare tale unità (verità). Poiché la verità, se è effettivamente assoluta, non è determinabile, la sua determinazione si è configurata come la decisione di una *auctoritas*. Per questa ragione, il primo periodo può venire definito "dogmatico" e in esso la ragione veniva di fatto limitata da principi sanciti dalla Tradizione o dall'autorità religiosa o anche dall'autorità politica: tali principi non potevano venire discussi, perché era su di essi che veniva fondata la discussione, era a muovere da essi che si svolgevano il ragionamento e il discorso.

Il secondo periodo, invece, ha coinciso con la svolta culturale prodotta dalla filosofia illuministica. Si potrebbe pertanto affermare, per usare una nota espressione di Kant, che la concezione dogmatica è stata progressivamente sostituita dalla concezione critica. Se nella "concezione dogmatica" si riconosceva il primato dell'*auctoritas*, di contro la "concezione critica" si fonda sul primato della *ragione* rispetto all'*autorità*: la ragione non intende sottostare ad alcun principio sancito dogmaticamente, poiché

vuole esercitare su ciascuno di essi la sua capacità critica. La ragione, proponendosi cartesianamente come dubbio metodologico, è disposta ad accettare come indubitabile solo ciò che, investito dal dubbio, emerge oltre di esso, perché esibisce ragioni forti che ne dimostrano la piena intelligibilità.

In questo senso, la ragione è disposta a riconoscere un'unica autorità: sé stessa, nella convinzione che l'autorità della ragione non sia un'autorità dogmatica, ma l'unica autorità legittima: la forza della ragione contrapposta alla ragione della forza. Kant, pur affermando il valore della ragione critica, ha tuttavia riconosciuto anche i limiti della ragione naturale, limiti che non le consentono di applicarsi ad ambiti che eccedano quelli dell'esperienza, all'interno della quale la ragione svolge non solo una funzione regolativa, ma, più radicalmente, una funzione costitutiva.

Proprio in virtù del fatto che la ragione costituisce l'esperienza, essa è legittimata a conoscere tale esperienza, ritrovando sé stessa nella realtà che ha davanti a sé. L'idealismo, forte dell'intuizione kantiana, ha inteso evidenziare come la ragione, che sia in grado di riconoscere i propri limiti, in effetti li abbia trascesi e li abbia trascesi nell'atto stesso dell'averli riconosciuti. La ragione diventa così ragione universale, ragione assoluta: essa è l'unico fondamento, perché anche l'altro, ciò che ragione non è, è un *suo* concetto.

Anche l'inconoscibile, il *noumenico*, è un concetto espresso dalla ragione e lo stesso si deve dire di tutto ciò che inizialmente si presenta come ad essa contrapposto: i fatti, i dati d'esperienza, la materia, le emozioni, e così via. È in virtù del pensiero che acquista realtà ciò che si contrappone al pensiero; è in virtù della coscienza che si afferma l'inconscio; è in virtù della ragione che la natura è colta nelle sue leggi, dunque nella sua essenza ultima, che è appunto la sua struttura razionale.

Se non che, l'assolutizzazione della ragione ha avuto, come conseguenza, il configurarsi della seguente aporia: o la ragione cessa di valere come esercizio critico, riproponendo così forme dogmatiche, oppure, in alternativa, essa vale come assolutizzazione della critica e finisce per scadere ad ipercritica, dunque approda ad una concezione nichilistica. Se, infatti, la ragione, consapevole della propria forza e del proprio valore, assume i contenuti in cui storicamente si esprime come se fossero "verità", come le forme in cui l'assoluto si manifesta – secondo l'interpretazione hegeliana –, allora essa riproduce una nuova forma di dogmatismo. Se, per contrario, essa intende assolutizzare la propria capacità critica, allora cade nella contraddizione dello scetticismo assoluto, il quale dice di negare l'assoluto, ma assume come assoluta questa stessa negazione.

Come uscire, allora, dall'aporia? Questa è precisamente la domanda che intendiamo porci, tesa ad individuare una strada nuova, che vada oltre il dogmatismo e il relativismo, che sono entrambe concezioni inaccettabili.

Ripetiamo: da un lato, la concezione dogmatica tende a riproporsi, se la ragione assume come verità assoluta le forme in cui storicamente si esprime; dall'altro, la critica finisce per diventare ipercritica, ed approda ad una concezione nichilistica, se la ragione assolutizza il proprio porsi come dubbio radicale, come negazione in atto di ogni dato, di ogni fatto. Come evitare, allora, da una parte il ritorno ad un dogmatismo precritico e, dall'altra, l'esito nichilista? A noi pare che l'unica via per sottrarsi all'aporia sia cogliere la *ragione* per l'aspetto del suo *tendere* alla verità, *non per la volontà di possederla e di inglobarla*.

La volontà di inglobare la verità si traduce nell'assunzione dei contenuti del sapere come indubitabili, come definitivamente certi e fondati. La verità della ragione si identifica, qui, con la verità dei suoi prodotti, non con la verità della sua *intenzione*. Detto con altre parole: lo *in-*

*tendere* la verità si capovolge nel *pre-tendere* di essere già pervenuti ad essa, cioè nella pretesa di possederla.

Se la ragione pretende di essere pervenuta alla verità, essa, per un verso, abbandona ogni tensione, venendo meno al suo essere ricerca in atto; per l'altro, si trasforma in un'autorità e in un'autorità violenta, che, nella presunzione di avere risolto in sé il fine del suo tendere, finisce per imporre le sue certezze, abbandonando ogni critica e, soprattutto, ogni autocritica.

Di contro, l'*intenzione* è l'essenza di ogni *ragione*, che si mantenga effettiva e, dunque, valga come ricerca critica e autocritica, come consapevolezza del limite intrinseco di ogni contenuto del sapere, sempre relativo al contesto del suo porsi e per questo mai assolutizzabile. La concezione che coglie la ragione per questo suo aspetto può venire definita *intenzionalismo*. L'intenzionalismo riconosce l'universalità della ragione, ma intesa nel suo valore più essenziale: *l'intenzione di verità*, appunto.

È l'intenzione di verità, infatti, ciò che costituisce il fondamento di ogni ragione particolare e soggettiva, l'aspetto autenticamente universale che fonda ogni ragione particolare, il *valore oggettivo* che trascende ogni soggettività e ogni punto di vista. La purezza dell'intenzione non è una retorica descrizione della sua natura, bensì l'essere che la caratterizza e cioè il volgersi alla verità, e solo alla verità, nonché il suo operare purificandosi da tutto ciò che la vincola a presupposti, a premesse infondate, prima fra tutte quella rappresentata dall'*ego* e dal limite che connota ogni soggetto.

L'intenzione esprime, quindi, l'aspirazione della ragione ad essere autenticamente universale, emancipandosi dal condizionamento dell'opinione, della certezza soggettiva, dell'arbitrio del punto di vista, sempre particolare e limitato. E solo volgendosi alla verità è possibile realizzare

l'*ideale* di libertà. L'intenzionalismo, pertanto, costituisce l'unica fondazione non solo della prospettiva teoretica, ma altresì della dimensione etica, giacché è soltanto l'intenzione pura, che si volge al bene e alla giustizia, ciò che può fondare l'azione morale, la quale, in quanto vincolata a fatti e a contesti empirici, può valere come autenticamente morale solo per la trasformazione che l'intenzione determina in essa: da azione subordinata e segnata da limiti ad atto libero, perché reso vero dal fine verso cui si protende.

Un fine al quale l'intenzione non può che *affidarsi*, *confidando* che sia il *fine* stesso a nobilitare il gesto umano che, idealmente coincidente con verità e giustizia, cessa di essere solo un fatto, un evento vincolato al tempo e subordinato alle circostanze, per elevarsi a *valore*. L'intenzionalismo è l'autentica apertura al valore perché configura l'unica forma di trascendimento del dogmatismo e del relativismo, che ipotecano la vita degli uomini e impediscono loro di accedere alla vita dello spirito.

---

## Esistenza e rilevamento

Aldo Stella\*

\*Dipartimento di Culture Comparete, Università per Stranieri  
di Perugia Dipartimento

di Psicologia Università "La Sapienza" di Roma

Ciò che esiste si caratterizza per il fatto che manifesta una presenza e tale presenza viene in una qualche misura rilevata.

Prendiamo un caso che possa valere come esemplificazione. Sono in una stanza e rilevo che nella stanza ci sono molteplici cose. Ciò mi induce ad affermare che quelle cose esistono. La mia convinzione è che quelle cose esistano indipendentemente da me, ma questa convinzione prescinde da un fatto molto importante e cioè dal fatto che, se io non fossi stato, la presenza di quelle cose non sarebbe stata rilevata.

Certo, quanto abbiamo appena detto potrebbe apparire ben strano. Intendiamo forse dire che quelle cose ci sono perché ci sono io? Cerchiamo, quindi, di precisare meglio. Per farlo, poniamo due domande. Se non ci fosse un qualunque io, non necessariamente il mio io, come potrebbe venire rilevata la presenza di quelle cose? E se la presenza di quelle cose non venisse rilevata, come si potrebbe dire che esse esistono? Queste sono due domande fondamentali, che non erano state formulate in precedenza. Alla prima domanda è possibile rispondere così: senza un dispositivo di rilevamento non è possibile affermare la presenza di qualcosa. E, di conseguenza, si precisa anche la risposta alla seconda domanda: senza la presenza, che venga rilevata, non è possibile affermare l'esistenza di qualcosa. L'esistenza delle cose, dunque, si vincola alla loro presenza e la presenza si vincola ad una qualche forma di rilevamento.

La forma più comune di rilevamento è quella che si ha quando esso è compiuto da un soggetto, cioè da un essere umano. Anche questa affermazione non deve meravigliare troppo. Essa, infatti, si fonda sul fatto che soltanto un essere umano rileva effettivamente la presenza delle cose, perché attribuisce sia alla presenza che al rilevamento il loro giusto significato. Solo un soggetto pensante, è questo ciò che intendiamo dire, sa cosa significa "rilevare" e cosa significa "presenza".

Il concetto di rilevamento risulta, dunque, un concetto centrale. Indubbiamente, si potrebbero rivolgere varie obiezioni all'affermazione che il rilevamento è compiuto solo

da un essere umano. Per esempio, si potrebbe dire che, anche se non esistesse un uomo, dunque anche se non esistesse un io, non di meno l'esistenza di molte cose potrebbe venire rilevata dagli animali. Se si facesse valere questo punto di vista, però, il tema del rilevamento continuerebbe comunque ad imporsi. Anche nel caso prospettato, infatti, il rilevamento delle cose, ancorché non compiuto da uomini ma da animali, sarebbe la condizione della presenza delle cose stesse, né il discorso cambierebbe se si dicesse che il rilevamento è frutto di dispositivi automatici: in tutti i casi, senza il rilevamento non si configurerebbe presenza alcuna.

In secondo luogo, si dovrebbe notare che quelle che noi uomini chiamiamo "cose", ossia quelle presenze che vanno a costituire il mondo della nostra esperienza, sono le "nostre" cose, con questa relevantissima conseguenza: per dire che sono le stesse cose percepite/rilevate dagli animali (dispositivi automatici o quant'altro), dovremmo poter fare un confronto. Dovremmo, cioè, essere uomini, e percepire nel modo umano le cose, e insieme anche animali (automi), e percepire le stesse cose così come le percepiscono gli animali (ammesso che gli animali le percepiscano tutti allo stesso modo e ammesso che i dispositivi automatici non abbiano poi bisogno di un ulteriore rilevamento da parte dell'uomo, che consenta di rilevare – in un rilevamento ulteriore – ciò che i dispositivi automatici hanno rilevato mediante la modalità di rilevamento che compete loro).

Le "nostre" cose, questo intendiamo dire, non possono essere le stesse cose percepite dagli animali, per la ragione che gli animali sono dei "rilevatori di presenze" con una struttura percettiva diversa dalla nostra. E il medesimo discorso vale per i dispositivi automatici, che sono tarati per rilevare solo determinate presenze. Quando noi parliamo di cose che esistono, dunque, non possiamo non riferirci alle cose che noi uomini rileviamo e che rileviamo in virtù del nostro sistema specifico di rilevamento, che implica non soltanto uno

specifico sistema di ricezione delle informazioni, ma altresì un altrettanto specifico sistema di elaborazione delle informazioni ricevute. Dalla sintesi del processo ricettivo e del processo elaborativo emergerà la presenza rilevata, la quale sarà pertanto intrinsecamente vincolata ai due sistemi indicati.

Una seconda obiezione potrebbe essere questa: non ha senso dire che le cose esistono perché le rilevo, ma invece si deve dire che rilevo le cose perché esistono. Questa obiezione sembrerebbe del tutto sensata. Se non che, non possiamo dimenticare qual è il punto di partenza. Il punto da cui prende avvio tutto il discorso sull'esistenza delle cose, e in particolare sull'esistenza delle cose in questa stanza (per tornare alla esemplificazione iniziale), è che io ne rilevo la presenza. Se non rilevassi tale presenza, non si porrebbe alcuna domanda. Ricapitolando: rilevo la presenza di "cose" nella stanza. Dopo questo rilevamento mi domando se le cose esistevano anche prima che io le rilevassi. Ma, se non le avessi rilevate, la domanda sulla loro esistenza non sarebbe mai sorta. Il fatto di averle rilevate è dunque il fatto fondamentale, quello da cui origina la domanda e ogni possibile risposta, inclusa quella volta ad affermare che quelle cose esistevano anche prima che io entrassi nella stanza. Non posso non tenere in grande considerazione questo fatto, così che risulta possibile riassumere così quanto detto: l'esistenza si vincola comunque ad un rilevamento. D'altra parte, a sua volta il rilevamento si fonda sull'esistenza stessa della cosa rilevata, per la ragione che, se nulla ci fosse da rilevare, il rilevamento nulla rileverebbe. Questo vincolo inscindibile, non di meno, è stato spesso non riconosciuto.

Nella storia del pensiero filosofico, infatti, si sono da sempre confrontate e contrapposte due posizioni radicalmente antitetiche: la posizione realista e quella idealista. Per il realista, le cose esistono indipendentemente dal soggetto che



le rileva. Per l'idealista, il rilevamento di un soggetto fonda l'esistenza stessa delle cose, al punto che le cose sono state considerate "forme" in cui il soggetto si esprime, quasi sue "creazioni". A noi pare di poter dire, invece, che l'esistenza è la presenza di qualcosa a qualcuno: se la presenza del qualcosa non è riducibile a colui che la rileva, d'altra parte senza il rilevatore la presenza della cosa non si manifesterebbe. Il rilevamento, insomma, strappa la presenza della cosa al nulla e la pone come una presenza determinata, come un qualcosa che esiste. E la cosa, per potersi manifestare in forza del rilevamento, deve comunque essere. Da una parte, insomma, il sistema rilevante; dall'altra l'essere del rilevato. Da questo incontro sorge l'esistenza della cosa.

Come si evince da quanto sopra affermato, è stata posta una differenza non di poco conto: quella tra esistenza ed essere. L'esistenza della cosa si fonda, da una parte, sul rilevamento; dall'altra, sull'essere della cosa stessa. L'essere, pertanto, non può venire fatto coincidere con l'esistenza, per la ragione che l'esistenza è vincolata, laddove l'essere è assoluto (*ab-solutum*), cioè si pone a prescindere dal vincolo al sistema rilevante. Se un essere assoluto non si desse, allora l'esistenza sarebbe totalmente creata dal sistema rilevatore, il quale tuttavia dovrebbe a sua volta venire rilevato, in un regresso che *aut* va avanti all'infinito *aut* richiede l'essere, cioè un fondamento che sia a prescindere da vincoli, cioè da rapporti. L'essere assoluto, tuttavia, proprio per il fatto che è assoluto, non si presenta mai. Se si presentasse, si vincolerebbe.

La domanda, allora, è la seguente: se l'essere di ogni cosa fonda l'esistenza della cosa stessa, si può entrare in rapporto con tale essere? La risposta è già stata data: con l'essere non si entra in rapporto. Quando si entra in rapporto, l'essere non è più l'essere della cosa, ma è diventato l'esistenza della cosa. E ciò ha una rilevanza

enorme.

Il discorso svolto, pertanto, può venire così riassunto: tra esistenza e rilevamento sussiste una relazione inscindibile. L'una non può stare senza l'altro, e viceversa. Senza un rilevamento non si dà esistenza e senza esistenza non si dà rilevamento. Inoltre, rilevare l'esistenza di qualcosa equivale a rilevare la presenza del qualcosa.

Tuttavia, quanto detto sul concetto di "rilevamento" domanda di venire approfondito. Il rilevamento è il risultato di un processo che viene messo in atto da un elemento rilevante o rilevatore (nel senso "che rileva") e che si conclude con la presenza di un altro elemento, il "ciò che viene rilevato". Concettualmente, dunque, si ha a che fare con una relazione, che prevede come termini il rilevante e il rilevato. Su questa relazione si deve riflettere. Non è un caso che si usino due participi, per indicare i termini della relazione suddetta: un participio presente (rilevante) e un participio passato (rilevato). Ciò indica che solo il "rilevato" acquisisce la forma di "qualcosa-che-è-presente". Cosa significa? Che dal punto di vista dei fatti che si presentano il "rilevante" non compare. Per quale ragione? Per la ragione che la presenza del rilevante è fuori dal campo del rilevamento.

Siamo ad un altro punto decisamente importante. Riassumiamolo: la condizione che pone in essere il campo del rilevamento non può entrare nel campo stesso; se entrasse nel campo che essa, come condizione, rileva, cesserebbe di valere come *condizione* del campo e scadrebbe ad *elemento* del campo, condizionato come ogni elemento del campo. Detto con altre parole: tra rilevante e rilevato c'è un aspetto di reciprocità, per quel tanto che l'uno c'è perché c'è l'altro. Tuttavia, v'è anche un aspetto di asimmetria, che impone di individuare due diversi livelli: un livello in cui si dispone il rilevato e un livello in cui si dispone il rilevante. Il campo del rilevamento coincide con il livello del rilevato e non con quello del rilevante. Se anche il rilevante finisse nel livello del rilevato, che

possiamo immaginare come sottostante a quello del rilevante, allora non ci sarebbe più "chi rileva", così che verrebbe meno il rilevamento. Ripetiamo, dunque, il punto: la condizione del rilevamento non può non emergere oltre il campo dei rilevati. Essa deve emergere oltre il campo dei rilevati affinché possa esservi rilevamento, ossia affinché alcune presenze possano venire rilevate (possano valere come presenze).

La condizione del rilevamento (che in precedenza abbiamo definito il "soggetto" del rilevamento) non si presenta mai. Se si presentasse, scadrebbe a rilevato. Si obietterà: ma il soggetto si presenta! Quando si presenta, ci sentiamo di rispondere, esso è diventato oggetto di un nuovo rilevamento e quest'ultimo si realizza grazie ad una nuova condizione rilevante. Se il soggetto del rilevamento diventa oggetto del rilevamento, insomma, non è lo stesso: in quanto soggetto del rilevamento è dotato di una proprietà che cessa di appartenergli nel momento in cui diventa oggetto del rilevamento stesso. Anche se è la stessa persona che rileva la propria presenza, il discorso non cambia: un conto è quella persona in quanto è la condizione "rilevante"; altro conto è quella stessa persona in quanto oggetto "rilevato". In quanto condizione rilevante, la persona è un soggetto; in quanto rilevata, la stessa persona è un oggetto e questa differenza non è di scarsa importanza.

Potremmo dire così: la condizione rilevante è *condizionante* il campo dei rilevati, perché questi ultimi sono rilevati in base a come quella condizione, ossia quel sistema di rilevamento, li rileva. Rilevare qualcosa significa, dunque, da un lato accogliere qualcosa; dall'altro, significa accoglierlo nei modi e nelle forme in cui il sistema rilevante è in grado di rilevare.

La differenza che sussiste tra soggetto e oggetto è proprio questa. Il soggetto è la condizione del rilevamento, mentre l'oggetto è il "condizionato", cioè costituisce il prodotto del rilevamento. La presenza del soggetto non appartiene al

campo delle cose rilevate. Se non che, anche qui si potrebbe sollevare un'obiezione: anche la presenza del soggetto può venire rilevata. Non solo: il soggetto stesso è "soggetto" proprio perché è in grado di rilevare la sua presenza. Si impone, dunque, una analisi su questa proprietà fondamentale che è del soggetto e solo del soggetto: la proprietà di rilevare sé stesso, cioè la *proprietà riflessiva*.

La qualità più specifica dell'uomo è di essere un soggetto ed "essere un soggetto" significa non soltanto rilevare qualcosa, ma soprattutto "rilevare di rilevare", che equivale a *sapere di rilevare*. L'oggetto è la cosa di cui rilevo la presenza; il soggetto sono io che rilevo la mia presenza, prima ancora di rilevare la presenza dell'oggetto. Rilevo, anzi, la presenza dell'oggetto *perché* rilevo la mia stessa presenza. In questo senso, si può dire che il soggetto può diventare oggetto di sé stesso perché la sua coscienza e il suo pensiero sono dotati, come detto, della *proprietà riflessiva*.

L'uomo può riflettere su sé stesso e, proprio perché riflette su di sé, può rilevare sia la propria presenza sia quella degli oggetti. Potremmo sintetizzare così il discorso svolto: se il soggetto non fosse presente a sé stesso, nulla sarebbe presente al soggetto. Nulla esisterebbe.

Tuttavia, la questione che avevamo impostato non è ancora risolta, perché prima avevamo affermato che il soggetto non si offre come una presenza determinata e poi, invece, abbiamo parlato di un soggetto che si esprime in una presenza. Come conciliare questi due punti che sembrano in contraddizione tra di loro? Dicevamo che, se rilevo la mia presenza, rilevo me come un oggetto. Il soggetto, nel rilevare sé stesso, diventa oggetto di sé stesso, così che si sdoppia in un soggetto rilevante e in un oggetto rilevato. Non si tratta però di due presenze, perché il soggetto rilevante si presenta solo nella forma di un oggetto rilevato. Che è come dire: il soggetto rilevante non si presenta mai come rilevante (si noti il participio presente), ma sempre e solo come rilevato (si noti

il participio passato) e ciò proprio in ragione del fatto che viene rilevato.

Se non che, il rilevato è sempre “insufficiente a sé stesso”, ossia non può non richiedere una condizione ulteriore: la condizione del suo rilevamento. Una condizione, inoltre, che valga come incondizionata. Se fosse condizionata, sarebbe essa stessa ancora insufficiente.

La conclusione, ancorché provvisoria, del discorso potrebbe dunque essere la seguente: poiché la presenza richiede il soggetto rilevante e poiché il soggetto in quanto rilevante non è mai oggettivabile, cioè riducibile ad una presenza determinata, è possibile affermare che, almeno da questo punto di vista, il soggetto, nel suo senso più profondo e autentico, coincide con il suo perdersi nell'essere stesso, ossia nell'assoluto. Su questo perdersi, che è anche un salvarsi, si dovrà riflettere.

---

# **Funzione e valore del linguaggio nelle scienze mediche**

**Aldo Stella\***

*▪ Dipartimento di Culture Comparete, Università per  
Stranieri di Perugia Dipartimento di Psicologia  
Università “La Sapienza” di Roma*

Il linguaggio, come è noto, rappresenta lo *strumento* con cui è possibile stabilire la comunicazione. Se il linguaggio viene assunto sul modello della comunicazione umana, si può affermare che con l'espressione "linguaggio" si intende l'uso di *segni intersoggettivi*. Vengono definiti "intersoggettivi" quei segni che rendono appunto possibile la comunicazione tra più soggetti. Per "uso", invece, si intende sia la possibilità di scelta dei segni (istituzione, mutazione, correzione di essi), sia la loro combinazione in modi limitati e ripetibili. Il primo aspetto riguarda il *dizionario* del linguaggio stesso, ossia il modo in cui le singole parole vengono ordinariamente intese nella singola lingua: il *significato* che a ciascun segno viene attribuito. Il rapporto tra segno e significato costituisce, dunque, *l'ordine semantico* del linguaggio. Di contro, il rapporto dei segni tra di loro costituisce *l'ordine sintattico* e si esprime nelle molteplici forme di combinazione che possono sussistere tra segno e segno.

Nella lingua, infatti, le parole sono gli elementi che si combinano fra loro e, solo perché correttamente combinate, esse configurano una frase (enunciato, proposizione) dotata di senso. La relazione semantica, che sussiste tra segno e significato, e la relazione sintattica, che sussiste tra segno e segno, cercano di riprodurre, nel *discorso*, la relazione che sussiste tra le cose cosiddette "reali". Cogliere i nessi che costituiscono la realtà è, propriamente, cogliere la *struttura razionale* del mondo, quella struttura che il discorso intende riferire.

Gioverà ricordare che *ratio*, che deriva da *reor*, significa "ragione", ma anche "relazione", "rapporto", "legame", così che, anche se *relatio* è da *referre* – e non da *reor* –, pur tuttavia *ratio* e *relatio* solo intimamente connesse, proprio per il comune significato del "riferire, connettere,

relazionare”: cogliere la ragione equivale a individuare il nesso che vincola i dati e cioè equivale a riferire un dato all’altro, a porre l’uno per il tramite dell’altro.

Del resto, deve venire altresì evidenziato che l’espressione “relazione” mantiene in sé il significato di “discorso”, come si evince, per esempio, dalla formula “svolgere una relazione”. Ebbene, non c’è da meravigliarsi di questo duplice significato della espressione “relazione”, giacché il discorso è in sé una relazione e la relazione è intrinsecamente un “dire”, stante che è un “riferire”. Il discorso è intrinsecamente relazione per la ragione che si costituisce come relazione (logica) tra enunciati, per l’essere ogni enunciato una relazione tra soggetto e predicato (anche se non ogni enunciato è dichiarativo), per l’essere ogni elemento dell’enunciato un segno che si riferisce al significato corrispondente. Per converso, ogni relazione ha valenza “discorsiva” per la ragione che, nel riferire qualcosa a qualcos’altro, il qualcosa non può non assumere il carattere di *segno*, stante che la natura del segno è proprio quella di “essere in riferimento” a qualcosa di diverso da sé, cioè di “essere sé come rinvio” ad altro.

Non per niente, l’espressione con cui i primi filosofi greci designavano la relazione è precisamente *to pros ti*, indicante il qualcosa che sta per qualcos’altro (o per qualcun altro). Ebbene, questo “rinviare”, questo “riferire” (riportare), che caratterizza la relazione, è precisamente, e nel senso più rigoroso, un “dire”. Risulta dunque perfettamente comprensibile il fatto che “riferire” e “dire” vengono usati come sinonimi. In questo senso, il mondo dell’esperienza, che viene ordinariamente assunto come reale, può venire considerato come un *testo*, che domanda di venire letto e interpretato. L’espressione “testo”, infatti, indica propriamente un “tessuto” (*textus*, appunto), cioè un’orditura di linee, immaginosamente assimilabili ai fili che si intrecciano e si annodano. Proprio per tale carattere,

“leggere” acquista la funzione dello *sfare* il tessuto, ripercorrendo l’orditura con un “filo conduttore”.

Il costrutto relazionale (per sua natura mono-diadico) esprime precisamente la forma più semplice ed essenziale di *textus*, nonché la forma logica elementare che sostanzia e organizza l’ordine dei fenomeni (dati, fatti). È proprio questa forma logica – la quale viene anche definita “struttura”, per il suo valore costitutivo – che trova esplicitazione mediante il discorso: il discorso si configura quale legittima *espressione* del mondo proprio per la ragione che entrambi poggiano sulla medesima struttura: la relazione.

La domanda che, non di meno, ci si deve porre è se il mondo costituisca la realtà *oggettiva* o se, invece, costituisca bensì la realtà, ma solo nel senso dell’*oggettuale*, nel senso cioè di una realtà che è intrinsecamente vincolata al soggetto che la coglie. Per rispondere a tale domanda, facciamo riferimento ad un passo molto significativo di Giovanni Federspil, che è uno dei più qualificati studiosi italiani di metodologia clinica. Il passo compare in un’importante opera, intitolata *I fondamenti del metodo in medicina clinica e sperimentale*. In tale opera, l’Autore precisa in forma molto interessante il concetto di *oggettività*.

La cosa per noi interessante è questa: se, da un lato, Federspil afferma che «l’oggettività delle osservazioni scientifiche è un carattere assolutamente basilare del metodo e fornisce la prima garanzia della scientificità di un discorso»<sup>2</sup>, subito dopo, da un altro lato, egli precisa: «in realtà, il termine “oggettività”, riferito alla descrizione scientifica, equivale al termine “intersoggettività dei fenomeni osservati”»<sup>3</sup>. Il senso del discorso, che ci pare confermi quanto siamo andati affermando, è il seguente: ordinariamente, viene assunto *come* se fosse oggettivo ciò che è e rimane intrinsecamente vincolato al soggetto, per quanto possa venire ampiamente condiviso e, dunque, risultare



intersoggettivo.

La questione è importantissima per la scienza in generale, ma lo è altresì per la scienza medica in particolare, proprio nel suo punto sorgivo e cioè nella scelta del *linguaggio* mediante il quale vengono descritti i fenomeni di cui questa scienza si occupa. La scelta del linguaggio, è questo ciò che va ribadito con forza, non è assolutamente neutra rispetto all'oggetto che viene descritto, ma, anzi, il linguaggio *costituisce* l'oggetto.

Si prenda, come esempio che possa avere valore paradigmatico, il modo in cui la scienza medica descrive il corpo dell'uomo, inclusi i suoi aspetti anatomici e fisiologici, e la descrizione che ne fornisce la medicina tradizionale cinese. Ebbene, la scienza medica occidentale tende ad analizzare e scomporre, smembrando il corpo in organi, in cellule, in elementi sub-cellulari, in funzioni e microfunzioni, fino alle reazioni biochimiche ultime, che fungono, per così dire, da atomi della complessa struttura di quel corpo, che viene progressivamente frammentato. Di contro, la medicina tradizionale cinese cerca di riferire il corpo alla complessa struttura del cosmo, di cui il corpo stesso dell'uomo fa parte integrante, e ne fa parte a tal punto che anche la sua struttura intrinseca deve venire colta solo in senso *analogico*, come *richiamo simbolico al valore del tutto* e come riproposizione del tutto in forma di organizzazione certamente ridotta, ma ugualmente articolata e unitaria.

È evidente che non soltanto le due concezioni descrivono le malattie del corpo in forme diverse, ma che, più radicalmente, malattie, che vengono presunte identiche, acquistano, in effetti, un "essere" diverso in forza delle parole con cui vengono espresse: non si tratta, dunque, della medesima forma morbosa descritta in modi diversi, ma di malattie che finiscono per risultare diverse, dal momento che vengono poste in essere da un diverso ordine teorico di riferimento. Certo, si potranno riscontrare aspetti comuni in malattie analoghe,

ma ciò che intendiamo dire è che il sistema culturale, che fornisce l'apparato categoriale, logico e semantico per dire le cose, produce un mondo che solo in parte è sovrapponibile a quello che si basa su un altro orizzonte culturale.

Lo stesso "corpo", in quanto tale, nel linguaggio cinese può venire descritto in forme diverse, ossia con ideogrammi diversi – se ne contano almeno tre –, ma tutte tendono a coniugare la struttura materiale all'aspetto dinamico-vitale, a quella dimensione dello spirito che, per i cinesi, costituisce il legame profondo con l'Uno. Per questa ragione, non esiste un corpo che possa venire ridotto a cadavere, come è per il corpo degli anatomo-patologi. Il corpo è un equilibrio di Soffi, il medio tra Cielo e Terra, tra *yin* e *yang*, che rispecchia e riproduce l'equilibrio cosmico e, solo alla luce di questo equilibrio, può venire interpretato e descritto.

Gli stessi organi vanno colti in quanto dotati di valore simbolico e metaforico, nell'essere cioè ciascuno in equilibrio con tutti gli altri, proteso verso l'armonia del tutto, intrinseco rinvio a quell'Uno, che è condizione della salute e del benessere: «Il cammino ascetico di ritorno all'Uno conosce vari livelli di distacco dalle persone e dalle cose: dalla capacità di "fare il Vuoto", all'"Arte del cuore", al non-agire, che è il vero saper-fare taoista. In questo modo si diventa "Santi" e si raggiunge la longevità, che consiste nel portare a termine i giorni donati a ciascuno dal destino con un sano intrattenimento del principio vitale. La medicina e il medico "santo" aiutano l'uomo in questo suo arduo compito»<sup>4</sup>.

Anche il corpo della scienza medica occidentale mantiene un senso di unitarietà, ma, si potrebbe dire, l'unità risulta subalterna e secondaria alla molteplicità degli organi e delle funzioni, là dove il corpo della medicina tradizionale cinese è invece innanzi tutto un'unità, un'unità che riproduce

analogicamente l'Uno, e solo secondariamente si costituisce di una molteplicità.

A muovere da questi principi concettuali, si pone una diversa interpretazione che, potremmo dire, configura due mondi diversi, due realtà diverse, sia in ordine alla concezione della sanità, sia alla concezione della malattia. Quali sono, del resto, gli strumenti che consentono ai principi di esplicitarsi nella forma compiuta del sistema, in questo caso del sistema della scienza medica, sia che si tratti della medicina occidentale sia della medicina tradizionale cinese? Sono proprio le parole. Le parole indicano le cose, ma nell'indicarle le pongono in essere, le sottraggono al nulla. La cosa "è" solo in quanto viene determinata e *determinare* è, comunque, *semantizzare*, anche se il segno non viene esplicitamente pronunciato.

La semantizzazione, nel senso della congiunzione di un segno ad un significato, e la categorizzazione, nel senso della individuazione di una classe comprensiva di una molteplicità di esemplari, costituiscono dunque due funzioni fondamentali nella configurazione e nella sistematizzazione della così detta "realtà". Ciò significa che sia il linguaggio, in generale, sia il linguaggio medico, in particolare, non sorgono, come ordinariamente si pensa, dopo che le cose si sono configurate e determinate, ma, al contrario, essi costituiscono lo strumento in forza del quale le cose si determinano e prendono forma.

Ne consegue che i fenomeni, di cui la scienza si occupa, sono conformati, già al loro sorgere, in forza di quella stessa scienza che pure crede semplicemente di osservarli.

---

# Epistemologia medica, il progetto

**Lucio Sotte**

Il dialogo tra discipline mediche convenzionali e complementari – l'obiettivo di questa testata – ha come presupposto lo studio ed il confronto delle diverse culture e dei diversi modelli di pensiero da cui tali discipline originano.

È per questo motivo che questa rubrica che consideriamo fondamentale per il nostro lavoro è dedicata all'epistemologia che è la branca della filosofia che si occupa delle condizioni all'interno delle quali si può sviluppare la conoscenza scientifica e dei metodi per raggiungere tale conoscenza e che, in un'accezione più ristretta, può essere identificata con la filosofia della scienza, che si occupa dei fondamenti delle diverse discipline scientifiche.

Ci pare interessante ricordare l'etimologia del termine epistemologia il quale deriva dall'unione delle parole greche episteme ("conoscenza certa", ossia "scienza") e logos (discorso).

Una riflessione su questi argomenti è il presupposto per comprendere come diversi modelli di pensiero si differenzino tra loro ma anche come sia possibile creare delle sinergie dal loro utilizzo combinato.