Università degli Studi Roma Tre
Facoltà di Scienze della Formazione

Dottorato in Pedagogia
XIX ciclo

Abitare il virtuale

La dimensione virtuale della natura umana

Tutor
Prof. Biagio Lorè

Dottoranda
Paola Marotti

Coordinatore del Dottorato
Prof. Massimiliano Fiorucci

Anno Accademico 2006/2007

INDICE

Introduzione: ***L'antropologia del virtuale e della tecnica*** **pag. 1**

1. IL VIRTUALE **pag. 2**
1.1. *Il virtuale intorno a noi*
1.2. *Ontologia del virtuale*
1.3. *La ricetta del virtuale*

2. LA TECNICA **pag. 8**
2.1. *La tecnica come categoria antropologica*
2.2. *Dalla tecnica alla tecnologia*

Prima parte: ***La cognizione come virtualizzazione*** **pag. 14**

3. LA PERCEZIONE **pag. 15**
3.1. *Percepisco, quindi sono*
3.2. *Gli studi in ambito filosofico*
3.3. *Principali teorie in psicologia*
3.4. *Meccanismi della percezione*
3.5. *Non solo neurobiologia: la cultura come 'seconda natura'*

4. IL LINGUAGGIO **pag. 29**
4.1. *Il linguaggio, ovvero la virtualizzazione del movimento*
4. 2. *Linguaggio e realtà*
4.3. *Linguaggio e pensiero*
4.4. *Il linguaggio nella morfologia della scienza*
4.5. *Il linguaggio nella morfologia dello spirito*
4.6. *Come funziona il linguaggio: la linguistica*
a) Lo strutturalismo di De Saussure
b) *La grammatica generativa di Chomsky*

Seconda parte: ***La comunicazione come tecnologia*** **pag. 61**

5. PREMESSA **pag. 62**
L'inscindibile legame tra medium, mente e cultura

6. LA PAROLA COME *MEDIUM* **pag. 65**
6.1. *Il linguaggio come ricezione*
6.2. *La parola orale*
6.3. *Il memorabile come baluardo all'angoscia dell'oblio*

7. LA SCRITTURA: 'VEDER' I SUONI **pag. 74**
7.1. *Il simbolismo grafico*
7.2. *Psicodinamica della scrittura*
7.3. *Kant sa leggere e scrivere*
7.4. *Il soggetto e la sua anima*

8. LA VIRTUALITÀ DELL'IMMAGINE PROSPETTICA **pag. 88**
8.1. *L' immagine, ovvero la comunicazione analogica*
8.2. *La prospettiva: una tecnologia ad alta definizione*
8.3. *La costruzione prospettica*
8.4. *Costituzione di un modo mentale*

9. DAL VIRTUALE COME CATEGORIA AL VIRTUALE COME REALTÀ **pag. 105**
9.1. *Pensare alla velocità dell'elettrone*
9.2. *Nuova oralità?*
9.3. *L'immagine virtuale*
9.4. *Le forme elettroniche del sapere*
9.5. *Riflessioni a margine dei nuovi media*

Terza parte: ***Dal vissuto corporeo al vissuto incorporeo*** **pag. 132**

10. IL PROBLEMA MENTE-CORPO **pag. 133**
10.1 *Una premessa*
10.2. *Mente e corpo, un rapporto di amore-odio ?*
10.3. *Verso il naturalismo*

11. LA CORPOREITA' COME ESSER-CI **pag. 143**
11.1. *Il corpo come fondamento*
11.2. *Il corpo esiliato*
11.3. *L' identità nel corpo*

12. LA SENSUALITÀ DEL PENSIERO **pag. 152**
12.1. *Ragione e sentimento*
12.2. *Il cervello pensoso del corpo*

13. LA VIRTUO-COMPLESSITA' **pag. 159**
13.1. *L' impasse della scienza*
13.2. *Il virtuale ha assorbito il reale*
13.3. *Cyberantropologia*
13.4. *La virtualità come Vuoto*

OSSERVAZIONI A MARGINE **pag. 173**

Riferimenti bibliografici e sitografici **pag. 176**

Introduzione: *L'antropologia del virtuale e della tecnica*

1. *IL VIRTUALE*

> Una volta che religione, arte e morale saranno descritte nel loro sorgere in modo che le si possa perfettamente spiegare senza ricorrere […] all'ipotesi di interventi metafisici, cesserà il fortissimo interesse per il problema puramente teoretico della "cosa in sé" e dell'"apparenza". […] In tutta tranquillità si rimetterà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione, degli organismi e delle idee il problema di come la nostra immagine del mondo possa essere tanto diversa dalla dischiusa essenza del mondo.
>
> F. Nietzsche[1]

1.1. *Il virtuale intorno a noi*

Il termine virtuale oggi viene utilizzato in molteplici contesti, con l'effetto, tra l'altro, di confondere i significati del termine e di mettere a rischio l'identità del concetto; cosicché l'uso dell'espressione oscilla spesso fra significati tecnologici, psicologici e filosofici.

Il presupposto teorico da cui muove questa ricerca assume il virtuale come categoria antropologica e filosofica, cioè come modalità dell'essere e condizione costitutiva dell'uomo. L'uomo non dispone, come gli altri animali di un rigido apparato istintuale e di un ambiente corrispondente, questa mancanza di specializzazione espone l'uomo ad una profusione di stimoli, che lo rende un essere aperto a un vastissimo numero di possibilità. Il risvolto positivo di questa "incompiutezza anatomico-funzionale" e della non specializzazione istintuale è costituito nell'uomo dalla plasticità, ossia dalla sua multiforme capacità di adattamento, che "consente all'uomo di ricavare da *ogni* e *qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, *modificandole*, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza"[2]. Questo significa che l'uomo è un essere la cui vita dipende dalla costruzione che ne fa, ossia dalla sua azione. Per progettare la sua azione, egli necessita di muoversi in una realtà per lui intelligibile e non rigidamente determinata, bensì rimodulabile in 'possibili' attualizzazioni, L'uomo realizza questa 'sua' realtà servendosi del sapere tecnico, che gli permette di ridurre la complessità intrinseca e caotica e, quindi, inintelligibile, del reale, operando un'astrazione su esso, attraverso uno scomporlo in segmenti astratti, ricombinabili, successivamente, nella forma di ogni immaginabile attualizzazione. Così la storia dell'evoluzione umana può

---

[1] F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, in *Opere,* vol. IV, 2-3, Adelphi, Milano 1979.

[2] A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 108

interpretarsi come l'estrinsecarsi di un progetto teso a sostituire alla 'complessità' indistinta e indeterminata del mondo della vita, una 'virtuo-complessità' inorganica, privata dell'irrazionalità del reale e dunque dominabile. Il presupposto è che l'uomo genera una nozione di realtà per lui intelligibile, andandola via via costruendo attraverso apparati tecnici che 'mediano' il nostro rapporto con il mondo che si configura in tal modo come riserva di potenzialità differenziate.

A partire dalla fine dell'800, con il crollo del progetto moderno, inteso come volontà di costruire teorie e interpretazioni assolute, in cui la natura umana era interpretata come costante, universale e 'biologicamente determinata' , si è assistito a una rinnovata riflessione sull'uomo e sul suo essere al mondo che ha portato all'affermazione di una concezione antropologica dell'esperienza umana, secondo la quale l'uomo ha costruito, attraverso la sua attività simbolica, una sua 'noosfera'. Questa visione nega l'esistenza di una realtà originaria e impedisce di identificare le nostre idee con il reale, in quanto queste sono coalescenti ai significati che noi attribuiamo ai simboli interpretati in senso storico-culturale. La realtà 'immediata' in cui pensiamo di vivere è, allora, una realtà 'mediata' dalla nostra mente, dalle nostre idee legate alla cultura in un rapporto di coproduzione. Non conosciamo, pertanto, una realtà data, ma solo una costruzione consensuale della realtà, la quale, in senso assoluto, è mera potenzialità che l'uomo, attraverso l'evoluzione biologica e culturale, ha attualizzato in un particolare modo condivisibile e funzionale alla sopravvivenza. Questo significa che non esiste un'esperienza pura, originaria, e che sin dall'origine dell'uomo assistiamo a qualche forma di virtualità. In questo senso il virtuale agisce come germe di un diverso modo di essere del reale, non rappresentandone una fuga, ma costituendone un potenziamento.

Il virtuale come potenziamento è il filo conduttore, della riflessione di Levy, e prima di lui di Deleuze. Essa, per lo studioso, permette l'esplicarsi di un pensiero più complesso che si sviluppa nella possibilità di tenere insieme teorizzazioni eterogenee e contraddittorie, negando il presupposto di pensare in funzione di un 'realtà unica', legata all'idea dell'esistenza di un 'mondo vero' a cui si deve pervenire: nello spazio teorico virtuale, infatti, si sviluppano connessioni, in cui non appena si cerca di determinare un sistema esplicativo come fondativo, si scopre l'impossibilità di connotarlo in modo definitivo, in quanto questo esprimerà la sua natura virtuale nella possibilità di ulteriori sviluppi e attualizzazioni in un altro schema teorico. Il virtuale tende allora all' "attualizzarsi", dove il termine "attuale" vuole indicare una presenza che non ha i caratteri di un'identità fissa e completamente determinata, ma possiede invece i tratti di una identità momentanea sempre soggetta a mutamento; essa è un punto singolare, cioè un determinazione mai stabile, in cui si configura momentaneamente l'ambito virtuale.

1.2 *Ontologia del virtuale*

Il virtuale come categoria filosofica risulta negli aspetti di continuità tra le problematiche suscitate dalle più moderne tecnologie e la filosofia precedente. Già a partire dalla seconda metà dell'800, in tutti i campi della cultura e della scienza, una nuova coscienza della complessità della realtà premeva contro una visione assoluta e trascendentale del mondo destrutturando ogni vissuto di certezza. All'interno del panorama filosofico di fine XIX secolo, Deleuze rintraccia nella filosofia di Bergson istanze che trovano realizzazione nel virtuale come categoria filosofica della realtà.

Per Bergson la molteplicità è un termine positivo, in quanto non viene concepita in relazione a un'unità superiore in grado di ricomprenderla, sistematizzandola e addomesticandola alle necessità rappresentative del pensiero: essa, cioè, non è pensata dialetticamente come antitesi che si contrappone all'unità e che è al termine del processo riassorbita nella generalità del concetto. Il virtuale realizza, in tal senso, l'idea di tempo come "durata", prefigurata dal filosofo, che rimanda ad una temporalità non legata a un sovrapporsi di un istante ad un altro, ma che si determina come copresenza dei diversi istanti fusi l'uno all'altro. La durata come il virtuale si attualizza e sul punto di attualizzarsi è inseparabile dal movimento della sua attualizzazione.

Nello stesso modo l'idea bergsoniana di memoria trova la sua connotazione nell'istanza filosofica del virtuale. La memoria qui si configura come un organo vitale, dinamico e produttivo e non come ricettacolo passivo delle percezioni. Il ricordo per Bergson emerge progressivamente attraverso una serie di 'piani di coscienza' come l'attualizzazione del complesso campo di virtualità costituito dalla memoria, in cui i fenomeni coesistono virtualmente, immanenti l'uno all'altro, in stato di compresenza fusa e confusa reciproca[3].

Etimologicamente il termine virtuale deriva da *vis* (forza, potenza) utilizzato per indicare ciò che esiste solo in potenza e non in atto, "sembrerebbe dunque la traduzione del greco *dunaton*, possibile", da Aristotele definito, in senso logico, come "ciò che non è né necessario né impossibile", in senso ontologico come "ciò che è in potenza". Allora, scrive Aristotele, comprendiamo cosa sia la potenza se la confrontiamo all'atto, che è l'esistere della cosa: "L'atto è l'esistenza dell'oggetto. […] l'atto sta alla potenza come il costruttore a colui che ha la facoltà di costruire, l'essere sveglio al dormire, il vedere al tenere gli occhi chiusi, pur avendo la facoltà di vedere, come ciò che è ricavato dalla materia sta alla materia, e l'oggetto compiuto sta all'oggetto non finito"[4]. Virtuale non equivale a una pura potenzialità o possibilità, ma indica una potenza attiva in grado di passare all'atto[5]: l'albero è

---

[3] Per Bergson né il ricordo puro, cioè l'idea, né l'immagine-ricordo, cioè quello che la memoria conserva della percezione originaria, né infine la percezione, che metterebbe direttamente a contatto il conoscente con il conosciuto, sono determinabili ed esistenti isolatamente in un rapporto di causazione lineare orientata. La percezione è infatti impregnata di immagini-ricordo che la orientano e la completano interpretandola, ed il ricordo puro stesso si manifesta solo nelle immagini determinate che lo rivelano. Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria, saggio sulla relazione tra il corpo lo spirito*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

[4] Aristotele, *Metafisica*, a cura di E. Cordero di Montezemolo, C. Signorelli, Milano 1949, p.108. La dottrina della sostanza di Aristotele è comprensibile solo alla luce delle critiche mosse alla dottrina delle idee di Platone. Per Aristotele, Platone ha sbagliato ad introdurre delle idee separate dalle cose sensibili, perché questa separazione rende incomprensibile il rapporto tra idee e cose sensibili, infatti, per usare un'espressione aristotelica molto acuta, non è raddoppiando le realtà che si risolvono i problemi. Nei libri centrali della *Metafisica* Aristotele elabora una dottrina della sostanza fondamentalmente concentrata sulle idee di potenza e atto e di materia e forma. Il binomio di potenza ed atto è elaborato in funzione della soluzione del problema del cambiamento e del movimento. Ogni cosa è in atto ciò che aveva la possibilità di essere; in questo senso l'atto è sempre precedente alla potenza, e ne costituisce la realizzazione fondamentale. Il binomio materia e forma è elaborato da Aristotele per rispondere al problema della separazione tra idee e cose sensibili sollevato da Platone. Aristotele concepisce la sostanza come una stretta unità di materia e forma La dottrina della sostanza di Aristotele non è una teoria dell'Essere, ma è piuttosto una teoria che serve a distinguere i modi in cui si parla dell'Essere.

[5] Nella filosofia scolastica virtuale è ciò che esiste in potenza e non in atto. Il termine è usato da Tommaso d'Aquino per indicare " la distinzione tra gli attributi divini in quanto in Dio sono realmente

virtualmente presente nel seme. Volendosi attenere rigorosamente al ragionamento filosofico, scrive Levy, il virtuale non si contrappone al reale ma all'attuale: virtualità e attualità sono solo due 'modalità dell'essere': "Un oggetto virtuale non è qualcosa di inesistente; ciò che è virtuale esiste senza esser là, esiste senza avere, perciò, delle coordinate spazio-temporali precise"[6].

E' su questo piano che il filosofo affronta il tema del virtuale e in tal senso il termine si carica di un valenza positiva. Negando l'opposizione di reale e virtuale, in cui il termine virtuale verrebbe utilizzato per significare l'assenza di esistenza, mentre reale implicherebbe una presenza tangibile, egli si sottrae ad una lettura del virtuale come qualcosa che ha a che fare con l'illusorio, e l'immaginario.

Già Deleuze aveva sviluppato un'analisi in cui introduceva il doppio binomio oppositivo, possibile-reale vs. virtuale-attuale; per cui, mentre, il possibile viene delineato come il corrispettivo immateriale già tutto determinato del reale, il virtuale appare come campo problematico complesso e l'attuale come punto singolare di determinazione dello stesso. Dunque, mentre possibile e reale insistono su di un piano esplicativo ancorato ad una metafisica del reale, per cui livello teorico astratto e livello concreto fattuale sono ancora ben distinti, virtuale e attuale agiscono su di un piano teorico nel quale la precedente demarcazione non ha più importanza: "ogni attuale si circonda di una nebbia di immagini virtuali [...] ogni attuale si circonda di cerchi di virtualità sempre rinnovati, ciascuno dei quali ne emette un altro e tutti circondano e reagiscono sull'attuale"[7].

La virtualizzazione, allora, apre nuovi spazi, carica la realtà di dinamicità e problematicità, "concede margine ai processi di creazione, schiude prospettive future, scava pozzi di senso al di sotto della piattezza della presenza fisica immediata"[8]. L'autore coglie la distinzione tra possibile e virtuale nel fatto che, mentre il possibile è statico, già costituito, in tal senso è esattamente come un reale a cui manca solo l'esistenza, il virtuale è complesso e problematico, un nodo di tendenze di forze che accompagnano la situazione. Se il possibile è già scontato, perché tutti noi sappiamo dove ci condurrà. Il virtuale, al contrario, è il genio, la creazione, l'esplosione delle capacità intellettive, la progettazione In questo senso la

---

presenti perfezioni, distinte però solo nel finito. *Dalla summa teologica* dunque virtuale significa qualcosa cui non manca nulla per essere, ma che non si mostra con tutte le caratteristiche di altre modalità dell'essere. Gli attributi divini sono reali, distinti attualmente nel finito, presenti virtualmente nell'infinito". *Introduzione*, in P. Levy, *op.cit.,* pp. XIII- XIV.

[6] P. Levy *La comunicazione in Rete?*, in *www.mediamente.rai.it*. In questo senso, il virtuale è qualcosa che esiste potenzialmente, con possibilità di attualizzazione inventiva: per esempio "il linguaggio è in uno spazio virtuale. Viceversa, una parola si attualizza ogni volta che qualcuno la pronuncia, o la scrive, si attualizza ogni volta con un senso diverso in un contesto diverso".

[7] G. Deleuze, *L'attuale e il virtuale,* in "aut aut" n°276, 1996, p.26. Il circuito che Deleuze delinea tra virtuale e attuale non è quello di una dualità rigida, come invece avviene nell'opposizione possibile-reale, ma si sviluppa in una costante copresenza di entrambi i termini, l'attuale si determina in un processo di individuazione in un punto singolare della complessa nebulosa virtuale, senza che questa individuazione sia mai riducibile a un individualità e singolarità stabile e definitiva. Nell'ottica del pensiero della virtualità, che Deleuze sviluppa, non esiste più un punto di vista privilegiato dal quale la conoscenza prende avvio, non abbiamo più un soggetto che si rivolge ad un oggetto, per cui viene meno la tradizionale opposizione tra soggetto e oggetto.

[8] P. Levy , *op.cit.*, p. 2. L'autore coglie la distinzione tra possibile e virtuale nel fatto che, mentre il possibile è statico, già costituito, in tal senso è esattamente come un reale a cui manca solo l'esistenza, il virtuale è complesso e problematico, un nodo di tendenze di forze che accompagnano la situazione. Se il possibile è già scontato, perché tutti noi sappiamo dove ci condurrà. Il virtuale, al contrario, è il genio, la creazione, l'esplosione delle capacità intellettive, la progettazione

modalità della attuale si presenta come 'risposta' alla problematicità che il virtuale pone, come una soluzione del problema, creazione che scaturisce "da una configurazione dinamica di forze e di finalità". Da una parte assistiamo alla dialettica dell'evento, in cui l'attuale risponde al virtuale e quest'ultimo a sua volta problematizza l'attuale; dall'altra, il reale somiglia al possibile dando materia a una forma del possibile. Nel primo caso assistiamo all'essere come creazione, nel secondo all'essere come selezione[9].

La trasformazione di una realtà in un insieme di possibili non è una derealizzazione, ma uno spostamento del centro di gravità ontologico dell'oggetto in questione: virtualizzare una qualsiasi entità consiste nello scoprire una problematica generale a cui si rapporta: "la virtualizzazione fluidifica le differenze istituite, aumenta i gradi di libertà, fa del vuoto che scava un elemento motore" [10].

Lévy vede quindi la virtualizzazione come un processo di trasformazione della realtà, fondamentale nella costituzione e ricreazione continua della nostra specie, e perciò all'opera da tempo: "Sebbene oggi se ne stia vivendo l'accelerazione, la virtualizzazione non è un fenomeno recente. Analizzando le evoluzioni della tecnica e delle istituzioni sociali complesse, abbiamo cercato di mostrare come la specie umana si sia formata nell'ambito della virtualizzazione e attraverso di essa"[11].

1.3 *La ricetta del virtuale*

L'essenza della virtualità si fonda sul creare delle parti mobili, indipendenti e riproducibili, le cui infinite combinazioni ci permettono di accedere a una molteplicità di forme. L'uomo è capace di operare una torsione, uno sdoppiamento, addirittura, una eterogenesi del reale, capacità che sottende alla tecnica, per cui "un'entità reale, assorbita nella sua identità, nella sua funzione, rivela improvvisamente un'altra funzione, un'altra identità, entra a far parte di nuove combinazioni, viene trascinata in un processo di eterogenesi"[12].

La formula rintracciabile nei processi di virtualizzazione è racchiusa nel trivio del linguaggio: grammatica, dialettica e retorica. L'ipotesi è che le operazioni grammaticali, dialettiche e retoriche, fulcro della forza virtualizzante del linguaggio, caratterizzino anche la tecnica e la complessità relazionale; infatti dietro l'efficacia delle lingue, vi è una struttura astratta, neutra che caratterizza anche altri generi di attività umane in grado di sottrarci al qui e ora.

La grammatica è l'arte di comporre, con elementi non significanti, astratte e autonome, piccole unità significanti. Il loro carattere di "non significazione" permette, a partire da un insieme limitato di componenti elementari, liberi e staccati

---

[9] Lévy ricorda che la distinzione tra le quattro trasformazioni: realizzazione (elezione), potenzializzazione (produzione di risorse), attualizzazione (risoluzione di problemi), virtualizzazione (invenzione di problemi); è solo concettuale, nell'analisi dei fenomeni concreti esse sono inestricabilmente intrecciate, laddove venga a mancarne anche solo una i processi possono disincarnarsi, esaurirsi, sterilizzarsi, alienarsi.

[10] *ivi.*, p. 8.

[11] *ivi.*, p. 128.

[12] *ivi*, p. 84. L'invenzione della scrittura esprime bene questo aspetto virtuale della lettera svincolata da situazioni concrete, riproducibile e circolante; questo processo trova seguito nella stampa in particolare nel carattere mobile; l'informatizzazione accelera il movimento avviato dalla scrittura riducendo ogni messaggio alla combinazione di due simboli elementari, 0 e 1, il massimo della virtualizzazione perché dalla loro combinazione scaturiscono infinite possibilità di attualizzazione.

di "costruire una quantità infinita di sequenze e di composti significanti. Il significato di un composto non è deducibile a priori dalla somma dei suoi elementi, ma piuttosto un'attualizzazione creatrice nel contesto"[13].

La dialettica è invece la scienza dell'argomentazione. Essa istituisce un rapporto di reciprocità tra interlocutori, in quanto consente di collegare un sistema di segni con un mondo oggettivo cui gli interlocutori hanno assegnato la posizione di mediatore: "la dialettica contiene al contempo la relazione all'altro e il rapporto con l'esterno (la semantica, il riferimento). Non vi è lingua senza queste operazioni di istituzione di corrispondenza o di sostituzione convenzionale tra un ordine di segni e un ordine delle cose"[14].

Infine, la retorica designa l'arte di agire sugli altri e sul mondo attraverso i segni, ossia non si tratta più semplicemente di rappresentare lo stato delle cose, ma di trasformarlo, o addirittura di creare *ex novo* una realtà generata dal linguaggio, vale a dire, un mondo virtuale: quello dell'arte, nella finzione, della cultura, l'universo mentale dell'uomo. "Il linguaggio si libra in volo solo allo stadio retorico. Allora esso si alimenta della propria attività, impone propri finalità e reinventa il mondo"[15]. La retorica generale, cui Levy qui si riferisce, riunisce in sé le operazioni di creazione del mondo umano, sia di ordine linguistico, sia tecnico che relazionale.

---

[13] *ivi* , p. 80.
[14] *ivi*, p. 85.
[15] *ivi*, p. 74.

2. *LA TECNICA*

> Come si potrebbe costringere la natura ad abbandonare i suoi segreti se non contrastandola vittoriosamente, ossia mediante ciò che è innaturale?
>
> F. Nietzsche[16]

2.1. *La tecnica come categoria antropologica*

Se la virtualità è la dimensione dell'essere nella misura data all'uomo, è attraverso la tecnica che egli opera sul reale restituendone un'immagine virtualizzata. Attraverso la tecnica l'uomo ha potuto assumere il suo posto nel mondo, essa diviene allora la dimensione antropologica fondamentale. Questa è la posizione assunta da Gehlen nella sua riflessione teorica sull'uomo, per il quale questo legame profondo che unisce uomo e tecnica è da ricercarsi nella carenza sua biologica. In tale concezione la tecnica non è considerata come espressione dell'evoluzione della spiritualità umana, che attraverso l'utensile esce dal gioco degli istinti, quanto come l'espressione di una inadeguatezza: nata come strategia adattiva, l'essenza della tecnica non risiede nel fine da raggiungere, ma nel suo funzionare, ossia non è il 'senso' che interessa alla tecnica, ma il valore euristico delle sue operazioni astrattamente considerate[17].

La proposta antropologica gehleliana si fonda, dunque, sulla convinzione che "dal punto di vista morfologico a differenza di tutti i mammiferi superiori, l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di 'carenze', le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo"[18].

Il nucleo di questa sua concezione antropologica porta a due determinazioni dell'uomo. La prima è che l'uomo è avvertito come 'essere difettoso' e 'non specializzato', vale a dire come 'essere carente' degli istinti animali; per cui la

---

[16] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, in *Opere,* vol. III, 1, Adelphi, Milano 1972.

[17] Per questo, dice Galimberti, la tecnica vive del dissolvimento dei suoi prodotti e dunque del dissolvimento della durata perché la permanenza comprometterebbe la sua esistenza. Essa vive il tempo come esercizio della sua soppressione, in quanto "trattando il fine raggiunto come semplice mezzo per il raggiungimento di fini ulteriori, finisce con rendere invisibili e irraggiungibile gli scopi, […] Per la tecnica ogni tappa raggiunta è solo un nuovo punto di partenza: avviene quel capovolgimento per cui i fini diventano i mezzi". U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p.664.

[18] A. Gehlen, *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 60.

differenza essenziale tra uomo e animale non risiede solo nell'intelligenza, piuttosto essa "sussiste già sul piano anatomico, senso motorio e su quello della fisiologia dei sensi"[19]. In sostanza l'uomo non è un essere che ha qualcosa in più dell'animale bensì qualcosa in meno. La seconda definizione, è costituita invece dalla centralità dell'azione concepita come strumento atto a dotare l'uomo di un 'orientamento' sicuro, in sostituzione di quello istintuale; e atto a dotarlo di 'autostabilizzazione'. Questo lo porta ad agire trasformando la realtà in una condizione favorevole alla sua vita.

Galimberti, caldeggiando la tesi gehleliana, afferma che l'azione costituisce la condizione prima per l'esistenza dell'uomo: "L'uomo infatti è generato dalla sua azione che crea un mondo che lo definisce […] L'azione è la legge strutturale che governa tutte le funzioni umane dalla percezione all'immaginazione, dal linguaggio al pensiero"[20]. Il presupposto è che l'uomo, in quanto animale che agisce, genera una nozione di realtà per lui intelligibile, andandola via via costruendo attraverso una serie di 'espedienti' tecnici a partire dalla sua stessa attività percettiva. L'azione diviene il punto di demarcazione tra l'uomo e l'animale. Gli animali non agiscono perché il loro apparato istintuale predetermina le loro risposte agli stimoli ambientali,

Privo di questa solida base istintuale, l'uomo è inteso, schelerianamente, come un essere 'aperto al mondo', il quale è costretto ad agire per sopravvivere e per costruirsi un mondo a lui adatto. La conoscenza stessa e i processi psichici ad essa connessi si danno come effetti dell'azione: nell'agire l'uomo percepisce, insieme all'oggetto verso cui rivolge la sua azione, anche se stesso come agente, avviando in sé una relazione circolare tra percezione e risposta motoria tale da garantire il proseguimento dell'azione a partire dal cambiamento avvertito nel contatto con le cose. La tecnica è la misura dell'intelligenza umana, ma acquista il suo significato solo in rapporto all'insufficienza nell'uomo degli istinti, all'imperfezioni dei suoi organi, che se persistessero non gli permetterebbero di sopravvivere: la tecnica, con la sua potenza esonerante, permette all'uomo di svincolarsi dal dominio della pura necessità imposto dalla natura; costruendo, grazie agli artifici tecnologici, il suo mondo, l'uomo si libera dalle costrizioni organiche. L'essenza della tecnica si esprime dunque in quella sorta di dominio della natura che l'uomo mette in atto; dunque, ancora prima di essere progresso, prodotto dell'evoluzione umana, essa è condizione di esistenza per l'uomo: "Se per tecnica si intendono le capacità e di mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio giacché ne conosce proprietà e leggi, […] allora la tecnica, in questo senso più generale, e insita già nell'essenza stessa dell'uomo, anche in tutto quanto ha di ingegnoso, di semplicemente inverosimile, e nel suo rapporto indiretto con la natura, la tecnica è un vero specchio dell'essere umano: per convincersene basta pensare che le invenzioni più antiche, le scoperte fondamentali non si ispirarono a modelli esistenti in natura"[21].

---

[19] *ivi*, p.190. Questo modo di intendere l'uomo come un essere deficitario, secondo Galimberti permette di superare il dualismo anima corpo, in quanto uomo non è il risultato di corpo e spirito, "ma di una compensazione culturale ad una deficienza naturale".

[20] U. Galimberti, *op.cit.*, pp.109, 231.

[21] A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale,* a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003, p.32-33.

Nell'interpretazione di Gehlen, per Galimberti, viene meno il progetto di Heidegger della tecnica come disvelamento[22], come possibilità dell'uomo di 'incontro' con la natura colta nella "originalità della sua innocenza, perché l'uomo si apre ad una natura già dominata dal suo progetto e da percorsi dischiusi dalle sue anticipazioni possibili, dai successi tecnici ottenuti"[23]. L'uomo non può vivere se non operando tecnicamente e poiché la sua natura si modifica in base alle modalità di questo 'fare', esso diventa l'orizzonte della sua autocomprensione.

La storia umana si è sviluppata lungo un processo che è cominciato con il linguaggio, la tecnica e il contratto, che resero virtuali il tempo, le azioni, la violenza relazionale; attraverso questi tre elementi –tecnologie, diciamo noi- l'uomo ha operato una virtualizzazione del reale acquisendo in tal modo il suo posto nel mondo. Se il farsi uomo è veicolato dalla tecnica, Levy si sente di affermare che "la mutazione contemporanea può essere interpretata come una ripresa dell'autocreazione dell'umanità"[24], come un "proseguimento dell'ominazione"[25]. La sua posizione estremamente fiduciosa, focalizzata sul significato filosofico di virtualità, lo mette al riparo da fantasie preoccupanti di derealizzazione generale, come quelle invece avanzate da Maldonado, per il quale la virtualità prodotta dalle tecnologie mette in atto una 'fantasmagorizzazione' della realtà, per cui è "sempre più difficile distinguere i simulacri degli eventi dagli eventi stessi"[26].

La virtualizzazione, scrive pertanto Levy, è deterritorializzazione, ma non corre verso un mondo sempre più astratto; essa mette al riparo l'uomo dalla fragilità, dal

---

[22] Heidegger nella "*Questione della tecnica"* dà della tecnica due definizioni che vede connesse: la tecnica è un mezzo in vista dei fini, la tecnica è un'attività dell'uomo. Proporsi degli scopi e apprestare e usare i mezzi in vista di essi, infatti, è un'attività dell'uomo. La rappresentazione comune della tecnica, per cui essa è un mezzo e un'attività dell'uomo, può perciò denominarsi la definizione strumentale e antropologica della tecnica. La rappresentazione strumentale della tecnica *condiziona* ogni sforzo di condurre l'uomo ad un giusto rapporto con la tecnica. e non ci mostra l'essenza della tecnica. l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico, ogni procedimento tecnico possiede un senso nascosto, che emerge perché l'essenza della tecnica è essenzialmente disvelamento. L'atteggiamento dell'uomo nei confronti del processo della tecnica moderna dovrebbe essere quello dell'abbandono (*Gelassenheit*) che indica allo stesso tempo l'abbandonare le cose e l'abbandonarsi a esse. In che senso possiamo interpretare questo atteggiamento nei confronti del mistero che la tecnica deve svelare evitando ogni fuga nell'irrazionale o nell'a-razionale. Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della *poiesis*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata. Cfr. M.Heidegger, *La questione della tecnica,* in *Saggi e discorsi, Milano,* Mursia, 1976.

[23] U. Galimberti , *op.cit.*, p. 172.

[24] P. Levy , *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 63. L'ipotesi da noi avanzata, pur non negando l'interpretazione delle attuali tecnologie come processo di ominazione, pone in modo critico gli esiti di questo processo. Condividendo le preoccupazioni che Virilio rivolge nei confronti di ogni progresso tecnico, per cui con grande intelligenza dice che in fondo "inventare il treno significa inventare il deragliamento", non possiamo non avanzare timori nei riguardi delle nuove tecnologia e soprattutto dello spazio che esse occupano nel nostro vivere anche quotidiano, assolvendo a funzioni che prima erano demandate a spazi di esperienze concrete e materiali oggi sostituite da impulsi sensoriali artificiali. Allora, se, come dice Bergson, l'intelligenza tende a ridurre l'organico a favore dell'inorganico possiamo leggere quest' ultimo processo di ominazione come il tentativo di realizzare tale progetto derealizzante e, forse, riuscire a realizzarlo, malgrado le resistenze che la nostra dimensione biologica avanza inevitabilmente.

[25] *ivi*, p.1.

[26] T. Maldonado, *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 14.

dolore e dal logoramento. Grazie al linguaggio, l'uomo è, infatti, sfuggito al qui e ora, perché con le parole egli può raccontare il passato, prevedere il futuro, inventare delle narrazioni. Con la comparsa del linguaggio si inaugura una nuova rapidità di apprendimento,una celerità di pensiero inedita: "il tempo umano ha una modalità di esistenza simile ad una situazione aperta. In questo tempo così concepito e vissuto, l'azione e il pensiero non consistono solo nell'operare una selezione fra possibili predeterminati, ma nel rielaborare costantemente una configurazione significante di obiettivi e di vincoli, nell'improvvisare delle soluzioni, nel reinterpretare così facendo una attualizzazione passata che continua a tenerci impegnati" [27]. Inoltre senza il linguaggio non potremmo riferire o porre domande in mancanza dell'oggetto reale , né raccontare storie, attività che ci permettono di svincolarci dal presente e al contempo di rendere più intensa e articolata la nostra esistenza: "Aggiungendo al mondo una dimensione nuova, l'eterno, il divino, l'ideale hanno finalmente una storia. Essi crescono insieme con la complessità dei linguaggi"[28].

Mediante la tecnica l'uomo sfugge anche all'*hic et nunc* dell'azione fisica: l'utensile rappresenta una riserva virtuale di azione, che non è più legata al corpo proprio di una persona. Per Levy l'utensile "più che un'estensione del corpo, è un attrezzo atto alla virtualizzazione dell'azione"[29]. Concepirlo come un'estensione del corpo, non spiega la specificità del fenomeno tecnico, in quanto l'utensile è una manifestazione all'esterno di una interiorità organica, ma contemporaneamente esso deve essere assimilato cioè reinteriorizzato in modo di diventare una sorta di corpo integrato, modificato, virtualizzato. Oggi, assistiamo all'emanciparsi della tecnica moderna dal corpo soggettivo dando vita a una serie di ipercorpi collettivi.

Il processo di ominazione nel senso di virtualizzazione del reale, si esplica pienamente nel 'contratto', che è in qualche modo l'elemento di base della relazione sociale complessa. Esso permette la virtualizzazione di un rapporto di forza, la definizione di un rapporto tra esseri umani che sfugge all'*hic et nunc* ed entra in circolazione; così che i rituali, le religioni, le morali, le leggi, le regole economiche e politiche possono essere lette come dei dispositivi sociali per svincolare la relazione umana dalla contingenza dei rapporti di forza, delle pulsioni, degli istinti e dei desideri immediati, in quanto una norma, un contratto "fissano una relazione indipendentemente da una situazione specifica, indipendentemente dalla fluttuazione dei rapporti di forza […] un processo continuo di virtualizzazione delle relazioni ha formato a poco a poco la complessità delle culture umane"[30].

Il nostro entrare in contatto con il mondo è sempre mediato dall'operare tecnico, dove il termine tecnica acquista un senso più ampio che fa riferimento alla sua etimologia, dal greco *techne*, che va a denotare la capacità di 'produrre', 'creare'.

2.2. *Dalla tecnica alla tecnologia*

La tecnica esonera l'uomo dall'azione immediata affrancando l'uomo, così, dalle necessità della natura, per cui, possiamo dire che l'essere umano si costituisce come tale proprio affrancandosi dagli istinti, distanziandosi dalla naturalità

---

[27] *ivi* , p. 64.
[28] *ivi* , p. 65.
[29] *ivi* p. 67. Studiosi come Leroi-Gourhan e Mc Luhan vedono l'utensile come un prolungamento o un'estensione del corpo.
[30] *ivi*, pp. 69-70.

immediata, progettando e realizzando universi culturali. Nel costruire il suo ambiente come cultura, l'uomo costruisce anche se stesso, perché il significato che l'oggetto acquista quando è sottoposto all'azione, si configura come informazione attraverso cui l'organismo incorpora il significato acquisito dalle cose, dove la soggettività si costruisce attraverso l'interiorizzazione di questi significati, mentre l'azione ripetuta produce l'abilità che si esprime come abitudine. L'abitudine, a sua volta, svincolandosi dalla procedura permette la produzione di altre significazioni. Non vi è quindi una soggettività che dirige l'azione, "ma è il successo reiterato dell'azione che crea il primo nucleo della soggettività"[31]. L'uomo è allora quell'entità che attraverso un sistema di segni dotato di significati assegna ordine e senso all'esperienza che lo circonda.

Gehlen contesta l'idea della tecnica come surrogato o imitazione del mondo naturale, ravvedendo in essa un'autonomia creativa, un carattere di astrazione: tale caratteristica si manifesta negli strumenti creati la cui ideazione prende sempre avvio da un'idea astratta che non trova riscontro in natura, "il mondo della tecnica è quindi, per così dire, il 'grande uomo', geniale e ricco d'astuzia, promotore e insieme distruttore della vita come l'uomo stesso, come lui in poliedrico rapporto con la natura vergine anche la tecnica è come l'uomo, *nature artificelle*"[32].

Questa propensione dell'uomo per l'artificiale, il costruito, è dimostrata anche dal fatto che nel corso dell'evoluzione tecnica l'uomo ha cercato sempre più di soppiantare i materiali naturali con materiali artificiali e inorganici; difatti il mondo dell'inorganico è più facilmente conoscibile e manipolabile rispetto a quello organico che mantiene una sua intrinseca vitalità e quindi irrazionalità[33].

Sostenendo il principio della dipendenza della conoscenza dall'azione, Gehlen può affermare che, "se il mondo che l'uomo conosce è il mondo costruito dalla sua azione, *l'uomo, per natura*, ossia per la sua carenza organica, *è destinato a dominare la natura*, e siccome siamo soliti chiamare questo dominio 'cultura', la *cultura* diventa per l'uomo quello che per l'animale è l'*ambiente*, cioè la condizione essenziale per la sua sopravvivenza "[34]. La cultura rappresenta il punto d'appoggio dell'uomo, in un certo senso, dice Gelhen, essa costituisce il suo ambiente naturale.

La tecnica è la soluzione di un adattamento che include tutta la cultura umana: dal linguaggio alla religione, alla scienza alla tecnologia propriamente detta. Le varie soluzioni hanno come finalità il tentativo dell'uomo di rendere l'ambiente stabile e dunque prevedibile: in sintesi, l'uomo "ha potuto, attraverso le procedure tecniche di selezione e stabilizzazione, raggiungere 'culturalmente' quella selettività e stabilità che l'animale possiede per natura."[35]. Questo ci porta a considerare l'uomo come un

---

[31] U. Galimberti, *op.cit.*, p.179. Tutto ciò facilmente verificato nel bambino, la cui soggettività non precede l'azione, ma si costituisce attraverso i successi ripetuti e acquisiti delle sue azioni. L'uomo è quell'entità che attraverso un sistema di segni dotato di significati assegna ordine e senso all'esperienza che lo circonda.

[32] A. Gehlen, (2003) *op.cit.,* p.33.

[33] Cfr . A. Gehlen , *ivi.,* p.36. Il riferimento a Bergson è qui esplicito: "Se dunque l'intelligenza tende a costruire si può prevedere che quanto vi è di fluido nel reale le sfuggirà in gran parte in parte, e che quanto c'è di essenzialmente vitale nel vivente le sfuggirà completamente. la nostra intelligenza, così come viene fuor dalle mani della natura, ha per suo oggetto precipuo il mondo consolidato dell'inorganico". H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, in A. Gehlen, (2003) ,*op.cit.,* p. 35.

[34] U. Galimberti, *op.cit.*, pp. 170-171.

[35] *ivi.*, p. 34-35.

essere inevitabilmente artificiale, o virtuale, al quale non è stata data la possibilità di essere inserito immediatamente nella natura.

Se la tecnica ha la funzione di stabilizzare l'ambiente, la tecnologia, come sovrastruttura della tecnica, si delinea come forma culturale a cui l'uomo ricorre per mantenere, o per riprestinare, quella stabilità a lui vantaggiosa in quanto indispensabile alla sua azione. In tal senso le stesse pratiche magiche o religiose sono tecnologie, in quanto esse rappresentano il tentativo di indurre mutamenti a vantaggio dell'uomo, di deviare le cose dal loro proprio cammino per metterle al suo servizio e di dare stabilità all'ambiente quando l'inatteso turba il corso degli eventi. La tecnica nel contrastare la presenza distruttiva del caos, ossia dell'irrazionalità, si costituisce come razionalità, e la ragione come tecnica per porre rimedio alla sofferenza umana.

La tecnologia intesa come salvaguardia all'irrompere dell'eccezionale, all'inatteso, si lega al concetto di automatismo verso cui l'uomo mostra una sensibilità riportabile, nell'ipotesi gehleniana, alla fisiologia del battito cardiaco e della respirazione; ovvero, per lo studioso, nella ripetizione ciclica degli eventi l'uomo esperisce una sensazione di risonanza interiore per l'affinità con i suoi processi interni. In questo rapporto risiede la spiegazione di una sorta di legame inconscio che noi abbiamo con la tecnica malgrado essa si ponga come struttura razionale:: "il fascino dell'automatismo costituisce l'impulso pre-razionale e meta-pratico della tecnica, il quale dapprima, per molti millenni si esplicò nella magia […] fino a trovare solo in epoca molto recente la sua completa espressione in orologi, motori meccanismi rotanti di ogni genere"[36]. Limitarsi a vedere nell'atteggiamento tecnico soltanto l'aspetto razionale e volto unicamente a conseguire obiettivi, per Gehlen, significa ignorare gli impulsi irrazionali che sono in gioco nella tecnica, riconducibili al bisogno dell'uomo di viversi come un essere inserito nella natura, anche se, poi, differenziarsi da essa: "In tale processo, la sua risonanza istintiva viene destata soprattutto da fenomeni ciclici. […] Avvicinato così a sé il mondo, egli lo mette in rapporto soprattutto con la sua capacità d'agire"[37].

Ma il legame dell'uomo con la tecnica è anche dettato, come si è detto, dalla sua necessità di agire sul e nel reale e allora la tecnica esprime il suo carattere antropologico come strumento di agevolazione per l'uomo, sia nella forma di esonero dell'organo che di superamento dell'organo. Un ulteriore fenomeno che interviene è quello che la tecnica sviluppa la tendenza alla consuetudine, alla routine, alla normalizzazione dell'effetto; "ciò contribuisce a liberare la nostra mente, perché tutto ciò che è ripetizione, quotidiano, viene eliminato dai processi mentali coscienti che restano a disposizione di esigenze insolite ed eccezionali"[38].

A questo punto, scrive Gehlen, "si comprende perché nella tecnica agiscano fin dalle origini, motivi inconsci, istintivi, vitali: le cause determinanti di tutta la sua evoluzione sono caratteristiche costituzionali dell'uomo, insite nel circolo dell'azione e nel principio dell'esonero"[39]. Tuttavia nell'evoluzione generale della tecnica ritroviamo una logica recondita, seguita inconsapevolmente, ma con rigorosa coerenza e riscontrabile nel concetto di una progressiva oggettivazione del lavoro umano e di un crescente esonero dell'uomo.

---

[36] A. Gehlen , (2003), *op.cit.,* p.40.
[37] *ivi*, p. 42.
[38] *ivi*, p.43.
[39] *ibidem*

Prima parte: *La cognizione come virtualizzazione*

3. LA PERCEZIONE

> Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un primo tempo, e il suo opposto era nello stato precedente. Io dunque propriamente connettono due percezioni nel tempo. Ora la connessione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui è il prodotto di un potere sintetico dell'immaginazione che determina il senso interno rispetto al suo posto temporale.
>
> I. Kant[40]

3.1. *Percepisco, quindi sono*

La natura dei processi mentali può essere descritta da due modelli alternativi: il primo consiste nel vedere la mente come un sistema di elaborazione di informazioni[41], l'altro come un sistema di creazione ed elaborazione di significati. Boncinelli sostiene che l'informazione è la collocazione di un dato di osservazione in un processo significante ed è dunque difficile separarla da quest'ultimo.

La conoscenza è legata, quindi, al modo in cui il sistema nervoso esplora l'ambiente, la realtà che ci circonda, il mondo interno, il corpo di cui esso fa parte. Quest'attività esplorativa implica di prestare attenzione agli stimoli nuovi, selezionando quelli più solidi e rilevanti, e infine di rielaborare l'esperienza sensoriale dandole un significato. Gli stimoli fisici, dai quali prende avvio l'attività cognitiva, devono essere selezionati ed organizzati, poi, in un processo che li trasformi in una rappresentazione che non è mai rispecchiamento della realtà, in quanto elaborazione di una struttura cognitiva dinamica in cui il dato non è mai esaurito in una definizione, ma la sua ricchezza di senso si sviluppa nelle sue ripetizioni e nelle sue trasmutazioni in altri elementi, per cui si perviene alla costruzione di tali rappresentazioni a partire da un incessante dialogo fra sistema e mondo. In questo modo noi organizziamo, all'interno di un processo di incessante attualizzazione, una visione del mondo e ce lo rappresentiamo, concretamente, come un insieme di oggetti dall'esistenza indipendente con i quali entriamo in relazione: questa visione genera una nozione di realtà che non è dunque mai la realtà, ma già una realtà ineluttabilmente virtuale. Nel momento in cui, poi passiamo dal livello personale a quello sociale, e le rappresentazioni diventano via via più astratte, queste

---

[40] I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, p. 206.

[41] L'approccio cognitivista degli anni '60, che interpretava la mente in senso computazionale, spiegava la percezione come un processo di trasmissione e elaborazione di un flusso di informazioni.

vanno a costituire la nozione complementare di virtualità. La concettualizzazione della nostra esperienza si situa all'interno di uno spazio di cui realtà e virtualità rappresentano i due estremi che nella filosofia hanno trovato espressione in due opposte concezioni: la realtà della virtualità nell'ambito del platonismo e la virtualità della realtà nell'idealismo.

La percezione è il primo atto con cui noi entriamo in contatto con il mondo, un processo conoscitivo complesso che prevede un'organizzazione immediata, dinamica e significativa dei dati sensoriali e le riferisce a un oggetto distinto dal percipiente e dagli altri oggetti. Gli studi sulla mente hanno dimostrato come gli stimoli provenienti dalla realtà esterna vengano filtrati già al livello dei recettori sensoriali e poi successivamente riorganizzati in base a costruzioni percettive dotate di senso. L'attività percettiva conduce a segmentare il flusso continuo dell'esperienza in unità distinte con le loro proprietà e relazioni immediatamente evidenti e contemporaneamente a selezionare l'offerta indiscriminata di stimoli, in modo da rendere principalmente disponibile una cosa che interessa, agendo sia nello spazio che nel tempo. Su un'offerta indiscriminata di stimoli, l'attività percettiva opera una selezione, in tal senso la percezione umana è già di per sé tecnica:"Selezionando gli stimoli immediatamente presenti e caricando quegli utili alla proiezione futura, la percezione umana, spezzando l'immediatezza della natura, costruisce un mondo"[42].

Infatti, il solo possesso di dati non è informativo per quanto riguarda il loro reperimento quando sono necessari. Si operano così delle selezioni secondo uno schema determinato già in partenza dalla nostra stessa fisiologia, ma elaborato a livello inconscio anche sulla base di tracce culturali, ossia la selezione è legata ai nostri interessi, i quali "vengono controllati da una tendenza a creare modelli che alcuni chiamano schema […] quando percepiamo noi costruiamo, prendiamo alcuni pezzi e scartiamo gli altri. I pezzi migliori sono quelli che più facilmente si inseriscono nel modello che stiamo costruendo"[43]. Ogni individuo ha in sé, alla nascita, *in potenza* la capacità di apprendere le strutture e i codici di qualsiasi cultura, che determinano il percorso di conoscenza dell'individuo, sulla base anche della sua esperienza peculiare, secondo il modello che gli consente di vivere e di comunicare con altri membri del gruppo e con l'ambiente che lo circonda. L'acquisizione dei codici culturali avviene primariamente attraverso la strutturazione della percezione: "Quanto riceviamo dal mondo esterno è soltanto una traccia molto spesso vaga e indefinita; la percezione è la reazione del nostro organismo a queste tracce, reazione in cui gioca un ruolo importantissimo la conoscenza acquisita, le credenze, le condizioni emotive del ricevente come pure le sue aspettative. […] Con lo sviluppo dell'apprendimento, gli oggetti ricevono un nome: i loro nomi a loro volta influenzano il modo in cui vengono percepiti la volta successiva; una volta etichettati, essi vengano più facilmente incasellati nell'archivio per il futuro"[44].

Nell'atto di percepire, il sistema intero va incontro agli stimoli sensoriali corredato di un vasto apparato di aspettative, credenze e dati preinterpretati; esso

---

[42] U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 205. In tal senso la percezione ha un valore simbolico dove il simbolo è inteso come qualcosa in grado di anticipare, nel senso di anticipare le cose.

[43] M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998, p. 94.

[44] *ivi*, pp. 93-94

esercita una selettività che dipende sia da nostri stati mentali, sia dal nostro interesse nei messaggi che provengono dall'ambiente, dall'attenzione che prestiamo agli stimoli che sollecitano i nostri canali sensoriali"[45].

E' solo fornendo un filtro alla raccolta di dati, attraverso l'interazione fra cognizione e percezione di alto livello, che si realizza un vero processo di rappresentazione e categorizzazione. Di qui il crescente interesse per i processi cognitivi di base, percettivi e motori, nell'ambito degli studi sulla mente umana storicamente centrati sugli aspetti più prettamente intellettivi dei processi di conoscenza e ragionamento[46]. I processi cognitivi più elementari, difatti, non sono più interpretati solo come pre-requisiti, ma come capaci di condizionare attivamente i processi cognitivi superiori. Inoltre, dato che percezione e azione dipendono dall'interazione dell'organismo con l'ambiente, vi è una crescente attenzione per il contesto nel quale le azioni si svolgono e per gli aspetti concreti dell'esperienza.

L'idea che la percezione guardi al dato nella possibilità di ulteriori sviluppi e possibili attualizzazioni è convalidata da alcuni esperimenti, che mettono in evidenza come, ancora prima del percepire, un'immagine sia già passata attraverso un filtro, un preventivo giudizio in termini di significato ad opera di parte della corteccia cerebrale già attiva prima della percezione. In tal senso la percezione non è solo elaborazione di dati sensoriali, essa è condizionata dall'azione, è giudizio, anticipazione dell'azione conseguente. La teoria motoria della percezione sostiene che l'atto percettivo è predittivo, in quanto non si adatta solo allo stimolo recepito, ma anche agli stimoli conseguenti all'azione connessa a quello stimolo. La percezione, rispetto al riflesso, si configura come un'azione cognitiva più elevata; la complessità dei processi cognitivi è dovuta a una spinta dell'evoluzione in funzione di maggiori capacità di gestire eventi imprevisti.

Il mondo viene percepito in rapporto a noi ed alla nostra possibilità di intervento, le informazioni su di esso ci sono fornite dalle attività degli organi di senso posti al confine tra l'organismo e l'ambiente: in sostanza la nostra mente costruire il suo mondo "attraverso procedure di selezione scarto e i molti abbozzi di mondo che l'orizzonte del possibile dispiega"[47]. L'anticipazione, quindi, è un carattere essenziale del funzionamento sensoriale e certi meccanismi permettono la simulazione interna del movimento. Le informazioni provenienti dai sensi sono, poi, ricomposte dal cervello in messaggi più complessi e codificate per adattarle alle diverse operazioni centrali necessarie alla percezione e all'azione, in pratica il cervello trasforma le informazioni sensoriali in comandi motori.

Il cervello costruisce un'immagine del mondo reale, ma nello stesso tempo deve anche essere in grado di pianificare in anticipo situazioni che non si sono ancora create, perché la sua funzione primaria è quella di garantire la sopravvivenza. L'evoluzione ha fatto del cervello una macchina per prevedere e non un sistema che computa dati e rivela situazioni, ne ha fatto un organo di individuazione, di

---

[45] A. Oliverio, *Esplorare la mente. il cervello tra filosofia e biologia.* Raffaello Cortina ed., Milano 1999, pp. 97-98.

[46] Gli studi sulla mente umana prendono avvio a partire dall'Illuminismo: se l'uomo è invitato, come dice Kant, a servirsi della propria intelligenza, è fondamentale conoscerne i meccanismi e i limiti; limiti che per gli illuministi sono imposti dalla ragione stessa. Gli studi sulla percezione, che hanno sempre avuto una notevole consistenza nell'ambito della ricerca filosofica, a partire dagli anni '50 sono divenuti oggetto di studio multidisciplinare che coinvolge la filosofia, l'antropologia, la psicologia, gli studi sull' intelligenza artificiale, la linguistica e la neurobiologia

[47] U. Galimberti, *op.cit,* p. 108.

predizione e di interpretazione del movimento. Il cervello non si ferma a subire l'insieme degli avvenimenti sensoriali del mondo esterno, ma esso interroga il mondo in funzione dei suoi presupposti. Questo è possibile solo limitando l'apertura al mondo a cui l'uomo è destinato, in quanto esposto alla ricchezza del percepibile. In pratica la maturazione biologica dell'apparato senso motorio avviene attraverso l'apprendimento della tecnica selettiva e come esito di questo stesso apprendimento.

Un effetto di questa tecnica selettiva è una presa di distanza dell'uomo dal mondo che permette all'uomo di pervenire ad una oggettività, ma in tal senso l'oggettività "non è altro che lo schema collaudato della percezione soggettiva che […], attraverso la selezione classifica, differenzia, privilegia, tralascia, creando lo schema del mondo che l'azione collauda"[48]. Quindi, l'oggettività del mondo non è altro che il risultato raggiunto dalla azione nell'organizzazione del mondo. Ma la percezione non va intesa come elaborazione interiore rispetto all'esecuzione esteriore costituita dall'azione, "perché è l'azione a metterci in contatto con le cose da cui emerge il loro indizio rinviante, a cui la percezione si applica come a uno schema provvisorio che l'azione verifica"[49]. Il mondo oggettivo non è altro che il riflesso della soggettività dell'uomo cioè della sua applicazione di schemi al mondo, ma tale soggettività si attiva dopo che il mondo è divenuto leggibile attraverso l'azione.

3.2. *Gli studi in ambito filosofico*

Il portato epistemologico della percezione pone il problema dell'affidabilità delle conoscenze sensoriali, al fine di comprendere in che misura la nostra mente rispecchi il mondo reale, o costruisca artificialmente una sua realtà. Questo antico problema ha spesso diviso filosofi e scienziati: sintetizzando, si può affermare che "i primi sono stati più propensi a ritenere che ciò che veniva percepito […] potesse fornire una conoscenza certa, […]; gli scienziati, invece, hanno spesso dubitato dell'affidabilità dei sensi, dimostrando come gli stimoli provenienti dalla realtà esterna venissero selezionati già a livello dei nostri recettori sensoriali e fossero poi profondamente rimaneggiata in vere e proprie costruzioni percettive, dotate di un loro significato"[50]. Comunque rimane irrisolta la domanda su come noi conosciamo; domanda che scaturisce nell'esperire il sentimento di quella frattura che cogliamo tra l'io percipiente e l'elemento percepito, di quella distanza tra il nostro essere, impegnato nel processo conoscitivo, rispetto all'esteriorità di un mondo da conoscere.

Gli studi sulla conoscenza percettiva in ambito filosofico si sono sviluppate attraverso due principali scuole: quella empiristico-associazionistica, che considera la percezione un prodotto dei meccanismi dell'associazione psicologica, quella trascendentalistica, che vede invece nella percezione un prodotto della spontaneità spirituale del soggetto, per cui l'oggetto della percezione è una elaborazione dei dati sensoriali operata dalla coscienza secondo forme a priori. Gli empiristi inglesi consideravano che i sensi fornissero le informazioni primarie su cui si basava ogni successiva elaborazione mentale, negando l'esistenza di qualsiasi concetto o entità al di fuori dell'esperienza. Gli empiristi sostenevano, anche, che nel corso dello

---

[48] *ivi*, p.120.
[49] *ivi*, p.121.
[50] A. Oliverio, *op. cit.*, pp. 89-90.

sviluppo post-natale l'apprendimento avesse inizio da impressioni iniziali non differenziate, al di fuori di ogni innatismo: essi attribuivano perciò all'esperienza ogni dimensione delle sensazioni, delle percezioni e della conoscenza, e ritenevano che quest'ultima dipendesse da processi di associazione, cioè dai collegamenti che si instauravano tra sensazioni ed esperienze diverse[51].

Di contro, Kant, nella prima parte della Critica, l'*Estetica trascendentale,* ha posto in dubbio che lo spazio fisico potesse essere percepito senza che vi fossero degli apriori della conoscenza nella nostra mente. Kant indica nello spazio e nel tempo le due prime forme pure della conoscenza, cioè, non derivate dall'esperienza, strutture mentali a priori proprie del soggetto, mezzi attraverso i quali questo può organizzare l'esperienza percettiva e trasformarla in dati da cui poi trarre conoscenza. I dati derivati dai sensi costituiscono, invece, la sostanza, la materia che va a riempire dette forme, e che senza di esse non potrebbe essere percepita. Attraverso la loro interazione, noi esperiamo il fenomeno, cioè l'oggetto percepito, non in quanto cosa in sé, ma in quanto dato organizzato dalle forme pure, costrutto ell'attività cognitiva dell'uomo. I dati sensibili organizzati spazio-temporalmente non sono però ancora oggetto di conoscenza, questa, difatti, può avvenire solo per concetti[52].

Estensione di questa interpretazione kantiana è quella idealistica che, abbandonato ogni riferimento al materiale sensibile esterno, concepisce il rapporto tra sensazione e percezione come la tappa iniziale dello sviluppo dello spirito da forme di conoscenza astratte e povere a forme sempre più ricche e concrete.

Ambedue le scuole sono state superate dalle correnti di studio sviluppatesi tra la fine dell'800 e l'inizio del '900; in particolare il pragmatismo[53] di James, il neorealismo di Whitehead[54], lo spiritualismo evoluzionistico di Bergson e la fenomenologia di Husserl.

---

[51] *ivi* , p. 19.

[52] Nella *Logica trascendentale*, Kant tratta della conoscenza intellettiva che opera *pensando* 'gli oggetti' ordinati nelle forme dello spazio e del tempo, tale conoscenza avviene attraverso i concetti costruiti discorsivamente dall'intelletto. I concetti sono definiti come funzione dell'intelletto che ordina le rappresentazioni derivate dai dati delle intuizioni sensibili attraverso i giudizi, che operano una sintesi di rappresentazioni del molteplice empirico fornite dalle intuizioni pure.
Perciò la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva. Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, dunque, su funzioni. Ma io intendo per funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. […] Ora di questi concetti intelletto non può far altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica. I. Kant, *op cit.,* p.105.

[53] Per il pragmatismo il rapporto individuo-ambiente non avviene solo in termini meccanici, ma implica uno spazio in cui l'individuo agisce in vista di un fine. Lo stimolo, la sensazione, fa nascere la riflessione che provoca la risposta, cioè l'azione. In tal senso la sensazione non svolge una funzione passiva di pura registrazione e trasmissione di dati dell'esperienza, ma esercita un ruolo attivo, cioè seleziona guidati e sollecita, a sua volta, la riflessione, impegnandola a rielaborare i dati stessi in base alle prospettive e compiti legati all'azione, su quali interviene poi la volontà. La dimensione temporale dell'esperienza non è tanto il passato, quanto futuro, la rielaborazione dei dati del mondo esterno in vista dell'azione. In tal senso il pragmatismo si allontana dall'empirismo inglese a cui in qualche modo è imparentato che invece considerava l'esperienza un patrimonio concluso.

[54] Per Whitehead le 'entità reali' (o 'occasioni reali') rappresentano le prime categorie dell'esistenza: sono l'unica e vera realtà, perché al di là di esse non v'è altra cosa più reale. Queste hanno un valore dinamico in quanto ogni entità reale è non solo in relazione con le altre, ma le sue relazioni sono costitutive di ciò che l'entità è in se stessa. Partendo da ciò egli descrive l'esperienza come 'prensione'. Nella prensione, egli individua tre elementi essenziali: il dato preso, la forma soggettiva, cioè il modo della prensione, e il soggetto prensivo, essendo chiaro, però, che quest'ultimo non è preesistente, ma esprime l'unità emergente del processo prensivo. Pertanto, considerati sia le singole entità reali, che

Bergson evidenzia il carattere predittivo della percezione. Essa è un processo attraverso cui il nostro corpo si prepara a muoversi nel mondo, piuttosto che a conoscerlo. In tal modo egli esclude l'esistenza di una percezione pura e disinteressata in grado di registrare in modo oggettivo i dati della realtà, in tale contesto opera la memoria: "se si pone la memoria, ovvero le immagini passate, queste immagine si mischieranno costantemente alla nostra percezione del presente e potranno anche sostituirsi ad essa. Perché queste si conservano soltanto per rendersi utili: ad ogni istante completano l'esperienza presente arricchendola con l'esperienza acquisita; e siccome questa va ingrandendosi incessantemente, finirà per ricoprire e per sommergere l'altra. È incontestabile che il fondo d'intuizione reale […] è poca cosa rispetto a tutto quanto la nostra memoria vi aggiunge"[55]. La nostra percezione, dunque, per mezzo della memoria si è rivelata uno strumento attraverso cui per l'uomo è possibile muovere nel mondo circostante, scegliere di compiere alcune azioni piuttosto che altre.

Un particolare e importante contributo sulla percezione è stato dato dalla scuola fenomenologica, che trova espressione negli studi di Merleau-Ponty. Per questo autore la percezione rappresenta il primo anello attraverso cui noi entriamo in contatto con il mondo, in tal senso essa rappresenta un aspetto essenziale del nostro stare al mondo. Egli intende descrivere l'essenza della percezione e della coscienza, nel suo intreccio con il corpo, mettendo in risalto il contatto 'spontaneo' che noi abbiamo con il mondo, che è là prima di qualsiasi nostra riflessione su di esso. Nella *Fenomenologia della percezione* egli descrive la percezione vissuta, cercando di dimostrare come il nostro rapporto con il mondo sia in relazione all'orizzonte infinitamente vasto della percezione, antecedente a ogni oggettivazione scientifica.

Nel percepire, il mondo si dispone attorno a noi e comincia a esistere per noi, in una dimensione originaria che è anteriore a quella della conoscenza, su cui quest'ultima si costruisce: questa è la dimensione del vissuto. Scrive Merleau-Ponty "tutto ciò che so del mondo, anche tramite la scienza io lo so a partire da una percezione mia o da un'esperienza del mondo senza la quale gli stessi simboli della scienza non significherebbero nulla. [...] Non dobbiamo dunque chiederci se percepiamo veramente il mondo, dobbiamo invece dire: il mondo è ciò che noi percepiamo"[56]. La sua impostazione teorica si pone in posizione critica sia nei confronti della scuola empirista, sia verso quella trascendentalistica o intellettualistica. Egli afferma che ciò che le caratterizza entrambe è quello di scindere in due poli opposti la struttura della percezione: un corpo e un mondo; difatti ambedue le scuole accolgono la definizione fisiologica di percezione come "possesso di una qualità iscritta dallo stimolo sul corpo"; a questa interpretazione il filosofo sostituisce l'idea di un *percepire* che è "in situazione", ossia già da sempre relazionato agli altri e al mondo.

Come verrà teorizzato anche dai psicologi della Gestalt, il percepito va considerato come parte di un campo fenomenico. In una visione *ecologica* della percezione, egli porta la sua attenzione sull'osservazione del comportamento

---

sono già intimamente relazionali, sia i rapporti (relazioni di relazioni) che corrono tra esse, si può concludere, che per Whitehead, i fatti ultimi dell'esperienza reale immediata sono le entità reali, le prensioni e i nessi.

[55] H. Bergson, *Materia e memoria, saggio sulla relazione tra il corpo lo spirito*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 52-53.

[56] M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* , Bompiani, Milano 2003, pp. 16-17, 25.

dell'oggetto nelle diverse situazioni percettive: "La pura impressione non è soltanto introvabile, ma anche impercettibile, e quindi impensabile come momento della percezione. Se la si introduce, è perché, invece che rimanere attenti all'esperienza percettiva, la si dimentica in favore dell'oggetto percepito"[57]. Sarebbe un'operazione astratta isolare un oggetto dal suo ambiente, giacché essi sono elementi di un unico tutto, e la percezione è il risultato e il correlato di una situazione vissuta globale, pertanto "percepire è veder scaturire da una costellazione di dati un senso immanente". Per il filosofo postulare il campo percettivo, significa fare interagire la dimensione del vissuto con quella della ricettività fisiologica, la dimensione della sensazione con quella dell'azione significativa che il corpo intrattiene con essa.

Dunque lo sguardo umano non coglie la cosa, ma la cosa nella sua relazione con il tutto. La percezione umana è visione totale perché solo all'interno e in relazione con il 'tutto' la singola cosa acquista il suo senso. La percezione non è quindi "elaborazione di sensazioni, ma da subito selezione", in modo che nel tutto disponibile emerga la "cosa che interessa". In tal senso, già "prima della conoscenza, la percezione è interesse, vantaggio cognitivo punto di partenza della costruzione del mondo", per cui la percezione umana è sempre già oltre l'immediatezza del sensibile; e questo 'oltre' è segnalato da simboli attraverso cui la percezione vede il potenziale futuro: "Ciò è possibile perché nell'atto stesso in cui si dischiude, la percezione umana già ospita un movimento virtuale che destina lì immediatamente visibile alla futuro possibile"[58]. Per Gehlen, in tal senso, la percezione è una facoltà sostitutiva di quella motoria e, in quanto sostitutiva, è simbolica. "Il simbolo non è un significato ma un'azione […] il simbolo connette il prima e dopo, l'azione compiuta e quell'avvenire dando consequenzialità all'agire. […] è l'anticipazione dell'azione futura a fare emergere il significato delle cose, ma questa anticipazione è evento simbolico"[59].

Cartesio aveva messo in evidenza il carattere anticipante della scienza moderna, ritenendo che per fare scienza bisogna anteporre lo schema ipotetico alla massa delle informazioni; anche nell'interpretazione kantiana, la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno. Di conseguenza, si può sostenere che la funzione dei simboli a livello percettivo, è analoga al modo in cui i principi della ragione agiscono sul pensiero: come l'ipotesi scientifica, il "simbolo è esonero e anticipazione". In tal senso anche l'oggettività che la scienza rivendica per sé, è già presente a livello percettivo. Se l'oggettività delle cose, come dice Kant, è il loro stare di fronte al soggetto, quando "la percezione operando simbolicamente fa emergere il significato della cosa inserendola in una trama di relazioni a cui la cosa rivela di essere disponibile […] la sua disponibilità, che perdura anche quando l'intenzione non investe la cosa e l'azione non la impiega, è il primo grado di oggettività. Le cose allora stanno di contro rinviando dal reale al possibile, estendendo l'orizzonte dalla disponibilità dal reale al virtuale"[60].

3.3. Principali teorie in psicologia

---

[57] *ivi,* p. 36.
[58] U. Galimberti, *op.cit.*, pp. 205-206.
[59] *ivi*, p. 207.
[60] *ivi*, p. 209.

Gli indirizzi maturatosi in campo filosofico, e soprattutto la corrente fenomenologica, furono alla base dello riflessione della scuola gestaltica, o psicologia della forma. Questa scuola si poneva in netta polemica contro l'associazionismo della teoria empirista di Helmholtz[61], che interpretava la percezione come la somma di sensazioni elementari, integrate dalle informazioni apprese in precedenza, teoria condivisa nell'ambiente positivista e fatta propria dai manuali di psicologia. Gli psicologi della forma sostengono che "la percezione non è preceduta da sensazioni, ma è un fatto primario e immediato. Non è causata da fattori estranei al processo stesso (come le associazioni, le inferenze o i giudizi), ma è il risultato della dinamica interna delle forze che si vengono a creare fra le diverse parti uno stimolo (*autodistribuzione automatica)*"[62]. Essa è coscienza immediata di un tutto strutturato, il cui comportamento non è determinato dai suoi supposti elementi, ma da leggi strutturali interne al tutto; non si sviluppa dunque per una sintesi di elementi atomici o di sensazioni singole. Il campo percettivo si auto-organizza attraverso la distribuzione dinamica delle forze percettive, "In virtù di questi fattori, le parti un campo percettivo costituiscono totalità coerenti e configurazioni strutturate (o Gestalten), come figure sullo sfondo, come oggetti distinti con le loro proprietà immediatamente evidenti"[63]. Secondo i teorici della Gestalt, l'esperienza passata non influisce direttamente sui processi d'organizzazione del campo fenomenico, ma influenza in qualche modo il loro orientamento in condizioni particolari[64].

Il limite della Gestalt, comunque è quello di intendere la percezione come qualcosa di autosufficiente, senza tenere conto dell'apporto del soggetto percipiente in cui occorre reintegrarla. Questa integrazione è, invece, effettuata nella prospettiva del "funzionalismo percettivo" dal movimento del *New Look* sviluppatosi verso la metà del secolo scorso, secondo il quale nell'organizzazione del mondo percettivo, accanto ai fattori strettamente percettivi, contribuiscono in modo significativo, come fattori codeterminanti, le disposizioni soggettive, i bisogni, i fini. Entro questa prospettiva *funzionalistica*, il soggetto "compie un'azione di *categorizzazione*, in quanto, a partire da alcuni indizi, provvede all'identificazione e alla classificazione dello stimolo stesso. In tal modo, la percezione si fonda su un sistema categorie appropriate, idonee per *codificare* la realtà ambientale sulla base delle relazioni rilevate fra le proprietà degli oggetti e degli eventi"[65]. In questo quadro si è poi molto insistito sul carattere ipotetico della percezione: le percezioni sono punti di vista, *ipotesi*, sull'oggetto, suscettibili di modificazioni, approfondimenti, correzioni. Su questa scuola ebbe larga influenza il pragmatismo americano per la sua

---

[61] Secondo la teoria empirista di Helmholtz (1867), le ripetute esperienze con la realtà fisica e l'apprendimento conseguente fornisce un contributo essenziale alla percezione degli oggetti. "Presi a sé i dati sensoriali sono frammentari e danno origine ad un enorme mosaico di sensazioni elementari. Le sensazioni sono integrate con altre informazioni e sintetizzate nella percezione dell'oggetto grazie a *meccanismi d'associazione* sulla base *dell'esperienza passata*." L. Anolli (a cura di), *Fondamenti di psicologia*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 91. Per cui l'individuo, in base all'esperienza passata, compie una sorta di ragionamento inconsapevole, in virtù del quale corregge e integra le sensazioni elementari che sta in quel momento sperimentando.

[62] *ivi*, p. 92.

[63] *ibidem.*

[64] La Psicologia della Forma avvalorò le sue ricerche con una serie imponente di prove sperimentali, in base alle quali cercò anche di determinare le condizioni dell'apparire delle forme o totalità e le leggi delle loro trasformazioni.

[65] *ibidem*.

interpretazione della vita psichica come 'transazione' tra organismo e ambiente. l'atteggiamento oggi prevalente tende a sviluppare questi punti di vista sul piano strettamente sperimentale e in ambiti rigorosamente delimitati che non pretendono di pervenire a visioni d'insieme ed esaustive. in questo quadro vanno anche ricordate le recenti applicazioni della cibernetica alla comprensione del processi conoscitivi[66].

3.4. *Meccanismi della percezione*

Affrontare il tema della percezione ci pone prima di tutto di fronte a tre principali domande: quale è l'oggetto della percezione; quale è la relazione tra percezione e pensiero; se la natura della percezione è rappresentazionale. Il realismo ingenuo risponde al primo problema postulando l'oggettività dell'oggetto percepito, cioè noi percepiamo oggetti e eventi così come sono. Le attuali teorie costruttiviste invece si oppongono a tale visione. Le tesi dell'oggettivismo filosofico è stata fortemente avversata dalla filosofia del '900, a favore di assunti fondati sulla centralità del significato[67].

La seconda domanda ripropone la disputa tra empirismo e trascendentalismo, che tuttavia è stata superata, nelle sue forme autoescludenti, dai recenti studi sulla plasticità del cervello. Per quanto riguarda il terzo, per molti filosofi e scienziati la mente è in grado di riprodurre, tramite le informazioni ricevute, una rappresentazione dell'oggetto.

Le teorie sulla percezione partono dall'assunto che il mondo sia essenzialmente un mondo fisico, ma, nello stesso tempo, che ci sia qualcosa di 'particolare' nella mente che la renda capace di coscienza, conoscenza e idee. I processi cognitivi non possono, infatti, basarsi, e darsi origine, a partire da un insieme di raffigurazioni non ben ordinate e non ben differenziate, esse necessitano di essere organizzate.

In pratica, la nostra mente, come voleva Kant, è provvista di un equipaggiamento mediante il quale organizza i dati percettivi costruendo un mondo, all'interno del quale diventa possibile formulare proporzioni generali, tesi scientifiche, ecc.

L'attività percettiva, nello strutturare il profluvio di stimoli che pervengono al nostro sistema sensoriale, aggiunge all'informazione una componente di significato, in modo che essa operi all'interno del proprio mondo: ogni informazione, infatti, assume significati differenti a seconda del contesto nel quale è inserita. La

---

[66] In senso opposto si muove la teoria ecologica di Gibson. Egli sostiene che il processo di percezione non è un progressivo arricchimento degli stati sensoriali attraverso processi eterogenei (esperienza passata, inferenze, schemi, ecc.), né il risultato dell'attività cognitiva del soggetto percipiente attraverso una propria elaborazione e organizzazione degli stimoli. Egli ha chiamato *affordances* queste disponibilità già presenti nella stimolazione; esse costituiscono una specie di carattere d'invito a un determinato comportamento offerto dall'ambiente. Gibson afferma, dunque, un'implicita complementarità dell'animale con l'ambiente: diverse conformazioni dell'ambiente offrono diverse *affordance* per comportamenti differenti, così come i diversi oggetti dell'ambiente offrono diverse *affordance* per la manipolazione. Il soggetto deve solo riuscire a cogliere queste informazioni percettive già esistenti nell'ambiente che lo circonda.

[67] A titolo di esempio si può citare il contributo di Kuhn dal punto di vista epistemologico, il quale riconosceva le difficoltà che emergono nel dire che quando Aristotele e Galileo osservavano un sasso che oscillava, il primo vedeva una caduta che obbediva a dei vincoli, il secondo un pendolo. Nonostante ciò, è necessario imparare a dare un senso a frasi di questo tipo e accettare l'impossibilità di una qualsiasi forma di oggettivismo o realismo filosofico.

comprensione, dunque, non può prescindere dagli aspetti situazionali, ossia dal contesto nella quale si produce.

I recenti studi in campo neurologico hanno contribuito all'affermazione di teorie sulla percezione per le quali la nostra esperienza sensibile va interpretata all'interno una concezione aprioristica. Scrive Damasio: "Le configurazioni neurali, e le immagini mentali corrispondenti di oggetti e eventi esterni al cervello, sono creazioni cerebrali legate alla realtà che ne induce la comparsa e non immagini speculari passive che riflettono quella realtà."[68]. Quando viviamo un evento, ne scaturiscono configurazioni neurali le cui unità costruttive sono già presenti nel cervello. Questo ovviamente non nega la realtà dell'oggetto, così come non nega la realtà delle immagini: "La configurazione neurale attribuita ad un determinato oggetto viene costruita in base al menù di corrispondenze, scegliendo e combinando simboli appropriati. D'altra parte, noi esseri umani siamo talmente simili dal punto di vista biologico che, riferendoci allo stesso oggetto, finiamo per costruire configurazioni neurali simili. Non dovrebbe sorprendere se da quelle configurazioni neurali simili emergono poi immagini anche esse simili"[69].

Tuttavia questo non implica necessariamente che la nostra interazione con la realtà sia improntata a un rigido determinismo: se infatti è vero che, in linea di massima, siamo dotati di un sistema nervoso che risponde ad alcune regole, è, tuttavia, anche vero che questa capacità rappresenta una conseguenza dell'esposizione agli stimoli nervosi. In altre parole gli *input* che provengono dal nostro apparato sensoriale contribuiscono a dare forma alle strutture che li decodificheranno. Grazie al continuo dialogo fra la mente, che pone domande al mondo, e l'ambiente, che fornendo le risposte vincola ad una certa lettura delle cose, si attua la grande flessibilità del pensiero umano: esso è capace di interpretare i fenomeni ristrutturando continuamente le proprie conoscenze in funzione dei contesti. Gli studi hanno dimostrato che la plasticità della corteccia cerebrale e, più in generale del sistema nervoso, consente di riformulare, dal punto di vista quantitativo e qualitativo, le procedure di rappresentazione della realtà, giustificando la complessità dei fenomeni nervosi e mentali, non spiegabili una teoria innatista dei filtri sensoriali non rispecchia la, dovuti alla plasticità celebrare che

Questo aspetto, insieme alla nostra capacità di selezionare i messaggi in base a un orizzonte di senso, per cui la nostra mente "esercita una selettività che dipende sia da nostri stati mentali, sia dal nostro interesse nei messaggi che provengono dall'ambiente"[70], fa sì che esista una dissociazione tra le informazioni in entrata e quella processata dal sistema nervoso. Il bilancio è fortemente asimmetrico in quanto il cervello non fotografa la realtà, non richiama alla mente singoli fotogrammi, ma filtra, rielabora e attribuisce significati. Molto spesso questo processo di interpretazione e viziato da errori, trappole che si manifestano nelle situazioni più complesse, o in situazioni recepite come insolite in una condizione di naturalità.

Percepire e elaborare gli stimoli all'interno di spazi di significato sgancia la percezione dal suo puro aspetto sensoriale. Se si guarda allo sviluppo dei meccanismi percettivi attraverso l'ottica della storia naturale, si comprende come lo sviluppo dei meccanismi percettivi abbia liberato gli organismi dalla schiavitù dei riflessi, costituendo un punto di passaggio nella direzione dei meccanismi intelligenti; così

---

[68] A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003, p. 238.
[69] *ivi,* p. 240.
[70] A. Oliverio, *op. cit.*, pp.97-98.

che, quella scissione tra le informazioni ricevute dagli organi sensoriali e la loro rielaborazione ad opera del cervello, è finalizzata a fornirci un'immagine del mondo 'tutta umana' anziché fisica, soggettiva anziché obiettiva. I nostri meccanismi percettivi sono stati plasmati per l'ambiente in cui si sono evoluti i nostri antenati, come sostengono Tooby e Cosmides, che indicano come questi meccanismi possano andare incontro a problemi quando le proprietà dell'ambiente in cui si sono evoluti cambiano; ma "questi innatismi non implicano che noi percepiamo la realtà quale essa è, al contrario siamo continuamente preda di false percezioni. Inoltre, noi non percepiamo degli oggetti puri e semplici, ma i rapporti che si creano tra gli oggetti, il contesto in cui sono immersi; basti pensare che lo stesso oggetto viene percepito come più scuro se immerso in un fondo chiaro o più chiaro se immerso in un fondo scuro"[71].

Da tutto ciò si evince come il rapporto tra il cervello, gli input sensoriali e l'informazione è in genere tutt'altro che diretto e immediato; da una minima quantità d'informazione il cervello è in grado, attraverso processi di completamento, di rielaborazione, di generalizzazione, di ricreare una realtà di gran lunga superiore a quella legata all'informazione giunta attraverso i canali sensoriali, avere cioè alla fine un'informazione prodotta dalla nostra stessa mente. Questo 'sbilancio' tra l'informazione che sollecita il cervello e l'informazione prodotta riguarda diversi aspetti della mente, dalla percezione visiva alle immagini mentali, alla memoria: "La capacità 'ricostruttiva' del cervello è ben evidente nella visione: pochi elementi sono in grado di suggerire alla mente immagini ben più complesse, pochi dati accennati con la matita su un foglio di carta possono innescare l'immagine di un volto, di una casa di un paesaggio"[72].

Noi nasciamo con un cervello incompleto, che finisce di svilupparsi fuori dal ventre materno, dunque nasciamo 'a occhi aperti': ciò significa che solo nell'uomo, elementi dell'esperienza, si inscrivono nella macchina-cervello, l'hardware della mente. Questa scarsa rigidità delle strutture nervose preposte alla decodifica degli stimoli sensoriali, per la quale esse, invece, sono soggette a modificarsi in base agli input che pervengono dal nostro apparato sensoriale, costituisce un vantaggio evolutivo: se infatti è vero che, come scrive Oliverio, "in linea di massima, siamo dotati di un sistema nervoso che risponde ad alcune regole […] è però vero che questa capacità rappresenta anche una conseguenza dell'esposizione agli stimoli nervosi"[73]. Il rapporto dinamico tra periferia e cervello è in grado, infatti, di

---

[71]Ad esempio, la nostra capacità di percepire i colori in modo costante è legata alla luce diurna in cui i recettori retini ci funzionano al meglio. Inoltre se consideriamo i nostri occhi, notiamo che per via di un codice innato e i recettori retinici sono in grado di decodificare alcuni stimoli particolari, come le linee verticali e orizzontali e sono predisposti per riconoscere alcune forme o colori. La mente umana mette spesso in pratica strategie semplici e rapidi per trovare soluzioni che ci consentono di adattarsi alla realtà, così le euristiche di tipo percettivo non sono altro che scorciatoie per adattarci al mondo tridimensionale, fondato sulla prospettiva: è per tale motivo che vediamo convergere i binari del treno che si allontanano verso l'orizzonte. Cfr. A. Oliverio, *op.cit.,* pp. 100-104.

[72] *ivi*, p.107. La complessità di questo processo ricostruttivo è anche significativo per la creazione delle immagini mentali. Le immagini mentali consentono di rappresentare una realtà già nota, si prestano a raffigurare una realtà fantastica, vengono prodotte in modo inconscio negli stadi di dormiveglia, di sogno, sotto l'azione di droghe.

[73] *ivi,* pp. 91-92. Ad esempio la mappa corticale mostra che i recettori sensoriali tattili che sono distribuiti in parte reciso del nostro corpo più predisposte ad entrare in contatto con la realtà tattile in modo di essere ottimizzati nella loro utilizzazione. tuttavia la rappresentazione di una funzione

modificarne le funzioni e la struttura, e i recenti studi mostrano che la nostra struttura percettiva viene in qualche modo a costituirsi nel corso dello sviluppo individuale, anche attraveso gli schemi forniti dalla cultura e non dipende esclusivamente dal programma genetico.

L'uomo è un animale non definito, dotato, però, di un'apertura culturale di fronte al mondo; per questo egli deve auto-porsi dei vincoli normativi al fine di crearsi delle strutture stabili che biologicamente gli mancano. La realtà è, allora, essenzialmente una costruzione sociale, che si va costruendo in un processo dialettico, in base al quale, essa risulta essere un prodotto dell'attività umana.

3.5. *Non solo neurobiologia: la cultura come 'seconda natura'*

La teoria kantiana di una dotazione 'a priori' per l'organizzazione dei dati sensoriali è ripresa da McDowell. Ma nel pensiero dello studioso, gli apriori kantiani assumono il carattere di storicità delle lingue naturali e dei paradigmi kuhniani, rinunciando alla stabilità delle categorie enunciata da Kant. Dunque la percezione non può essere pre-concettuale, essa è influenzata in modo significativo dal linguaggio; ciò significa che la percezione produce già in se stessa strutture organizzate, non un caos informe, o immagini inerti.

Ma se conoscere significa determinare concettualmente il materiale sensibile fornito dall'esperienza esterna, è possibile che le sensazioni operino sulla nostra attività razionale un controllo esterno che giustifichi i nostri giudizi?

Noi infatti per giustificare il giudizio dobbiamo verificare la correttezza del giudizio, la sua conformità col dato. Solo in questa maniera infatti i concetti, in quanto già da sempre coinvolti nell'intuizione, possono essere retrospettivamente verificati nell'esperienza. Quando il ricorso all'esperienza esterna diviene contenuto di un giudizio esso è al contempo contenuto concettuale e dato di fatto: "La realtà è sì indipendente dal nostro pensiero, ma non deve essere raffigurata come al di fuori di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale"[74]; ovvero per lo studioso, il pensiero è in linea di principio vicino all'essere del mondo, più vicino di quanto si possa immaginare. Lo sforzo di McDowell consiste proprio nel mantenere aperta la possibilità di una verifica empirica delle ragioni dei concetti: questo controllo è possibile solo se l'esperienza esterna è in grado di limitare la nostra spontaneità e se questa, ricorrendo, a quella può giustificarsi.

Per offrire un'ipotesi di definizione di uno spazio logico di ragioni, McDowell cita l'esempio del pensiero etico di Aristotele. L'esigenza etica in Aristotele, infatti, non nasce né in contrapposizione allo spazio della natura, né in funzione dello spazio della natura; il fatto che le ragioni dell'etica non compaiono naturalmente all'interno delle ragioni della natura non significa che esse non possano essere comunque apprese in essa. Lo spazio delle ragioni non va inteso come una regione dello spirito collocata su di un piano diverso dalla natura[75]. Le norme della ragione sono piuttosto

---

sensoriale a livello di corteccia può subire variazioni da individuo a individuo ed è soggetta a profonde variazioni in relazione ai messaggi che provengono dalla periferia.

[74] *ivi,* p. 27.

[75] Qui l'autore fa riferimento allo spazio logico soprasensibile delle ragioni noumeniche di Kant. In pratica McDowell non vuole accettare, di Kant, una visione della ragione che gli sembra troppo rigidamente modellata sulla razionalità scientifico-matematica.

una ‘seconda natura’, qualcosa che abbiamo appreso con l'educazione e l'abitudine, analogamente alle virtù aristoteliche.

Questo spazio non va dunque inteso né in modo naturalistico né in modo spiritualistico, ricadendo in un ‘platonismo sfrenato’, ma piuttosto come qualcosa che si radica in una tradizione. Si può uscire dal dualismo di sensibile e soprasensibile se si dà luogo, hegelianamente, ad un concettuale che si rinnova costantemente, ciò implica sia il fallibilismo delle proprie ragioni, sia la loro contingenza. In questa concezione della razionalità diventa possibile, non solo delineare un processo di costituzione della realtà senza presupporre una soggettività trascendentale, ma, anche, recuperare il concetto di critica, senza dover ricorrere ad un criterio ultimo e indiscutibile di essa. Lo spazio delle ragioni in tal modo mantiene una sua propria autonomia senza diventare del tutto autonomo e indipendente dalla natura, ossia in una visione hegeliana l'attività umana è libera quando si appropria razionalmente del mondo, quando lo spazio delle ragioni è radicato tramite il Sé nel mondo, per cui non c'è dualismo tra essere nel mondo e agire razionalmente in esso.

In sintesi, per il filosofo, noi ordiniamo il mondo secondo schemi e strutture a priori, le quali rendono possibile che una esperienza singola di un individuo, inserita in una rete di connessioni logiche condivise, diventi certezza scientifica stabile. Ma questa rete di connessioni non ha la rigidezza di una ragione umana sempre uguale, ma si costruisce storicamente, attraverso la cultura o l’educazione. Il linguaggio serve in questo contesto principalmente come veicolo della cultura: “La caratteristica davvero importante del linguaggio è questa: che un linguaggio naturale, il tipo di linguaggio cui gli esseri umani sono dapprima iniziati, serve come ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatasi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa [...] ma perché un singolo essere umano realizzi la sua potenzialità di occupare un posto in tale successione -cosa che equivale ad acquisire una mente, la capacità di pensare e di agire intenzionalmente- ciò che per prima cosa deve avvenire è che sia iniziato a una tradizione quale essa è”[76].

Il ruolo della cultura nella fondazione del pensiero è centrale, già nel pensiero di Bruner[77]. La sua proposta di una rifondazione della psicologia, nel senso di psicologia culturale, poggia su due argomentazioni. La prima è che per “comprendere l’uomo si deve comprendere il modo in cui le sue esperienze e le sue azioni vengono plasmate dai suoi stati intenzionali; la seconda è che la forma di tali stati intenzionali si realizza attraverso partecipazione ai sistemi simbolici della cultura cioè la configurazione della nostra vita risulta comprensibile a noi stessi e agli altri solo in virtù di tali sistemi culturali d’interpretazione”[78].

La sua tesi scaturisce da una attenta e intensa riflessione sulla dimensione umana e dalla necessità di comprendere come l’uomo interpreta il mondo, ma anche come esso costruisca il proprio Sé e il ‘mondo’ attraverso “lunghi ed elaborati processi di costruzione e di negoziazione, profondamente radicati nella cultura […] la cultura [impone] i suoi modelli che fanno parte dei suoi sistemi simbolici: il linguaggio e le modalità del discorso, la forma di spiegazione logica e di quella

---

[76] *ivi,* p.137.

[77] Riflessione che egli condivide con Vygotskij per il quale la cultura, più che la biologia, ha una rilevanza per lo sviluppo psichico, in un certo senso i condizionamenti culturali sono intesi come schemi cognitivi.

[78] J. Bruner, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale,* Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 46.

narrativa, e i modelli della vita sociale, con i relativi aspetti di reciproca interdipendenza"[79].

La produzione teorica di Bruner è fondata su una prospettiva costruttivista e narrativa della realtà e della conoscenza: la ricerca e la costruzione dei significati sul mondo e dello stare al mondo avvengono in un contesto di negoziazione sociale e di attitudine ermeneutica e conversazionale, connessa alla necessità di dare senso al mondo. Noi siamo radicati in un universo simbolico-culturale che ci definisce e che noi contribuiamo a definire attraverso una circolarità costante e sempre rinnovata di scambi comunicativi. Di conseguenza il significato delle cose e della realtà non è dato, ma viene scoperto e costruito in rapporto al contesto culturale che lo esprime e in cui ha luogo. L'uso del pensiero e del linguaggio, attraverso cui si accede al significato, avviene mediante transazioni, in base alle quali si raggiunge una conoscenza intersoggetiva che si basa su processi di tipo sintattico e semantico. Il linguaggio in tale ambito ha un ruolo fondamentale: esso è uno strumento culturale 'protesico' che il soggetto utilizza per organizzare l'esperienza e costruire la realtà, ma anche il mezzo attraverso cui vengono negoziate tali prodotti dell'attività epistemica.

Se, abbiamo affermato che l'attività percettiva si organizza anche all'interno di spazi di significato, questo mediato dal linguaggio, è strettamente dipendente dalla cultura e dalla negoziazione di significati. Il rapporto tra mente e cultura ha luogo attraverso un processo che va tanto dall'interno verso l'esterno, quanto dall'esterno verso l'interno del soggetto umano: attraverso la mente il soggetto entra in rapporto con il mondo e partecipa al circuito interpretativo della cultura di riferimento, questa, a sua volta, offre e veicola i significati e le condizioni per la costruzione/formazione di una identità individuale e collettiva.

Quindi il nostro sé si costruisce grazie all'interiorizzazione dei significati culturali e alla condivisione di nuove visioni del mondo negoziate con altre persone; d'altro lato, tuttavia, la nostra versione della realtà, così costruita, alimenta il circuito simbolico-culturale e concorre alla trasformazione-evoluzione della cultura stessa.

---

[79] *ivi*, pp. 39, 46-47.

4. IL LINGUAGGIO

> L'uomo si circonda di un mondo di suoni in modo da assumere in sé ed elaborare il mondo degli oggetti […] egli vive principalmente con gli oggetti, anzi, il sentire dell'agire dipendono in lui dalle rappresentazioni o, addirittura, esclusivamente da come gliele porge la lingua.
> W. von Humboldt, *Il linguaggio nella evoluzione dei popoli,* (1836-38).

4.1. Il linguaggio, ovvero la virtualizzazione del movimento

Nella sua accezione più semplice e ampia il linguaggio è un mezzo per lo scambio di informazione: come sostituto semiotico di un concetto, segno di qualcosa che sia un oggetto, un evento o una relazione, un pensiero. L'uso del linguaggio prevede la funzione simbolica, grazie alla quale siamo in grado di rievocare attraverso il segno linguistico realtà assenti, infatti, Piaget afferma che esso si manifesta con la comparsa dell'intelligenza rappresentativa, successiva a quella sensomotoria che permetteva solo un'azione diretta sulla realtà. In termini evolutivi il linguaggio sarebbe, infatti, il risultato dell'affinamento e potenziamento di varie attività cognitive già coinvolte nelle funzioni sensoriali, motorie, nella memoria, nella comunicazione: "anziché essere un sistema estremamente specifico ed autonomo, quello del linguaggio fa capo a complessi coordinamenti con altri sistemi ed aree del cervello legate alla rappresentazione di oggetti, alla percezione, alla motricità: esistono insomma interazioni tra le aree prettamente linguistiche e quelle che si riferiscono al corpo, all'ambiente e al contesto in cui esso opera"[80].

La capacità rappresentativa della mente permette che pensiero e azione si differenzino progressivamente, grazie all'interiorizzazione degli schemi sensomotori che dà origine ai significati. Il rappresentare implica una distinzione tra significati e significanti, ossia una produzione, creazione di qualcosa di 'altro' che 'sta per'. In questa capacità di 'produrre', di 'creare', il linguaggio è, una *techne,* ossia uno

---

[80] A. Oliverio Ferraris, A. Oliverio, *Corpo, cervello e linguaggio*, X Congresso Nazionale GISCEL, Università di Roma "La Sapienza", Ischia, marzo 2000. Il corpo ha un peso talmente fondamentale nel contesto della nostra mente che si potrebbe quasi invertire l'usuale rappresentazione della mente che pianifica i movimenti del corpo in un'immagine della mente formata dai movimenti. L'agire sull'ambiente perturba la mente che, percependo l'effetto di tale alterazione, invia istruzioni per un'ulteriore azione. Il linguaggio non è un fatto puramente mentale o astratto, ma coinvolge anche il corpo. Anche colui che parla accompagna il linguaggio con dei micromovimenti (mimici e del corpo) che rendono le sue verbalizzazioni significative, 'calde', tali da motivare l'ascoltatore a partecipare alla 'danza'.

strumento, una tecnica attraverso cui l'uomo costruisce quegli universi culturali che per Gehlen assumono, per l'uomo, la funzione che l'ambiente ha per l'animale.

Nella parola, si esprime la volontà dell'uomo di imprimere un ordine al mondo, consentendo il passaggio dal caos percettivo a una rudimentale organizzazione gerarchica, in virtù di una connessione relazionale, la quale è propria della parola come capacità di significare, "l'evento per il quale la parola nasce come emergenza da uno sfondo comporta l'esistenza di un legame relazionale con altro perché significhi, ha bisogno di indicare l'altro per potersi giustificare come segno. […] questo reciproco richiamarsi delle parole nell'atto del significare costituisce una delle condizioni donde nasce l'ordine dalla parola. L'altra, e più profonda, è dettata dal carattere 'visivo' della parola, costituita nella sua genesi da un atto di *distinzione* rispetto ad altro da sé, ma la distinzione comporta l'esclusione"[81]. La parola, come la tecnica, impone un ordine al mondo, in un certo senso lo controlla; indica il percorso al mondo e al reale[82]. Il linguaggio che, come l'utensile, costituisce il carattere distintivo della specie umana, è il modo attraverso cui diamo esistenza e costruiamo il mondo: nominare equivale a trarre fuori il nominato dal perenne flusso della realtà.

Il nostro rapportarci con il mondo, è, infatti, sempre mediato dal linguaggio, che pertanto assume un ruolo fondamentale e non neutrale rispetto alla conoscenza. Esso, assumendo la valenza di forma culturale, si delinea come una tecnologia a cui l'uomo ricorre per mantenere o per ripristinare quella stabilità del mondo a lui vantaggiosa quando l'inatteso turba il corso degli eventi[83].

La valenza mediatica del linguaggio è pienamente osservata da Postman che definisce il linguaggio un'ideologia, un'ideologia invisibile, ma fortemente condizionante, che opera come schema interpretativo vincolante della realtà: "se definiamo un'ideologia come un insieme di presupposti di cui siamo vagamente coscienti, ma che tuttavia guidano i nostri sforzi per dare forma e con al mondo, allora il nostro strumento ideologico più potente della tecnologia del linguaggio. Il linguaggio pura ideologia: non solo ci insegnano che le cose ma, cosa più importante quali cose possono aver un nome divide il mondo in soggetti oggetti; denota quali avvenimenti devono essere considerati come processi e quali invece come cose"[84].

L'uomo ha sempre attribuito un carattere esclusivo al linguaggio, in quanto criterio identificativo dell'*humanitas* stessa. Il linguaggio ha costituito il modello sulla base del quale l'uomo ha orientato e orienta la sua vicenda di specie.

La dimensione culturale dell'umanità si è sviluppata, e continua a svilupparsi, in funzione del linguaggio, che materializza, archivia e trasmette l'esperienza conoscitiva. Le organizzazioni umane, in base a una convinzione ormai comune, sono il risultato di un agire comunicativo che sviluppa linguaggi e metalinguaggi ai quali è conferito il compito di razionalizzare il sistema di relazioni e scambio tra i viventi. Secondo Damasio il linguaggio è nato e si è conservato proprio perché si è dimostrato un potente ed efficace strumento di comunicazione, in modo particolare quando dobbiamo esprimere concetti astratti. Ma il linguaggio svolge anche quella che Churchland definisce compressione cognitiva. Questa aiuta "a categorizzare il mondo e a ridurre la complessità delle strutture concettuali a una scala gestibile […]

---

[81] B. Lorè, *Educazione Lingua Culture*, Roma, Seam 1998, p. 101.
[82] L'estremizzazione del potere ordinatore della parola si estrinseca poi nella fissità del numero.
[83] La capacità del linguaggio di ricondurre alla norma di fronte all'emergere dell'eccezionale si esplica, come vedremo, secondo Bruner, nella sua funzione narrativa.
[84] N. Postman, *Technopoly*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p.114.

le economie cognitive del linguaggio (la sua capacità di riunire molti concetti sotto un unico simbolo) rendono possibili agli esseri umani la formulazione di concetti ancora più complessi e il loro impiego per elaborare pensieri ai massimi livelli di astrazione"[85].

Ma grazie al linguaggio è possibile anche la narrazione di sé e questa è, per effetto dell'io narrante, il fondamento della identità della persona. Scrive De Mauro: "Le parole circondano il presente, ogni istante del nostro presente […] e dal presente più immediato si distendono verso il passato e si protendono verso il futuro, coinvolgendo anche pensieri, volontà e coscienze umane […] le parole impegnano la capacità di memoria degli esseri umani e attraverso essa legano il presente al passato[…]Le parole nascono dalle esperienze reali e possibili, dal convergere delle capacità di emozione, azione, intelligenza di cui ogni essere umano è dotato e rioperano potentemente su queste capacità, le consolidano, le strutturano, le rendono comunicabili e comuni"[86]. In tal modo, attraverso la parola, l'uomo ricompone quell'unità di corpo e spirito.

Se l'uso delle parole come funzione interattiva si configura come un agire, l'agire usando parole si potrebbe considerare un agire poietico. La parola ci esonera dall'azione e ci introduce nel mondo libero dalla contingenza, del possibile, del virtuale.

Rorty parla di svolta linguistica per interpretare la filosofia contemporanea per la quale il linguaggio viene considerato come l'unico vero reperto per studiare l'uomo e le sue manifestazioni. Heideggerianamente, la comprensione del mondo è, in realtà, sempre e in ogni caso, una interpretazione, perchè il mondo è il luogo di una nostra tensione intenzionale, nonché il luogo di un nostro progetto magari inconsapevole: non esiste, cioè, uno sguardo vergine sul mondo. Ogni forma di pensiero, a modo suo, è un interpretazioni del mondo e il nostro interrogarci su esso avviene attraverso una tradizione, un sistema di valori e aspettative, che si dà e si rivela a noi attraverso il linguaggio. Il linguaggio, cioè, rappresenta l'elemento positivo, assolutamente non prescindibile, nel quale le manifestazioni umane trovano un loro riflesso ed un loro rispecchiamento. È proprio il linguaggio, cioè, a costituire il nucleo propulsore di tutto l'agire razionale dell'uomo le cui manifestazioni, tutte immerse e condizionate dal linguaggio, si traducono e si esprimono, appunto, in comportamenti produttori delle diverse forme di 'linguaggio'. Wittgenstein scrive: "i limiti del mio mondo sono i limiti del mio linguaggio", a significare che il mondo si dà attraverso il linguaggio e che ogni ipotesi sulla realtà o trova un linguaggio con la quale essere formulata, o resta sospesa in una sorta di "limbo di impotenza".

---

[85] A. e H. Damasio, *Cervello e linguaggio*, in "Le Scienze. Quaderni", n. 108, giugno 1999, p. 7. I concetti salgono da piani molto concreti a livelli estremamente astratti , e l'astrazione, livello dopo livello, richiede l'intervento di una sintesi, di una compressione. Così la parola 'albero' può evocare esperienze vissute direttamente, mentre la frase "la democrazia richiede una partecipazione informata" ha bisogno, per essere ben compresa, dell'intervento della capacità del pensiero di riunire molti concetti sotto un unico simbolo (e parallelamente molte immagini in un'unica rappresentazione) e su quell'unico simbolo operare ancora nello stesso modo, riunendolo ad altri fino ad arrivare ai massimi gradi dell'astrazione.

[86] T. De Mauro, *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 3, 13.

4.2. *Linguaggio e realtà*

Il rapporto tra linguaggio e realtà apre a problematiche di natura ontologica e epistemologica. Il linguaggio nel suo denominare si riferisce sempre alla 'cosa' ipostatizzata, che diviene in tal modo esprimibile attraverso l'immobilità del concetto, dunque il linguaggio non ammette una concezione dinamica del reale. In tale contesto la parola si situa come riflesso del concetto, sua mera estrinsecazione dal valore puramente strumentale, perché semplicemente designativo. Il suo compito è quello di sottrarre il mondo al tempo sempre-trascorrente e porlo nel tempo della storia in cui si dispiega il mondo dell'uomo, che è il mondo/cosmo che ha avuto inizio nella parola, nella sua capacità ordinatrice e costrittiva. In Parmenide, la tendenza della parola a fermare il tempo-trascorrente, assume la rigidità assoluta dell'essere e si traduce in principio logico: "L'impossibilità a riprodurre il mondo e la necessità di dargli uno statuto, […] fanno sì che il moto appaia verificarsi nei confini della rigidità dell'essere"[87]. L'essere parmenideo assume, in sé il principio di non contraddizione. La via seguita dal filosofo per argomentare è quella del *logos,* perché solo il *logos* afferma l'*essere* e nega il *non-essere* -non a caso tutte le principali affermazione che si trovano nel poema non sono altro che meri corollari che scaturiscono necessariamente dalle premesse- i sensi, invece, potrebbero attestare il divenire, il movimento e, dunque, l'*essere* e insieme il *non-essere.*

Eraclito, al contrario, percepisce il carattere ambiguo della parola, in cui la funzione ordinatrice, nel tentativo di sottrarre le cose al fluire del tempo, si lega alla sua radicale insufficienza ad esprimere il moto del mondo. La profonda essenza del mondo non può, dunque, assolutamente essere esaurito dal linguaggio, che mostra così la sua limitatezza e insufficienza a rappresentare la realtà: citando J.L. Borges, potremo dire, che mentre "l'universo è fluido e mutevole, il linguaggio è rigido"; infatti il linguaggio, come abbiamo detto, è il primo strumento, che l'uomo utilizza per imprimere un ordine al mondo, creando il "mondo come rappresentazione".

Il divenire, infatti, mette a rischio l'esistenza stessa dell'uomo, da cui l'esigenza linguistica mette al riparo. Come nota Lorè, la parola è un modo per fissare, cristallizzare ciò che intende nominare, ossia per fermare l'essere nel divenire . "Senza un riferimento preciso e costante nel tempo il nucleo significante e la capacità rappresentativa della parola non hanno senso, né ragion d'essere, e non esercitano funzione alcuna. Di qui 1'insanabile frattura che tiene separati e inconciliabili le due realtà, […]: il mondo della parole *non è* il mondo dei sensi.

La filosofia greca, che costituisce l'origine della cultura occidentale, si pone la questione di quale sia la relazione fra mondo e linguaggio, ma al divenire eracliteo viene ad opporsi l'essere pamenideo in cui l'*Essere* esclude il *Non-essere.* Ancora, Lorè scrive*:* "la scelta parmenidea è tutta contenuta entro il dominio della lingua: la realtà vera è quella testimoniata dalla lingua, precisamente *dall'essere*, osservato ed esaminato come un puro reperto morfologico e grammaticale sottratto del tutto al mondo empirico percepibile con i sensi, che viene invece ridotto a semplice apparenza. In tal modo viene risolto il *polemos* eracliteo con una riduzione del reale sensoriale e col trionfo della lingua-ragione, che introduce alla metafisica. Eraclito scorge l'insufficienza del linguaggio perché non sa dimenticare il mondo; Parmenide sprofonda nell'artificio linguistico perché dimentica il mondo e crea, in tal modo, il *mondo della lingua*"[88].

---

[87] B. Lorè, 1998, *op.cit.*, p. 98.
[88] B. Lorè, *op. cit.,* 2002, pp. 47-48.

Sul *logos* è fondata maieutica socratica, secondo la quale attraverso la tecnica del dialogo e della dialettica, si perviene a quella verità oggettiva che l'anima cerca. In realtà, l'essere è infinitamente più complesso del linguaggio, dunque, se è vero che nel linguaggio si manifesta l'essere, è anche vero che l'essere non coincide completamente col linguaggio. Nel pensiero orientale l'impossibilità della parola di porre la domanda sul mondo è evidente nelle tecniche praticate da maestri zen, che vogliono rimuovere la corazza di certezze che riempiono e paralizzano la mente dell'allievo. La differenza tra la maieutica socratica e quella zen è infatti profonda: "mentre la tecnica dialogica di Socrate è ancora tutta interna all'orizzonte delle procedure discorsive e delle regole dell'argomentazione logica, le tecniche praticate da maestri zen tendono spesso ad andare oltre questo orizzonte, ad uscire dalla parola, fornendo risposte che non sono costituite da una o più parole dotate di senso, e nemmeno, addirittura da parole in senso stretto. Spesso infatti l'ultima risposta sul *mondo* è costituita da un'esclamazione, da un urlo o da un semplice gesto che segna il punto di abbandono dell'orizzonte logico e linguistico" [89].

Nel linguaggio permane sempre, a prescindere dal soggetto, un'ambiguità di fondo, proprio perché la sua piena identificazione coll'essere è impossibile[90]. Denominare un oggetto determina il suo essere tratto fuori dal tempo e dunque dal reale; denominando qualcosa, difatti, noi le impediamo qualsiasi tipo di trasformazione, e sappiamo che le trasformazioni avvengono nel tempo. Inoltre denominare significa generalizzare un oggetto singolo, ma la realtà non è fatta di generalizzazioni. Ci troviamo di fronte a questa constatazione: la realtà è fatta di cose singole e in divenire, ma il linguaggio generalizza il singolo oggetto e mentre lo fa è costretto a trarlo fuori dal flusso del divenire, ossia lo cristallizza. Il linguaggio, insomma, non rispecchia il reale e ne dà un'immagine deformata. E, anche se il linguaggio possedesse i caratteri del dinamismo, cioè del divenire e del farsi delle cose, tuttavia non direbbe qualcosa in più rispetto all'oggetto (che continuerebbe a cambiare in continuazione) ma, se mai, solo rispetto all'indicante.

Locke riconosceva che le parole di una lingua sono sempre termini generali, cioè non si riferiscono a cose particolari, di cui indubbiamente è invece contraddistinta la realtà. Ma questo per il filosofo è effetto di ragione e necessità, perché senza nomi comuni, che facciano riferimento ad aspetti comuni, non ci sarebbe alcuna possibilità di comunicazione, non vi sarebbe, cioè, il linguaggio.

La riflessione sul rapporto tra linguaggio e realtà è riproposto con forza nella filosofia del '900, in particolare nell'ambito del neopositivismo e della filosofia analitica e nella loro successiva crisi. Wittgenstein affermava che "se il linguaggio deve rappresentare la realtà, se le proposizioni debbono rappresentare lo stato delle

---

[89] G.G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia 1995, p. 71. In un dialogo zen si legge di un monaco che chiede al suo maestro: "quando si raggiunge il punto in cui non lo si può più dire, che accadde?" Joshu disse: " non lo si può dire". Il monaco disse: "che cosa si deve dire allora? Joshu disse: è questo che non si può dire".

[90] Per Heidegger vi è, tuttavia, una dimensione autentica del linguaggio, in cui esso è esperito come "la casa dell' essere", il luogo dell' accadere della verità. I modi in cui il linguaggio parla sono molteplici: il pensiero è uno di questi, che per il filosofo è strettamente unito alla parola poetica . La parola poetica non ha nulla dell'evidenza oggettiva, la parola poetica ha il carattere dell'inessenzialità; in tal senso deve essere interpretato il verso "un è si dà là dove la parola vien meno". La poesia esprime, raffigura la verità dell'orizzonte a cui apparteniamo, sul cui sfondo vanno a delinearsi le singole verità.. Cfr. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973, p. 73.

cose, allora, devono esserci cose in comune tra la proposizione e lo stato delle cose […] in questo senso la proposizione è come un quadro di un fatto possibile"[91]. In pratica la struttura della realtà determina la struttura del linguaggio, cioè il significato delle proposizione è vincolato al fatto di rispecchiare la realtà; per cui il significato risiede nella struttura che è in grado di descrivere il posto in cui le cose del mondo si pongono. Per i neopositivisti era possibile pervenire ad una mappa della realtà costruendo un linguaggio perfetto, riproponendo in qualche modo il problema baconiano della necessità di un linguaggio rigoroso e coerente depurato da ogni fraintendimento metafisico.

Nelle problematiche più attuali il linguaggio viene visto come una sorta di momento di congiunzione tra Io e Mondo e tale momento di congiunzione non si limita a determinare un 'incontro' tra un 'Io e Mondo' già dati ma 'io'e mondo si costituiscono reciprocamente come due polarità concrescenti grazie al loro rapporto e tale rapporto è reso possibile grazie alla mediazione del linguaggio. il linguaggio si realizza attraverso le 'polarità' che pone, risultando trascendentale nei confronti di esse.

Una tale funzione trascendentale del linguaggio, è colta da Cassirer, per il quale l'uomo produce simboli per natura e attraverso l'attività simbolica plasma il molteplice sensibile, costituendo sé stesso e il mondo. Anche per Heidegger, è soprattutto il linguaggio quello che ci dà accesso al mondo: il mondo che noi 'vediamo' è quello di cui abbiamo le parole per descriverlo, perché, come mostrano le nostre esperienze anche a livello psicologico, se non abbiamo la parola, in un certo senso non vediamo la cosa. In pratica, ogni esperienza che il singolo fa del mondo è resa possibile dal suo disporre del linguaggio. È soprattutto in quanto sede, o luogo di attuarsi concreto, dell'*ethos* comune di una determinata società storica che il linguaggio funge da mediazione totale dell'esperienza del mondo.

In questa visione antimetafisica del linguaggio, in cui la realtà viene colta come dinamica, incontro di forze tra loro interagenti, in cui la sostanza rappresenta l'ipostatizzazione di un momentaneo stato di equilibrio tra le forze, la parola diviene la reazione dell'uomo di fronte le cose, la risposta provocata nella sua interazione con il mondo, non più la designazione dell'oggetto. Scrive Leibiniz: "L'accordo dei suoni con gli affetti che la visione delle cose suscita è l'origine del linguaggio"[92]. L'uomo, come essere aperto al mondo in modo non codificato, ma flessibile e plastico, nel momento del suo incontro con il mondo esperisce un sentimento che è il riflesso dell'azione di oggetti esterni sull'animo. Per Leibiniz vi è un'analogia tra il suono, "punto germinale di tutti i linguaggi", e tale sentimento, cioè il bisogno di rispondere emotivamente alla presenza dell'oggetto. Dunque, le parole, per Leibiniz, non ci riferiscono l'ordine naturale delle idee, ma la storia delle nostre scoperte condizionata dai nostri bisogni e interessi: "Siamo invece stati costretti a seguire l'ordine fornitoci dalle occasioni e dalle circostanze cui è soggetta la nostra specie, e questo ordine ci fornisce non già l'origine delle nozioni, ma, per così dire la *storia delle nostre scoperte*"[93]. Il suono evocato nel momento dell'incontro con il mondo, è "autoavvertito" dal soggetto e in tal modo diventa azione che influisce sul soggetto; "come azione esso può essere ripetuto a volontà e con questo liberato dal vincolo del

---

[91] J. Searle, *XV conversazione. Wittgenstein*, in B. Magee*, I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, Armando, Roma 1999, p.334.
[92] U. Galimberti, *op.cit.,* p. 218.
[93] *ivi,* p. 219.

legame con il mondo. Vi è dunque il passaggio "dal *suono-reazione* (vincolato alla situazione nel mondo) al *suono-azione* (svincolato dalla situazione)"[94]. Se prima erano gli oggetti, gli eventi a evocare il suono, adesso il suono si svincola dalla presenza del mondo e in tale autonomia si manifesta la particolarità del linguaggio umano che può esplicarsi indipendentemente dalla concreta presenza della 'cosa' a cui si riferisce. Nella risposta che proviene dall'altro, il bambino esperisce il valore comunicativo e strumentale della parola, cioè che, attraverso il suono, perviene allo stesso risultato a cui giunge maneggiando la cosa, dunque la parola può stare al posto della cosa. Essa diviene segno, sia delle cose fuori di noi, sia di quelle dentro di noi. Prima della funzione comunicativa il linguaggio svolge una funzione di esonero dall'immediatezza della situazione affettiva, e dall'immediatezza della manipolazione attiva.

Il segno linguistico svolge un'attività senza modificare di fatto le cose, successivamente il pensiero esonera dalle prestazioni linguistiche da cui dipende, svincolandosi dal carico semantico che le parole portano con sé, nonché dalle interferenze dovute alle passioni e ai sentimenti presenti nelle parole. Ambedue riproducono lo schema anticipante dell'azione, che in tal modo vive una libertà superiore in quanto svincolata dal rapporto concreto con le cose. In tal senso la teoria diviene sublimazione della prassi.

Oltre esonero dall'azione, il linguaggio diventa anche luogo in cui pulsioni e bisogni trovano un loro orientamento che nell'uomo non è organizzato dall'istinto: "Conservando il mondo presso di sé, il linguaggio diventa il luogo in cui si orientano e si precisano bisogni e pulsioni che a questo punto si esprimono a misura del linguaggio"[95], in tal modo il mondo interno, tramite il linguaggio, si evolve e si articola sul mondo esterno. Il pensiero inibisce l'espressione pulsionale e senso-motoria a favore di un loro ripiegamento, che favorisce quell'interiorizzazione desensorializzata, che permette al pensiero di conseguire la sua autonomia dai vincoli del mondo sensibile e linguistico. L'azione non viene meno nel pensiero, ma semplicemente trasferita all'interno, attraverso la forma imposta dall'espressione linguistica, in modo di consentire la sperimentazione virtuale delle azioni più attuabili.

4.3. *Linguaggio e pensiero*

Se si riflette sul rapporto fra pensiero e linguaggio inteso nella sua generalità, da un lato siamo disposti ad ammettere che diverse specie animali, anche se non parlano alcuna lingua, sono nondimeno in grado di avere pensieri, pur se in forma semplificata; dall'altro, seguendo le argomentazioni filosofiche e linguistiche, siamo costretti a riconoscere che il pensiero vada associato a una forma di manifestabilità, e che, quindi, non è possibile avere pensieri se non si è padroni di un qualche linguaggio. Saussure, ad esempio, scrive che il pensiero, senza una sua espressione in parole, non è che una massa amorfa e indistinta, una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato, per cui senza l'apparizione della lingua sarebbe impossibile distinguere due idee in modo chiaro e costante.

Questa è una posizione assai radicale. Infatti, se in assenza di una lingua non siamo in grado di operare alcuna distinzione di idee, ciò significa non tanto che il

---

[94] *ivi,* p. 222.
[95] *Ivi,* p. 225

pensiero senza la lingua è una nebulosa, ma che esso non esiste, perché una generale facoltà di linguaggio che non sia in grado di offrire idee distinte non è definibile 'pensiero'. La tesi di Saussure che non si diano pensieri al di fuori del linguaggio, è sostenuta in vario modo anche da alcuni autori di impostazione analitica, che "sulla scorta delle indicazioni di Frege, ritengono che i pensieri sono ciò che ci viene comunicato tramite il senso degli enunciati, sono ciò che afferriamo e che appartiene al 'terzo regno', ossia a un dominio di entità astratte indipendenti dalle realizzazioni dei singoli parlanti"[96].

In realtà, gli studi sui bambini piccoli e comportamento degli animali superiori, contraddicono tale posizione, mostrando l'esistenza di forme prelinguistiche e non linguistiche del pensiero, i quali dimostrerebbe che pensiero e linguaggio sono parzialmente autonomi e godono ciascuno di proprietà e caratteristiche proprie[97]. Tale ipotesi è ispirata ad una teoria naturalista della mente, che rintraccia in strutture e funzioni biologiche gli aspetti rilevanti dell'attività cognitiva, per cui le condizioni di possibilità per lo sviluppo, onto e filo-genetico, del linguaggio si costituiscono nell'interazione percettiva dell'organismo ancora non linguistico con il mondo esterno. Tuttavia, come si è visto nel capitolo precedente, la percezione si modella anche in base a schemi forniti dalla cultura mediati dal linguaggio. Per l'acquisizione di queste nozioni è necessario "che il bambino prelinguistico venga inserito in uno schema d'azione in cui un adulto interagisce con il bambino *attribuendo* a suoi movimenti ancora irriflessi un valore *intenzionale*"[98].

L'attacco all'idea che gli animali possano avere pensieri passa attraverso la negazione che essi possano avere stati intenzionali di un qualche genere, dato che questi stati sono quelli che più di altri veicolano il pensiero. La visione classica della comunicazione, prevede che due persone che comunicano oltre ad avere in comune un codice abbiano anche un patrimonio condiviso di credenze e conoscenze sulla base delle quali si scambino nuove informazioni e conoscenze Attraverso l'analisi di particolari forme di comportamento, si è potuto, invece, concludere che gli animali sono dotati di forme di pensiero perché molte scimmie sono in grado di esibire comportamenti intenzionali, e questi sono guidati da stati di pensiero. Questo mostra che sono possibili pensieri in assenza di una lingua.

A partire da ciò è possibile domandarsi: primo, se e quanto il linguaggio e le lingue modifichino la generale capacità di pensiero; secondo se la posizione continuista, relativamente al problema dell'origine del linguaggio, riceva da questi studi una qualche forma di sostegno. Quanto al primo punto possiamo ammettere che le specie che possiedono una varietà comportamentale notevole, forse determinata dalla socialità, hanno la capacità di esibire comportamenti intenzionali articolati che forse assumono un ruolo di rilievo nel consentire a un animale di apprendere linguaggi artificiali e risolvere situazioni difficili. Una volta appresi questi linguaggi artificiali, alcuni di questi animali possono essere addestrati a risolvere compiti ancora più ardui e ciò potrebbe dare una misura del modo in cui il linguaggio aiuta nello sviluppo del pensiero.

---

[96] S. Gozzano, in *ivi*, p. 28.

[97] Le teorie comportamentiste riportavano tali elementi intellettivi a schemi d'azione, pur riconoscendoli come schemi di elevata articolatezza; anzi, il comportamentismo era portato a ritenere che anche il linguaggio umano potesse esser ricondotto a una forma complessa di comportamento, questo di natura verbale.

[98] D. Gambarara (a cura di), *Pensiero e linguaggio*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996, p. 67.

Al tempo stesso, questo discorso offre spunti per avanzare ipotesi circa l'origine del linguaggio umano e delle lingue. Nell'ambito dei linguaggi animali, abbiamo dei casi in cui alcuni esseri comunicano in termini semantici di riferimento e, secondo i casi, di inganno, di verità. Essi inoltre, come risulta dagli esperimenti, sono in grado di distinguere i ruoli tematici di agente, azione, oggetto, e quindi hanno la potenzialità per sviluppare questi ruoli nelle loro interazioni. Quello che manca, stando alle interpretazioni più rigorose, è una qualche forma di sintassi. Questa è stata il grande passo in avanti della nostra specie: il pensiero, possiamo ipotizzare, c'era già.

Riguardo al rapporto tra lingua usata da una popolazione e la sua concezione del mondo, le posizioni degli studiosi oscillano tra due punti estremi che si possono così sintetizzare: il linguaggio è un prodotto delle condizioni pratiche di un gruppo umano e, come tale esprime registra quelle condizioni di base e le sue possibili variazioni; l'altra posizione afferma, invece, che il linguaggio è portatore di una concezione del mondo che determina le abitudini mentali di comportamento dei parlanti, cioè il mondo è visto come proiezione grammaticale. Con l'Illuminismo si apre la via alla natura linguistica del pensiero: la tesi del linguaggio come condizione del pensiero, si radicalizza, poi, in età romantica pervenendo ad una forma di relativismo linguistico.

L'espressione, relativismo linguistico, comporta l'idea secondo la quale ogni lingua determina il pensiero dei suoi parlanti e la loro concezione del mondo, ossia si comincia ad assegnare alle lingue il ruolo di forme in cui la realtà si oggettiva, trasformandosi in patrimonio collettivo e pensiero individuale. Le lingue, a loro volta, condizionano non solo il pensiero in senso proprio, ma la totalità dell'esperienza di coloro che le parlano; si crea così una forma di determinismo etnicolinguistico che avrà ampi sviluppi del pensiero dell'800. Humboldt dirà che il linguaggio è l'organo formativo del pensiero; qui il linguaggio assurge a elemento trascendentale, condizione prima rispetto al pensiero, vi è, in qualche modo, una moltiplicazione degli 'a priori' per quante sono le lingue naturali. Scrive Humboldt, "nella formazione e nell'uso della lingua passa il modo della percezione soggettiva degli oggetti, per cui, la diversità delle lingue non è una diversità di suoni e di segni, ma delle stesse visioni del mondo"[99]. Il linguaggio permettendo una corrispondenza tra essere e rappresentazione si pone, secondo il filosofo, come mondo intermedio, in quanto né totalmente prodotto dall'impressione degli oggetti, né dall'arbitrio dei parlanti: il linguaggio si situa tra l'universo e l'uomo. Ciò significa che il rapporto con il mondo non avviene mai senza la mediazione culturale e linguistica. Nel pensiero di Humboldt, il linguaggio non è, come voleva Kant, strumento a disposizione del pensiero, mera "riproduzione semiotica di un'ideale rappresentazione indipendente dal linguaggio", ma "organo costitutivo del pensiero" stesso; proprio in quanto generato dalla parola, il pensiero trova espressione attraverso essa.

Nel corso del '900 tale posizione si ritrova nell'ipotesi avanzata da Whorf-Sapir per la quale il pensiero prende forma dal linguaggio in cui viene formulato o espresso. Sapir ravvisando l'importanza che il linguaggio riveste per la comprensione delle diverse visioni del mondo, afferma che l'impressione che molti hanno di poter pensare, o addirittura ragionare, senza la lingua è una 'illusione'

[99] U. Galimberti, *op.cit.*, p. 220.

dovuta alla mancanza di distinzione fra immagine e pensiero. Non si può parlare di un modo neutrale di vedere il mondo, di un assorbimento passivo delle impressioni e di una loro interpretazione solo in una fase successiva. l'osservazione è un processo attivo, modellato dalle proprie attese teoriche, dalla propria cultura e grammatica: l'atto della visione si costituisce su un 'vedere che', che inserisce all'origine la dimensione linguistica e conoscitiva. Vedere non consiste solo nell'avere una esperienza visiva, ma dipende da ciò che sappiamo del mondo e dalle parole che usiamo per descriverlo. A tale proposito, Whorf scrive: "il sistema linguistico di fondo (in altre parole la grammatica) da forma alle idee, è il programma e la guida dell'attività mentale dell'individuo.[…] il mondo si presenta come un flusso caledoiscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti, il che vuol dire che deve essere organizzato anche in larga misura dal sistema linguistico delle nostre menti. Selezioniamo la natura, la organizziamo in concetti e le diamo determinati significati, in larga misura perché siamo partecipi di un accordo per organizzarla in questo modo, un accordo che vige in tutta la nostra comunità linguistica ed è codificato nelle configurazioni della nostra lingua"[100].

Il limite di questa visione è nel definire il linguaggio come qualcosa di astorico, solo in tal modo, difatti, si potrebbe ritenere che la storia è fatta dal linguaggio. Ciò esclude una visione del linguaggio come evento storico, come risultato di una complessa trama di eventi in cui la radice originaria va ricercata nei modi possibili in cui si realizza il rapporto uomo-mondo "esiste un numero teoricamente infinito di modi secondo i quali ci possiamo mettere in rapporto col mondo, ma di volta in volta uno solo di questi si realizza di fatto nella nostra vita individuale"[101]. Inoltre, l'a posizione di Whorf-Sapir, e in genere dell'antropologia sociale, può facilmente scaturire in forme di idealismo, per il quale il linguaggio ha la facoltà di suscitare il mondo. La linguistica idealistica, ha insistito sulla costitutiva e originaria creatività della lingua, in quanto attraverso il linguaggio, si comincia a costituire un universo concettuale articolato, non più soltanto dotato di 'significato' e 'senso' ma provvisto, anche, di un 'sistema di valori'. Tale posizione è fortemente criticata dagli studiosi di orientamento marxista, per i quali il potere del linguaggio di costituire una determinata *Weltanschauung* dei parlanti una determinata lingua, è direttamente proporzionale a quanto questi abbiano "un rapporto di sudditanza acritica con il loro linguaggio, e quanto più esso con le sue istituzioni rappresenta l'unico strumento linguistico posseduto. Ma tutto ciò non esclude affatto che il linguaggio abbia una sua origine dialettica, sia innestato cioè in un contesto dialogico uomo-natura"[102]. Il dialogo uomo-natura, da cui il mondo-cultura è emerso, non si interrompe col sorgere della parola, semplicemente si istituzionalizza, si cristallizza, diviene cultura.

Il linguaggio come processo è colto, invece, da Vygotskij, il quale affermava che non può esistere elaborazione concettuale senza linguaggio e non può esistere linguaggio senza un'intensa attività di pensiero, in quanto "il significato della parola dal punto di vista psicologico [...] non è altro che una generalizzazione o un concetto. Generalizzazione e significato della parola sono sinonimi. Ogni generalizzazione, ogni formazione di un concetto è l'atto di pensiero più specifico, più originale, più

---

[100] B.L. Whorf , *Linguaggio pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, p. 169, in B. Lorè, *op. cit.,* 1998, p. 88.
[101] *ivi,* pp. 90-91.
[102] *ivi,* pp. 91-92.

sicuro"[103]. Ossia, consideriamo il significato della parola nella misura in cui "il pensiero è legato alla parola e incarnato nella parola e viceversa è un fenomeno del linguaggio nella misura in cui il linguaggio è legato al pensiero e ne è illuminato"[104] Ma il frutto di questa attività intellettuale non è mai del tutto maturo, non è mai un risultato definitivo. Proprio in virtù di questo gioco di sponda tra analisi e sintesi, tra percezione e generalizzazione, il significato è un processo in continua evoluzione, cioè, i significati delle parole sono formazioni dinamiche che mutano con lo sviluppo individuale e con le varie modalità di funzionamento del pensiero[105].

Le teorie cognitive, pur non negando le interazioni tra linguaggio pensiero, contestano che la forma linguistica sia la forma primaria o esclusiva dell'organizzazione del pensiero. Gli studi più recenti hanno spostato l'attenzione proprio sui processi mentali sottostanti al comportamento linguistico. Nei recenti studi sull'Intelligenza Artificiale, "pensiero e linguaggio sono mostrati come due aspetti che emergono dall'interazione tra processi di apprendimento omogenei e numerosi processi decisionali semplici e simultanei"[106]. Questo, pur non comportando una coincidenza tra pensiero e linguaggio, sembra, comunque, voler dire che una volta che il linguaggio entra onto e filogeneticamente a far parte del bagaglio di strumenti cognitivi di un essere vivente, condiziona a tal punto la strutturazione della sua 'mente' che diventa difficile stabilire una separazione netta tra il linguaggio e il pensiero.

Ma, come si formano i pensieri e i significati? Per rispondere, seguendo Merleau-Ponty occorre indagare il pensiero e la sua stretta correlazione con il linguaggio in un luogo aldiquà dell'espressione linguistica: nel gesto, in cui il linguaggio si fa atto, corpo, azione. Il corpo acquista, nel pensiero di questo filosofo, una centralità determinante anche nella riflessione metalinguistica, acquisendo tra l'altro una valenza simbolica nei confronti del mondo: "Sotto il brusio delle parole sono già all'opera una preliminare rivelazione del senso e una primordiale comunicazione, all'interno di rapporti costitutivi e di originarie pratiche di commercio col mondo". Il linguaggio più naturale, più completo, più espressivo, più profondo non è quello verbale, ma quello gestuale. La profondità di un linguaggio sta nell'esperienza che esprime. In altre parole, il gesto implica sempre il venire incontro di un mondo dischiuso e della collettività, senza i quali sarebbe impossibile ogni relazione linguistica e gestuale, nonché ogni contesto emozionale. Nel linguaggio trova espressione la reazione dell'uomo di fronte al mondo, questa reazione è il primo nucleo psichico, in quanto la psiche si va costituendo nel nostro interagire con il mondo da cui costruiamo la nostra visione del mondo, non solo come individui, ma come collettività di una cultura, di un popolo.

---

[103] L.S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 325.

[104] *Ibidem.* Vygotskij, pur postulando un inscindibile rapporto tra pensiero e linguaggio. vede, tuttavia, lo sviluppo dell'un dell'altro come due processi indipendenti dal punto di vista genetico.

[105] Per illustrare la relazione dinamica tra pensiero, parola e significato è importante distinguere il linguaggio interno, rivolto a sé stessi, dal linguaggio esterno, quello normalmente chiamato 'lingua', che serve a metterci in contatto con i nostri simili. In effetti, i due tipi di linguaggio -data la differenza funzionale- hanno una struttura diversa, sono due versi di uno stesso tipo di traduzione: il linguaggio esterno è la traduzione di pensieri in parole, mentre il linguaggio interno, secondo Vygotskij, è la traduzione delle parole in pensiero. Con l'evoluzione successiva degli studi, è ora concepibile l'ipotesi di un linguaggio interno a prescindere dalla traduzione verso il linguaggio verbale - un linguaggio tra sé e sé che non fa uso di parole ma solo di unità di senso mentali

[106] D. Gambarara (a cura di), *op. cit*., p. 14.

4.4. *Il linguaggio nella morfologia della scienza*

Il *Cratilo*, uno dei dialoghi di Platone, si può considerare il primo testo di filosofia del linguaggio dell'Occidente. A partire dal *Cratilo* la filosofia si è occupata del linguaggio nei suoi vari aspetti: la sua origine, le sue funzioni, la sua capacità di esprimere significati, nonché l'analisi delle diverse parti del discorso e delle loro funzioni, dei diversi modi di relazione semantica.

Quello che qui interessa, in particolare, è come la filosofia ha affrontato il rapporto tra linguaggio e pensiero, tra linguaggio e mondo esterno. A tal proposito bisogna anche considerare l'indubbia rilevanza che ha avuto nella tradizione filosofica il racconto delle creazione contenuto nella *Genesi*. In questo testo, infatti, il linguaggio presiede all'universo nella forma conoscibile dall'uomo, fondato sulla distinzione, sulla discontinuità, grazie alla capacità della parola di denominare; dall'altra parte viene, invece, situato il divenire indistinguibile, l'innominabile e il caotico. Si viene a creare quella che Apel definisce la 'mistica del *logo*': Dio stesso si identifica con il *logos,* come se esistesse una lingua rivelata da Dio, in cui ogni cosa trova platonicamente corrispondenza nel suo nome 'vero', non soggetto alla contingenza delle denominazioni umane. Questa tensione platonica si presenta anche, ad esempio, nei progetti di costituzione di lingue artificiali destinati alla comunicazione scientifica.

L'onnipresenza del linguaggio come oggetto di riflessione filosofica è legata al fatto che, per quanto detto nel precedente paragrafo, capire il funzionamento del linguaggio ci permette anche di capire il funzionamento del pensiero; controllare i meccanismi del linguaggio diventa fondamentale per esercitare un controllo critico della nostra esperienza. Tuttavia, è proprio il potere del linguaggio sul pensiero che può anche costituire un fattore di rischio, un ostacolo alla chiara comprensione della verità, alla giusta comunicazione del sapere, in quanto, come già per i filosofi greci, il linguaggio e le tecniche del linguaggio rischiano di ancorarsi alla dimensione della *doxa,* cioè dell'opinione. Di qui parallelamente si sviluppa anche la critica del linguaggio. Il linguaggio ha dunque una natura ambivalente perché se da un lato può rivelarci la verità, dall'altro può anche distorcerla. Il tema dell'inganno in cui può trascinarci il linguaggio è presente nel pensiero di Bacone, con cui si inaugura la nascita della scienza moderna.

La questione del linguaggio nella ricerca scientifica investe il problema del rapporto linguaggio-realtà, che può essere pensato in due modi: il linguaggio è 'rispecchiante', ossia riproduce fedelmente il reale traducendo le percezioni in elemento linguistico (da Aristotele in poi, si tratterebbe di una *adeguatio* della conoscenza percettiva all'espressione linguistica, dunque non si farebbe altro che dare una denominazione alla percezione); il linguaggio interviene come fattore, in senso letterale, in quanto contribuisce a 'dare forma' alla realtà che si presenta all'uomo, cioè la lingua interferisce in qualche modo e crea essa stessa il reale.

A partire dall'età moderna la filosofia del linguaggio si accosta, oltre che ai problemi gnoseologici, anche alle problematiche della logica, in particolare nell'ambito della riflessione filosofica-scientifica. Nasce nell'ambito della riflessione epistemologica l'esigenza di costruire lingue universali, nel senso di scientificamente valide in grado di sottrarsi alla casualità e all'arbitrio delle lingue naturali, includendo in ogni segno la 'vera' definizione del progetto relativo e di rispecchiare, in un sistema di segni, la retta classificazione delle cose.

Per Bacone il linguaggio è uno strumento potente in grado di condizionare il pensiero. Per il filosofo, il linguaggio tradizionale concorre nella formazione dei nostri pregiudizi in particolare in quelli che lui definisce gli 'idoli del foro': essi "sono i più molesti di tutti, perché si sono insinuati nell'intelletto attraverso l'accordo delle parole e dei nomi. Gli uomini credono che la loro ragione domini le parole; ma accade anche che le parole ritorcano e riflettano la loro forza sull'intelletto e questo rende sofistiche e inattive la filosofia e la scienza"[107]. Per questi le parole imprigionano l'intelletto portando a pensare secondo l'opinione popolare e non scientifica della natura; in tal senso egli mostra l'esigenza ad assumere nuovi significati che siano più attinenti l'ordine effettivo della natura. Dunque, il linguaggio può essere un ostacolo alla comprensione della realtà, oscurando la via della conoscenza; tuttavia, il linguaggio è uno strumento indispensabile per interpretare la realtà, di qui la necessità di liberarlo dalle distorsioni che lo opprimono. Questo sarà anche il tema centrale della riflessione filosofica del primo Wittgestein, che condurrà la sua critica del linguaggio proprio sul non senso di alcune questioni poste dalla metafisica.

Hobbes concepiva il *nomen* come 'cristallo di sensazioni' costruito mediante criteri selettivi tutti interni alla lingua intesa nella sua convenzionalità, nella sua ipotesi il nominalismo cessa di essere soltanto una ipotesi sul linguaggio per diventare uno strumento funzionale alla organizzazione della conoscenza. Per Hobbes, infatti, la ragione umana agisce correttamente e organizza in modo coerente la conoscenza se si vive e si progetta come un 'calcolare con nomi'. Quella hobbesiana si presenta come una proposta di creazione di un linguaggio artificiale simbolico e formalizzato che dovrebbe avere la funzione di fondare e indirizzare la conoscenza. Siamo, cioè, in presenza di una 'ragione linguistico-sintattica' alla quale si accompagna quel noto concetto di 'verità' per il quale la sfera di esercizio di tale valore consiste unicamente nella dimensione linguistica.

Se la dimensione sintattica è privilegiata da Hobbes, nell'empirista Locke troviamo in primo piano una preoccupazione che potremmo definire 'semantica'. Per Locke il linguaggio ha una natura convenzionale che presuppone che i termini del linguaggio siano segni che si riferiscono a idee possedute dalle menti degli uomini che comunicano fra loro. Il significato di ogni nostra 'idea' è coglibile solo se siamo in grado di ricostruire il percorso psico-logico; proprio l'individuazione del 'significato' dovrebbe garantirci da usi illegittimi. Inoltre egli è interessato a domandarsi quale sia il contenuto empirico denotato dalle nostre parole, per evitare di incorrere nel rischio della 'reificazione', ossia la possibilità di scambiare una pura esigenza del pensiero per contenuto di realtà empiricamente conoscibili. In un certo senso, il rischio della 'reificazione' era presente, anche se in forma implicita, già nella concezione baconiana degli *idola fori*. Per Locke, perciò, le procedure astrattive e generalizzanti del pensiero, che hanno una funzione euristica nei processi di conoscenza, non si modellano su gradini ontologici, bensì esse risultano condizionate empiricamente e culturalmente. Tale problema si ripropone all'inizio del '900, nelle posizioni empirio-criticiste di Ernst Mach, il quale aveva mostrato come la metafisica e le sue 'tentazioni' fossero capaci di insinuarsi all'interno dello stesso linguaggio della scienza che, per essere opportunamente depurato, doveva poter recuperare un rapporto di corrispondenza biunivoca con i dati empirico-fattuali. In

[107] F. Bacone, *Novum Organum*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 66.

tale contesto diveniva urgente un nuovo compito della filosofia la quale doveva potersi trasformare in una sorta di 'terapia del linguaggio' per evitare che nascessero problemi che, prima ancora di poter essere sottoposti al criterio di verità/falsità, si costituissero come problemi privi di senso. Il criterio della 'sensatezza', pertanto, diveniva assolutamente prioritario e il compito della filosofia si configurava come quello di una demistificazione dei falsi problemi.

Leibniz, valorizzando i criteri di 'economicità funzionale' del linguaggio riteneva possibile costruire un 'alfabeto simbolico' del pensiero capace di esprimere quelli che potremmo definire 'atomi concettuali'. L'ipotetica 'lingua logica', oltre a permettere una comunicazione universale superando le barriere delle lingue naturali, avrebbe permesso per la sua stessa natura, l'allargamento indefinito delle conoscenze mediante l'istituzione di nuovi rapporti e 'calcoli' con i quali investire gli elementi di base. La riduzione del linguaggio a simbolo logico-matematico risponde all'esigenza di creare un linguaggio che si riferisca, senza residui realistici e senza ambiguità, al reale, in qualche modo, di rispecchiarlo.Lo stesso 'scetticismo' linguistico è presente nella filosofia dell'Illuminismo che insiste sulle potenzialità creative del linguaggio e sul suo potere retroattivo sul pensiero.

Anche Wittgenstein, nel *Tractatus*, porta avanti una proposta normativa, volta alla fondazione di un linguaggio autenticamente rispondente alle esigenze della scientificità. Per il neopositivismo logico, il linguaggio ha come oggetto della sua rappresentazione i cosiddetti fatti 'positivi', ovvero quelle che potremmo definire, 'esperienze elementari'. Il mondo, in tal senso, è concepito da Wittgenstein come la totalità dei fatti; all'interno di questi ultimi è possibile rintracciare quelli che egli chiama, 'fatti atomici'. Si tratta, ovviamente, di 'fatti' non ulteriormente scomponibili i quali hanno come loro corrispettivo linguistico le 'proposizioni elementari'.

Il linguaggio, se vuole rispettare il requisito della scientificità e vuole essere aderente ai dati empirico-fattuali, deve potersi organizzare secondo un sistema di 'gerarchie funzionali'. Egli affermava che "se il linguaggio deve rappresentare la realtà, se le proposizioni debbono rappresentare lo stato delle cose, allora, devono esserci cose in comune tra la proposizione e lo stato delle cose […] ; in questo senso la proposizione è come un quadro di un fatto possibile"[108]. In pratica la struttura della realtà determina la struttura del linguaggio, cioè il significato delle proposizioni è vincolato al fatto di rispecchiare la realtà. Per il filosofo il significato risiede nella struttura che è in grado di descrivere il posto in cui le cose del mondo si pongono; ossia non è sufficiente che vi siano delle parole che denotano. Per Wittgenstein il linguaggio, data la sua natura ed il suo compito, non può trascendere se stesso, l' 'essenza' del linguaggio, quindi, piuttosto che 'dimostrata' può essere soltanto 'mostrata', e il linguaggio, rappresentando il mondo, dice se stesso e la sua funzione più vera[109].

Naturalmente, il linguaggio di cui Wittgenstein parla nel *Tractatus* risulta essere poco compatibile con le molteplici funzioni rintracciabili nel linguaggio ordinario. Tale impostazione, inoltre, non prende in considerazione che il problema del rapporto fra lingua e reale non è mai un rapporto di carattere definitivo, in

---

[108] J. Searle, in B. Magee, *op.cit.*, p. 334.

[109] Il *Tractatus*, al fine di eliminare ogni alone di ambiguità, si presenta come un "sistema d'aforismi" che risulta funzionale ad una formulazione delle questioni filosofiche che sia la più rigorosa possibile.

quanto, il linguaggio è "ciò" che entra in gioco nel nostro rapporto col mondo. La questione della rappresentazione del reale che passa per il linguaggio non si conclude neanche con la sua matematizzazione, come dimostrano i postulati euclidei e il loro superamento. Anche un linguaggio formalizzato non potrà mai essere esaustivo del tutto di una realtà in perenne cambiamento: qualsiasi ricerca scientifica è continua e, come tale, avrà bisogno di sempre nuove cristallizzazioni e, di conseguenza, di nuovi linguaggi.

L'analisi del linguaggio è, senz'altro, il tema centrale della filosofia del '900, in particolare della filosofia analitica, che postulava uno stretto rapporto del pensiero con il linguaggio, per cui la filosofia si identifica con l'analisi del linguaggio, volta, da un lato ad esaminare i problemi posti dal linguaggio, con gli errori e le distorsioni che esso comporta, e, dall'altro, a individuare e a risolvere problemi chiarendo i significati delle parole o delle proposizioni. Per i filosofi analitici, come scrive Rorty, i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti, o dissolti, o riformando il linguaggio, oppure ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo; in tal modo la spiegazione filosofica del pensiero poteva essere conseguita attraverso la stessa spiegazione filosofica del linguaggio. In pratica questi filosofi affermavano che non vi può essere una spiegazione del pensiero indipendentemente dai mezzi espressivi utilizzati: questo richiedeva una teoria del significato, che giustificasse cosa fa sì che le parole abbiano il significato che hanno.

Il problema del significato delle parole e degli enunciati del linguaggio diventa centrale nella loro riflessione: "questi filosofi fecero del riferimento –cioè, il fenomeno per cui le parole che si riferiscono denotano oggetti del mondo- il punto centrale delle loro analisi del significato. Verificarsi una parola come martello, sostenevano, consiste nell'oggetto, un martello al quale ha parola si riferisce"[110]. Frege introduce la distinzione fra il senso e il riferimento di un termine: il riferimento è l'oggetto nominato o ciò a cui un termine si riferisce, mentre il senso ha a che fare con il modo di presentazione attraverso il quale il referente ci viene dato.

La necessità di costruire un linguaggio 'perfetto' sostenuta dai costruttivisti, è stata, poi, perlopiù abbandonata dalla filosofia analitica, che ha spostato il suo interesse verso un'attività di ricerca e chiarificazione concettuale linguistica, non solo del linguaggio scientifico, ma anche del linguaggio comune. Il significato dei termini non è più considerato come corrispondenza fra essi e la realtà, ma, in riferimento al loro uso e alla correttezza di tale uso rispetto alle regole prescritte dal sistema linguistico: cioè, vi è una sempre più costante attenzione verso i svariati tipi di linguaggio e verso le concrete forme d'uso del linguaggio, piuttosto che verso i loro principi logico-formarli.

Tale revisione critica trova espressione, ad esempio, in Rorty, il quale nega che il concetto faccia riferimento alla realtà nella sua oggettività, che sia fondato su di essa. Egli critica la teoria della rappresentazione prevalente nel pensiero occidentale, che ha sempre identificato la conoscenza rapportandola al soggetto conoscente e descrivendo la mente come un'entità rispecchiante, cioè che si colloca fuori dalla mente stessa. Invece per lo studioso, il linguaggio non è legittimato e giustificato da qualcosa che è vero, piuttosto, esso è l'espressione dell'atteggiamento che noi assumiamo verso noi stessi e la realtà che ci circonda. Nel linguaggio, noi non rispecchiamo qualcosa di preesistente, ma introduciamo qualcosa che prima non

---

[110] W. Bechtel, F*ilosofia della mente*, Il Mulino, Bologna 1999, p.36.

esisteva, e precisamente l'atteggiamento della decisione verso noi stessi orientata rispetto a valori.

Questa è la posizione assunta dal secondo Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* in cui egli passa da una concezione astratta del linguaggio, con i suoi elementi sintattici e semantici, ad un approccio pragmatico al linguaggio. La via d'uscita dei problemi filosofici è semplicemente l'osservazione del modo in cui il linguaggio funziona nella vita quotidiana, e del modo in cui esso è intrecciato con la prassi e con la interpretazione del mondo che ne costituisce la base: "il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio", egli afferma. In quanto strumento, il linguaggio, come ogni altro strumento, può essere impiegato per diversi usi dunque, non vi è alcuna caratteristica singola che costituisca l'essenza del linguaggio: tra i vari usi di molte parole vi è solo un' 'aria di famiglia'. Qui Wittgstein ribalta la sua tesi iniziale, in base a cui la struttura del mondo reale determinava la struttura del linguaggio, affermando che la struttura del linguaggio determina il modo in cui noi pensiamo il mondo reale, ossia rifiuta sia l'affermazione secondo la quale le parole ricavano il loro significato dal fatto di essere associate con le idee della mente, sia la tradizione filosofica secondo la quale affinché una parola abbia significato, deve esserci una qualche essenza che tale parola esprime; uno dei suoi motti preferiti era: "non chiedete il significato, chiedete l'uso". Su questo punto, egli introduce anche il concetto di gioco linguistico, per il quale usare le parole è in analogia con il giocare a un gioco, in cui il significato di una parola è dato interamente dall'uso che se ne fa, e dal suo ruolo all'interno dei giochi linguistici che vengono con quelle parole praticati. Ogni gioco linguistico non è altro che una forma di comportamento umano, per questo non ha senso, per il filosofo, cercare il suo fondamento, un qualche sua giustificazione trascendentale: esso non è ragionevole (o irragionevole), c'è, come la nostra vita. il linguaggio è, per lui, prima di ogni altra cosa, un'attività interagente con le componenti teoriche e pratico-esistenziali del vivere e del fare umano. Comprendere un'espressione linguistica implica quindi non tanto il riferimento di essa a determinate essenze o strutture logiche pre-costituite, quanto la comprensione dei molteplici fattori (linguistici ed extra-linguistici) cooperanti nella determinazione del senso di tale espressione. Sotto questo profilo, la riconduzione del significato all'uso esprime appunto la reinserzione del fenomeno linguistico entro un contesto antropologico e socio-culturale più ampio.

L'utilizzo del termine 'gioco' serve proprio a sottolineare il fatto che il linguaggio è un fatto sociale e retto da regole. Questo non significa, sottolinea Searle, che Wittgenstein rinunci al fatto che quando noi parliamo ci riferiamo a oggetti reali, piuttosto, egli dice: "quando ci riferiamo a degli oggetti nel mondo, noi parliamo nell'ambito di un gioco linguistico, e il nostro concetto di mondo, e come noi scomponiamo il mondo, è sempre condizionato dalla struttura del linguaggio"[111].

L'intenzione del filosofo rimane quella di portare il linguaggio al centro della filosofia, dal momento che il pensare non potrebbe esistere, e nemmeno l'esperienza, se si prescinde dall'uso delle espressioni linguistiche. In tal senso il linguaggio è una

---

[111] *ivi,* pp. 344-5. Dunque non viene messa in discussione l'esistenza del mondo reale o il fatto che noi possiamo fare affermazioni vere sul mondo; quello che, a suo avviso, deve interessare la filosofia è quello di descrivere come noi usiamo espressioni tipo 'reale' e 'vero'.

forma di vita, in quanto "noi non possiamo ricavarci un linguaggio e considerarlo fuori dal resto delle attività umane" [112]..

Il carattere non oggettuale del linguaggio, affermato nelle *Ricerche filosofiche*, rende improponibile il confronto tra esso e la realtà, come fondamento di una possibile verifica. Si ripresenta di conseguenza il problema della verità delle proposizioni, che era sembrato definito nel *Tractatus*; ma tale possibilità era in quell'opera legata alla teoria del linguaggio come raffigurazione, della quale, ovviamente, Wittgenstein non è più convinto. Il problema della verità non può porsi come tale, ma diviene il problema della certezza, cioè della 'convinzione' circa la verità di una proposizione.

Moore aveva risolto la questione riferendosi al senso comune: per cui, ad esempio, non si può negare l'esistenza di oggetti materiali. Wittgenstein, tuttavia, riconduce l'evidenza di tali enunciati, non al fatto che siano 'veri', ma al loro rappresentare lo sfondo di certezze *accettate*, che costituiscono la nostra immagine del mondo a partire dalla quale giudichiamo gli altri eventi: "Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso"[113]. In sintesi per il filosofo le nostre certezze non possono fondarsi sulla verità, perché la verità stessa, può essere stabilita e formulata solo a partire da quelle stesse proposizioni; piuttosto esse si costituiscono come una sorta di *a priori* perché vengono prima dell'esperienza e la rendono possibile; ma si differenziano dagli *a priori* kantiani perché possono mutare "Non sono degli *a priori* in senso kantiano anche perché derivano dal processo educativo, inteso tuttavia in senso lato, o, come si potrebbe meglio dire, dal processo di inculturazione, mediante il quale ognuno interiorizza il modo di vedere e di organizzare la realtà proprio della cultura in cui si forma"[114].

La certezza dell'esistenza di un mondo esterno reale costituisce il ponte tra la critica del linguaggio di Wittgenstein e la fenomenologia di Heidegger. Anche secondo Heidegger noi in primo luogo non abbiamo a che fare con i nostri dati di senso o con le nostre rappresentazioni, ma con un mondo aperto a tutti, e le rappresentazioni nella nostra coscienza sono solo modi privativi. Quale tecnica di espressione delle volontà dell'uomo, il linguaggio è l'espressione, attuata dall'uomo, di moti interiori dell'animo e della visione del mondo da cui muovono. Mentre la certezza della coscienza privata è il paradigma comune a tutti i filosofi da Cartesio fino a Husserl, emerge con Wittgenstein e Heidegger un nuovo paradigma: quello di un primato dell'interpretazione pubblica del mondo depositata nel linguaggio, per cui la certezza privata, è sempre dipendente, oppure è un modo privativo, di quel che può essere articolato linguisticamente come certezza pubblica di una interpretazione del mondo.

4.5. *Il linguaggio nella morfologia dello spirito*

---

[112] *ivi,* p. 350. Per Wittgenstein, anche il linguaggio che noi definiamo privato, perché riferito alle nostre sensazioni interne, in realtà è collegato in ogni punto a fenomeni sociali pubblici, cioè noi usiamo i termini servendoci di criteri pubblici. Egli sintetizza questo punto dicendo: che un processo interno ha bisogno di criteri esterni.

[113] L. Wittgenstein, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978, p. 94.

[114] *ibidem*

Nell'ambito di una morfologia dello spirito, per Cassirer il linguaggio è una delle forme fondamentali dell'intelligenza del mondo. Infatti, per il filosofo, la civiltà si è sempre manifestata nella creazione di "determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche", le quali si pongono accanto concetti logici-scientifici e raggiungono l'oggettività attraverso altre funzioni dello spirito. In questo modo "la vita emerge dalla sfera della mera esistenza data da natura: essa non rimane né un elemento di questa esistenza, né un processo meramente biologico, ma si trasforma e si perfeziona divenendo forma dello spirito."[115]. In tale teorizzazione è ravvisabile una ascendenza kantiana, per la quale attraverso la trascendentalità della attività simbolica vengono posti in essere l'io, il mondo ed il loro rapporto.

A suo avviso, dunque, qualsiasi rapporto dell'uomo con la realtà non può che essere mediato: la funzione mediatrice, attraverso cui trascorre ogni forma "quale si realizza compiutamente nelle singole fondamentali direzioni della vita spirituale"[116], è individuata nel simbolo. L'approccio alla teoria del simbolo è di tipo linguistico, dove il simbolo, cioè, in senso lato, il linguaggio non è il riflesso, la riproduzione delle cose: esso non rimanda alla cosa pura, bensì è la costruzione delle cose.

Cassirer, come Kant, non intende la conoscenza come copia, in quanto non crede che l'uomo possa arrivare all'in-sé delle cose. Il linguaggio, ma anche il mito e l'arte, in quanto altri modi di conoscenza, divengono simboli, non nel senso che essi mostrano sotto forma di immagini, che alludono e spiegano, un qualcosa precedentemente dato, bensì nel senso che ciascuna di queste forme crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato. Riprendendo Hegel, Cassirer ritiene che l'uomo possa soltanto ritradurre la realtà nel linguaggio dello spirito e il simbolo non sarebbe altro che il mezzo di cui lo spirito si serve per mantenere il suo rapporto mediato con la realtà. Il processo di oggettivazione pone l'oggetto attraverso l'operazione trascendentale fatta scattare dalla funzione simbolica, senza la quale l'intelletto non è in grado di compiere nessuna sintesi, così che, le forme sono, per lo spirito. la realtà oltre la quale non ha senso andare: "nella totalità delle sue prestazioni e nella conoscenza della regola specifica in base alla quale ogni forma del suo proprio agire è determinata [...] lo spirito possiede l'intuizione di se stesso e della realtà. Ma alla domanda che cosa possa essere l'assoluto reale al di fuori di questa totalità delle funzioni spirituali, [...] a questa domanda esso non riceverà più alcuna risposta, e questo perché a poco a poco impara a riconoscerla come un problema mal posto, come un'immagine ingannevole del pensiero"[117].

Ritenendo che i nostri modi di pensare permangano in tracce nel linguaggio, compito del filosofo è perciò quello di esaminare il linguaggio allo scopo di rinvenire in esso tracce dei meccanismi del pensiero che hanno reso possibile e generato i simboli così come si presentano. Il linguaggio, allorché si fa veicolo di espressione,

---

[115]E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 59. Lo scopo della filosofia, allora, "non consiste nel ritornare al di qua di tutte queste creazioni, ma invece nel comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo", ossia lo studio delle strutture fondamentali della conoscenza. "Anziché indagare i presupposti scientifici della conoscenza del mondo, occorreva pensare a stabilire e delimitare, l'una rispetto all'altra, almeno nell'ambito generale, le varie forme fondamentali dell''intelligenza' del mondo, e cogliere ciascuna di esse più nettamente possibile nel suo peculiare intento e nella sua peculiare forma spirituale". *ivi*, vol. III-1, p. XI.

[116] *ivi*, vol. I, pp. 18-19.

[117] *ivi*, vol. I, p. 48.

attua un'operazione rappresentativa, intesa come "la presentazione di un contenuto in un altro e per mezzo di un altro [...] essenziale per la costruzione della conoscenza stessa e condizione della sua peculiare universalità formale"[118].

Per Cassirer, il linguaggio è la 'forma simbolica' per eccellenza, esso non può essere 'ridotto', a considerazioni puramente logiche; egli contesta, difatti, in modo esplicito qualsiasi prospettiva positivistica che si limita a considerare il linguaggio nella sua 'datità' senza coglierlo nella sua radice generativa. Quindi, la dimensione linguistica non rappresenta solo una modalità di approccio comunicativo, ma organizza l'esperienza tipicamente umana della conoscenza, è anzi la stessa organizzazione del pensiero a dover fare continuamente i conti con l'attivo uso del linguaggio e delle sue dinamiche. È la dimensione linguistica che fa da tramite tra le nostre impressioni dettate dal momento e il livello dell'oggettività razionale.
Il 'fondamento simbolico' del linguaggio ha una natura intimamente dinamica ed è possibile individuare fasi e momenti attraverso cui la sua funzione simbolica diventa sempre più libera facendo sì che tale 'libertà' sia l'elemento necessario e quasi fondativo della possibilità di un affinamento e una 'purificazione' interni. Nelle manifestazioni più prime del linguaggio la funzione simbolica, evidentemente, è di tipo mimetico, dove, una sorta di lingua quasi ancora non nata, aderisce alle pieghe della realtà sensibile tentando di riprodurla attraverso l'imitazione. Questa prima fase prende, secondo la terminologia del Cassirer, il nome di 'espressione sensibile'. In un secondo momento, distaccandosi dal molteplice sensibile e cominciando ad organizzare un mondo all'interno del quale prendono forma gli oggetti, le proprietà degli oggetti e le singole azioni, il linguaggio si dota della funzione detta della 'espressione intuitiva' e, parallelamente al costituirsi degli oggetti, comincia a costituire l'Io. La fase più alta, però, si realizza quando la funzione simbolica del linguaggio prende la forma della "espressione del pensiero", svincolandosi il più possibile dal sensibile e sviluppandosi secondo la libertà dell'astrazione. Nonostante tali procedure astrattive, però, il linguaggio ordinario mai totalmente si libera dal riferimento al sensibile e prende la veste pertanto di un semplice 'presentimento' del concetto logico.

Per Cassirer il linguaggio, come anche il mito, trae radice e si sviluppa attraverso il pensiero metaforico[119]. Qui il linguaggio si nutre dell'immaginazione, di cui un esempio è l'immagine poetica, in cui l'immagine è suscitata dagli effetti metaforici creati dal linguaggio stesso, che permettono di cogliere l'identità nella

---

[118] *ivi*, vol. I, p. 47. Per Cassirer l'attività simbolica investe qualsiasi attività umana, e si esercita in varie forme e a diversi livelli ma le molteplici strutturazioni simboliche del mondo, pur distinte e distinguibili, formano un sistema ordinato. Ogni attività simbolica, cioè, ha delle precise relazioni con altre attività simboliche, potendo essere portatrice di un 'senso' anche più ricco dei sensi ulteriori che rende possibili. Cassirer identifica il simbolo come l'unione inscindibile tra un qualsiasi segno sensibile ed un significato costituito da un contenuto e/o un valore ideali. Per Cassirer, non diversamente da Croce, il quale, però, confinava tali riflessioni nel campo dell'estetica, non è possibile che un 'intuizione' dello spirito umano non si traduca in una opportuna espressione e tra i due termini esiste un nesso inscindibile, per cui, parlando del linguaggio poetico, egli sosteneva che esso è dato da una "sintesi a priori di sentimento ed immagine".

[119] Per metafora Cassirer intende il consapevole sostituito alla designazione di un certo contenuto rappresentativo mediante il nome di un altro contenuto, il quale in parte è simile al primo, oppure presenta certe mediate 'analogie' con esso.

differenza. Infatti, come scrive Ricoeur: "Perché vi sia metafora in effetti occorre che io continui a percepire l'incompatibilità letterale attraverso la nuova compatibilità semantica. L'immaginazione è la risonanza in noi di un essere nuovo del linguaggio, la reviviscenza dei campi sensoriali attraverso gli aspetti tensivi dell'innovazione semantica" [120]. Egli parte da alcune osservazioni di Aristotele il quale afferma che "la lexis, alla quale si collega la teoria della metafora, 'fa apparire il discorso', infatti dice il filosofo 'le parole dipingono quando significano qualche cosa 'in atto'"[121].

Anche Jeynes individua nella metafora uno degli aspetti fondamentali del linguaggio, in quanto lo rende un organismo vitale e in continua crescita, in tal senso essa è il suo stesso fondamento costitutivo: "nel linguaggio noi utilizziamo un termine proprio di una cosa per descriverne un'altra in conseguenza di una qualche somiglianza esistente fra loro o fra le loro relazioni con altre cose. […]Il lessico del linguaggio è quindi una serie finita di termini che, grazie alla metafora, può estendersi a coprire una serie infinita di circostanze, creando addirittura circostanze nuove"[122]. Utilizzando metafore estese per descrivere oggetti nuovi andiamo a costituire un vocabolario più ricco a mano a mano che la cultura umana si fa più complessa[123].

In Heidegger, il linguaggio è un modo di rapportarsi al mondo tipico dell'Esserci, che si configura come *Erfahrung*, come 'fare esperienza' perché l'uomo, è sempre immerso nel linguaggio: "Parliamo, perché il linguaggio ci è connaturato. […] Il linguaggio fa parte in ogni caso di ciò che l'uomo ritrova nella sua più immediata vicinanza. Dappertutto ci si fa incontro il linguaggio"[124].

Per cui l'uomo deve imparare ad abitare nel parlare del linguaggio, ma, per fare ciò, dobbiamo abbandonare ogni tentazione di riproporre una definizione generale, ogni approccio teoreticistico al linguaggio, ossia non pensare più a un rapporto metafisicamente determinato tra parola e cosa da cui scaturisce la valenza puramente rappresentativa del linguaggio, l'idea del linguaggio come espressione. Tradizionalmente il linguaggio è considerato soltanto in termini di comunicazione verbale, come un ente che ha la proprietà di essere segno o uno strumento per informare sugli enti e, in tal modo metterli a disposizione dell'uomo, renderli qualcosa di costantemente presente, in modo da poter tornare costantemente su esso.

L' uomo non crea il linguaggio, ma nascendo trova già sempre il linguaggio, che è la casa dell' essere, il luogo in cui le cose si mostrano all' uomo. Questa affermazione ci ricorda come il linguaggio prima di essere un 'mezzo', è un 'luogo', ovvero una sorta di 'realtà' all'interno della quale l'uomo 'abita', producendo i suoi abiti e le sue abitudini. Il nostro rapporto con il mondo, e la sua stessa esistenza, è reso possibile, dunque dal fatto che disponiamo di un linguaggio. L'ordine in cui

---

[120]P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di Estetica, dic. 2002, p. 45.
[121] *ivi*, p. 58
[122] J. Jaynes*, Il crollo della mente bicamerale*, Adelphi, Milano 1984, pp. 71, 74.
[123] Vi è, dunque, un rapporto di continuità tra i vari linguaggi, ossia tra le varie forme di comunicazione e di interpretazione del mondo. Se il linguaggio, infatti, è una delle forme simboliche possibili cade ogni rigida barriera tra un linguaggio e l'altro e i linguaggi simbolici della matematica e della logica, pur nella loro autonomia, devono poter essere indagati nel loro rapporto con i linguaggi ordinari perchè questi costituiscono il presupposto di quelli.
[124] M. Heidegger, *op. cit.,* 1973, p. 27.

l'esistenza si muove è dato nel linguaggio, tuttavia l'essere non si svela attraverso il linguaggio che l'uomo fonda, ma attraverso le parole che esso stesso destina. Questa triplice appartenenza di pensiero, linguaggio ed essere si fonda su un rapporto di cooriginarietà e coappartenenza dei tre termini: nel pensiero l'essere viene al linguaggio.

Ma l'impossibilità di risalire oltre il linguaggio, non vuole pervenire a un'essenza immutabile del linguaggio, attraverso cui indagare per pervenire ad un'essenza immutabile della verità; nella costitutiva linguisticità dell'essere è racchiusa l'esperienza di una verità *finita*, legata ad un linguaggio *storico*, determinato. Questi motivi della riflessione heideggeriana possono essere interpretati come un nostro essere collocati in una *tradizione*, in un orizzonte di senso dato nel linguaggio, in cui l'esistenza si trova gettata, e in rapporto al quale può avere parola[125]. Per Heidegger si vive già sempre in un mondo interpretato, in quanto il mondo è già determinato dalla tradizione. L'uomo si trova già da sempre gettato in un progetto, in una lingua, in una cultura che eredita. L'uomo è gettato all'interno di questi orizzonti linguistici storici-ermeneutici, di conseguenza viene meno ogni pretesa di discorsi o teorie eterne. Risalire a queste aperture linguistiche che permettono la visione del mondo significa pensare e prendere consapevolezza della molteplicità delle prospettive e degli universi culturali. In tale posizione c'è un richiamo a Humboldt, il quale a fronte della tradizionale visione convenzionalista del linguaggio, riporta il linguaggio all'interno di ciò che è la persona umana nella totalità delle sue facoltà. Il linguaggio è un prodotto storico, un prodotto dell'immaginazione, una produzione spontanea dello spirito, che plasma lo stesso modo di pensare di coloro che lo parlano: in termini aristotelici, il linguaggio non é un'opera compiuta, cioè uno strumento inerte di cui ci si serve per comunicare, ma un'attività organica, *energia*, che produce continuamente nuova realtà storica. Esso ha origine nella dimensione spirituale dell'uomo dunque presenta delle strutture costanti in ogni popolo, strutture strettamente connesse al pensiero.

Nel linguaggio l'uomo fa continuamente esperienza della sua finitezza, perché il linguaggio non possiede mai completamente il suo oggetto, esso è segnato da un'assenza radicale che chiama l'uomo a interpretarla indefinitamente. Ma la finitezza non si definisce come qualche cosa che ci imprigiona, ma come ciò che ci rende aperti al mistero dell'alterità, che ci rende finiti e che ci tiene "in colloquio", perché ogni nostra acquisizione non è mai definitiva. Il linguaggio come segno rimanda, infatti, ad una dimensione più originaria, che nulla ha a che fare con la referenza extralinguistica e il cui carattere non metafisico è dato dal suo accadere, dal suo essere 'evento', e di essere custodita nelle parole attraverso cui viene interpretata. Il *fare esperienza del linguaggio* si profilerà come un percorso verso l'originario, in cui viene abbandonata ogni tendenza trascendentalistica e la verità, pensata nel suo legame costitutivo col linguaggio, mostra sempre più a fondo il tratto della contingenza e della caducità. Il che significa che non si può mai raggiungere una risposta e una visione definitiva e totale, in quanto di volta in volta si occupa

---

[125] Ogni tradizione, ogni linguaggio determinato, contrae un debito con quel "Dire originario", su cui si fonda ogni nostro parlare: ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario in quanto mostrare. Nell'evento linguistico dell'accadere della verità, vengono evidenziati i caratteri che sottolineano la 'differenza ontica' che il dire dei mortali ha con quel dire originario a partire dal quale si apre il movimento disvelativo che richiama a sé la parola dell'uomo destinata ad apparire come viandante in scenari storici-ermeneutici in una meta, che se pur delineata, resta sempre di là da venire.

soltanto un luogo limitato e circoscritto nella storia della verità, in cui l'essere si mostra, ma senza che mai si possa disporre completamente di esso. Il *cammino verso il linguaggio* si configura, quindi, non tanto come il percorso a ritroso che il pensiero deve compiere da ciò che più immediatamente intendiamo per linguaggio ad una riflessione più originaria, ma al contrario, e primariamente, come via che apre il movimento del Dire originario verso la parola umana.

Nella teorizzazione heideggeriane, il linguaggio è strutturato in modo tale da poter andare tanto verso la sua autenticità e, quindi, verso una riappropriamento di se stesso, che coincide con un non occultamento della sua infondatezza, quanto verso la sua inautenticità. Ne deriva evidentemente la possibilità di un linguaggio inautentico e di un linguaggio autentico, dove il primo è colto nella sua funzione strumentale di comunicazione informativa, mentre il secondo è volto a lasciare intravedere il senso dell'essere. Questa ultima forma di linguaggio è, come è noto, il linguaggio poetico o, meglio, poetico, nella misura in cui esso è un produrre caratterizzato da una costitutiva creatività. Tra l'uomo e il linguaggio si viene a creare un rapporto 'circolare', per il quale, se da una parte è l'uomo a produrre linguaggio, dall'altra l'uomo è posto nel linguaggio che lo parla: "il linguaggio parla" ovvero esso sembra essere il vero soggetto capace di suggerire all'uomo il rapporto da instaurare col mondo.

4.6. *Come funziona il linguaggio: la linguistica*

Se il linguaggio non è solo uno strumento, ma, nel suo costituirsi come ambiente, una tecnologia, quali prassi e modalità (interne ed esterne) mettiamo in atto al fine di utilizzare il suo primario, intrinseco e fondamentale potenziale tecnologico? Nel corso del '900 la riflessione filosofica sul linguaggio si interseca con la linguistica, che potremmo definire una riflessione 'tecnica' sul funzionamento della lingua.

La questione dell'origine del linguaggio ha avuto costantemente nella storia del pensiero uno spazio significativo. Il problema dell'origine del linguaggio è stato per molto tempo unito alla domanda piuttosto ingenua di quale possa essere stata la forma della lingua primigenia, problema ormai ignorato dai linguisti, che sono convenuti sulla diversità tra i gruppi linguistici[126].

La discussione sull'origine del linguaggio è stata ripresa negli anni '50 del '900, nel tentativo di capire e di ricostruire, quali siano state le tappe attraverso cui il linguaggio si è formato, cioè arrivare a dare una spiegazione genetica teoricamente convincente della costituzione del linguaggio verbale, in base alle componenti che ne regolano il funzionamento. Alcuni studiosi insistono soprattutto sui prerequisiti di tipo anatomico e neurologico. Secondo Lieberman, ad esempio, "bisogna avere una struttura pienamente eretta perché si abbassi la laringe e questo ci permetta di avere il controllo di suoni così diversificati come quelli che sono presenti effettivamente e non accidentalmente nelle lingue. Abbiamo bisogno anche di una sottile possibilità di differenziare i suoni per potere costruire decine e decine di migliaia di parole, sottilmente diverse tra di loro, ma fatte degli stessi elementi. Contemporaneamente vi è bisogno di un apparato neurologico, quello preposto al

[126] Nell'Ottocento con il costituirsi della linguistica scientifica era diventato ricerca empirica di un'ipotetica lingua madre.Tra l'altro per molti filosofi tra cui Humboldt e Croce il problema delle origini del linguaggio si risolve studiando come funziona nell'attualità.

controllo della produzione e alla discriminazione acustica di questi suoni, di poco diversi tra loro"[127].

Altri studiosi, come Leroi-Gourhan affrontano, invece, il problema avendo come quadro di riferimento l'evoluzione delle strutture sociali, per cui osservazioni su aspetti organizzativi del lavoro e quindi sull'uso razionale delle mani, "fanno pensare che questi esseri, già in qualche modo, dovessero disporre di quella forma di vita comunicativa così complessa, che è l'uso di una lingua storico-naturale. Essi retrodatano quindi fortemente l'origine del linguaggio, da cinquantamila a un milione e mezzo di anni fa"[128].

Lieberman ipotizza che l'*homo sapiens* avrebbe imparato solo a tre quarti della sua storia a parlare, De Mauro, invece, suppone una datazione a trecentomila anni fa, quando con l'uso programmatico del fuoco per la cottura del cibo, si presenta all'uomo il bisogno di utilizzare segni che si aprano ad una più ampia ricchezza di significati. Le trasformazioni dell'ambiente e l'uso razionale e programmato delle risorse naturali ha comportato che la stessa parola, "ha dovuto imparare a dilatare i suoi significati, cioè gli essere umani hanno dovuto imparare a possedere un sistema simbolico, ricco di indeterminatezza semantica e di possibili determinazioni su vie diverse"[129]. L'indeterminatezza semantica della parola è una peculiarità chiave del linguaggio.

Il linguaggio umano, dunque, è un sistema estremamente complesso, come tale deve appoggiarsi a strutture specializzate per poterlo gestire. Queste strutture sono propriamente fisiologiche, come l'apparato fonatorio, l'apparato auditivo, il cervello e il sistema nervoso, o funzioni mentali come la cognizione e la memoria. La natura di tali strutture è riconducibile al dibattito, tutt'oggi vivo, del rapporto tra mente e corpo[130]. Difatti la tradizione linguistica che si richiama a Saussure, e a tutta la tradizione filosofica che si rifà a Brentano e alla sua nozione di intenzionalità, sostiene la radicale alterità degli stati mentali dagli stati fisici, posizione che implica l'opposizione mente-cervello; di contro, una considerevole parte dei moderni filosofi della mente, tra cui Chomsky, sostengono, invece, la riducibilità degli stati mentali agli stati naturali, per la quale lo studio della mente è riducibile allo studio del cervello.

Un altro punto di contrasto riguarda l'acquisizione del linguaggio, ossia come viene acquisito, e/o *se* viene acquisito. Schematizzando possiamo individuare due modi diversi di impostare il problema che ripropongono il problema tra innatismo e empirismo: il primo presuppone che noi nasciamo con strutture cognitive adibite al

---

[127] T. De Mauro (intervista), *L' origine del linguaggio,* Roma, 10 febbraio 1995, in *www.emsf.rai.it.*

[128] *ibidem.* Da un punto di vista neurologico però la maturazione dei processi linguistici non è strettamente correlata a quella delle capacità concettuali. Si danno casi di bambini che crescono con sistemi concettuali gravemente compromessi ma con una buona competenza grammaticale mentre, viceversa, bambini con sordità fin dalla nascita, hanno una capacità concettuale normalissima pur non sviluppando un linguaggio verbale. Anche le persone che hanno compromesse alcune funzioni legate all'area verbale non hanno per questo problemi di concettualizzazione. Le lesioni cerebrali hanno messo in evidenza come l'uomo possa perdere le sue capacità verbali senza perdere le facoltà immaginativa, quelle cioè di richiamare immagini alla mente e di elaborarle.

[129] *ibidem.*

[130] Esperienze cliniche hanno mostrato che le aree del cervello coinvolte dall'attività linguistica sono, soprattutto nell'adulto, di solito localizzate nel solo emisfero sinistro (anche se questa 'lateralizzazione' non è assoluta: nel bambino entrambi gli emisferi sono coinvolti, e solo gradualmente si specializza il sinistro), in particolare l'area di Broca e l'area di Wernicke.

linguaggio intrinsecamente determinate su cui l'ambiente ha un'azione solo attivante e modellante; il secondo ripropone il problema che si possa "avere un'esperienza sensoriale che non sia informata dal giudizio concettuale"[131]. In tal senso il linguaggio è solo frutto dell'apprendimento, di conseguenza l'apprendimento linguistico è demandato agli stimoli ambientali, ossia lo sviluppo di un sistema di disposizioni al comportamento verbale è indotto unicamente da meccanismi di rinforzo.

Oggi sappiamo che ciascuna organizzazione di esseri viventi è dotata di un linguaggio e che ogni tipo di linguaggio nel mondo naturale è diverso dagli altri. Allora la nostra unicità di esseri umani risiede nel fatto di essere l'unica specie detentrice del linguaggio, ad avere innovato in modo originale il sistema della comunicazione in modo da realizzare modelli di organizzazione e di scambio molto più elaborati: aver fatto del linguaggio il *logos*. Per Popper, il linguaggio umano trascende la regione delle disposizioni, acquisendo un potere inventivo che trova le sue radici nella funzione descrittiva: "con l'invenzione del linguaggio descrittivo l'uomo dispone dei mezzi per dire cose che sono vere e anche cose che non sono vere: può inventare storie, fiabe, miti. Egli dispone quindi dei mezzi per l'invenzione immaginativa, e con essi può sviluppare un tipo interamente nuovo di mondo immaginario."[132].

a) Lo strutturalismo di De Saussure

Nel 1916 viene pubblicato il *Corso di linguistica generale*, sintesi di lezioni accademiche del linguista ginevrino De Saussure. La linguistica di Saussure ha carattere rivoluzionario, perchè non segue più la ottocentesca logica evolutiva e comparativa nello studio della lingua, ma considera quest'ultima nella autosufficienza della sua strutturazione interna. Si apre, così, la fase dello strutturalismo linguistico, che si rivelerà un fecondo stimolo per la antropologia, per la psicoanalisi e per la riflessione su alcuni ambiti socio-culturali [133].

Il linguaggio, può essere inteso come un "sistema simbolico di comunicazione, in cui i simboli utilizzati sono un insieme di segni. Il segno linguistico è una "entità psichica a due facce, che Saussure identificava come 'significato' e 'significante' (due termini che sono rimasti poi standard nella tradizione linguistica e semiotica), precisando che esso " unisce non una cosa e un nome, ma un concetto e un'immagine acustica. Quest'ultima non è il suono materiale, cosa puramente fisica, ma la traccia psichica di questo suono, la

---

[131] N. Chomsky, *Regole e rappresentazioni,* Il Saggiatore, Milano 1990, p.37-38.

[132] K. R. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 109-110.

[133] Gran parte dell'impostazione teorica della linguistica del '900 si pone come strutturalismo, erede, appunto, della lezione di Saussure, per il quale, nella lingua, tutto poggia su 'rapporti'. Questi rapporti, nello specifico, si snodano su due ordini di valori, l'asse sintagmatico e l'asse associativo, che corrispondono a due forme della nostra attività mentale, entrambe indispensabili alla vita di una lingua I rapporti sintagmatici sono rapporti che hanno come supporto l'estensione; difatti essi sono fondati sul carattere lineare della lingua, che rende impossibile pronunziare due elementi per volta, per cui i vari segni si schierano gli uni dopo gli altri, sulla catena della *parole*; questi rapporti sono sempre *in presentia*, cioè concreti. I rapporti associativi, invece, sono astratti, vivono nella nostra mente e uniscono "dei termini *in absentia* in una serie mnemonica virtuale", in altre parole sono strutture della *langue*, della grammatica di una lingua. F. De Saussure, *Corso di linguistica generale,* Laterza, Bari-Roma 1999, p. 150.

rappresentazione che ci viene data dalla testimonianza dei nostri sensi"[134]. Per l'autore l'immagine acustica è per eccellenza la rappresentazione naturale della parola in quanto fatto di lingua virtuale, fuori d'ogni realizzazione mediante le parole. La natura completamente 'astratta' del segno linguistico è, in effetti, una delle grandi conquiste del pensiero di Saussure, dove astratto è usato nel senso di 'mentale', in quanto opposto a 'materiale' nel senso di fisico, oggettuale, Quindi, né il segno stesso è un oggetto del mondo, né lo è il suo 'significato', che è un concetto, ossia sempre una realtà astratta, mentale, né lo è il suo 'significante', che è una "immagine acustica", non una fisica e concreta onda sonora.

Un'altra caratteristica del segno linguistico, è la linearità del significante. Il significante linguistico, infatti, essendo di natura auditiva, si svolge soltanto nel tempo ed ha i caratteri che trae dal tempo. Mentre altre forme di linguaggio (ad esempio, i significanti visivi) possono offrirsi simultaneamente su più dimensioni, i significanti acustici possono disporsi solo sulla linea del tempo, l'uno dopo l'altro.

Lo studioso la coesistenza di due aspetti: ad esempio, "il linguaggio ha un lato individuale e un lato sociale, e non si può concepire l'uno senza l'altro. Inoltre, in ogni istante il linguaggio implica sia un sistema stabile sia una evoluzione; in ogni momento è una istituzione attuale ed un prodotto del passato"[135]. Al contrario, egli ritiene che per la lingua vi sia la possibilità di una definizione autonoma.

Saussure coglie nel fenomeno linguistico un'alterità radicale che egli esplicitava introducendo l'opposizione tra *langue* e *parole*, ossia tra una struttura, una grammatica, astratta, arbitraria e convenzionale, ed una produzione, un atto linguistico, concreto, materiale e contingente[136]. Con *langue* egli indica il complesso delle regole e degli elementi che caratterizzano una lingua strutturalmente intesa, prodotto di un'evoluzione storico sociale e che il parlante non può che rispettare se intende correttamente comunicare. La *langue* però può essere usata in molti modi e contiene una pluralità di potenzialità che, però, devono sempre essere compatibili con la sua struttura di fondo. Tali potenzialità passano concretamente in atto grazie alla *parole*, ovvero sia all'uso individuale di un prodotto sociale che, se ripetuto e condiviso da un numero crescente di parlanti, può quasi prefigurare una nuova regola che si radicalizza nella *langue* e determina un riaggiustamento interno della sua funzionalità strutturale. L'elemento che si viene ad aggiungere, dunque, non sopravviene dall'esterno ma nasce dall'interno della *langue* e delle sue potenzialità.

La lingua si configura come una struttura in cui ogni elemento sia distinguibile da un altro, e dove ognuno di essi fa tutt'uno con le funzioni e le proprietà che gli vengono attribuiti. La struttura, pertanto, si configura come una 'totalità', che si autoregola e si autotrasforma proprio perchè si regge su un sistema di differenze. Infatti, l'introduzione di un nuovo elemento con nuove proprietà e funzioni, cambia l'intero funzionamento o, quantomeno, il valore e l'opportunità del loro utilizzo. Così, per lo studioso, la lingua non è che una determinata parte del linguaggio, quantunque essenziale: " Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed

---

[134] *ivi,* pp. 83-84.
[135] *ivi,* p. 17-18.
[136] Il fatto che noi abbiamo di 'albero' il concetto che ne abbiamo e che lo esprimiamo con l'immagine acustica *albero* è un fatto della *langue*, ossia di quella precisa struttura-lingua che è la 'grammatica italiana', la cui natura propria è astratta (tanto mentale quanto sociale), mentre la nostra effettiva, concreta, produzione fonica 'albero' è un atto di *parole*, ossia un fatto contingente del mondo.

eteroclito; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità"[137]. Di contro la lingua è qualcosa di sedimentato dalla pratica delle parole nei soggetti appartenenti a una stessa comunità; infatti la lingua non si esaurisce mai nel singolo individuo essa esiste solo nella 'massa'. Anche il problema dell'origine del linguaggio deve essere rigorosamente distinto da quello delle lingue storiche umane.

La dimensione astratta del linguaggio è ulteriormente esplicitata, nel pensiero saussuriano, considerando altre due fondamentali caratteristiche, tra loro strettamente legate, del segno linguistico e della *langue*: la loro arbitrarietà e convenzionalità. Queste prerogative, investono tanto il segno nel suo complesso quanto entrambe le parti coinvolte nella sua funzione segnica[138]. Che il significante sia arbitrario riesce abbastanza intuitivo: se esistesse una ragione intrinseca per cui un dato concetto debba essere espresso con una particolare immagine fonica, in tutte le lingue dovremmo ritrovar grosso modo la stessa espressione, ma sappiamo che non è così. Ma, per lo studioso, anche la definizione dei 'concetti', cioè i significati, è arbitraria, vale a dire idiosincratica di ogni *langue*; difatti nella esperienza di traduzione molto spesso non vi è una effettiva corrispondenza biunivoca tra i concetti in lingue diverse. Inoltre, è arbitrario anche quali siano le categorie e relazioni logiche che una lingua sceglie di rappresentare obbligatoriamente, ed il modo in cui le categorizza nella grammatica: in altre parole, quali siano le classi di 'morfemi' (cioè le unità più piccole dotate di significato) e come questi si costituiscano in parole.

Dunque la nozione saussuriana di arbitrarietà non è nel senso di casuale, bensì nel senso che il segno non è determinato da relazioni necessarie di causa ed effetto, né è generato da alcun rapporto di somiglianza[139]. In tal senso la convenzionalità si configura come la caratteristica dominante: perché un determinato segno, arbitrario, divenga davvero 'linguistico' deve esserci il consenso ideale (convenzione) di una comunità di parlanti circa il suo uso. Ciò non esclude che esista un'immutabilità e un'imposizione nel segno quando questo è considerato in rapporto alla comunità linguistica che lo impiega, anche se "il tempo, che assicura la continuità della lingua, ha un altro effetto in apparenza contraddicente il primo: quello d'alterare più o meno rapidamente i segni linguistici […] il segno è in condizione d'alterarsi in quanto si continua"[140].

Se la *langue* è una creazione storica e antropologica ed è il risultato dell'uso del linguaggio da parte di una determinata società di parlanti in un determinato momento della storia, questo porta necessariamente a concludere che, pur essendo la facoltà del linguaggio comune a tutti gli uomini, le lingue sono necessariamente molteplici, variando a seconda dei gruppi sociali che le esprimono, ma anche del tempo in cui sono state espresse. Per Saussure, infatti, il tempo, oltre alla convenzione sociale, è l'altra coordinata fondamentale per cui una lingua è quella che è.

---

[137] *ivi,* p. 19.
[138] Cfr. *ivi,* p. 86.
[139] Vi sono aree della lingua in cui la motivazione appare determinante: le onomatopee e il lessico cosiddetto espressivo.
[140] *ivi,* pp.92-93.

La prospettiva antropologica e convenzionalista di Saussure, anticipa alcune delle tesi del secondo Wittgenstein, in particolare quando afferma, nelle *Ricerche,* che il significato equivale all' uso, e l'impossibilità di un 'linguaggio privato'. In senso contrario, invece, alla teoria saussuriana, particolarmente sulla teoria del significato, vi è la posizione di Cassirer e di Frege.

Per Cassirer, partendo, come si è visto, dal fenomeno mitopoietico, il nome e l'essenza hanno un rapporto necessario e interno l'un l'altro, il nome non denota, piuttosto è realmente l'essenza del relativo oggetto, che la potenza della cosa reale è contenuta nel nome: in qualche modo, egli postula, in senso platonico, il significato 'ideale'[141].

Ad una forma di platonismo, è riconducibile, anche, il pensiero di Frege, per il quale il significato di un nome è il suo riferimento, il significato di una proposizione è la sua verofalsità, cioè la sua proprietà di dire qualcosa di vero o di falso sul mondo. Perché questa impostazione possa funzionare, bisogna presupporre che l'umanità, in qualche modo, abbia un patrimonio comune di 'idee' che trasmette di generazione in generazione e che queste 'idee', da cui dipende la verità, non sono di derivazione empirica od antropologica, ma sono a priori presenti nella nostra mente.

In Saussure, e ancor più nella tradizione filosofica che parte dal secondo Wittgenstein, invece, cosa vuole dire una proposizione, la sua verofalsità, ha a che fare con gli usi che una comunità linguistica ne fa, e senza la quale nessuna verofalsità potrebbe essere a priori stabilita. Dunque, per riassumere, si configurano all'interno del dibattito sulla teoria del significato due tradizioni distinte: da una parte una concezione antropologica per cui il significato è funzione dell'uso, e dall'altra una posizione 'platonica' per cui il significato è funzione di una verofalsità possibile a priori, ossia insita nei segni stessi, che rimandano ad una realtà esterna indipendentemente dall'uso che ne fa una comunità.

b) La grammatica generativa di Chomsky

Il pensatore e linguista che dopo Saussure è stato più determinante e influente per la linguistica contemporanea è Noam Chomsky. La sua teoria, la 'grammatica generativo-trasformazionale', nelle varie forme che ha assunto, nella continua evoluzione dal 1957 ad oggi, è presto diventata il paradigma di riferimento per tutta la comunità scientifica. Nell'ambito della linguistica l'opera di Chomsky imprime a tale disciplina una specie di accelerazione e ne determina uno sviluppo che le permette di dialogare con alcune branche della psicologia e della filosofia della mente.

A differenza di Saussurre, che si limitava a descrivere il funzionamento di una lingua vista come struttura, il linguista americano si muove in una prospettiva che potremmo definire 'cartesiana'. Chomsky infatti cerca di spiegare 'cosa sia' una lingua, riproducendola partendo dagli aspetti più elementari ed essenziali e

---

[141] Il problema si trova filosoficamente impostato già nel *Cratilo* di Platone, Nel dialogo partecipano tre personaggi, Ermogene, Cratilo e Socrate, e discutono di come i nomi siano relativi alla realtà. Nel dialogo Cratilo sostiene che i nomi sono adeguati per natura (*phúsis*), Ermogene invece che non sono dovuti alla natura, ma ad una legge (*nómos*) od al costume (*éthos*); Socrate, invece, dapprima porta argomenti contro Ermogene, sostenendo che le parole non sono arbitrarie, ma poi ne porta anche contro Cratilo, sostenendo che studiare il linguaggio non serve a conoscere il mondo. La posizione di Platone, alla luce anche della dottrina delle idee, è comunque più assimilabile ad una qualche forma di naturalismo piuttosto che a posizioni convenzionaliste. Il tema della 'naturalità' del linguaggio è una presenza costante sia nel pensiero mitico come nella riflessione linguistica occidentale.

sottoponendoli a regole di trasformazione tutte rigorosamente formalizzate. Chomsky, cioè, spiega la lingua nella misura in cui è capace di formalizzare un insieme di regole trasformazionali che la generino e la ricostruiscano. Ricostruire una lingua, in una prospettiva formalizzata, significa individuare quelle procedure attraverso le quali trasformare alcuni enunciati di base per produrre tutte e solo le frasi compatibili con la grammatica della lingua presa in oggetto.

Inoltre, mentre lo strutturalismo si costruiva a partire dalla significazione e dalla semantica, fondandosi sulla comunicazione e sulla convenzione sociale, la grammatica generativa di Chomsky si concentra soprattutto sulla sintassi, ossia sulle regole di combinazione dei costituenti, e sulla matrice biologica, individuale, del linguaggio. Inoltre, le due impostazioni presuppongono anche due filosofie radicalmente diverse. In particolare, il programma chomskyano va oltre l'essere una semplice teoria linguistica; esso è fondamentalmente anche una teoria filosofica forte sul linguaggio. Il linguaggio umano dipende dalla struttura, di cui alcuni principi che sono universali. Se Frege, affermava l'esistenza un patrimonio comune di pensieri, da cui egli conseguiva che i segni stessi rimandano ad una realtà esterna indipendentemente dall'uso che ne fa una comunità, per Chomsky la natura di quel patrimonio comune di pensieri è solo in senso biologico, genetico[142]: il significato dipende da concetti che sono dati, biologicamente, all'interno delle nostre menti, dunque il linguaggio è individuale.

Postulare una base biologica geneticamente determinata del linguaggio –ma anche di tutti gli altri tipi di sistemi cognitivi-, permette a Chomsky di operare una radicale naturalizzazione degli stati mentali in generale, e di quelli linguistici in particolare, riducendoli ad oggetti naturali, fisici e reali, alla pari degli oggetti delle altre scienze naturali che gli consente, così, di trattare la linguistica come una scienza nomotetica,[143]. Nel fare ciò Chomsky, interpreta quella tendenza nella scienza cognitiva che mira alla naturalizzazione della mente[144].

---

[142]Cfr. N. Chomsky, *op. cit.*, 1990, p. 34. Anche per Popper il linguaggio ha una base genetica. In tal senso lo definisce "esosomatico", cioè uno strumento, con la particolarità di avere una specifica base genetica. Ma per il filosofo non è ereditaria la grammatica, che si deve alla tradizione, ma "l'impulso, il bisogno, il fine, l'attitudine o l'abilità necessari ad acquisire una grammatica. Popper trova che il carattere biologico ed evolutivo delle funzioni linguistiche è dimostrato dal fatto che le funzioni alte, ad esempio argomentare, contengono quelle base, ad esempio esprimere se stesso" . K.R. Popper, *op.cit.*, p.119 .

[143] La teoria di Chomsky è debitrice allo studio di Lenneberg per il quale le capacità linguistiche hanno una base biologica; in tal modo possiamo sviluppare ipotesi che possono essere sottoposte a prove fisiche. Il problema di Lenneberg era stabilire cosa esattamente viene posto come innato nel comportamento linguistico.

[144] Cfr. cap. *Il problema mente-corpo.* Chomsky pur riprendendo alcuni aspetti della tradizione platonico-cartesiana, non perviene ad esiti dualistici sulla natura del rapporto mente-corpo. Egli, piuttosto, avanza l'ipotesi che l' impossibilità di risolvere il problema del rapporto mente-corpo può essere imputabile al fatto che alla mente umana, proprio a causa della sua struttura biologica e dei suoi limiti intrinseci, è precluso un determinato campo di azione; oppure tale impossibilità potrebbe essere rintracciabile nella mancanza di i principi adeguati per comprenderla veramente, anche se non è escluso che tali principi in un futuro verranno individuati. La teoria della mente sostenuta da Chomsky è quella di una mente modulare dove ogni sistema è predisposto a determinate funzioni, come in pratica succede nel corpo con gli organi interni, a suo avviso non c'è ragione di sostenere del cervello sarebbe non strutturato e non differenziato e che si sviluppa sulla base di principi uniformi di crescita e apprendimento. Ciò non toglie che possono esistere proprietà comuni sistemi diversi; il feedback sensorio, ossia l'esperienza, probabilmente è necessaria per armonizzare bene tali sistemi. struttura innata e modularità sono concettualmente in relazione, infatti accettare una ricca struttura

Chomsky delinea una struttura per la lingua basata su principi, che sono degli universali, e su parametri che sono attivabili singolarmente dalle singole lingue, ossia, su una grammatica universale "con dei principi altamente restrittivi che limitano strettamente le categorie di grammatiche sostenibili, ma con parametri che rimangono aperti che devono essere fissati dall'esperienza. […] Fornita di questo sistema è disposta ad un'esperienza limitata, la mente sviluppa una grammatica che consiste di un sistema ricco ed altamente articolato di regole, non fondate sull'esperienza intesa come giustificazione induttiva, ma solo in quanto l'esperienza ha fissati parametri di un complesso schematismo dotato di un certo numero di azioni"[145]. La grammatica universale è l'insieme delle proprietà, delle condizioni che costituiscono lo stato iniziale di chi apprende la lingua, e di conseguenza la base su cui si sviluppa la conoscenza del linguaggio. Essa è un "elemento del genotipo che proietta il corso dell'esperienza in una particolare grammatica, che costituisce il sistema di conoscenza matura della lingua, uno stato relativamente stabile acquisito ad un certo punto nella vita normale"[146].

La posizione innatista di Chomsky si posiziona sulla linea filosofica platonico-cartesiana, pur seguendo un'impostazione empirica più che teorica[147]. Il problema di Platone era come fosse "possibile sapere tante cose avendo esperienze così minime?". Questa domanda può essere trasferita nel linguaggio traducendola nella formula seguente: "Come si possono sviluppare i mezzi finiti che ci mettono in grado di esprimere pensieri illimitati in maniera creativa, non causata, ma appropriata? […] Attraverso il programma di *grammatica generativa* si giunse a conclusioni riguardo tale questione che non furono poi diverse da quelle a cui giunse lo stesso Platone e cioè che questa capacità ha potuto svilupparsi sulla base dell'esperienza solo perché era già presente come parte di ciò che oggi chiameremmo la dotazione biologica o genetica"[148].

Chomsky, dunque, a differenza di Platone pensa ad una fondazione biologica ed evoluzionistica di tutte quelle facoltà, strutture e disposizioni che si possono intendere come l'organo, geneticamente predeterminato, del linguaggio o facoltà del linguaggio. Questo organo si sviluppa come gli altri organi dell'uomo e si attiva solo in base all'esposizione a fattori esterni (uso di una data lingua nell'ambiente

---

innata, comporta e che siano sistemi in sprint fisicamente determinati e specifici (anche qui fatta dal corpo sicuramente le istruzioni per il fegato sono diverse da quelle del sistema visivo. "Al di là di ogni informazione, gran parte della nostra conoscenza riflette i nostri modi di cognizione, e non è perciò limitata alla generalizzazioni induttive dall'esperienza, a parte l'esercizio a cui siamo stati sottoposti". N. Chomsky, *op.cit.*, p.49. All'obiezione che l'approccio modulare allo studio della mente impedisce di considerare il linguaggio come un aspetti dello interno corpus del comportamento e non mostra le connessioni tra il linguaggio e altri aspetti della cognizione, lo studioso obietta che diremo mai che il fatto che l'orecchio e l'occhio lavorino in base a principi diversi, questo possa ridurre la possibilità di considerare l'azione come un aspetto del comportamento e oscurare le relazioni tra vista e udito.

[145] i*vi,* p. 70. Chomsky prende come riferimento la biochimica che dimostra come le differenze fra le specie non sono dovute alle differenze di costituenti chimici quanto alla loro distribuzione: "la specializzazione e la diversificazione hanno richiesto soltanto un'utilizzazione diversa della stessa informazione strutturale" (F. Jacob).

[146] *ivi*, p. 69.

[147] Egli trova giustificata la sua ipotesi nella facilità con cui un bambino impara uno strumento complesso come il linguaggio in relativamente poco tempo ed in modo naturale e spontaneo, soprattutto paragonata alla difficoltà con cui un adulto impara una lingua straniera.

[148] *ivi,* p.49.

circostante), cresce ed è pienamente funzionale solo tra i quattro ed i dodici anni, poi si atrofizza. Chomsky delinea una struttura per la lingua basata su principi, che sono degli universali, e su parametri che sono attivabili singolarmente dalle singole lingue. Tale struttura potrebbe spiegare tanto la diversità delle lingue naturali (che in genere, però, il generativismo tende a sottostimare) quanto la uniformità della 'grammatica universale (che, invece, il generativismo tende a evidenziare). La teoria chomskiana ha senz'altro avuto il grande merito di riportare all'attenzione il problema della mente collegandolo alla biologia evoluzionistica ed al dibattito filosofico contemporaneo.

Il generativismo chomskyano è debitore, invece, al razionalismo cartesiano sostanzialmente per due punti. Il primo risiede nel concetto di 'creatività' del linguaggio umano: solo l'uomo possiede la capacità di utilizzare il linguaggio in modo creativo, in quanto solo l'uomo è in grado di usare il linguaggio come strumento generale di pensiero e di auto-espressione piuttosto che come puro strumento di comunicazione. Il secondo punto è che tale creatività non è acquistata, attraverso l'esperienza o l'apprendimento, ma innata, anche se per Chomsky, a differenza di Cartesio, non ha una natura trascendentale, ma è scolpita nella struttura della mente[149].

Uno dei punti principali della teoria chomskiana è, infatti, la *ricorsività*, in base a cui un insieme finito di mezzi, quali sono appunto i dispositivi grammaticali di una qualsiasi lingua, producono un insieme virtualmente infinito di enunciati L'accento è sulla capacità delle regole della lingua di generare (di qui l'aggettivo generativa) ricorsivamente sempre nuove frasi[150]. Chomsky fa notare come già Humboldt, aveva osservato che il linguaggio in qualche modo ci fornisce dei mezzi finiti per usi infiniti: "I mezzi che abbiamo per esprimerci sono collocati nel cervello, il che significa che sono finiti, mentre l'uso per il quale possiamo impiegarli è illimitato, sconfinato e infinito."[151].

Nell'ipotesi chomskiana il ruolo dell'ambiente è quello di porre in opera un processo intrinsecamente determinato. In pratica l'ambiente ha effetto attivante: "una parte centrale di ciò che chiamiamo apprendimento, [deve essere] in realtà intesa meglio come crescita, sotto l'attivazione e il parziale modellamento dell'ambiente, di strutture cognitive, secondo una direzione determinata internamente"[152]. Questo effetto modellante spiega le diversità delle lingue, tuttavia senza un patrimonio innato altamente specifico, "l'individuo diventerebbe una specie di creatura ameboide, riflettente solo le contingenze esterne; ogni individuo sarebbe diverso dall'altro ciascuno sarebbe del tutto impoverito, non possiederebbe quelle complesse strutture speciali che rendono possibile l'esistenza dell'uomo […] i

---

[149] Per Cartesio "la facoltà di volere, o piuttosto di scegliere, come anche la consapevolezza di questa facoltà stanno al di là di ogni spiegazione fisica". N. Chomsky, 1990, *op. cit.,* p.17. Per il filosofo francese, difatti, la mente non fa parte del mondo biologico.

[150] La ricorsività investe ogni aspetto della lingua, anche se i generativisti la evidenziano prevalentemente come capacità di generare infinite frasi, ma ciò è vero, evidentemente, anche per il lessico: possiamo sempre introdurre lessemi nuovi per nuovi oggetti o per nuovi concetti.

[151] N. Chomsky, in *www.emsf.rai.it/articoli*

[152] N. Chomsky, *op. cit.,* 1990, p. 38. Chomsky nota che questo argomento tanto controverso sul ruolo dei fattori ambientali, non viene assolutamente messo in discussione quando si tratta dello sviluppo del corpo fisico, dove possiamo trovare uno sviluppo piuttosto uniforme, riconoscendo che essi solo parzialmente stimolano e foggiano la crescita.

fattori innati permettono all'organismo di trascendere l'esperienza, raggiungendo un alto livello di complessità che non riflette l'ambiente limitato e degenerato"[153].

Quella di Chomsky si configura come una teoria che afferma che le apparenze osservabili devono essere spiegate in modo adeguato solo dall'esame di aspetti sottostanti e non osservabili della natura in contrapposizione quelle teorie che aderiscono principalmente all'osservabile.

Se Saussure distingue tra *langue* e *parole,* in Chomsky il confronto è tra competenza ed esecuzione. Le due coppie di termini in qualche modo propongono una differenza tra astratto e concreto, ma in realtà vi è tra loro una differenza che è rivelatrice delle differenze teoretiche di fondo delle impostazioni dei due studiosi. La competenza, infatti, è qualcosa di individuale, biologicamente determinato, la *langue* invece è convenzionale, radicata antropologicamente nell'uso di una comunità, e di natura prettamente storica, mutevole a seconda dei tempi dei luoghi e delle culture. Per un generativista è il solo oggetto della scienza linguistica, mentre l'esecuzione è completamente priva di interesse, in quanto non ci dice nulla sulla reale struttura del linguaggio. Invece, per gli strutturalisti, lo studio dei concreti atti di parole, è la base indubbia per tutto lo studio del linguaggio.

Alcuni studiosi pur assumendo la teoria generativista come schema esplicativo per l'acquisizione del linguaggio, respingono la posizione innatista per cui le componenti di base della grammatica chomskiana e delle regole generali del linguaggio sono state interpretate come una derivazione di altre funzioni. Ad esempio, Sinclair evidenzia il ruolo degli schemi sensomotori nell'acquisizione del linguaggio, collegando casualmente l'evoluzione dell'intelligenza sensomotoria alla comparsa delle relazioni grammaticali utilizzando il modello innatista chomskiano. Quindi per la studiosa, "gli universali linguistici esistono proprio a causa delle universali strutture di pensiero […]; che poiché l'intelligenza esiste filogeneticamente e ontogeneticamente prima del linguaggio, e poiché l'acquisizione di strutture linguistiche è un'attività cognitiva, le strutture cognitive dovrebbero essere usate per spiegare l'acquisizione del linguaggio piuttosto che viceversa"[154]. Nella diatriba tra empirismo e razionalismo, ella si pone a favore di una posizione intermedia analoga a quella ipotizzata da Piaget, che "contempla un funzionalismo innato, ma non presuppone strutture innate con programmazione biogenetica"[155].

Anche per Bruner "Ciò che può essere innato nell'acquisizione del linguaggio non è l'innatismo linguistico, ma alcuni tratti speciali dell'azione umana e dell'attenzione umana che permettono che il linguaggio venga decodificato tramite gli usi per i quali esso viene adoperato. […] In particolare la 'ricorsività' come fattore fondamentale che spiega la capacità potenziale di produrre un numero infinito di espressioni a partire da un insieme finito di regole, cioè l'aspetto creativo del linguaggio, ha radicati paralleli psicologici nelle primissime reazioni circolari e nell'incastro di schemi cui esse conducono"[156]. Per l'autore il linguaggio è acquisito come uno strumento "per regolare il lavoro comune e l'attenzione comune"; tale funzione emerge sia nella struttura linguistica, sia nelle modalità e tempi (un tempo

---

[153] *ivi*, p. 38-39.
[154] *ivi*, p. 57, 64.
[155] H. Sinclair, *Schemi sensomotori di azioni come condizione per l'acquisizione della sintassi*, in M.S. Barbieri, *Gli inizi del linguaggio:aspetti cognitivi e comunicativi*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 55.
[156] J. Bruner, *L'ontogenesi degli atti linguistici*, in M.S.Barbieri, *op.cit.* , p.141.

sorprendentemente breve considerando la complessità del linguaggio) di acquisizione. Utilizzare un oggetto per una stessa azione o, viceversa eseguire diverse azioni su uno stesso oggetto è una prima forma di organizzazione, così come è espressione di un'organizzazione gerarchica l'esecuzione di una serie di azioni tendenti ad un fine. Schemi di azione possono poi essere successivamente articolati e arricchiti con nuove azioni, conservando, tuttavia, il significato generale della sequenza, in pratica un procedimento analogo a quello linguistico.

Tuttavia, dopo un trentennio di predominio del paradigma generativo, , la linguistica computazionale ha, di fatto, riportato lo studio del linguaggio a basarsi di nuovo sugli stessi dati materiali -*corpora*, ossia collezioni organizzate di atti di parole, basate sull'analisi dei fenomeni più ricorrenti nell'uso comune di una lingua-dei linguisti prechomskyani.

Seconda parte: *La comunicazione come tecnologia*

5. *PREMESSA:*
L'inscindibile legame tra medium, mente e cultura

L'immagine che abbiamo del mondo che ci circonda e di cui veniamo a conoscenza, proviene dalla rielaborazione delle percezioni sensoriali, in particolare dalla vista e dall'udito, intessuti ai dati mnemonici. La mappa delle nostre conoscenze, dei nostri ricordi, è costituita prevalentemente da insiemi di immagini e suoni correlati fra loro e collegati a situazioni o esperienze vissute. Dalla rielaborazione di questi elementi mnestici, attraverso categorizzazioni, la nostra mente, utilizzando modelli mentali, esamina le situazioni ricorrenti della nostra vita quotidiana, mettendo in evidenza gli aspetti ripetitivi delle azioni compiute con le loro possibili varianti. Queste strutture mentali ci permettono, quindi, di riconoscere gli oggetti, le situazioni e di anticipare conseguenze successive, operando generalizzazioni delle esperienze simili già vissute ed operando sulla scelta delle possibilità.

Ma i nostri vissuti, come si è visto, vengono filtrati, se non addirittura indotti, dalle tecnologie cosicché la percezione del reale risulta inevitabilmente mediata dalle logiche simboliche e interpretative che ogni linguaggio della comunicazione implica, che nel loro insieme vanno a formare un determinato ambiente culturale. I media, come sostiene McLuhan, sono, dunque, metafore attive, in quanto hanno il potere di tradurre l'esperienza in forme nuove; inoltre, poiché ciò che i media traducono sono altri media, vale a dire altre metafore attive, a tale potenza metaforica non è opponibile alcuna "via della verità-propria". I media sono gli ambienti all'interno dei quali percepiamo, pensiamo, agiamo; in tal senso si può parlare di 'costruttivismo' dei media, in quanto essi 'aprono' a un determinato ambiente culturale e insieme producono quello stesso ambiente.

Questa azione invisibile e inconscia che i media esercitano su di noi diventa più pervasiva quando questi riguardano i media della comunicazione, in quanto, come scrive Goody, "i sistemi di comunicazione sono strettamente connessi alla concezione del mondo da parte degli uomini, sia internamente, concettualmente, sia esternamente, in termini di organizzazione sociale e culturale. Così, i cambiamenti nei mezzi di comunicazione sono legati sia direttamente che indirettamente a modifiche dei modelli di interazione umana"[157]. Sulla stessa linea, Ong definisce come "subdola" l'azione dei media sulle strutture mentali, in quanto essi comportano "dei mutamenti che si trasmettono attraverso un'organizzazione mentale e del discorso indipendente dai contenuti espliciti e dunque dalla consapevolezza degli individui su cui si imprimono"[158].

---

[157] J. Goody, *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 17 .
[158] W. Ong, *Oralità e scrittura. Introduzione*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 8-9.

La facoltà di comunicare è stata determinante per l'evoluzione dell'uomo e per il suo progresso culturale. Per questo la ricerca di mezzi e tecnologie adatte per gestire e controllare l'informazione ha caratterizzato la storia di tutte le civiltà, ossia, come afferma Havelock, esse fanno riferimento a una sorta di 'libro', cioè alla capacità di mettere in serbo le informazioni al fine di reimpiegarle; tuttavia ogni mutamento nel 'libro' incide sia sull'accessibilità dei contenuti conoscitivi, sia sul modo in cui questi sono pensati e organizzati, sia sul tipo di società con cui sono compatibili. Detto altrimenti, ogni rivoluzione tecnologica comporta mutamenti sia quantitativi, che qualitativi, in quanto l'azione dei media si sviluppa non solo nella capacità di veicolare informazione, ma anche nel ristrutturare il nostro 'sensorio', incidendo sia sui nostri processi cognitivi, sia in termini di organizzazione sociale e culturale, strutturando le forme della conoscenza ed i canali di memorizzazione dei dati dell'esperienza. La nostra mente confrontandosi costantemente con tali contesti tecnologici, si trova sempre immersa in un ambiente virtuale che è quello "costruito" dai media, i quali, per di più, nel corso delle loro trasformazioni, si sono evoluti nella direzione di soluzioni tecniche tese a contesti sempre più astratti e virtualizzati.

Nella seconda metà del secolo scorso, studiosi come McLuhan, Ong e altri, hanno indirizzato i loro studi sull'analisi dei legami tra tecnologie della comunicazione, modelli cognitivi e forme del sapere, e del ruolo determinante di queste sulle trasformazioni sociali. In parte, queste ricerche possono fornirci dei modelli interpretativi per leggere i cambiamenti in atto nella nostra società, in relazione al diffondersi delle tecnologie multimediali e al loro consolidarsi in forme di pratica quotidiana; tuttavia, lo stesso McLuhan ci mette in guardia da facili soluzioni in quanto noi attualmente stiamo vivendo appieno la rivoluzione multimediale e questo ci impedisce di avere una visione prospettica: non è possibile 'vedere' l'apertura dalla quale si guarda, per 'vederla' è necessario uscire da tale 'apertura' grazie a un altro *medium*. Se, oggi, cominciamo ad essere consapevoli del pregiudizio alfabetico-tipografico è perché ne stiamo uscendo grazie ai media elettrici e informatici.

A livello filosofico e pedagogico, l'analisi critica sulle tipologie mediali e le loro metamorfosi comporta, principalmente, due questioni: quella noetica e quella epistemologica. La prima questione si pone in base a quanto detto nel rapporto medium-mente: ovvero, sull'osservazione che le tecnologie si costituiscono come gli ambienti in cui vengono a costituirsi le pratiche e le forme stesse del pensiero, in cui il pensare si 'realizza', virtualmente rispetto al mondo fisico, ossia culturalmente. La seconda emerge, invece, dalla considerazione che le tecnologie, non sono dei semplici 'sussidi', piuttosto, esse si rivelano sempre più luoghi in cui si affermano i modi di conoscere, apprendere, dialogare, orientandoci verso nuove modi di intendere la conoscenza, la sua costruzione e la sua comunicazione. Queste riflessioni portano alla necessità di elaborare un nuovo paradigma capace di comprendere meglio che identificare la conoscenza con i contenuti informativi sia riduttivo e inadeguato rispetto alla complessità del processo comunicativo.

Nella storia della cultura, le trasformazioni mediali hanno reso possibile allargare il campo della nostra esperienza aumentando la nostra capacità di accedere alle informazioni, ciò ha consentito alla mente umana di sviluppare le sue capacità cognitive, dando origine a problemi in precedenza inconcepibili e a nuovi modi di cercare risposte, producendo nuovi stati di coscienza e nuove interpretazioni e visioni del mondo. I media più recenti hanno ulteriormente ampliato e modificato il

patrimonio delle nostre esperienze e della nostra conoscenza, e, soprattutto, contratto i tempi di ricezione e di rielaborazione simbolica dei significati. Ma questi strumenti recano l'inevitabile contraddizione di ogni tecnologia, nel senso che, se da una parte "umanizzano il sapere, aumentandolo, le trasformazioni tecnologiche della parola alienano contemporaneamente l'uomo dal mondo reale, dall'esperienza viva orale e quindi da se stesso"[159].

[159] W. Ong , *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989, p 52.

6. LA PAROLA COME MEDIUM

L'uomo costruisce case perché è vivo,
ma scrive 'libri' perché si sa mortale.

D. Pennac[160]

6.1. *Il linguaggio come ricezione*

Il linguaggio ha rappresentato un salto evolutivo fondamentale per la storia della specie umana, e, sebbene non possa essere ascritto a un oggetto materiale, ciò nonostante esso rientra nel regno della tecnologia: una tecnologia che riguarda i modi di comunicazione, piuttosto che i modi di produzione, modi codificati di manipolare deliberatamente l'ambiente. Leroi-Gourhan, afferma che "il progresso tecnico è collegato al progresso dei simboli tecnici del linguaggio"[161]; infatti utensili e simboli sono forme di espressione del pensiero riportabili ad uno stesso ed unico processo facendo entrambi ricorso, a livello mentale, alla stessa attrezzatura di base.

Nel capitolo precedente abbiamo esaminato il linguaggio nella forma di produzione, e le sue implicazioni nello strutturare il pensiero. Lo studio del linguaggio sotto questo aspetto è stato sempre oggetto di maggior attenzione e analisi a discapito della comprensione. Infatti il fatto che, come ha osservato De Mauro, la ricezione della voce e delle parole sia "la più primordiale delle attività che l'intelligenza di una creatura umana impara a svolgere per sopravvivere nel mondo [ha comportato che] nella comunicazione linguistica ordinaria la comprensione sia stata vista e pensata come il rovescio speculare e obbligato della produzione"[162]. Di conseguenza il linguaggio come attività ricettiva, considerata fatto naturale, è stata di scarso interesse per gli studi disciplinari.

Le ricerche, a cui abbiamo fatto riferimento sulle tecnologie della comunicazione, hanno portato, tuttavia, l'attenzione sull'uso del linguaggio come tecnologia finalizzata alla trasmissione del sapere e alla custodia della memoria. In questa funzione il linguaggio assume, in modo più esplicito e articolato, la forma di strumento tecnologico a livello di organizzazione sociale più complessa, e questa sua valenza tecnica si esplica proprio agendo nei canali di ricezione e nei relativi processi di comprensione. Infatti se udire è un processo fisiologico, l'ascolto è una funzione d'intelligenza, ossia di selezione e scelta fra gli oggetti uditi. Gli studi sulla comprensione linguistica ruotano, comunque, intorno al dominio semantico della lingua, che risente del rilievo semantico che la parola acquista a seguito

---

[160] D. Pennac, *Come un romanzo*, Feltrinelli , Milano 2000
[161] A. Leroi-Gourhan., *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977, p. 136.
[162] T. De Mauro, *Capire le parole*, Laterza, Bari-Roma 1999, in B. Lorè, *Omero. L'educatore orale*, Monolite ed., Roma 2004, pp. 29-30.

dell'invenzione della scrittura alfabetica, i quali hanno messo in evidenza come il recettore sia impegnato su due dimensioni: quella verticale, che è indirizzata alla comprensione dei suoni o delle lettere sottoponendoli a valutazione di natura semantica e sintattica, e quella orizzontale, in cui entrano in gioco altri tipi di sapere relativi al contesto in cui avviene l'enunciazione e all'ambiente culturale in cui questa si iscrive. Ma, se seguiamo l'invito di Lorè a provare a pensare nella condizione di un recettore che non ha a disposizione uno sfondo scrittorio in cui rappresentare significati precisi, allora ci rendiamo conto che, in una società a oralità primaria, la comprensione verbale risulterà dominata dal principio della sonorità, ossia "dall'aspetto fonetico e prosodico della lingua"[163].

6.2. *La parola orale*[164]

Nel corso del secolo scorso, con la nascita della cosiddetta questione omerica[165], come problema della poesia tramandata oralmente, gli studiosi hanno cercato di ricostruire, attraverso l'analisi delle espressioni formulaiche nei poemi omerici, gli elementi essenziali della tecnica di composizione e di trasmissione messa in atto dalle culture orali. Da qui hanno preso avvio gli studi sul problema delle differenze tra culture a oralità primaria, ossia del tutto ignare della scrittura, e culture chirografiche, nonché sui mutamenti psichici e socio-culturali connessi al passaggio dalla cultura orale a quella alfabetica. Tali studi hanno cercato di mostrare come l'assunzione della pratica scrittoria abbia profondamente modificato l'esperienza umana, ristrutturando il pensiero e inaugurando una nuova *forma mentis*.

Tuttavia, come si è detto, la sedimentazione della pratica scrittoria in noi alfabetizzati, per la quale non è ci possibile pensare le parole senza vederle, ci pone in una condizione di non ritorno, rendendoci difficoltosa la comprensione dei tratti e delle caratteristiche di una cultura a 'oralità primaria'. In una cultura ad oralità primaria, infatti, le parole sono suoni cui non corrisponde alcun luogo: il suono esiste nel momento in cui viene emesso e percepito per poi sparire. L'uomo della civiltà orale si trova, così, completamente immerso in un mondo di suoni che fluiscono verso di lui da ogni direzione, mentre, assai diverso è il vissuto dell'uomo alfabetico che ha imparato a oggettivare l'universo nella materialità visibile del testo scritto. Nel metterci in guardia dalle insidie poste dai nostri schemi, Ong scrive che"se riduciamo la comunicazione verbale ad un modello semplicistico e meccanico nel quale le unità corpuscolari formate da qualcosa che chiamiamo informazioni vengono trasportate […] lungo percorsi che collegano due estremità […] possiamo facilmente assimilare la parola scritta alla parola orale.[…] Se però mettiamo da parte questo modello affascinante, ma ingannevolmente chiaro e meccanicistico ed osserviamo la comunicazione verbale nella sua realtà umana, allora vediamo che le parole non sono formate da unità corpuscolari, ma da suoni evanescenti"[166].

Carattere dell'oralità è, dunque, la volatilità, qui le parole non hanno un corpo visivo e non possono quindi essere percepite come presenze stabili, esse sono

---

[163] B. Lorè, 2004, *op. cit*., p.33.
[164] Qui e nel corso della ricerca il termine 'orale' fa riferimento alla forma di produzione linguistica utilizzata in una cultura a oralità primaria, ossia in una cultura che non ha mai conosciuto la scrittura.
[165] Milman Perry, nei primi anni '20 del '900, sulla base di studi filologici e di ricerche etnologiche, mise in luce la natura essenzialmente orale dei poemi epici.
[166] W. J. Ong , 1989, *op.cit*, p. 65.

piuttosto deperibili ed evanescenti, immagine dell'inafferrabilità dell'istante presente[167]. Nella parola orale rimane così impresso il 'soffio vitale' che l'ha generata, il suo legame con la vita : "La parola detta, per quanto astratto sia il suo significato o per quanto statico sia l'oggetto che può rappresentare, è per sua stessa natura un suono legato al movimento della vita nel fluire temporale. […] Una parola detta, anche quando si riferisce ad una cosa conformata in modo statico, non è mai essa stessa una cosa e neppure un segno"[168]. Soltanto una volta scritte, nel passaggio dalla civiltà orale a quella chirografica, le parole assumeranno le sembianze di segno o di strumento per indicare le cose, innescando la domanda che dal Cratilo di Platone a Wittgenstein, attraversa la storia della filosofia, ossia come fanno le parole a indicare le cose? C'è da ipotizzare che la soluzione a tale domanda sia da cercare proprio nel passaggio dall'oralità alla scrittura, ovvero da un mondo dominato "dagli aspetti fonoprosodici della lingua", in cui la parola non ha la funzione di indicare qualcos'altro, piuttosto essa tende ad identificarsi con la cosa stessa o ad esserne un aspetto essenziale, al mondo alfabetico legato agli aspetti semantici del discorso, che trova fondamento nella distanza fisica tra la parola e la cosa: la scrittura reificando la parola, crea un'alterità tra parola scritta e cosa indicata[169].

L'espressione orale, in questa identificazione del nome con la cosa, promuove un senso di continuità con la vita, un senso di partecipazione, perché essa stessa partecipa della vita. In questo senso la parola pronunciata è un'azione, un momento in pieno svolgimento di un'esistenza in pieno svolgimento. La scrittura e la stampa, nonostante il loro valore intrinseco, "hanno oscurato la natura della parola e del pensiero stesso perché hanno allontanato la parola dal suo ambiente naturale, il suono, e l'hanno assimilata a un segno sulla superficie, dove una parola reale non può in alcun modo esistere"[170].

6.3. *Il memorabile come baluardo all'angoscia dell'oblio*

Non avvalendosi di una forma di fissazione grafica della parola, in una cultura orale non c'è nulla a cui 'agganciarsi' se non la memoria viva, ma, nello stesso tempo, la natura evanescente della parola orale comporta una memoria più volatile. Questo rende la cultura orale esposta continuamente al rischio dell'oblio, di qui la necessità di elaborare delle tecniche che hanno la funzione di proteggere e conservare ciò che deve essere ricordato: si sa ciò che si ricorda.

La preoccupazione dell'uomo orale di salvaguardare la memoria culturale collettiva, trae origine dall'importanza della memoria nell'uomo per la sua sopravvivenza. La dimensione esistenziale dell'uomo è l'azione, che è sostenuta da una capacità progettuale; ma per progettare nella direzione futura bisogna essere consapevoli del passato: la catena della memoria, che guarda al passato con lo sguardo rivolto all'intenzione futura, permette lo spiegamento dei disegni umani; la

---

[167] Omero affianca al termine parola, l'epiteto "alata" per sottolineare l'evanescenza: mentre viene detta, già non è più. In quanto suoni, le parole dell'oralità esistono solo nel momento in cui stanno svanendo ed hanno dunque la natura dell'evento -non a caso il termine ebraico *dabar* significa insieme 'parola' ed 'evento'- mentre quelle scritte si costituiscono come documento.

[168] *ivi*, p. 30. "Come ha sottolineato Merleau-Ponty, le parole non sono mai pienamente determinate nel loro significato astratto ma assumono un senso solo il rapporto al corpo umano e alla sua interazione con ciò che lo circonda". ivi, p. 65.

[169] Cfr. B. Lorè, 2004, *op.cit*., pp.62-63.

[170] W. Ong , 1989, *op.cit*., p.30.

memoria accorda all'uomo identità ed ideazione, perché "il ricordo è innanzitutto un ri-accordo che dalla dispersione genera unità e nell'unità rintraccia quell'identità soggettiva e oggettiva che sono l'Io e il Mondo. Sia l'uno che l'altro non sono dati di realtà, ma costruzioni della memoria"[171]. La memoria intesse la nostra mente fino a costituirla come identità, facoltà di azione, presa sul mondo e dominio della sua complessità. Bergson la identifica con la coscienza, in quanto senza memoria non abbiamo coscienza, ovvero non abbiamo punti di riferimento, materia di confronto e viviamo in un presente cieco e sordo. La memoria crea legami, raffronti, misurazioni, giudizi e consapevolezza; la memoria costituisce infatti l'io, l'identità di ciascuno, consente di rimanere la stessa entità nel mutare dei luoghi e di tempi. E' nella dimensione della memoria che la mente umana è in grado di legare la successione delle esperienze che altrimenti si offrirebbero come spettacoli sempre nuovi e tra loro irrelati, trasformando le informazioni in significati e guardando al mondo attraverso l'intenzionalità: "pensare non significa rappresentare il mondo nello specchio della mente, ma lanciare sulla realtà delle esche intenzionali con le quali la mente pesca dalla materia i suoi significati"[172]. La memoria umana, dice Bergson, non si limita a conservare, essa, nella sua capacità poietica e dialettica fra passato e presente, si plasma, piuttosto, come un organo vitale e dinamico[173].

Se questa è la funzione della memoria a livello individuale, lo è altrettanto a livello di identità culturale e sociale di un popolo. La trasmissione di memorie è biologicamente indispensabile alla specie umana: la sopravvivenza di un gruppo si fonda sulla consuetudine degli atti individuali e sociali, in cui il cambiamento si inserisce all'interno di un dialogo che si stabilisce tra tradizione e innovazione, che permette di creare l'equilibrio tra routine e progresso. Ogni cultura ha elaborato tecniche finalizzate alla salvaguardia della memoria sociale, ma in un mondo orale memoria individuale e quella collettiva coincidono, in quanto "la tradizione orale si incarna nella memoria degli individui e si serve del medium linguistico per passare dall'uno all'altro e da una generazione all'altra"[174].

Come l'attività cognitiva si struttura in forme concettuali che permette all'uomo di districarsi nella enorme complessità del mondo, così, anche quella mnemonica, considerando che la mente umana non è in grado di trattenere in memoria contemporaneamente più di sette-otto elementi, ha bisogno di essere organizzata in strutture formali, in cui vengano sintetizzati una gran quantità di piccoli particolari[175]. Lo strumento privilegiato per la creazione di modelli per la

---

[171] U.Galimberti, *Psiche e techne, L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p.76.

[172] A. G. Biuso, *Cyborgsofia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, p.44.

[173] All'interno dell'attività percettiva, per Bergson, la memoria del passato è più importante dell'intuizione del presente. Le immagini passate si mischiano costantemente alla nostra percezione del presente, esse infatti a ogni istante completano l'esperienza presente arricchendola con quella acquisita; e siccome quest'ultima cresce incessantemente finirà per ricoprire l'altra. Cosicché lo sfondo di intuizione reale e, per così dire, istantanea, sul quale si schiude la nostra percezione del mondo esterno, è ben poca cosa rispetto a tutto ciò che la nostra memoria aggiunge, Dunque percepire finisce per non essere altro che un'occasione per ricordare, in quanto commisuriamo il grado di realtà con il grado d'utilità.

[174] B. Lorè, 2004, *op. cit.,* p.46.

[175] "Diversi tipi di esperimenti mostrano che gli esseri umani riescono a memorizzare con facilità per qualche secondo una lista comprendente fino a 7 voci, che possono essere parole, cifre o immagini. […] Tutte le voci in eccesso di questo numero tendono a essere dimenticate. Quello che conta non è la quantità totale di informazione da immagazzinare, ma il numero delle voci diverse. Si capisce quindi come la nostra mente abbia buon gioco nello sfruttare il trucco di raggruppare le cose da ricordare in

memorazione è la lingua, difatti, dice Havelock, la tradizione necessita sempre divenire incorporata in qualche 'archetipo verbale', ossia in una precisa formulazione linguistica.

In una società totalmente orale, l'onere dello sforzo memorativo, privo di qualsiasi supporto materiale, ricade, come scrive Lorè, tutto sulla lingua: " La lingua avverte il rischio della dimenticanza, come fattore di crisi della sua identità e della sua stessa esistenza"[176]. La possibilità di tale evento, non avvertita coscientemente dall'uomo orale, ma onnipresente, spinge la lingua a strutturarsi autopoieticamente fino al raggiungimento di una condizione relativamente stabile che rinsaldi le funzioni originarie del sistema linguistico: "la necessità di non smarrire la propria fisionomia culturale orienta verso uno sforzo memorativo complesso, che sotto questo profilo integra il potere evocativo che la lingua possiede di suo: essa fa presente alla mente quel che presente non è"[177]. L'espressione linguistica viene vincolata a moduli mnemonici, basati su modificazioni le quali, considerando che "la sonorità costituisce la struttura della lingua orale", riguarderanno i caratteri di natura sonora e prosodica della lingua e non quelli semantici.

Un esempio di questa espressione a struttura formulaica, è costituita dalla poesia della Grecia orale, la quale pone l'accento, quasi esclusivamente, sui caratteri ritmo-prosodici del verso, che arrivano ad una stabilità con la creazione del ritmo esametrico-dattilico. Havelock è uno fra gli studiosi che hanno focalizzato, all'interno dello studio sui caratteri della trasmissione orale, gli aspetti di natura formale-linguistica della poesia aedica. Ma lo studioso, non riuscendo ad abbandonare del tutto la prospettiva di uomo alfabetizzato, guarda ancora al contenuto significante del verso, stimando i poemi epici una sorta di enciclopedia tribale, in cui la centralità della struttura formale è concepita come una sorta di contenitore, il più adatto ai fini mnemonici, di "insegnamenti" che costituiscono l'oggetto del memorabile. Invece Lorè, coglie il limite della tesi havelockiana, affermando che l' 'oggetto' memorabile è la forma stessa, la misura in cui entra il contenuto, ossia il *medium* stesso: "nel mondo orale – scrive - prevalgono la sonorità e il carattere ritmico e tonale della lingua, il contenuto è secondario anche se non è assente"[178]. Lorè è, allora, interessato alla genesi dello stesso verso epico, la cui costruzione, scrive, "è segnata dalla costante e progressiva attenuazione dell'elemento semantico, già di per sé debole nella cultura orale, e dall'incremento simmetrico dell'elemento fonologico.[…] In questo passaggio il fattore che orienta il processo non è costituito da *quel che deve essere conservato* in memoria, ma dal *come sia possibile*

---

modo da conservarne la memoria con il minimo sforzo. […] Più elementi potranno venire a trovarsi contemporaneamente in questo spazio di lavoro, più articolato sarà il ragionamento. [difatti] l'efficienza e l'ampiezza della memoria operativa di un individuo sono in stretta connessione con la sua intelligenza […] A tutto questo la nostra specie aggiunge la funzione simbolica, cioè la facoltà di creare e di gestire simboli. Ciò equivale a un'ulteriore espansione dello spazio di gestione delle nozioni e dei concetti e ci permette di immagazzinare nel nostro cervello un numero enorme di elementi, tanto transitoriamente quanto permanentemente. La combinazione delle due doti ha avuto e ha enormi conseguenze per le capacità di ragionare, di riflettere e di elaborare strategie e tattiche, ma soprattutto per il possesso di una semantica. […]Con una memoria operativa di ridotte dimensioni non ci può essere una semantica e quindi un linguaggio, né in definitiva un'evoluzione culturale, l'unico fenomeno che può conferire un certo grado di immortalità alle nostre idee" E.Boncinelli, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano pag. 206

[176] B. Lorè, 2004, *op. cit*., p.38.

[177] *ibidem*

[178] *ivi*, p.22.

conservare in memoria. Ed il *come* impegna l'aspetto fonetico della lingua"[179]. Il linguaggio nel mondo orale greco, si fa carico del problema educativo, non nei suoi aspetti semantici, ma nella forma in cui va a strutturarsi. A sostegno della sua tesi, Lorè, porta lo stesso Platone, che nel dialogo *Ione* attraverso le parole di Socrate contesta al rapsodo le sue pretese conoscenze. Platone ritiene che la poesia non sia veicolo di conoscenza di nessun genere, tuttavia egli stesso riconosce a Omero il titolo di grande educatore; ed è proprio questa funzione educativa all'origine dell'avversione del filosofo per l'arte poetica. Nella performance aedica sono "il ritmo e le qualità fonetiche del verso l'oggetto privilegiato dell'attenzione dell'ascoltatore […] perché verso quelli lo orientava il carattere della cultura nel quale era immerso. […] Il ritmo come un binario puramente sonoro, a-semantico, imprime un sigillo di memorabilità alla forma della poesia omerica offerta all'ascolto"[180]. Dunque il verso non è un contenitore di informazioni utili da ricordare; esso è, bensì, finalizzato a garantire le funzioni di cosmicità e memoratività proprie della lingua in una società orale, per cui l'apparato linguistico-formale dell'epos omerico si configura come una struttura, che costituisce la forma di ordine impresso dall'uomo greco al mondo. Il verso poetico diviene la misura linguistica che segna il confine del mondo accettato, cosicchè "solo ciò che è nell'orizzonte della misura è memorabile"[181]. Dunque non è un determinata informazione come tale che è trasmissibile, ma ciò che è 'compreso' nella misura. In tal senso la poesia aedica si configura come tecnologia della comunicazione che struttura l'informazione, la sua trasmissibilità, nonché plasma le modalità di ricezione e cognizione dei suoi destinatari. L'epica omerica, possiamo dire, è un mezzo di indottrinamento culturale, nel quale aveva un ruolo primario l'attività di memorizzare, basata su una tecnica che attinge dai caratteri del suono, quali il ritmo e la misura. L'epica aveva così un ruolo di formazione e di integrazione dell'individuo nel contesto sociale.

Questi sistemi mnemonici basati sulla ripetizione vincolavano pensiero ed espressione determinando anche la sintassi. Il pensiero, per essere ricordato e comunicato, deve strutturarsi in ripetizioni ed antitesi, epiteti ed espressioni formulaiche, attraverso queste la cultura orale si genera e si conserva: "Le culture orali si appropriano della realtà attraverso formule ricorrenti, generate condivise dall'intera comunità. Tali formule sono modalità stabilite dalla comunità per strutturare simultaneamente l'oggetto e la risposta dell'oggetto"[182]. Se il memorabile coincide con il ripetibile, anche la diversità idiosincratica, il memorabile narrativo[183], per essere reso trasmissibile deve essere ricondotto all'interno di quella misura ritmica. L'uso di questa espressione formulaica permetteva il tramandarsi, in forma subliminale, di atteggiamenti, tendenze e tecniche, infatti il poeta orale "al momento della sua performance poteva rendere spontanee, e perciò originali, rappresentazione

---

[179] B. Lorè, 2004, *op. cit*., p. 53.
[180] *ivi*, p.39.
[181] B. Lorè, *L'educazione dei figli. L'antichità*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p.19. Quello che resta all'esterno, perchè è fuori misura, è ciò che si sottrae all'ordine imposto dalla lingua, quello che Dodds definisce l'irrazionale.
[182] W. Ong , 1989, *op.cit.,* p.28.
[183] Il contenuto narrativo rappresenta un secondo livello della struttura formulaica della narrazione epica in quanto esso svolge essenzialmente il tema della timè: la fama è ciò che lascia di sé una traccia concreta, che si sottrae all'oblio in quanto resiste al trascorrere del tempo; tale poetica, inoltre, implica a livello estetico e stilistico immagini forti e vigorose, quindi più facilmente memorabili.

di impulsi tradizionali tramandati."[184]. Il poeta quindi si limitava a rendere collettivi processi mentali e discorsivi propri dell'intera cultura, agevolato dal fatto che la struttura formulaica, essendo ben conosciuta dall'auditorio, non richiedeva alcuna adattamento da parte del soggetto conoscente. La formula è composta nella sua totalità, costituita da una serie di immagini uniformi, in cui però la sintassi può anche variare, che si susseguono nella memoria in un ordine prestabilito e all'interno di una precisa misura temporale. Il discorso ritmico organizzato in moduli verbali e metrici comportava un'elaborazione dei contenuti più lenta e soprattutto più ripetitiva, al fine di mantenere la coerenza discorsiva che unisca parlanti ed ascoltatore. In tal senso, come dice Ong, il linguaggio poetico nell'oralità tende ad un olismo conservatore: "le società […] devono investire molta energia nel ripetere più volte ciò che è stato faticosamente imparato nel corso dei secoli. Questa esigenza crea una mentalità altamente tradizionalista e conservatrice che […] inibisce la sperimentazione intellettuale"[185].

La memoria viva è sempre suscettibile di trasformazione omeostatica, di dimenticanze; ovviamente esistono le tecniche per conservare tipi particolari di informazioni, ma la memoria, se non viene continuamente attivata, si rivolge ad altri interessi, tende ad accantonare ciò che non si è accorda con essa. Questa caratteristica della trasmissione orale è uno degli aspetti della natura relativamente omogenea di tali culture, per cui le discordanze fastidiose tendono ad essere cancellate dalla forza salutare dell'oblio, mentre la memoria si attiva sulle esperienze che legano agli altri: "di conseguenza, molte invenzioni individuali o dubbi personali tendono ad essere accantonati oppure ad essere incorporati nella cultura come se esistessero da sempre"[186].

La poesia orale, inoltre, per agevolare i processi mnemonici, deve basarsi su immagini concrete e sulla legge della analogia con cui tali immagini si connettono e richiamano: "le culture orali tendono ad usare i concetti in ambiti riferimento situazionali e operativi, […] molto vicini al mondo umano"[187]. Di conseguenza il pensiero è aderente alla concretezza dell'esperienza, con l'azione umana al suo centro, cioè situazionale, piuttosto che astratto. Sini, citando Havelock, sottolinea come "la poesia dell'oralità, e ancora la tragedia greca, mancano, di ogni impalcatura

---

[184] W. Ong , 1989, *op.cit*., p. 29.
[185] *ivi*., pp. 70-71.
[186] *ivi*, p.55.
[187] W. Ong , 1989, *op.cit.*, p.79-80. In realtà tutto il pensiero concettuale è, fino a un certo punto, astratto. Ogni singolo oggetto che noi definiamo con un nome è "concreto" e niente affatto "astratto", è solo se stesso, ma il termine che noi gli applichiamo è di per sé un'astrazione. "Ciononostante, se tutto il pensiero concettuale è in qualche misura astratto, alcune utilizzazioni di un concetto sono più astratte di altre." ivi, p. 79. A sostegno di tale posizione l'autore cita gli studi condotti da Luria sulle popolazioni delle repubbliche sovietiche analfabete i cui dati raccolti sul pensiero operativo rientrano nella classificazione basata sulla differenza tra i processi cognitivi dell'oralità e quelli della scrittura: "L'evidenziazione di tali differenze mostra, [...] che una modesta conoscenza della scrittura è sufficiente a creare grandissime differenze nei processi mentali. […] I soggetti illetterati pensavano a raggruppare [gli oggetti disegnati: martello, sega, ceppo, accetta] non in termini di categorie [di strumenti] ma di situazioni pratiche –'pensiero situazionale'-, senza utilizzare per la classificazione il concetto di 'strumento' che si poteva riferire a tutti tranne che al ceppo. […] Le domande di tipo analitico compaiono in uno stadio di alfabetizzazione molto avanzato, esse sono infatti assenti non solo nelle culture orali, ma anche in quelle scritte. ivi, pp. 82, 87- 88. In sintesi l'illetterato pensa le cose nell'unità di una funzione, nell'unità di una pratica, e non ha invece interesse per gli schemi puramente logici e per le definizioni.

linguistica per l'enunciazione di principi astratti. […] La pratica di parola dell'oralità primaria è qualcosa di complesso che non sopporta analitiche disquisizioni. Nominare, indicare, rivelare esprimere, e anche ascoltare e insieme vedere qui si intrecciano in un'unità di senso, in un orizzonte di mondo, che non ha niente a che fare con l'oggetto analitico linguaggio, comunicazione e simili"[188]. La conoscenza, trasmessa da persona a persona, non può staccarsi dal flusso vitale nel quale era immersa, se vuole perdurare senza cadere nell'oblio. Questo produceva quello che Lévy chiama "totalità senza universale": il soggetto conoscente era tale solo in quanto rimaneva legato e indifferenziato rispetto al suo contesto, tuttavia il contesto è una totalità per chi ne fa parte, ma non un universale, perché è inseparabile dalla particolarità degli individui e delle relazioni interpersonali[189].

Ciò, tuttavia, non esclude una certa originalità narrativa che, secondo Ong, più che nell'inventare nuove storie, si esplica nel creare una particolare interazione con il pubblico. Invece, per Goody la trasmissione orale non è solo una specie di *mimesi* culturale, piuttosto, essa era, in realtà, continuamente soggetta ad un processo generativo: "poiché non esiste un testo fisso con cui confrontarsi, la variazione è sempre in agguato, in parte a causa dei vuoti di memoria e in parte forse perché si cerca inconsapevolmente di migliorare, aggiustare, creare"[190]. Inoltre, dice Goody, le culture orali permettevano, mantenevano e rispettavano -molto più di quelle scritte che riescono con più facilità a istituire norme interne relativamente stabili in grandi regioni- le diversità culturali, proprio perché la memoria orale è semplicemente esperienza rielaborata; in sintesi l'autore afferma che se in una cultura scritta la diversità si identifica con il nuovo, nella cultura orale il diverso è nell'uguale.

Mentre la scrittura richiedendo una certa dose di isolamento riguarda l'individuo, l'oralità implica un uditorio, che è sempre una collettività. La trasmissione orale richiede dunque alcune tecniche che dispongono l'uditorio all'ascolto, di qui la tendenza alla figurazione paratattica basata sulla rappresentazione di emozioni, come se il poeta agisse in una sorta di solipsismo: un atteggiamento mentale che mirava a pubblicizzare il personale e il soggettivo per renderlo immediatamente percepibile e coinvolgere emozionalmente l'uditorio attraverso metafore, immagini e similitudini. Questo tipo di esecuzione, tuttavia, non lasciava passivo lo spettatore che, anche se privo di ogni forma di appropriazione critica, attraverso il coinvolgimento psicosomatico, veniva coinvolto sino a renderlo partecipe ed attore stesso dell'azione mimetica, creando una completa immedesimazione dell'uditore-spettatore con i vari personaggi del racconto. Il canto, col suo carattere di esperienza sequenziale di immedesimazione che mobilita indistintamente espressione mentale e corporea, può essere visto come un paradigma del sapere poetico. L'espressione orale, infatti, non è mai solo verbale, ma è uno stile di vita 'verbomotorio', che coinvolge il corpo intero dell'individuo in ogni attività[191].

---

[188] C. Sini, *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992, pp. 27,37.

[189] Tuttavia le inevitabili barriere comunicative della comunicazione orale, non assicurano che questa forma di sapere sia al riparo dalla disuguaglianza e dall'estraneazione. Il potere appartiene a chi "sa ricordare" e "fa ricordare" in modo autorevole. Anche il cosiddetto evento - l'accadere nella sua nuda fattualità - ci è noto solo se viene raccontato ed imposto alla memoria da qualcuno in una storia. Cfr. P. Lévy, *Cybercultura*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 18-21.

[190] J. Goody, *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 49.

[191] Per Vico il canto è la prima forma di linguaggio, in quanto precursore della lingua articolata, ed è ancora vicino al gesto: una considerazione, questa, che inserisce il linguaggio vocale nell'insieme dei comportamenti segnici, e che chiarisce come la semiosi umana non è solo linguaggio verbale.

L'elaborazione *in praesentia* del destinatario, rende la narrazione orale una strada a doppio senso in quanto il narratore reagisce direttamente alle reazioni del pubblico, per lo scrittore, invece, le reazioni dei lettori sono lontane e inizialmente ipotetiche. Ne scaturisce un' elaborazione 'contrattuale' che sfrutta un meccanismo comunicativo di azione-reazione.

Inoltre, la cultura orale è per certi versi decisamente integrativa, in quanto attingendo sempre ad un patrimonio collettivo (di qui il ricorso reiterato a detti e proverbi) rinserra i legami di gruppo. Il soggetto, nella sua individualità, scompare nella totalità dell'indifferenziazione scrive Ong: "La psiche, di una cultura mai toccata dalla scrittura, conosce attraverso una sorta di identificazione e di immedesimazione fra chi conosce e ciò che è conosciuto, nelle quali l'oggetto della conoscenza e la totalità dell'essere che conosce subiscono una sorta di fusione"[192].

Se nel mondo dell'oralità primaria l'oggetto non è mai pienamente separato dal soggetto della percezione, la scrittura realizzerà questo distanziamento, anche quando l'oggetto della percezione è la propria psiche, e "svilupperà una nuova precisione verbale togliendo la parola dal ricco e caotico contesto dell'esistenza per porla in uno spazio neutro: la pagina scritta. Una volta interiorizzato questo senso della precisione analitica che si sviluppa insieme alla scrittura e alla stampa, esso torna a riflettersi sul discorso orale"[193].

La scrittura, separando il soggetto che conosce dall' universo esterno, e quindi anche da sé, rende possibile sia l'arte, che la scienza, a prezzo però di una rottura dell'unità originaria della coscienza, alienando, così, l'uomo da sé e dal proprio universo originario. Ong, ciò nonostante, vede l'alienazione, la scissione, sì come il problema dell'umanità, ma insieme anche la sua possibilità di aprirsi a nuove prospettive; infatti "per comprendere le cose che li circondano e se stessi, per crescere, gli essere umani non hanno bisogno solo della vicinanza ma anche della distanza, perfino da se stessi"[194]. In effetti si può dire che l'evoluzione della coscienza dell'uomo occidentale sarebbe stata impossibile senza l'alienazione prodotta dalla scrittura e, successivamente, dalle varie trasformazioni elettroniche della parola, ma la distanza che egli ha posto tra sé e il mondo rischia di diventare incolmabile.

---

[192] W. Ong , 1989, *op.cit*., p. 27.
[193] *ivi,* p. 29.
[194] *ivi*, p.52. "L'alienazione dunque a volte può risultare utile. La scienza moderna e gran parte della tecnologia attuale si sono sviluppate a partire da un mondo intellettuale che modellò le sue idee, il suo vocabolario e la sua epistemologia sul latino colto, vale a dire sul mondo intellettuale delle università medievali occidentali e di ciò che da esse è derivato, nonché quello delle successive conquiste umanistiche del Rinascimento e delle epoche seguenti". ivi, p. 42-43.

7. *LA SCRITTURA: 'VEDER' I SUONI*

> Ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? Con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta.
>
> G. Galilei[195]

7.1. *Il simbolismo grafico*

Il linguaggio è l'attributo specifico dell'uomo, lo strumento determinante nell'interazione tra gli individui, il fondamento dello sviluppo di ciò che chiamiamo 'cultura', nonché del modo di trasmissione dei comportamenti appresi, da una generazione all'altra. Nessuna rappresentazione del mondo esterno può affrancarsi dal linguaggio, essere cioè indipendente non solo dalle categorie, ma anche dall'accumulo di esperienza che si deposita nel discorso.
Se il linguaggio verbale ha plasmato la nostra capacità di affrontare il mondo a livello di cognizione, comprensione e interpretazione, lo stesso è avvenuto con la scrittura. L'invenzione della scrittura alfabetica ha rappresentato una rivoluzione nelle tecniche di rappresentazione, conservazione e trasmissione del sapere, un cambiamento radicale e dagli effetti immediati che ha determinato una riorganizzazione complessiva delle società e del modo di pensare, in cui si delineano nuove relazioni e nuove coordinazioni tra sfere diverse delle attività umane e in cui il patrimonio ereditato dalle età antecedenti, se conservato, viene integrato in sistemi e in circuiti dalle valenze molto diverse. Se l'associazione tra linguaggio e 'cultura' è inestricabile, la scrittura è connessa con la 'civiltà', con la cultura della città, con formazioni sociali più complesse. La fonetizzazione dell'alfabeto, per McLuhan, segna la nascita della civiltà, in quanto con la scrittura alfabetica non si raffigurano più scenari, ma si fissa su di un supporto stabile il discorso, il parlare della realtà prima che la realtà stessa.

La storia della scrittura ha origini lontane. I primi esempi di scrittura sono rappresentati dai graffiti, segni pittografici, praticati, fin dai tempi più remoti, su vari supporti. Il loro carattere iconico rendeva la comprensione intuitiva; difatti, nei pittogrammi i segni rimandano alla realtà, primariamente, in virtù di una somiglianza effettiva, anche se, come vedremo, alcuni studiosi ne hanno colto il loro carattere di codifica. Nel periodo protostorico, questi si evolvono nelle scritture ideografiche, con

---

[195] G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Guaraldi, Rimini, 1995.

moltissimi caratteri:mentre i caratteri pittografici sono schizzi di oggetti, negli ideogrammi i segni rimandano ad un concetto, essi sono rappresentazioni complesse di oggetti e idee. L'evoluzione della scrittura pittografica dalla descrizione di oggetti alla comunicazione di concetti, è il pre-requisito per la successiva trasmissione di idee con suoni simbolici attraverso l'alfabeto.

In uno stadio successivo, la scrittura si evolve ulteriormente in scrittura fonetizzata: cominciano ad apparire dei segni che corrispondono ai suoni di sillabe. E' il passaggio evolutivo più importante per le tecnica scrittoria, che approda all'invenzione dell'alfabeto, un sistema di simboli in cui i segni cessano di fare riferimento all'oggetto che rappresentano e corrispondono esclusivamente al suono.

Secondo Havelock il carattere innovativo dell'alfabeto greco è dovuto al fatto che questo include tre presupposti teorici che gli permettono di superare ogni precedente sistema di scrittura. Il primo è che un alfabeto deve poter rendere nel linguaggio in modo esauriente tutti i fonemi, anche di lingue diverse, così che si possano scrivere lingue diverse utilizzando un solo codice segnico. Il numero dei segni deve, inoltre, essere contenuto entro una cifra oscillante tra i venti ed i trenta, per rendere il riconoscimento dei segni più facile e la lettura più scorrevole. L'ultimo è che questi segni non siano suscettibili di più di un impiego: si limitano in tal modo le ambiguità di interpretazione del testo, che altrimenti sarebbe affidata al lettore ed al suo livello di pratica nella lettura. L'alfabeto greco è stato l'unico in grado di soddisfare tutte e tre le condizioni, avendo 'atomizzato' i suoni linguistici, divisi in vocali e consonanti, nelle loro componenti teoriche, ponendo le premesse culturali per lo sviluppo del pensiero moderno.

La base fisica della scrittura è la stessa del disegno, dell'incisione, della pittura, in quanto dipende, dice Goody "dalla capacità umana di maneggiare taluni strumenti con una mano e un pollice, coordinati ovviamente da occhio, orecchio e cervello"[196]. Questo implica una relazione tecnica e cognitiva tra le due forme di espressione del pensiero: il linguaggio verbale e il grafismo. Per Squillacciotti sarà, dunque, possibile delineare nell'evoluzione umana un confronto tra queste due tecniche, definibili come forme di comunicazione, che riguardano il rapporto tra i due poli funzionali di mano e faccia: "in un primo periodo di simbolismo sonoro i due poli funzionali di mano e faccia intervengono rispettivamente nella fabbricazione e nel linguaggio; quando appare il linguaggio verbale, i due poli funzionali di mano e faccia sembrano divaricarsi e porsi in concorrenza per cercare un nuovo equilibrio: la prima per mezzo dell'utensile e la gestualità, l'altra per mezzo della fonazione. […] Nella fase del grafismo lineare, che caratterizza la nostra scrittura, il rapporto tra i due settori subisce una nuova evoluzione: il linguaggio scritto, fonetizzato e lineare nello spazio, si subordina in modo totale al linguaggio verbale, fonetico e lineare nel tempo. Scompare il dualismo verbale-grafico e l'uomo dispone di un apparato linguistico unico, strumento di espressione e di conservazione di un pensiero a sua volta sempre più incanalato nel ragionamento e preso dalla sua forma espressiva"[197].

---

[196] J. Goody, 1990, *op.cit.,* p.17.

[197] M. Squillacciotti, *La parola, l'immagine e la scrittura*. in *www. docenti.lett.unisi.it* . Il predominio del logos caratterizzerà tutta la storia della cultura occidente. Volendo fare un confronto con le culture orientali proprio a partire dalla forma di scrittura utilizzata, è interessante l'analisi di Pasqualotto sul ruolo del vuoto nella scrittura ideografica che ignora il problema della filosofia occidentale sulla natura dell'essere, in quanto "l'essere e il non essere si generano l'un l'altro". Scrive il filosofo: è da ricordare che "contrariamente a quanto è accaduto in Occidente, in Cina in Giappone scrittura e pittura sono state da sempre due tecniche intrinsecamente connesse, dal punto di vista tecnico ma anche da

Mentre le scritture figurative, svincolate dalla lingua, sono nate con un processo naturale, la scrittura basata sull'alfabeto, essendo legata alla componente fonetica del linguaggio, comportava un processo che difficilmente può considerarsi immediato e naturale: scrivere significa far compiere alla vista un atto che è attinente all'udito, leggere è anzitutto un 'veder' suoni. Scrive McLuhan: "Questa nuda spartizione e questo parallelismo tra un mondo visivo e un mondo auditivo erano, culturalmente parlando, rozzi e spietati"[198]. La scrittura alfabetica, infatti, ha permesso di fissare con strumenti visivi, e perciò spaziali, qualcosa di acustico, cioè un'entità temporale, rendendo visibile la parola, che altrimenti si poteva solo udire.

Tuttavia, anche le prime forme di scrittura pittografica vanno considerate come una trasposizione simbolica del linguaggio verbale, in quanto esse si presentano come immagini che travalicano una mera rappresentazione ingenua della realtà, orientandosi, piuttosto, verso forme di astrattismo, con segni che sembrano esprimere prima di tutto ritmi e non forme. In tal senso vanno considerate come una forma di scrittura nel senso tecnico e generale della parola, e non un'arte. Nonostante ciò le due forme di scrittura presentano un differente legame tra la parola e la sua 'immagine' segnica. Nel simbolismo grafico è presente una certa indipendenza nei confronti del linguaggio fonetico: "il suo contenuto esprime nelle dimensioni dello spazio quello che il linguaggio fonetico esprime nell'unica dimensione lineare del tempo"[199]. In tal senso l'espressione grafica restituisce al linguaggio la dimensione Nella scrittura lineare, il segno grafico è completamente subordinato alla espressione fonetica: il linguaggio scritto, fonetizzato e lineare nello spazio, si subordina in modo totale al linguaggio verbale, fonetico e lineare nel tempo. L'uomo si trova a disporre di un apparato linguistico unico, strumento di espressione e di conservazione di un pensiero a sua volta sempre più condizionato dalla sua forma espressiva.

Prima dell'invenzione dell'alfabeto la parola era esperita ancora in modo 'tangibile': i pittogrammi e i geroglifici erano segni pregni di significati 'cosmologici', rappresentazioni simboliche delle cose stesse mostrate nel loro emergere raffigurativo. Le prime pratiche scrittorie non miravano, dunque, ad una comunicazione puramente convenzionale, ma erano inserite in più ampi orizzonti di senso, legati alla sacralità della vita e al rapporto degli uomini con gli dei. Linguaggio e scrittura non erano mezzi volti alla 'comunicazione', bensì modi di

---

quello semantico" Per scrivere, come per dipingere viene richiesta la partecipazione dell'intero soggetto, di tutta la personalità di chi scrive, è quindi chiesto un coinvolgimento completo delle facoltà. La correttezza con cui viene dipinto un carattere sta nell'equilibrare armonicamente tra loro i singoli tratti in un insieme unitario, per cui è "necessario considerare i rapporti tra bianco e nero, tra pieni e vuoti che formano il carattere […] Questo non è messo in uno spazio ad esso preesistente, ma nel momento in cui si forma mediante la traccia dei singoli tratti, produce anche il proprio spazio: il vuoto che lo circonda non è inerte, ma lo costituisce" . Il vuoto ha una funzione dinamica, esso non si limita a coincidere con gli spazi bianchi disposti superficialmente tra i tratti, ma sembra girare attorno ad essi, come se fossero dotati di spessore. Questa funzione del vuoto nella figurazione dei caratteri può risultare ancor più evidente se si considera che la mente cinese e giapponese pensa per ideogrammi e non per concetti corrispondenti a parole: "se si immagina la mente come una stanza, i caratteri vi entrano non come parole scritte, ma come cose o addirittura come esseri viventi che, tanto meglio mostrano la loro propria natura, quanto maggiore è lo spazio vuoto, libero, che hanno a loro disposizione". Solo allora il calligrafo, come il pittore può esperire, mediante pochi e semplici gesti, la qualità connettiva della vita e dell'universo. G. Pasqualotto *Estetica del vuoto*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 90-100.

[198] M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 93.

[199] A. Leroi-Gourhan, *op.cit*., p. 230.

esperire e di frequentare il mondo, eventi di partecipazione del mondo. Anche nei sistemi di scrittura consonantici, come quello ebraico, l'uomo, dovendo inserire le vocali nell'atto di lettura, partecipava ancora attivamente alla creazione del senso: per inserire le vocali giuste in una parola, dovevano dedurre il senso di quella parola dal senso complessivo del testo, senza possibilità di analisi e scomposizione.

Con l'introduzione delle vocali l'alfabeto greco rende possibile riprodurre i suoni a prescindere dal contenuto; esso permette la scrittura delle cose 'in sé', cioè svincolate dai contesti pratici del mondo: non solo il lettore non deve 'aggiungere' o 'dedurre' alcunché, ma può anche leggere senza comprendere, può ad esempio leggere parole il cui significato gli è sconosciuto. La partecipazione del lettore non è più richiesta, il testo ormai autosussiste indipendentemente dai contesti empirici e dalle pratiche di vita in cui è fruito. Il segno, perdendo le sue caratteristiche raffigurative ed ostensive, viene ora colto in modo indipendente rispetto al significato che esso va a costituire nel rapporto con gli altri segni. La lettera alfabetica diviene, così, unità segnica astratta puramente convenzionale dal momento che, presa di per sé, non è significante. Rispetto ai sistemi di scrittura sillabici e consonantici la unità fonetiche sono atomi indipendenti, in cui la costituzione del senso è data unicamente dalla loro combinazione. L'uomo, con l'alfabeto, fa esperienza di un mondo trascritto per puri fonemi, composto di singole unità astratte slegati da un più ampio contesto di senso, che consente loro di sviluppare forme mentali basate su una serie di operazioni analitiche e di astrazioni. Scrive McLuhan: "l'alfabetico fonetico è una tecnologia del tutto particolare […] nel quale lettere semanticamente prive di significato corrispondono suoni semanticamente privi di significato.[…] La trascrizione fonetica sacrifica mondi di significato e di percezione presenti in forme come i geroglifici o gli ideogrammi cinesi"[200].

Rispetto agli altri tipi di scrittura esistenti, la novità della portata tecnologica della scrittura alfabetica risiede, dunque, nella sua caratteristica di tecnica di virtualizzazione del suono: i caratteri alfabetici sono, infatti, segni che non rimandano direttamente ai concetti, ma ai suoni che compongono le parole con le quali si esprimono i concetti. I segni simulano la realtà del suono, restituendo in forma astratta e incorporea la sua fisicità. In tal senso la scrittura alfabetica si configura come un'operazione di virtualizzazione della parola nella direzione di una maggiore credibilità attraverso una tecnica, più sofisticata di rappresentazione del mondo sensibile per la quale 'l'incredibile' diventa più credibile.

Il processo, per cui si perviene alla scrittura vede utilizzate tecniche, strumenti e supporti diversi, ma in cui due elementi sono costanti e connessi. Il primo consiste nella materialità della scrittura; il secondo nella formazione di una memoria esterna. La scrittura ci offre un nuovo spazio dove immagazzinare le informazioni, un posto fisicamente al di fuori di noi. Inoltre essa migliora la memoria umana in termine di accuratezza e precisione, ma anche in termini quantitativi, perché con la scrittura abbiamo a disposizione un maggior numero di informazioni Con la scrittura si avvia un processo, che culmina oggi con le tecnologie digitali, in cui si sviluppa una sensorialità sempre più autonoma rispetto al corpo che riproduce la fuga dal sensibile verso l'intelligibile, che si presenta come una costante dell' evoluzione umana, dove, tuttavia, il corpo illusorio continua ad agire come un corpo reale.

---

[200] M. McLuhan, *op.cit*., p. 93.

Questo ricollocare la nostra scrittura nella sua storicità tecnologica comporta il relativizzarla, ossia concepirla come uno dei prodotti del processo di adeguamento della rappresentazione grafica del suono, dove tale rappresentazione implica un processo di riduzione del suono ad immagine. I diversi tipi di fissazione grafica sono, dunque, sempre sistemi tecnologici complessi, al di là delle loro differenze interne, proprio perché, considerando le tecniche come un'estensione e un potenziamento di facoltà umane, ogni *medium* sviluppa un proprio sistema complesso di rappresentazioni che si inseriscono nel sistema culturale in cui si sviluppa e a cui è vincolato. Considerare la scrittura come un sistema di segni grafico-visivi sintatticamente interconnessi e socialmente riconosciuti, è una definizione che ci permette di comprendervi ogni forma di scrittura, nella sua valenza di sistema di memorizzazione sociale ed individuale e di comunicazione, ossia come codice grafico di transcodifica del linguaggio verbale. Questo significa che la scrittura alfabetica non va considerata come trascrizione diretta della parola, o dei suoni pronunciati tramite la parola, ma come una soluzione ben più complessa di transcodifica del linguaggio verbale in un sistema iconico, indipendentemente dalla potenzialità del sistema grafico rappresentativo realizzato[201].

Accettare il portato virtuale della scrittura ci permette anche di relativizzare la nostra cultura ancorata al possesso di un sistema di scrittura determinato, consentendo di ricollocare la trascrizione grafica della parola in una dimensione transculturale ed in una prospettiva storico-culturale anche per quanto riguarda la scrittura alfabetico-lineare. L'evoluzione non ha creato differenti visioni del mondo, piuttosto un diverso sviluppo storico ha determinato e privilegiato diversi caratteri nelle differenti culture; è a partire dalla specificità culturale, e non dalle differenze tra culture, che si sono sviluppate certe capacità della mente umana ed altre altrove. In sostanza il punto di partenza è che deve sempre esserci una cultura in grado di contenere le relative espressioni cognitive, che vanno quindi comprese e studiate in prima istanza solo e proprio in riferimento alla specifica cultura di cui fanno parte.

La differenza tra il sistema di scrittura alfabetico e i sistemi di scrittura del vicino Oriente, costituiscono una soglia importante, perché l'alfabetizzazione ha avuto indubbiamente un ruolo determinante nello sviluppo di una forma di pensiero fondata sul ragionamento logico-razionale che segna la nascita della filosofia occidentale e lo sviluppo della scienza moderna. Questa soglia, che il sistema di scrittura al tempo stesso testimonia e promuove, pone un discrimine abbastanza netto tra l'umanità 'sacrale' delle più antiche civiltà e l'umanità occidentale. Solo così, secondo Sini, l'Occidente può capire i suoi limiti, cogliersi come un linguaggio tra i tanti possibili ed aprirsi rispettosamente alle altre culture che non sono fondate sulla razionalità del *logos*, sulla letterarietà della parola e della comunicazione[202]. Dice Sini: "Si può dire che noi occidentali, noi europei e naturalmente anche l'occidente americano che da noi ha derivato la cultura, in un certo senso *parliamo tutti la stessa lingua*. Qual è quest'aria di famiglia, qual è questa unità profonda che si suole chiamare filosofica? Credo che la prima osservazione che si potrebbe fare è questa: tutta la nostra civiltà si fonda sostanzialmente su una 'avventura della parola'. Per

[201] Cfr. M. Squillacciotti , *sito.cit*.

[202] Il pensiero logico si fonda sullo schema dicotomico inclusione/esclusione, lo stesso principio di non contraddizione si inscrive nella mentalità prodotta dalla: scrivo A e non B, ne deriva che A è A; non così accade nel plurivoco e contraddittorio discorso orale.

tante ragioni, che sarebbe difficile enumerare o esaurire, all' uomo occidentale è accaduto di cominciare a parlare diversamente dagli uomini di ogni altra civiltà"[203].

7.2. *Psicodinamica della scrittura*

Il passaggio dall'oralità alla scrittura è anzitutto un passaggio dal dominio dell'udito a quello della vista, che ha implicato una 'rivoluzione' nella fisiologia del 'vedere'. Con la scrittura, infatti, il mondo di cui facciamo esperienza si rende visibile nel testo come ciò che sta di fronte a noi. Se il suono ci permette di cogliere l'interiorità delle cose e del mondo -solo l'udito infatti, scrive Ong "può prendere atto dell'interno di un oggetto senza penetrarlo"[204]- la vista pone l'osservatore al di fuori di ciò che vede, a distanza. L'alfabeto fonetico viene a creare una frattura tra l'occhio e l'orecchio, tra il significato semantico e il codice visivo e rende i valori visivi prioritari nell'organizzazione del pensiero e dell'azione. Si passa dalla predominanza del senso dell'udito a quella della vista[205].

Ma ridurre la conoscenza alla visione significa non tener conto della comprensione come elemento costitutivo della conoscenza umana. La vista è un limite per l'intelligenza per un motivo che si può facilmente intuire, la nostra visione ci mostra in modo ottimale solo delle superfici. Il suono invece da una percezione di ciò che è interiore come tale senza necessità di aprirlo e trasformarlo in una superficie: "Dal momento che la vista ben si accorda alle superfici, quando la conoscenza è paragonata alla vista essa viene quasi esclusivamente limitata alla spiegazione o esplicazione"[206].

L'introduzione della scrittura nella società antica non fu accettata da un unanime plauso. La prima rilevante conseguenza della diffusione della scrittura, è una perdita del valore della funzione interna della memoria, Nelle società orali, ai poeti, 'specialisti della memoria', veniva assegnato il ruolo di custodi di una determinata tradizione culturale e del suo relativo codice morale. Platone, nel Fedro, racconta il mito di Theuth inventore, tra l'altro, delle lettere dell'alfabeto. Quando egli spiega al re che questa invenzione renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria, questo gli obietta che in realtà esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: "essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non piú dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente"[207]. Nello stesso modo attraverso l'insegnamento alfabetico lo scolaro acquisirà solo un'apparente sapienza perché il loro sapere si fonderà sul possedere molte informazioni che li renderà "imbottiti di opinioni invece che sapienti".

L'introduzione della scrittura come mezzo per documentare il discorso ha, dunque, delle implicazioni che sono rivoluzionarie in potenza. Il venir meno dell'importanza della memoria permette alla mente, liberatasi da un notevole carico cognitivo, di svincolare l'attività del pensiero dalle forme che erano funzionali al

---

[203] C. Sini, *Appello per la filosofia. Filosofia come scrittura della verità*, Napoli, Vivarium, sabato 6 febbraio 1993, *www.emsf.rai.it/interviste*
[204] W. Ong , *op.cit.*, p.105.
[205] Tuttavia, non bisogna dimenticare che fin dall'età arcaica la lingua greca identifica l'atto del conoscere con quello della visione.
[206] ivi, p. 134-135.
[207] Platone, *Fedro, 275 a-b*, in *Opere*, vol. 3, Laterza, Bari, 1979, pp. 282-83.

richiamare a memoria ed indirizzarsi, invece, verso altre forme intellettive: si apre così la strada ad un tipo di pensiero più analitico e razionale, astratto e descrittivo, favorito dalla possibilità offerta dalla scrittura di poter tornare agevolmente sui percorsi e sulle premesse che fondano il proprio pensiero ed il proprio discorso. Prima dell'invenzione della scrittura il pensiero umano era trasmesso in 'tempo reale', adesso il pensiero viene ancorato a qualcosa di materiale, rendendo possibile rivederlo, reinterpretarlo, rivalutarlo. Inoltre, se la parola parlata muore nell'istante stesso in cui è prodotta e il suo campo d'azione non va oltre la distanza da cui è possibile udire una voce, e se continua a vivere lo fa soltanto nelle menti di quanti l'hanno udita, il simbolo scritto invece si estende indefinitamente nel tempo e nello spazio. Attraverso la scrittura il legame comunicativo non si crea soltanto tra un singolo essere umano vivente e un altro, ma anche tra le generazioni presenti, passate e future, quel che ne risulta è realtà sociale dotata di capacità maggiori: " La scrittura è in effetti il primo stadio di questo processo di conservazione del passato nel presente: i suoi effetti risultarono pertanto pervasivi"[208].

Pur liberando nuovi potenziali della parola, una rappresentazione testuale, visiva, di una parola non è una vera parola, ma, come dice J. Lotman, un "sistema secondario di modellizzazione". Rispetto al linguaggio verbale la parola scritta è un codice grafico di transcodifica della parola proferita, questa operazione di transcodifica del messaggio configura al testo scritto un suo carattere, che lo rende in qualche misura autonomo, oltre che distinto dal linguaggio verbale, in quanto esso costituisce un prodotto stabile e fisso su supporto materiale per la sua leggibilità. Con l'avvento della scrittura, i testi si separano dal loro contesto vivente originario, dunque il linguaggio scritto, come dice Vygotskij, deve presentare una risoluzione linguistica e semantica piuttosto alte e contenere elementi coesivi, poiché è un linguaggio per un interlocutore assente, di qui la limitazione dell' 'implicito'.

La scrittura offre, in cambio della perdita dell'immediatezza della relazione faccia a faccia, uno spazio di comunicazione maggiore, ed è l'occasione per la nascita del sapere concettuale, con la sua aspirazione all'universalità. L'universalità sopportata dal libro, tuttavia, per Levy, è di natura totalizzante: il testo è qualcosa di limitato e in sé conchiuso, per avere un senso deve, almeno in qualche aspetto, pretendere di esaurire in sé tutto il senso, lasciando fuori la pluralità aperta dei contesti che si trova ad attraversare. La separazione del linguaggio da chi lo produce e la sua oggettivazione in un supporto fisico, determinano il distacco dall'esperienza comunicativa concreta situata nel contesto presente[209]. Il pensiero scritto è più organizzato e astratto, disgregativo, capace di individuare e scomporre i piani cognitivi, e di separare il soggetto dall'oggetto del pensiero. La scrittura e la lettura sono processi individuali, intimi, più lenti, che permettono una maggiore analiticità, precisione e profondità. Lo scrittore si rivolge a un pubblico generico,

---

[208] J. Goody, 1990, *op.cit,* p. 141.

[209] Il distacco dalla situazione concreta della comunicazione interpersonale si accompagna inoltre all'allontanamento da certe caratteristiche della cultura orale quali il tono agonistico, enfatico e partecipativo degli scambi verbali. Le pratiche della cultura orale infatti, a differenza di quanto avviene con le pratiche della scrittura e della lettura, favoriscono l'estroversione, il coinvolgimento e la partecipazione piuttosto che l'isolamento, l'introversione e il distacco emotivo.
Viene incoraggiata inoltre l'innovazione: una società orale è infatti una società in sé chiusa, tradizionale e conservatrice, nella quale il sapere viene raggiunto, accumulato e tramandato con difficoltà; la scrittura, affrancando la mente dal gravoso compito di conservare tutto il sapere di una società, stimola la scoperta e l'esplorazione di nuove acquisizioni, di nuove speculazioni.

invisibile, assente, distante nel tempo e nello spazio, e di conseguenza egli stesso si converte nel complemento speculare di tale pubblico di lettori deconcretizzati e diviene scrittore generico, universale, quasi astorico. Si fa ad esempio più frequente l'uso di concetti astratti, prima non facilmente separabili da specifiche persone o atti concreti, cosicché l'attenzione si focalizza sull'essere, piuttosto che sull'azione.

La cultura orale si trasmette con la memoria e deve essere organizzata per la memoria; la sua sintassi e il suo lessico dipendono dalle esigenze della memoria: essa ha bisogno di basarsi su immagini concrete e sulla legge della analogia con cui tali immagini si connettono e richiamano. La scrittura, invece, si emancipa dal vissuto concreto ed emozionale, lasciando libere tutte le energie per la costruzione di un *logos* astratto. Attraverso queste implicite procedure di de contestualizzazione, che permettono una riorganizzazione in forma più "logica" del materiale scritto, la scrittura, scrive Goody, incoraggia mutamenti a livello, per esempio, di categorizzazione, classificazioni[210].

7.3. *Kant sa leggere e scrivere*

L'analisi del rapporto tra i due codici dell'oralità e della scrittura hanno una diversa interpretazione negli studi di W. Ong e J. Goody. Pur riconoscendo entrambi l'importanza della scrittura nella formalizzazione del ragionamento, i due studiosi insistono su aspetti ed implicazioni diverse rispetto ai presupposti sociali ed agli effetti cognitivi dell'uso dei due codici. Il primo vede il sistema di scrittura non come transcodifica di un linguaggio in un'altro, ma come forma di comunicazione, una tecnologia della parola, dunque, che modifica conseguentemente i processi di pensiero al punto che una cultura scritta si trasforma dando origine a processi ed acquisendo forme cognitive totalmente altre e dominanti sulla cultura orale. Riguardo alla scrittura, Ong afferma che "non si tratta di una semplice appendice del discorso orale, poiché trasportando il discorso dal mondo orale-aurale a una nuova dimensione del sensorio, quella della vista, la scrittura trasforma al tempo stesso discorso e pensiero"[211]. Il secondo studioso, invece, concepisce la scrittura come tecnologia dell'intelletto, cioè come abilità cognitiva connessa alla traduzione di codici paralleli, senza determinanti cognitive rispetto alle capacità stesse del pensiero: "la natura intrinseca del ragionamento formale non è un'abilità generale ma una competenza altamente specifica, che dipende in modo critico dall'esistenza della scrittura e di una tradizione scritta che aiuta la formalizzazione dei procedimenti intellettuali"[212].

Ong parte dal riconoscimento che una cultura ad oralità primaria trasmette la conoscenza attraverso la parola parlata, cioè attraverso il suono, essa si avvale della memoria e di espedienti per ricordare e far ricordare: una certa organizzazione del discorso, essenzialmente narrativo, una determinata schematizzazione dell'azione e dei tipi caratteriali. Questa non è solo una prassi discorsiva, ma è al tempo stesso una caratteristica cognitiva, che non appartiene a chi ha interiorizzato la scrittura, che non "solo scrive, ma parla anche in modo diverso, organizza cioè persino la propria espressione orale in ragionamenti e forme verbali che non conoscerebbe se non

---

[210] Cfr. J. Goody, 1990, *op.cit.*, p. 238.
[211] W. Ong, 1986, *op.cit.*, p. 126.
[212] J. Goody, 1990, *op.cit.*, p. 265.

sapesse scrivere" [213]. Per Ong, quindi, è proprio la caratteristica tecnica dei due diversi codici a strutturare diverse forme di pensiero La scrittura permette di cogliere il senso delle singole parole come entità separate, mentre l'udito li unifica: "Mentre la vista pone l'osservatore al di fuori di ciò che vede, a distanza, il suono fluisce verso l'ascoltatore. A differenza della vista, che seziona, l'udito è dunque un senso che unifica. L'ideale visivo è la chiarezza, la nettezza dei contorni, la possibilità di scindere in componenti [...] quello uditivo è, al contrario, armonia, unificazione"[214].

Nella prospettiva della scrittura come tecnologia dell'intelletto, avanzata da Goody, invece, le abilità di base, in senso psico-genetico, permangono inalterate, anche se, lo studioso, non esclude che su di esse, come accade con il linguaggio, possano influire le trasformazioni dei mezzi di comunicazione: "In pratica non è che le culture orali siano sprovviste dell'attività logica al livello del quotidiano. Il problema è perché esse non dispongano della 'logica' dei filosofi. La scrittura ci mette dinanzi a uno strumento in grado di trasformare le nostre operazioni intellettuali dall'interno; non si tratta semplicemente di competenza, in senso stretto, ma di un cambiamento nelle capacità"[215]. Dal punto di vista tecnico, la scrittura indubbiamente facilita, nei confronti di un testo, una certa attenzione critica e consente, inoltre, di accumulare conoscenza 'scettica', come fa con le procedure logiche[216]. Ma se ci riferiamo a un'operazione come il ragionamento sillogistico, scrive Goody, allora "aspettarsi che la padronanza della scrittura[…] basti a condurre direttamente ad adottarlo è una pretesa palesemente assurda. Il sillogismo, quale noi lo conosciamo, "è la specifica invenzione di un'epoca e di un luogo specifici"[217].

L'interpretazioni di Goody della scrittura come una tecnologia dell'intelletto che, in tal senso, non si pone su una linea di continuità con la parola verbale, ma in modo autonomo rispetto a questa, ponendosi, piuttosto, come una nuova vantaggiosa tecnologia di gestione del linguaggio, si inserisce nella tesi sostenuta in questa ricerca, ovvero del processo di ominazione come manifestazione di un progressivo emanciparsi dell'intelletto dal corporeo, ossia da ciò che inerisce la nostra biologia. Anche se tra i due sistemi di espressione e di comunicazione esiste una relazione in cui la lingua parlata è, rispetto alla lingua scritta, una condizione formalmente necessaria, essa non è sufficiente tecnicamente proprio perché la seconda risponde al

---

[213] W. Ong, 1986, *op.cit*., pp. 88, 93.
[214] *ivi*, pp. 105-106.
[215] J. Goody, 1990, *op.cit*., p. 265.
[216]. Goody fa riferimento ad alcuni studi sulle differenze tra il registro scritto e registro parlato (è importante tener presente che la maggior parte del lavoro è stata svolta in inglese pertanto, alcuni tratti individuati dai vari autori potrebbero essere specifici di quella lingua, altri invece di distribuzione più generale). Tali differenze fanno riferimento a tratti lessicali (la tendenza a usare parole più lunghe, l'aumento della nominalizzazione a fronte della verbalizzazione nel discorso, il processo è collegato con un certo tipo di astrazione; maggiore varietà di vocabolario, ecc.) e a differenze sintattiche(preferenza per l'uso di elaborate strutture sintattiche e semantiche, preferenza per costruzioni del tipo subordinato anziché coordinato, ricorso a un metodo di organizzazione delle idee più strutturato, dove si usano per l'esposizione concetti come 'ipotesi', 'affermazione ricorrente', ecc) . "Notiamo che si presenta l'associazione tra forme scritte e: 1) maggiore uso di termini astratti; 2) scelta di vocaboli più ampia; 3) minore personalizzazione (e, di qui, minore contestualizzazione) dell'abito linguistico; 4) tendenza a una comunicazione più esplicita; 5) superiore elaborazione (sintattica); 6) superiore correttezza formale; 7) superiore ricorso a una lingua morta". *ivi*, pp. 272-273.
[217] *ivi*, pp. 228-229.

requisito tecnico di essere in sé un codice, in grado di rielaborare su un livello di maggior astrazione anche gli alcuni aspetti fisici del linguaggio, ossia il suono.

Per questo la parola, nel momento in cui viene fissata, perde in un certo senso, la sua risonanza con ciò che è originario, la sua profondità. Dice Sini: "Passati da una dimensione sacrale e rituale del segno (nella quale il segno più che essere letto era decifrato) a una dimensione puramente comunicativa e pragmatica, finalizzata alla mera 'informazione', il segno scritto è per noi solo un mezzo per leggere il più rapidamente possibile, senza timore di equivoci […] In sostanza l'alfabeto diviene un sistema di segni atti a promuovere la traduzione del segno ottico in una emissione di voce corrispondente, la quale offre all'orecchio il messaggio linguistico 'congelato', come diceva Husserl, nella scrittura"[218]. In tal modo, il segno grafico rende possibile la trascrizione di ogni presumibile lingua parlata e di ogni pensiero personale, affrancando i contenuti del dire e del pensare dalla loro contingenza fattuale e rendendoli in pratica idealmente universali ed eterni. Si viene, così, formando "un soggetto critico, indipendente, originale rispetto alla tradizione, consapevole della sua individualità acquisita (una specialità dell'Occidente; noi diciamo un 'valore' potenzialmente universale di ogni uomo); in una parola un soggetto capace di autogoverno, come diceva Kant pensando alla rivoluzione dell'Illuminismo, e perciò, infine, un soggetto capace di fondare, col suo consenso consapevole, una politica democratica"[219]. Con la scrittura nasce la morale come sistema di valori autonomo "quel ragionare per valori che, come dice Heidegger, è antipodale all'etica, cioè all'*ethos* originario dei pensatori arcaici, ed è invece congruo con il soggettivismo e la antropologismo metafisico. Sì che l'affermarsi della interiorità della coscienza morale e il dispiegarsi del nichilismo sono un unico e medesimo processo"[220].

L'uomo orale agisce del tutto sensatamente senza aver il benché minimo bisogno di pensare la realtà in termini definitori attraverso le parole che sarebbero delle altre 'cose' anch'esse definibili tramite ulteriori parole. Nonostante ciò le 'cose' sono per lui perfettamente 'significative': a seconda dalla loro funzione gli si fanno incontro a partire dal suo comportarsi verso di esse nel contesto dell'uso. L'intelligenza orale si appoggia ad una comprensione empatica e ad una memoria che non riproduce 'fatti', bensì li produce continuamente in una sorta di *mimesis* celebrativa: il medesimo ascolto e l'apprensione del contenuto del detto sono partecipativi, così come la verità è indissolubilmente legata alla tradizione e all'autorità di chi la tramanda. La parola è dunque vera non perché dice in verità la cosa, ma perché è parola mitica, segno del dio che abita il mondo. Quando, poi, i racconti cominciano ad essere letti, per l'uomo greco la verità comincia ad abitare nel principio di non contraddizione: il principio supremo può essere universalmente vero solo in quanto scritto, e, per venire scritto, deve poter contare su un elemento di idealizzazione che permette di tracciare segni totalmente astratti quali le lettere di un alfabeto. Attraverso i segni alfabetici, infatti, lo scritto classifica e fa sorgere gli elementi ideali, mette in successione la parola e la decontestualizza dall'orizzonte attivo del fare risomatizzandola nella puntualizzazione di un corpo insignificante: "nessuna parola reale può essere presente contemporaneamente, nel modo in cui lo sono le lettere di una parola scritta"[221]. Le lettere dell'alfabeto, non essendo segni da

---

[218] C. Sini, *La scrittura alfabetica e la soglia filosofica dell'occidente*, in *www.hermesnet.it*
[219] *ibidem*
[220] C. Sini, *op.cit.,* p.25.
[221] W. Ong , *op.cit*., p. 30.

interpretare, possono veicolare qualsiasi significato, ma solo attraverso la loro sequenza[222].

La scrittura consiste nella linearizzazione definitoria della voce[223], che si 'scorpora' attraverso la pratica idealizzante della linearizzazione alfabetica e si reincorpora nei segni idealizzati dell'alfabeto, nella sua puntualizzazione lineare. Questo carattere puntuale della linea, che è comune sia alla scrittura alfabetica che alla definizione, costituisce già il contenuto della forma logica, scrive Sini, cosicché la temporalità lineare spazializzata costituisce il tratto essenziale del *logos* logico: "La verità intesa come corrispondenza del giudizio alla cosa avrebbe allora a suo fondamento il contenuto di una costruzione: la costruzione di una *realitas geometrica* fatta di punti astrattamente omogenei linearmente disposti.[…] Il significato linearizzato del *logos* si adegua al carattere logico delle cose. Beninteso delle cose preliminarmente ridotte entro lo schema lineare della definizione, cioè ridotte a elementi puntuali e geometrici"[224].

La verità diviene, pertanto, il risultato di un ragionamento sequenziale e concatenato, essa corre ora lungo i punti e gli snodi della linea di scrittura alfabetica: ogni asserzione che non può venire precisamente collocata sul tracciato grafico non ha semplicemente senso. Per cui, come scrive Mc Luhan, il discorso ipotattico-sequenziale non è un dato naturale, ma solo una tecnica di accertamento-costruzione della verità: "secoli di alfabetismo fonetico, ci hanno fatto ritenere che la catena delle deduzioni fosse il segno principale della logica e della ragione […] Nella società alfabetica occidentale è ancora plausibile ed accettabile dire che una cosa 'consegue' a un'altra, come se esistesse una causa capace di determinare una sequenza del genere"[225].

Ma il carattere essenziale della scrittura alfabetica rimane proprio nella sua natura di utile strumento "a differenza di ogni altro sistema, l'alfabeto perde ogni consistenza e valori propri. I nomi delle lettere greche perdono nozione del loro

---

[222] La decontestualizzazione propria della scrittura è utilizzata in matematica in cui la natura dei segni è di tipo unicamente convenzionale e formalizzato, generando quella modalità di significazione completamente decontestualizzata che è alla base della conoscenza scientifica. Per contro l'originale progetto ideografico di Peirce ha cercato di recuperare la dimensione della significatività intrinseca ,'vivente', del segno, ponendosi la questione del 'contenuto della forma'**. A**nche Wittgenstein si è posto il problema della "logica della raffigurazione", cioè di come un segno potesse rappresentare qualcosa: "doveva esserci alla base una somiglianza primordiale, un iconismo primitivo, poiché ogni spiegazione 'convenzionalistica' del segno non sta in piedi (anche Merleau-Ponty opponeva una simile critica a De Saussure). […] Ora, la decisione di creare e incrementare (come nella matematica) segni di natura puramente formale e convenzionale, completamente svuotati di 'senso', di 'contenuto della forma', ha prodotto e produce risultati straordinari, che sarebbe stolto sottovalutare. Tuttavia deve essere chiara la natura delle operazioni che vengono in tal modo impiegate: […] se la pretesa di uno studio 'formale' del linguaggio si illuda di descrivere e di esaurire la reale pratica della 'parola umana'; così pure un sistema semiotico non esaurisce affatto, nella sua logica rivolta alla 'quantità di informazione', la natura complessa e multidirezionale, multisensa, della comunicazione e della espressione umane". in C.Sini, *sito cit*.

[223] Sini nota come già parlare di 'voce' sia ingannevole, perché prima di questa pratica non c'è la voce, che è bensì un tipico oggetto o prodotto della scrittura. C. Sini, *op.cit*., p. 102.

[224] *ivi*, pp. 90-91. Ma questo nella pratica del giudizio non emerge, per questo, ad esempio, l'opposizione postulata da Heidegger tra aletheia contra veritas non è efficace, né è in grado di fornire una spiegazione.

[225] M. McLuhan, *op.cit*., p. 95. Hume nel '700 aveva dimostrato che la sequenza è soltanto additiva, non causativa. "Ma né Hume, né Kant seppero individuare nella tecnologia alfabetica la causa nascosta della fede occidentale nella 'logicità' della sequenza." ibidem.

significato"[226]. Questa detrimento semantico ha, però, enormi conseguenze culturali con l'avvento dell'alfabeto il mondo del sacro sparisce, scrive Sini, ed "emerge e s'impone una visione utilitaristica, economicistica, strumentalistica delle cose. Emerge l'uomo, il soggetto, il suo antropologismo umanistico e trascendentale, cioè metafisico prima e scientifico poi. Storicismo disincantato e convenzionalità 'logica' della cultura si diffondono sulla terra"[227].

Se gli studi sulla interdipendenza tra tecnologie della comunicazione, aspetti noetici e epistemologici hanno mostrato come la tecnica plasma e delimita il 'contenuto', la scrittura alfabetica, in quanto tecnologia, 'determina' l'uomo moderno, la sua esperienza, la sua coscienza, la sua 'parola'[228]. Sini interpreta in modo radicale questa saldatura tra tecnologia alfabetica e 'uomo', criticando la posizione di Havelock, che pur rendendosi conto che è la scrittura alfabetica a determinare la nascita dell'uomo logico (e poi psichico-logico), non riesce a superare una "concezione antropologica della scrittura: per lui c'è l'uomo più la scrittura. Non c'è l'evento di quel segno che è la scrittura e quindi l'uomo, nelle modalità specifiche differenti di questo evento"[229]. Per cogliere il senso totale di questa scoperta, secondo Sini, bisogna porre la seguente domanda: cosa è la scrittura per poter fare ciò? La risposta è nel vedere che la questione essenziale non è la alfabeto in sé, ma la pratica, la sua pratica. La diffusione di tale pratica era agevolata dalla relativa semplicità della tecnologia messa in atto, dalla sua flessibilità e, soprattutto dagli enormi vantaggi che offriva per la comunicazione che si emancipava dai vincoli spazio-temporali, nonché per la possibilità di accedere con movimenti sempre più accelerati in luoghi ancora impensati del sapere. "E' così che il nuovo sistema di scrittura, […], ha modificato alla lunga l'atteggiamento mentale dell'uomo in un intreccio altamente complesso di pratiche. La scrittura in sé non sarebbe bastata. Entro la sua pratica e grazie alla sua pratica si è svolto l'immenso lavoro della filosofia, come fondazione dell'umanità razionale"[230].

Tuttavia la comprensione non è associata alla visione, ma alla parola e al mondo del suono che è la dimora sensoriale della parola: "non generiamo le nostre certezze in un universo solipsistico di 'osservazioni' isolate ma in un contesto generale che include la verbalizzazione e nel quale speriamo che altri credano a ciò che diciamo"[231]. L'ipervisualismo, che trae origine dalla mentalità generata dal mondo moderno, vale a dire, copernicano ed ancor più newtoniano, per il quale il cosmo viene considerato essenzialmente come qualcosa che viene visto, tende a negare questa verità: "questo è il mondo della prova costruita con gli occhi […] È un mondo che viene messo in terribili difficoltà dalla presenza delle persone, delle interiorità."[232].

---

[226] C. Sini, *op.cit*., p.41.
[227] *ivi,* p.42.
[228] Comunque, il vero passaggio alla mente logico-razionale avviene con la lettura silenziosa, in cui la lettura è tesa ad afferrare il significato: il lettore silenzioso perviene così nel regno della mente pura e alla rivelazione della sua verità.
[229] C. Sini, *op.cit*., p. 40.
[230] *ivi*, p. 41.
[231] W. Ong , , *op.cit* p. 137.
[232] *ivi*, p. 136-7.

7.4. *Il soggetto e la sua anima*

Secondo Havelock la nascita del concetto di 'Io' nasce con la pratica della scrittura, cioè quando il linguaggio prese ad essere separato visivamente dalla persona che lo pronunciava, così che, anche, la persona, autore del testo, venne ad assumere maggiore rilievo. Nell'oralità il discorso scorre come un fiume e il parlante fa corpo con esso; mentre la scrittura lo traduce in un oggetto, in una cosa visibile e fissa. "scagliandosi di contro a esso, il parlante acquista un rilievo proprio e separato. Diviene letteralmente un 'Io'"[233]. Il culmine di questo processo accadde in Platone con la sua strategia dell'anima, che è la nascita stessa della filosofia.

La fusione totale fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza in un'esperienza olistica, rituale, rendeva, infatti, impossibile ogni sviluppo programmatico del pensiero astratto. Isolando gli elementi e sezionando gli oggetti, la scrittura permette lo sguardo analitico e oggettivante, capace di staccarsi dalle situazioni concrete e di pensare per categorie astratte, secondo quell'atteggiamento contemplativo, *theorein* che è alla base della filosofia e della scienza. Possiamo dedurne che logica e razionalità non appartengono all'uomo *tout court*, ma vanno piuttosto considerate come disposizioni sorte da quelle particolare tecnologia, che è la scrittura.

Verso la fine del V secolo, i Greci cominciarono a parlare della loro *psyche* come se possedessero identità o personalità autonome, e non fossero semplici frammenti di un fluire cosmico-vitale. *Psyche* non è più l'ombra o respiro dell'uomo, il ricordo evanescente della vita corporea, ma lo spirito che pensa ed è capace di decisioni morali e di conoscenza scientifica.

Col venir meno della tradizione orale e l'imporsi della scrittura, non solo viene meno l'antico uso della memoria produttiva e creatrice, sostituita da una memoria riproduttiva che semplicemente manda a memoria lo scritto, ma l'importanza del ritmo in generale della poesia si attenua di molto divenendo essenzialmente gioco estetico, questo consente l'affermazione della prosa. Il passaggio alla prosa, ovvero ad un mondo di fatti e di teorie, costituisce per Havelock. una liberazione della mente, oltre che del linguaggio. In Aristofane, in cui la pratica della scrittura ormai si è affermata, l'uomo è diventato soggetto collegato a una serie di predicati che descrivono una proprietà e non un'azione: "il verbo essere viene usato per significare non già una presenza o un'esistenza vigorosa, bensì un semplice collegamento richiesto da un'operazione concettuale. Ora questo stesso collegare è 'pensare', così come noi lo intendiamo. La pratica narrativa si è trasformata in una pratica logica"[234].

L'avvento della prosa determinò la creazione della storia che è perfettamente esemplificato da Tucidide, e con la storia, per Sini, nasce tutta la mentalità scientifica dell'Occidente: l'innovazione della scrittura, come provocò la nascita della storia, così pure creò la filosofia della scienza. Sono queste le radici della formazione della verità pubblica inesauribilmente in cammino nella ricerca, che segnò la nascita dell'uomo teoretico: "c'è una storia, la cui pratica determina la formazione di un soggetto prosaico astratto che cerca, attraverso i documenti, di creare una prospettiva esterna rispetto agli eventi di cui tratta.[…] Poi c'è una filosofia, la cui pratica determina la nascita di un soggetto panoramico e teoretico che definisce la verità in sé di tutte le cose, cioè che traduce le cose dal loro vissuto esperienziale alla loro definizione logica astratta. […] Infine c'è la scienza, che è la messa fuoco

---

[233] ivi , pp. 31-32.
[234] ivi, pp.29-30.

metodologica del soggetto teorico e storico"[235]. L'idea della verità pubblica si traduce in qualcosa di concreto, effettuale, e si realizza nella realtà dei nostri progetti tecnici, informandone la stessa nostra percezione dell'esperienza.

Riportare concetti come Dio e anima nell'ambito di un mutamento tecnologico quale la scrittura, dice Sini, mette in crisi tutta la nostra fede nell'individualità personale, ma anche per quello che riguarda le procedure della logica, che smettono di essere entità sopra-storiche radicate nella natura umana, bensì si trovano connesse a un determinato momento storico-culturale e tecnologico; dunque divengono qualcosa di contingente e non di universale, in cui l'universale diviene solo una particolarità di contenuto, verso cui la storia dell'evoluzione dell'Occidente ha, tuttavia, intrapreso il suo cammino.

In conclusione, non vi è stato un atto di pensiero o un'acquisizione della conoscenza alla 'radice' dell'opera logico-matematica, quanto una forma concreta dell'esperienza, una pratica, attraverso la quale la visione, assumeva una connotazione, una organizzazione interna che nessun'altra tecnologia del comunicare –fosse questa identificata con il medium dell'oralità, o con quello di forme di scrittura diverse da quella alfabetica– avrebbe consentito.

Possiamo azzardare a concludere che il 'computer' simbolo della cultura contemporanea, ha origini lontane che si rintracciano nella civiltà greca. Si ritrovano nella sua antropologia, nell'insorgere di quella 'macchina' potentissima che fu fin dall'inizio la mente alfabetizzata dell'uomo occidentale: così, avendo a disposizione un mondo esterno potenzialmente illimitato su cui 'leggere/scrivere' segni e muoversi liberamente, la mente ha potuto strutturarsi come una macchina complessa.

.

[235] ivi, p. 31. Quanto detto ci sa comprendere come si sia creata quella spartiacque tra aletheia (presenza) e veritas (giudizio logico), cioè come lo sguardo teoretico in quanto sguardo panoramico e dottrina dell'essere e il punto di arrivo di questo salto. Ma questo fu possibile proprio perché la pratica del logos avviene sempre di più all'interno del codice scrittorio.

8. LA VIRTUALITÀ DELL'IMMAGINE PROSPETTICA

> La prospettiva non è fatta per 'rendere' la cosa reale, ma per metterla nello spazio; e dello spazio la cosa prende la struttura anche se è diversa dalla propria […] La verità prospettica è come la verità matematica, non rappresenta altro da sé: al confronto la verità empirica diventa una favola.
>
> G.C Argan[236]

8.1. *L'immagine, ovvero la comunicazione analogica*

Nell'era della comunicazione mediatica, la parola scritta sembra soppiantata dalla nuova parola 'orale'. La voce incorporea dei media, dopo secoli di silenzio tipografico, occupa gli spazi dell'informazione e della trasmissione del sapere. Ma il suono nell'era 'tecno-mediale' è solo il sottofondo, ciò che va a rendere più significativo e corposo quello che costituisce il canale informativo reale: l'immagine. Ora, applicando la famosa formula mcluhaniana, secondo cui il medium è il messaggio, nella nostra società dominata dai media, 'l'immagine è il messaggio'

La mente umana elabora le informazioni che provengono dal corpo stesso e dal mondo esterno creando delle rappresentazioni mentali delle stesse, ossia traducendole in immagini. La capacità umana rappresentativa è presente anche quando le immagini vengono evocate nella mente da sollecitazioni diverse come può essere la lettura di un testo che immediatamente viene tradotto "come possibile luogo di condensazione ed espansione [in una sorta di] narratologia delle immagini"[237].

Le immagini assumono nell'economia cognitiva, a livello iconico, la stessa funzione che i concetti hanno a livello proposizionale. Rappresentare la realtà vissuta e percepita, come anche creare delle altre realtà e dare ad esse dei significati intrinseci, risponde ad un bisogno di organizzare la propria conoscenza. Le immagini veicolano i simboli di una determinata cultura, in tal senso "sono entità fondamentali, per le loro implicazioni psicologiche, nell'organizzazione culturale delle società: la qualità e le modalità del riconoscimento della loro presenza e sviluppo riguardante avvenimenti sia interni che esterni, delimitano e fissano delle tracce indicate della cultura"[238].

---

[236] G.C Argan, *Storia dell'arte italiana*, vol. 2, Sansoni, Firenze 1994, p. 186-88.

[237] M.Barbero, *Premessa*, in M.Bacchetti, *Storie dell'arte. La narrazione nelle immagini*, Scuola Holden Bur, Milano 2000, p. III.

[238] M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998, p. 152. Il racconto del mito è reso comprensibile dal simbolismo elaborato dalla società che incide notevolmente anche sull'attività dell'immaginario perché è uno degli elementi del sistema chiamato cultura.

Riprendendo quanto detto da Havelock, circa la necessità di ogni cultura di appoggiarsi sempre ad archetipi verbali per trasmettere le sue conoscenze, i suoi valori, le sue tradizioni, si può dire che il linguaggio della società contemporanea ha sostituito quello logico-lineare del *logos*, con quello analogico, intuitivo e olistico dell'immagine. Ciò significa che il carico informativo, nella società dei media, è assunto dall'immagine più che dalla parola, ossia la parola è compresa quando si articola all'interno della formula–immagine. In tal senso, a nostro avviso, piuttosto che parlare di 'nuova' oralità, come ipotizza Ong, è più appropriato parlare di società dell'immagine. Il passaggio dall'udito alla vista si radicalizza nell'ipervisualismo della cultura postmoderna Tale realtà sembra porsi su una linea di continuità con il tratto che da sempre ha caratterizzato il processo di ominazione, ossia la tendenza dell'uomo di porsi davanti al mondo, di porre una distanza tra lui e questo, condizione che l'uomo ha attuato con il predominio della visione a scapito delle altre modalità sensoriali che, di contro, implicano contatto, partecipazione del mondo.

L'ipervisualismo, ereditato dall'affermarsi dell'alfabeto, aveva permesso la nascita della scienza moderna; quello contemporaneo si autosupera, trascendendo i limiti di esteriorizzazione e rigidità della visione e assorbendo in sé i caratteri psicodinamici degli altri sensi. Il virtuale, creando ambienti multisensoriali, sta modellando l'intero sistema della comunicazione visiva, che si pone in modo rivoluzionario rispetto alla storiche questione della mimesi e dell'analogia, così che oggi il nuovo ordine visivo indubbiamente non ha più nulla di mimetico nel senso tradizionale.

Il potere comunicativo delle immagini si basa sulla loro capacità di rimando analogico o somigliante all'oggetto. Infatti, volendo dare una definizione di immagine possiamo definirla, convenzionalmente, come una rappresentazione di un oggetto, materiale o concettuale che intrattiene un specifico rapporto con "il suo referente da poterlo rappresentare a tutti gli effetti e consentirne così il riconoscimento e l'identificazione tramite il pensiero". I punti più rilevanti sono "il carattere di rappresentazione, la natura sensibile di questa rappresentazione e la presenza immancabile di un referente. […] Ognuno di questi aspetti è ugualmente importante e la specificità dell'immagine rispetto alla cosa e rispetto al concetto, collocati idealmente agli estremi sta proprio in questo intreccio preferenziale" [239]. Quanto detto vale sia per l'immagine mentale, che per quelle oggettivate in un medium.

L'attività rappresentativa non risponde solo ad un esigenza comunicativa, bensì come il linguaggio, le immagini rappresentano una strategie messe in atto dal soggetto, per giungere all'organizzazione della propria esperienza. Nel loro carattere analogico, esse costituiscono un modo economico per richiamare la realtà esterna, in quanto conservano costanti alcuni attributi fisici della realtà e racchiudono in modo implicito molte informazioni sui rapporti spaziali degli oggetti. Sia Bruner, che Piaget, nel ricostruire l'itinerario dello sviluppo cognitivo, distinguono tra rappresentazioni immaginative e rappresentazioni verbali in termini di concreto e astratto [240].

---

[239] M. Monaldi, *op. cit*., p. 24.

[240] Cfr. J. Bruner , *Studi sullo sviluppo cognitivo*, Armando, Roma 1968 e J. Piaget, B. Inhelder, *L'immagine mentale del bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1974. Per Bruner vi è il passaggio dalla percezione della realtà alla sua rappresentazione prima in immagine e quindi in simbolo. La costruzione della realtà interiore, mediata dalle immagini, si sviluppa quando la mente -grazie alla

Per quanto riguarda il rappresentare la realtà concretamente attraverso una sua trasposizione virtuale su un piano bidimensionale o tridimensionale, questo risponde alla necessità dell'uomo di ri-produrre, se non di ri-creare, il mondo esperito, in modo di poter fissare l'immagine visiva transeunte[241]. Una rappresentazione è, quindi, una configurazione che sostituisce la realtà fornendo alcune informazioni su di essa e tralasciandone altre: "Il campo dell'immagine, i suoi contorni e il suo sfondo non sempre chiari, tendono a sovrapporsi nel nostro sapere, che si costituisce per mezzo di immagine, ma che può anche essere pensato come un oggetto fuori di noi che dà appunto una certa immagine di sé."[242].

La filosofia ha sempre portato avanti una lotta contro l'immagine nella sua pretesa gnoseologica. Aristotele pone l'immaginazione su una scala di funzioni, dove l'immaginazione occupa la posizione intermedia. Questa messa in posizione, o in situazione, ha il vantaggio di richiamare l'attenzione sul carattere 'misto' che viene legato alle operazioni dell'immaginazione, questa viene così individuata in rapporto a due fulcri determinanti: la sensazione e il concetto. In rapporto alla sensazione l'immaginazione si definisce "come l'assenza in rapporto alla presenza, […] o come il quasi -o lo pseudo- in rapporto all'autentico o al vero. Dall'altro lato, l'immaginazione è attirata nell'orbita del pensiero concettuale, al quale essa si oppone in quanto pre-concettuale, rappresentativa o figurativa"[243]. Ma mentre la sensazione e il pensiero sono veri in sé, l'immaginazione, per essenza può essere vera o falsa; essa è costituzionalmente 'ambigua', "è strutturalmente in difetto di verità". In questo suo collocarsi, nell'immaginazione viene ad essere privilegiato non "il potere liberante della finzione", ma quello alienante del 'far-credere', dell'inganno e dell'illusione.

Per Ricoeur, tuttavia, una via più feconda della fenomenologia dell'immagine sembra aperta dalle ricerche dedicate ai rapporti tra immagine e linguaggio. L'intento del filosofo è quello di liberare l'immagine dal ruolo di mera passività rispetto al reale fondando un ontologia problematica dell'immagine, in un approccio che va dal

---

maturazione neuronale e all'apprendimento- è in condizione di cogliere i significati simbolici della realtà esterna: sono le immagini che consentono di anticipare i comportamenti prima di metterli in atto, e di creare un mondo interiore in cui desideri ed emozioni possono essere tematizzati. Dallo schema dell'azione si passa allo schema spaziale e all'immagine, che si ferma però alla 'superficie delle cose', cioè agli aspetti sensoriali degli oggetti, e poi agli aspetti invarianti, astratti, simbolici della realtà. Piaget sottolinea maggiormente come l'immagine sia essenziale per rappresentare la realtà in termini simbolici: essa forma infatti la base degli schemi mentali su cui si fonda l'intero processo di costruzione della conoscenza, dalle forme più semplici a quelle più complesse di simbolizzazione. Le immagini codificate dagli stimoli esterni vengono 'assimilate' e integrate negli schemi esistenti, ma al tempo stesso le discrepanze tra i nuovi stimoli e gli schemi pregressi vengono risolte creando nuove immagini e nuovi schemi 'accomodati' basandosi su di esse.

[241] Bisogna tener presente che quello che l'uomo intende per realtà è quello che percepisce attraverso il suo proprio e peculiare sistema oculare. Il sistema oculare dell'uomo si basa sulla visione binoculare e, attraverso una serie di passaggi nervosi, le due immagini percepite si sovrappongono per trasmetterne al cervello una sola, inoltre, con una buona rilevazione tridimensionale. L'arco visivo che gli occhi percepiscono distintamente si avvicina a 60 gradi, ma gli occhi, anche inavvertitamente, si muovono e ci trasmettono una visione ben più ampia; infine, mentre gli occhi hanno una percezione deformata, ovvero convergente, la mente automaticamente, almeno per le forme conosciute, ricostruisce una realtà di forme e dimensioni 'vere' che il sistema visivo questa volta non percepisce con esattezza ed obiettività.

[242] G. P. Caprettini, in M.Combi, *op.cit.*

[243] P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di Estetica, dic. 2002, p. 42.

linguaggio verso l'immagine e, nello specifico, come attraverso la metafora, opera del discorso, giungiamo all'immagine, che nasce nel momento in cui le parole sono ancora in un percepibile stato tensivo, per il loro essere qualcosa 'in atto', ossia si continua a percepire l'incompatibilità letterale attraverso la nuova compatibilità semantica. L'immaginazione è lo stadio dove la parentela generica non è ancora passata alla pace del concetto, ma rimane nel conflitto della prossimità e della distanza. Essenzialmente l'immagine gioca rispetto all'informazione una doppia valenza: come sospensione del reale, essa pone il senso nella dimensione della irrealtà, come flusso di rappresentazioni essa investe il senso nello spessore del quasi-percepito"[244]. Questa analisi suggerisce che la finzione può rappresentare una svolta per 'ridescrivere' la 'realtà', e che il linguaggio metaforico, nella sua dimensione referenziale, ha il potere di aprire delle nuove dimensioni di realtà, in cui l'immagine: "da essere ciò che è 'irreale', diviene, nelle sue virtualità essenziali, ciò che è 'surreale' ossia essa presenta, più che in tutti i nostri discorsi, dei modi di abitare il mondo "a partire da ciò che essa 'dà più' a capire"[245].

L'utilizzo del potere mediale dell'immagine trova il suo antecedente nella costruzione geometrica della prospettiva che va a costituirsi come modo mentale.

8.2. *La prospettiva: una tecnologia ad alta definizione*

Quello che qui a noi interessa è il portato tecnologico della prospettiva: una tecnologia ad alta definizione che si basa su una modalità particolare di riproduzione 'illusoria' del mondo visibile, in quanto consente di costruire l'illusione della terza dimensione su un piano bidimensionale; una tecnica che attraverso un processo di sviluppo che è durato più di cinque secoli ha portato alla fotografia, alla cinematografia e alla televisione, e più recentemente alla grafica computerizzata della realtà virtuale.

Nel Rinascimento, nel segno della filosofia razionalista e neoplatonica, arte e scienza si fondono per cui l'essere viene a coincide con l'idea, in senso platonico, e la realtà sensibile viene posposta al concetto matematico. Anche la rappresentazione pittorica si rifarà a concetti matematici prima che alla realtà sensibile o reinterpretare quest'ultima in termini puramente geometrici.

L'attuarsi del predominio della visione, indotto dalla pratica della scrittura, nel Rinascimento è ormai consolidato e fino al XIX secolo rimarrà prioritaria e diffusa la convinzione secondo cui lo studio diretto della natura attraverso la vista, fosse un atto essenziale per comprendere i principi fondamentali della struttura del mondo.

Per la verità questa convinzione era in Platone, il quale afferma nel *Timeo*: "La vista, a mio parere, è divenuta per noi causa di grandissima utilità, perché nessuno di questi discorsi, che diciamo intorno all'universo, sarebbe stato detto, se non avessimo veduto né gli astri, né il sole, né il cielo. […] Di qui abbiamo acquistato il genere della filosofia, della quale non venne nessun bene maggiore, né mai verrà, al genere mortale, come dono largito dagli dèi. […] dio ha trovato e ci ha donato la vista, affinché, contemplando nel cielo i giri dell'intelligenza, ce ne giovassimo per i

---

[244] *ivi*, p. 59. L'immagine porta con sé la sua dimensione di irrealtà, di finzione, di sospensione del reale è su questo modo neutralizzato che il senso si sviluppa nell'esperienza di lettura. D'altra parte, grazie a questa, l'esperienza di lettura comporta uno sviluppo di quasi presenza, di rappresentazione vestigiale di sensazioni.

[245] *ivi*, p. 46.

giri della nostra mente, che sono affini a quelli, sebbene essi siano disordinati e quelli ordinati, e così ammaestrati e fatti partecipi dei ragionamenti veri secondo natura, imitando i giri della divinità che sono regolari, potessimo correggere l'irregolarità dei nostri"[246].

Nel XV secolo, l'idea del primato della vista per la conoscenza e la riproduzione della natura, assunse in Italia, e poi in tutta Europa, la forma di un metodo e di una tecnica di rappresentazione, e ricostruzione, prospettica dello spazio tridimensionale da parte di matematici, architetti e artisti che doveva portare fatalmente, come di fatto è accaduto, alla produzione di immagini sempre più fedeli al vero.

A partire dall'invenzione della prospettiva rinascimentale, concetti come 'finzione' e 'realtà' vanno ad intersecarsi dando origine ad istanze di rappresentazione da cui derivano le moderne tecnologie dell'immagine. Queste, In quanto riproduzione di immagini sempre più fedeli al vero, ovvero di una realtà del visibile riprodotto che supera la realtà stessa, pongono il problema dell'esattezza delle riproduzioni a cui deve fare riferimento quel tipo di finzione, che in un certo senso tende a nascondersi in quanto tale, perché punta a far dimenticare la sua natura stessa di finzione, il suo essere un artificio.

Se si fa riferimento all'ambivalenza del concetto di *mimesis* nella *Poetica* di Aristotele, che oscilla tra l'essere una simulazione e una rappresentazione di ciò che imita, si può dire che l'emergere nel '400 di una cultura dell'esattezza scientifica, che si affermerà tuttavia solo con Galileo e con Cartesio, tende a spingere, già a partire dall'invenzione della prospettiva lineare, il gioco della riproduzione del visibile verso la simulazione, verso cioè il gioco del mutamento dell'illusione in inganno.

L'affermarsi della prospettiva nella cultura occidentale, la quale per essere compresa ha necessitato di una nostra plasticità ricognitiva nei suoi confronti, in un'interpretazione centrata sul valore conoscitivo delle rappresentazioni della realtà, ha motivazioni analoghe a quelle proposte per la scrittura, vale a dire il suo vantaggio tecnologico, ossia la sua 'adoperabilità' rispetto al nostro rapporto operativo con il mondo[247].

Maldonado propone una particolare lettura che guarda ai fattori extrartistici presenti all'interno della storia della prospettiva: egli vi ravvisa l'esigenza da parte della Chiesa di dar vita ad una rappresentazione della realtà con un alto grado di riproduzione illusoria, in modo di servirsi di un sistema di immagini in grado di rendere, prima di tutto, il suo messaggio più comprensibile e, secondo, di diffondere il messaggio cristiano in modo intuitivo, rendendolo più accessibile alla massa dei credenti, i quali erano perlopiù analfabeti[248]. In sintesi, secondo lo studioso, la nascita della prospettiva rinascimentale risponde all'esigenza della Chiesa di poter contare sull'efficacia dei 'mezzi di comunicazione' utilizzati per rendere il suo credo più intelligibile, e pertanto più accessibile, ad una vasta massa di credenti reali o potenziali, sfruttando la potenza delle immagini come formidabile strumento di potere. In tal senso la Chiesa seguiva la tradizione greco-romana che aveva sempre

---

[246] Platone, *Il Timeo*, introduzione e commento di G. Manacorda, Laterza, Bari, 1950, p. 64.
[247] Cfr. D. Gioseffi, *Prospettiva e semiologia*, Centro Di, Firenze 1980.
[248] In tale presupposto si va ad inserire il conflitto sull'iconoclastia che tuttavia aldilà del discorso strettamente teologico, cioè se sia legittimo rappresentare il 'Cristo Dio e uomo', era da riferirsi al predominio politico e sociale della Chiesa Romana. Cfr. T. Maldonado, *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 2005.

fatto del culto delle immagini un forte strumento di potere e indubbiamente un maggiore oggettivismo nella rappresentazione della realtà.

Nel percorso di una raffigurazione sempre più naturalistica ebbe influenza anche l'appropriarsi da parte della arti figurative delle modalità delle sacre rappresentazioni che ebbero una forte sviluppo a partire dal tardo Medioevo. L'indubbia efficacia comunicativa di questi spettacoli imposero il superamento dei vincoli dell'iconografia bizantina le cui immagini proponevano sentimenti di venerazione, ma lontani dall'esperienza quotidiana[249]. Era necessario mobilitare la massa dei credenti e dunque l'arte figurativa fece sue le componenti narrative delle sacre rappresentazioni l'artista diventa "regista di spettacoli raffigurati sulle pareti delle chiese [ma anche] di scenografo e sceneggiatore di una storia in cui le vicende e gli episodi fanno parte di un racconto unitario con uno svolgimento di solito lineare e sequenziale"[250].

In questa spettacolarizzazione visiva, attraverso cui avviene una sorta di democratizzazione del festivo, sono ravvisabili *in nuce* l'attuale spettacolarizzazione della nostra società di massa. La diffidenza verso questo processo di spettacolarizzazione ha radici antiche, già sant'Agostino la rifuggiva perchè "la spettacolarizzazione del mondo, in quanto estetizzazione, ci farebbe perdere, senza rimorsi, il mondo"[251].

L'efficacia comunicativa di un'immagine il più possibile realista con un'alta resa veristica, risponde alla necessità che anche i membri di comunità poco iconizzate, cioè poco abituate all'immagine di un oggetto, riconoscano l'oggetto[252].

La prospettiva ha, come ogni tecnologia, una natura bivalente che lo stesso Panofsky mette ben in evidenza affermando che, nonostante la sua intrinseca artificialità, che la rende completamente avulsa dalle modalità psicofisiologiche della percezione spaziale, essa tende a raggiungere una ricostruzione più realistica del mondo osservato, almeno così come esso ci appare. In tal senso, quanto detto per la scrittura alfabetica, può essere trasposto in questo contesto: come il segno grafico, nel fissare con strumenti visivi, e perciò spaziali, qualcosa di acustico, opera un'operazione in cui possiamo dire la psicofisiologia dell'udito, viene costretta in un contesto artificiale, in modo analogo la prospettiva geometrica ricrea virtualmente lo spazio nella sua articolazione tridimensionale. E' da notare, come già abbiamo osservato nel commentare la relazione tra segno alfabetico e parola, che ambedue queste tecnologie, alfabeto e prospettiva si subordinano alle modalità naturali di percezione. Ma è proprio in questo senso che possiamo parlare di tecnologie ad alta definizione, ossia laddove la tecnologia è in grado di riprodurre in modo illusorio, ma altamente verosimile, la percezione del reale. Così si può affermare che, in realtà, con la prospettiva in qualche modo lo spettatore sia uscito fuori dalla

---

[249] L'icona attraverso la scena visibile deve saper suggerire l'Invisibile che la sostiene, lasciar trasparire il divino, l'arte dell'iconografo nasce dalla comprensione che attraverso la preghiera, il lavoro delle sue mani, trasforma il visibile facendo trasparire l'Invisibile, l'icona viene dalla preghiera e conduce alla preghiera.

[250] *ivi*, p. 31.

[251] *ivi*, p. 32.

[252] Ovviamente non è solo il livello di verismo della rappresentazione che permette il riconoscimento; sappiamo che "per riconoscere un oggetto non è tanto importante per la fedeltà descrittiva di tutte le parti, quanto di quella parte semanticamente (e pragmaticamente) privilegiata che in grado di fornire, con un minimo d'informazione, il massimo di riconoscibilità." L'autore chiama questa parte privilegiata iconema. *ivi,* p. 37.

rappresentazione, in pratica quello che non è successo a livello percettivo, si è invece verificato a livello del pensiero.

Sotto tale punto di vista la realtà virtuale è la realizzazione di un' 'aspirazione' che con la prospettiva ha avuto inizio. Se la prospettiva ha aperto una vera e propria finestra su altri mondi, cominciando a disporli e ad ordinarli secondo la volontà del soggetto, così la realtà virtuale consente addirittura di aprire una porta su questi mondi totalmente immateriali.

8.3. *La costruzione prospettica*

Riutilizzando il termine duereriano, *Item perspectiva*, ossia vedere attraverso, possiamo circoscrivere il concetto di prospettiva a quelle rappresentazioni "dove l'intero quadro si trasforma in una 'finestra', attraverso la quale noi crediamo di guardare lo spazio, -dove cioè la superficie materiale pittorica o in rilievo, sulla quale appaiono, disegnate o scolpite, le forme delle singole figure o delle cose, viene negata come tale, e viene trasformata nel 'piano figurativo' sul quale si proietta uno spazio unitario visto attraverso di esso e comprendente tutte le singole cose- indipendentemente dal fatto che questa proiezione venga costruita in base all'impressione sensibile immediata oppure mediante una costruzione geometrica più o meno corretta"[253]. Nei manuali essa sarà definita con semplicità, ma molto sinteticamente, come: "una delle parti della geometria descrittiva e ha per iscopo di sostituire ad un oggetto la sua immagine descritta su una superficie posta tra l'osservatore e l'oggetto medesimo. Avendo l'uomo due occhi, ciascuno di questi vede in un modo diverso l'oggetto; in prospettiva però, avuto riguardo alla piccola distanza che i due occhi hanno fra loro, le due viste si considerano eguali e quindi come se il punto di vista fosse uno solo"[254]. L'idea fondamentale nel sistema di prospettiva centrale è il principio di proiezione e sezione: i raggi di luce, che vanno dai vari punti della scena all'occhio, costituiscono una proiezione, o meglio creano una piramide; il quadro deve contenere una sezione di quella trasposizione, in cui la sezione è ciò che risulta contenuto in un piano passante attraverso la proiezione.

Questa costruzione geometrica corretta fu messa a punto nel Rinascimento, ma alle sue origini non troviamo enunciazioni teoriche, bensì un'opera: la prima delle due tavole prospettiche del Brunelleschi[255]. Da quei primi esperimenti (notoriamente chiamati delle 'tavolette brunelleschiane') in cui l'osservazione della realtà era costruita in modo da utilizzare un punto di vista unico e fisso, e in cui mi rappresento il quadro come una intersezione piana della cosiddetta piramide visiva, furono tratte le regole geometriche generali. Questi nuovi canoni rappresentativi, al maestro

---

[253] E. Panofsky, *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 37.
[254] C. Claudi, *Manuale di prospettiva*, undicesima edizione, Hoepli, Milano 1951, p.1.
[255] Si tratta di un'opera andata perduta, la sua gestazione e realizzazione è da collocare sul finire del primo quarto del '400 e la fonte storica più antica è una biografia del Brunelleschi attribuita ad Antonio di Tuccio Manetti in cui sono contenute tutte le informazioni necessarie per ricostruire l'esperimento: Cfr. A. Manetti (attribuito), *Vita di Filippo di ser Brunellesco*, a cura di G. Tanturli e D. De Robertis, Milano 1976. Da questo testo è possibile dedurre senza forzature che si trattava di un esperimento in cui le rette proiettanti i vari punti del Battistero ritratto, avevano la medesima posizione relativa nello spazio dei corrispondenti 'raggi visuali' nella visione al vero, perché era nella stessa scala della raffigurazione anche la distanza a cui era pensata l'immagine riflessa nello specchio rispetto alla distanza del punto di stazione dal Battistero, facendo apparire l'immagine virtuale alla distanza voluta.

architetto, erano utili per un controllo a priori dell'ideazione dell'architettura in fase di progetto; mentre al pittore –ma anche allo scultore per i bassorilievi- divennero indispensabili per il tracciamento in prospettiva lineare della scena in modo da restituire illusivamente l'apparenza delle cose. Si può allora immaginare lo stupore indotto dalla prima delle tavole prospettiche brunelleschiane alla constatazione che l'effetto illusivo nella riflessione di un'architettura che sembrava tridimensionale era prodotto, in realtà, da un tracciato piano.

L'originalità del Brunelleschi consistette nell'aver capito, elaborando evidentemente intuizioni anche di altri autori, che per avere un fenomeno isomorfo alla riflessione di un oggetto tridimensionale nello specchio piano, bastava conservare la disposizione spaziale relativa delle rette che congiungono i vari punti dell'oggetto con il punto di vista. Dal momento che nella riflessione l'immagine è per l'appunto, virtuale; poco importava che tali congiungenti terminassero sull'oggetto tridimensionale o su una sua raffigurazione su tavola. Con il punto principale, o punto di fuga[256], l'infinito diviene rappresentabile, e, in un contesto d'influenza platonista, dal momento che è rappresentabile, diviene anche esistente. Se l'arte aveva così raggiunto la 'reale' rappresentazione prospettica, spetterà ora alla matematica trovare le leggi per una corretta rappresentazione dello spazio. Il termine prospettiva acquista a partire da questo momento il significato di procedimento grafico-scientifico atto a restituire su una superficie bidimensionale la profondità dello spazio e la relativa posizione dei volumi-oggetti-persone entro tale spazio[257].

Per garantire la costruzione di uno spazio completamente razionale, costante e omogeneo, la prospettiva rinascimentale deve fondarsi su due ipotesi: la prima che noi vediamo con un occhio immobile, la seconda che l'intera sezione piana della piramide visiva possa valere come resa adeguata della nostra immagine visiva. Ma, scrive Panofsky: "entrambi questi presupposti rappresentano un'ardita astrazione dalla realtà (con il termine realtà possiamo designare l'effettiva impressione visiva del soggetto). La struttura dello spazio infinito, costante omogeneo, in breve puramente matematico, e addirittura antinomica rispetto a quello dello spazio psicofisiologico: la percezione ignora il concetto di infinito; piuttosto essa è fin dall'inizio legata determinati limiti della capacità percettiva e quindi a un ambito limitato e definito dello spazio"[258]. Lo spazio della percezione immediata, ossia lo spazio visivo e lo spazio tattile, sono anisotropi e non-omogenei, ossia in entrambi gli spazi fisiologici le relazioni fondamentali dell'organizzazione, davanti dietro, sopra sotto, ecc., hanno corrispondentemente valori diversi.

La natura intellettuale della rappresentazione prospettica esatta è ben colta da Panofsky, il quale concepisce la storia della prospettiva sia come una sistematizzazione del mondo esterno, sia come un ampliamento della sfera dell'io, in tal senso scrive: "la costruzione prospettica esatta astrae radicalmente dalla struttura dello spazio psico-fisiologico: non solo il suo risultato, ma addirittura il suo fine, è di

---

[256] A quel tempo non è ancora noto il concetto matematico di 'punto di fuga', soltanto con Guidobaldo dal Monte (1545-1607) se ne avrà una precisa definizione. Si può azzardare che la teoria del punto di fuga unico è legata al possesso del concetto di infinito, o anche di limite, cioè alla possibilità d'immaginare che, data un'estensione infinita di rette, la reciproca distanza e perciò l'angolo visivo sotto il quale vengono visti i punti più lontani, diventi uguale a zero.

[257] La *perspectiva artificialis*, cioè il metodo di 'costruzione' realizzata secondo precise regole geometrico-matematiche, viene così distinta dalla *perspectiva naturalis*, che concerne il campo dell'ottica e della visione che l'occhio umano restituisce.

[258] E. Panofsky, *op. cit.*, p. 39.

realizzare nella raffigurazione dello spazio quella omogeneità e quella affinità che l'*Erlebnis* immediato dello spazio ignora, di trasformare lo spazio psico-fisiologico in quello matematico. Essa [risolve] tutte le parti e i contenuti dello spazio in un unico *quantum continuum*; essa prescinde dal fatto che noi non vediamo con un occhio fisso, bensì con due occhi in costante movimento, e che ciò conferisce al campo visivo una forma sferoide; non considera l'enorme differenza tra l'immagine visiva psicologicamente condizionata, attraverso la quale il mondo visibile si presenta alla nostra coscienza, e l'immagine retinica che si forma meccanicamente nel nostro occhio fisico"[259].

In sintesi i presupposti che questo sistema di rappresentazione necessita siano soddisfatti per poter essere applicato, implicano la distanza dalla realtà fisica dello spazio e la totale esclusione dei processi psicofiologici della vista, nonché della variabile tempo, ossia come ogni tecnologia essa comporta un processo di riduzione della complessità del reale: l'osservatore costretto al singolo punto di vista, sta passivamente immobile all'esterno del mondo, incapace di abbracciare il movimento. Al contrario, nella rappresentazione viva ha luogo un continuo fluire, un cambiamento, in cui l'osservatore non può arrestarsi sulla contemplazione interiore di divina assolutezza propria del suo posto e dell'istante in cui lui ha guardato, col pretesto dell'obiettività. Come afferma Bergson qualsiasi processo reale scorre nel tempo e ha la sua durata: un oggetto privo di durata è un'astrazione e in nessun modo può essere considerato parte della realtà, solo prendendo in considerazione la dimensione del tempo l'uomo è capace di una visione più integrale della realtà.

Tuttavia, Panofsky rifiuta totalmente la presunta validità universale del metodo, individuando, nel percorso storico della rappresentazione figurativa, la resa dello spazio come fattore significante e simbolico delle linee di pensiero e di cultura delle diverse epoche: poiché una forma di rappresentazione è sempre intimamente connessa con "un particolare contenuto spirituale" non esiste un unico modo di concepire la prospettiva, ma ogni visione del mondo si forgia la propria peculiare prospettiva artistica, che ne diventa appunto la "forma simbolica". Dunque, egli tratta la prospettiva come una forma legata alla comunicazione di significati simbolici[260]; dove la sfera simbolica rappresenta il luogo, tipicamente umano, in cui le determinazioni dell'ambiente, che si esercitano sul soggetto conoscente nella forma di impressioni, anziché essere subite passivamente, trovano le vie di una mediazione e di una elaborazione che culmina nella funzione espressiva. Per ciò che riguarda lo spazio, esso è in primo luogo la forma e l'oggetto della nostra percezione immediata della realtà.

Dunque quando facciamo riferimento alla prospettiva dobbiamo distinguere i diversi periodi che l'hanno contraddistinta: infatti ogni epoca è contrassegnata da 'una sua'prospettiva[261]. La rappresentazione prospettica è presente fin dall'antichità

---

[259] *ivi,* pp. 40-41.

[260] La lettura panofskiana si ispira all'opera di Cassirer: una 'forma simbolica' è un dispositivo che ci permette di interpretare il mondo in un certo modo, e al tempo stesso di oggettivare e rappresentare il nostro modo di interpretarlo. Sottratto a una concezione puramente idealistica, il concetto può essere considerato al tempo stesso come uno strumento percettivo e un modello realizzato; un mezzo per strutturare il reale e un congegno per generare significati, metafore e ulteriori forme simboliche. Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961.

[261] Già prima di Panofsky altri studiosi avevano dimostrato l'esistenza di diversi sistemi non matematici di rappresentazione prospettica della realtà, come la prospettiva detta 'a spinapesce' di

e, rispetto a questa, molti studiosi concordano nel definire 'concettuale' la tendenza a rappresentare la forma 'effettiva' degli oggetti; 'ottica' quella indirizzata a raffigurare la forma 'apparente' degli oggetti stessi. Nell'arte dell'antico Egitto, ad esempio, è evidente la preoccupazione di rendere più comprensibile, piuttosto che visibile, la forma degli oggetti rappresentati, tanto è vero che se la scena richiedeva una dislocazione nello spazio si ricorreva all'artificio della sovrapposizione e se una figura era rappresentata più grande dell'altra era solo per motivi gerarchici.

Le radici storiche della prospettiva si possono far risalire ai primi tentativi di riflessione sulle modalità della visione, agli studi dell'ottica 'geometrica' dei matematici della Grecia classica[262].

In seguito all'affermazione della civiltà greca, nella cultura occidentale si assiste al trapasso dal sistema concettuale a quello, che possiamo già chiamare, ottico. L'imitazione naturalistica della realtà visibile (*mimesi*) suscitò grande interesse ma anche aspri dissensi: Platone, tra gli altri, condannò tale forma d'arte considerandola un'inutile duplicazione delle cose sensibili, devianti rispetto alle idee. Non è un caso che il viatico per questo nuovo genere rappresentazione sia stata la necessità d'ambientamento nelle rappresentazioni teatrali nella Grecia classica. Vitruvio per quel tipo di rappresentazione usa il termine *scaenographia*: essa permetteva che gli oggetti dipinti su piani verticali potessero sembrare, a seconda dei casi, avanzare o retrocedere, in pratica una primordiale veduta prospettica.

In seguito, gli artigiani romani ricorsero ad un metodo attraverso cui giungevano al risultato di rappresentare un'immagine prospettica che si avvicina alla nostra esperienza percettiva, tenendo conto della curvatura della retina e dei suoi movimenti oculari, determinando con ciò una fittizia sfericità del campo visivo e la conseguente incurvatura delle rette. Tuttavia il valore simbolico e significativo che viene rivendicato allo spazio antico esclude che lo si possa semplicemente assimilare allo spazio fisiologico-percettivo. Possiamo, però, escludere che nell'antichità classica si possedesse un rigoroso sistema per costruire quella rappresentazione che verrà definita prospettica, piuttosto si utilizzavano propri ed empirici metodi per approssimare il quadro dipinto all'immagine osservata. La posizione di Panofsky è che gli antichi, particolarmente nell'età ellenistica romana, avevano un loro sistema prospettico, e precisamente una prospettiva curva, con asse di fuga unico[263], corrisponde alla nozione classica dello spazio come entità discontinua, luogo di conflitto tra i corpi e il vuoto, così come la prospettiva piana è in rapporto con la concezione moderna di uno spazio infinito, vera "sostanza estesa",che ignora un'idea

---

alcuni affreschi pompeiani, o quella a carattere più empirico cui erano autonomamente arrivati nel Quattrocento i pittori fiamminghi.

[262] L'Ottica greca di Euclide e di Tolomeo (I sec. d.C.) aveva spiegato che la visione di un oggetto avviene secondo un cono, o piramide luminosa, costituito da una molteplicità di raggi che hanno il vertice nell'occhio e la base su tutta la superficie del corpo veduto. Tolomeo però parla di piramide invece che di cono e distingue il raggio principale, o quello che partendo da un punto dell'oggetto visto entra perpendicolarmente e che costituisce l'asse della piramide visuale, dagli altri raggi più o meno obliqui e stabilisce che questo raggio perpendicolare è il raggio visibile o quello secondo cui si vedono più chiaramente le cose.

[263] La costruzione matematica dell'asse di fuga nella prospettiva antica e medievale viene presentato da Panofsky solo in forma ipotetica, e di fatto ha poi suscitato diverse obiezioni, ma ciò che lo studioso vuol affermare è la totale diversità del sentimento e della resa spaziale antica rispetto alla costruzione rinascimentale, la maggiore aderenza della prospettiva curva alla realtà della percezione umana, rispetto alla consapevole astrazione operata dagli artisti del Rinascimento. Cfr. G.D. Neri, *Introduzione,* in E. Panofsky, *op. cit* , pp 9-10.

dello spazio come realtà particolare, differenziata, interiormente organizzata, concezione a cui si è giunti attraverso una progressiva radicale modificazione dell'atteggiamento spirituale umano.

E' solo a partire dal medioevo che lo spazio viene considerato come un *prius* rispetto alla forma singola, nel senso della spazialità infinita moderna. Nell'arte classica la spazialità tridimensionale viene riconosciuta, ma insieme vincolata; essa riguarda l'individuazione degli oggetti nella loro singolarità materiale, mentre lo spazio viene concepito come negazione della materia, un puro nulla.

L'insufficienza di una soluzione coerente del problema spaziale sul piano teoretico ha il suo parallelo nell'incoerenza che è propria della prospettiva curva, ma anche di quella particolare costruzione, dominante per tutto il medioevo, con l'asse di fuga a lisca di pesce.

La nozione dell'infinito che nel punto di fuga unico troverà la propria realizzazione simbolica, urta, nel mondo classico, con la discontinuità e l'isolamento in cui vengono lasciati corpi, interpretati come realtà assolute giustapposte, e con un'idea di spazio vuoto che è solo dove i corpi non sono. È per questo che lo spazio non trova la via di una propria unificazione e rimane un composto di due elementi: la somma totale finita di tutto ciò che è solido e la somma totale, e ugualmente finita di tutto ciò che non lo è. Questo non esclude comunque che l'antichità abbia realizzato un'interpretazione prospettica dello spazio.

Per quanto riguarda il primo periodo medievale la rappresentazione si orienta verso altri obiettivi: viene così abbandonata la ricerca di una visione naturalistica "poiché, più che rappresentare, si vogliono 'presentare' immagini significative, alla composizione strutturale o sintattica"[264] quando con finalità didattico-narrative, quando puramente ornamentali. La prospettiva medievale tratta della visione naturale, ma in senso tutto particolare: è infatti un'ottica fisiologica, cioè spiega la visione mediante il funzionamento dell'organo visivo, l'occhio; inoltre si basa su dottrine metafisiche che spiegano la natura della luce da un lato e quelle gnoseologiche del conoscere visivo, dall'altro. La *perspectiva* quindi è in stretta connessione con la metafisica e la fisica, piuttosto che con l'arte.

A partire dalla fine del '200 la visione pittorica (quello pittorico è il linguaggio che più chiaramente di altre manifestazioni definisce il passaggio definitivo dal 'concettuale' all''ottico') recupera una solidità di forme con il rinnovato interesse per il mondo visibile nella sua terrena e concreta evidenza, ri-ponendo il problema del modo di rappresentare illusionisticamente la realtà su una superficie bidimensionale. Con Giotto la narrazione viene definitivamente posta in un ambiente illusorio tridimensionale, ovvero il piano pittorico si è trasformato rapidamente in una *scatola spaziale* atta a contenere immagini di persone e di cose, cioè tutto ciò che ha volume e massa. Ma siamo ancora ad una forma di rappresentazione 'intuitiva' per lo più riportata sulla superficie con espedienti empirici.

E' solo col Rinascimento che il termine '*perspectiva*' assume il significato che gli attribuiamo oggi, in cui si giunge a razionalizzare pienamente anche sul piano matematico quell'immagine dello spazio che esteticamente era stata già da tempo unificata. I fenomeni artistici vengono quindi ridotti a formule matematiche e allo stesso tempo ricondotti all'individuo e alla sua percezione visiva. In tal senso, per Panofsky, la prospettiva è un meccanismo capace di fornire due esiti diversi: da un

---

[264] G.C. Argan, *op. cit.*, p. 194.

lato crea una distanza fra gli uomini e le cose, dall'altro elimina questa distanza assorbendo nell'occhio umano il soggetto rappresentato. Questa schizofrenia fra oggettivo e soggettivo ha un duplice significato: segna la fine di una visione teocratica-oggettiva, riconducibile all'arte espressa a partire dagli egizi fino al gotico trecentesco, e sancisce l'inizio della visione antropocratica-soggettiva[265]. Le contraddizioni interne alla volontà di razionalizzazione e di unificazione prospettica dell'immagine si riscontrano nel periodo successivo alla codificazione rinascimentale; gli stessi pittori, teorici della prospettiva, hanno operato continue trasgressioni dell'unicità del punto di vista, dell'unicità dell'orizzonte e della scala delle grandezze e la loro forza sta proprio in questi 'errori'.

La prospettiva come 'forma simbolica', attraverso la quale una particolare idea della realtà viene connessa a un particolare segno visibile, ha espresso una atteggiamento spirituale dell'uomo rinascimentale. Quello che ci interessa ora, è indagare la struttura e le modalità con cui si è costituita e socializzata questa nuova forma mentale.

8.4. *Costituzione di un modo mentale*

Dalla fine dell'800 e per tutto il XX secolo, le regole della rappresentazione prospettica furono ampiamente contestate e ripudiate, in quanto è proprio nell'effetto illusionistico, nell'inganno della verosimiglianza -che la trasparenza del quadro prospettico realizza- che l'artista sente collidere l'idea di arte che non intende sostituire la vita, quanto limitarsi ad indicarla simbolicamente nella sua profonda realtà[266]. Nonostante ciò e nonostante l'evoluzione tecnica e le strabilianti conquiste tecnologiche di questi ultimi anni -che tuttavia si pongono senza soluzioni di continuità con le istanze rappresentative messe in atto con la prospettiva-, i nostri processi di categorarizzazione del mondo ancora si rapportano con quella forma di riproduzione della realtà così come è stata elaborata dai maestri rinascimentali. Anzi, oggi essa, sia a livello ottico che mentale, è ulteriormente radicata nella nostra vita quotidiana attraverso la fotografia, il cinema, la televisione, in quanto gli obiettivi impiegati nelle riprese ci danno generalmente delle visioni riconducibili a delle vere e proprie prospettive lineari.

Tuttavia, in una dimensione transculturale e in una visione storico-culturale, se, soprattutto per noi occidentali, è difficile riuscire a non pensare in termini prospettici, non bisogna dimenticare che questa soluzione rappresentativa a proiezioni centrali appartiene unicamente alla cultura occidentale; in Oriente furono le proiezioni parallele, ovvero l'assonometria, a dominare tutti gli ambiti della rappresentazione, infatti qui la prospettiva fu conosciuta solo intorno ai primi decenni del Settecento. Dunque la prospettiva lineare non può essere considerata un presupposto assoluto piuttosto solo uno schema, e, per di più, uno dei possibili schemi di rappresentazione che corrisponde non alla percezione del mondo nell'insieme, ma solo ad 'una' delle

---

[265] Cfr. E. Panofsky, *op. cit*., p. 70.

[266] L'immagine, come insistentemente è stato ribadito dai pittori contemporanei, da Cézanne a Magritte, non è la cosa rappresentata. La pittura, afferma Cézanne, non è riproduzione del visibile, ma asserzione sul mondo, così come Klee sostiene che compito del pittore non è "riprodurre il visibile", ma "rendere visibile", e anche il massimo della somiglianza, dice Magritte, con l'oggetto rappresentato non può annullare la differenza. Questo testimonia il bisogno di affermare l'autonomia dell'arte dalla prospettiva, che si pone e si impone come una tecnica straordinaria di riproduzione del visibile.

possibili interpretazioni del mondo, legata ad un ben determinato modo di sentire e di comprendere la vita.

Quello che viene contestato non è il metodo lineare di costruzione prospettica in quanto tale -difatti ogni metodo è buono in rapporto ad un fine rigorosamente fissato-, quanto, in primo luogo, la concezione del mondo che esso sottende, nonché il significato che gli è stato attribuito, come se esso fosse in grado di fornire un'immagine naturale della stessa essenza del mondo, da esso scaturita. Nella rivisitazione storica, l'assenza della prospettiva nelle raffigurazioni egizie e babilonesi è vista come una scelta deliberata a favore di una obiettività religiosa e di una metafisica sovrapersonale, così come si riscontra nelle icone, nelle quali l'opacità dorata dello sfondo lascia intatto il mistero dell'universo. La concezione prospettica dello spazio, scrive ancora Panofsky, "sembra ridurre il divino a un mero contenuto della coscienza umana, ma insieme amplia la conoscenza umana sino a renderla capace di accogliere e contenere in sé il divino"[267]. Il pittore di icone, modellato sulla spiritualità medievale rifiuta l'unità prospettica, a favore della policentricità della rappresentazione.

I procedimenti, al fine di perseguire il massimo di efficacia ed espressività, non possono essere spiegati in termini di imitazione naturalistica di oggetti comuni. In tal modo, nella pittura di icone possiamo ravvisare il principio generale di una verità oggettivo-trascendentale, contrapposta ai valori soggettivo-individuali presenti nella pittura rinascimentale e moderna[268].

Al di là dell'importanza per la storia delle arti visive, la prospettiva rinascimentale, nel suo organizzarsi in forma mentale, è un fenomeno, dunque, da analizzare nel suo divenire "strumento di definizione metrica e strutturale della realtà visiva"[269].

Nel delineare i caratteri costitutivi di quel particolare modo mentale, dobbiamo far riferimento all'accumularsi di una serie di dipendenze culturali su cui, a partire dal tracciato della prospettiva, si organizzano sia le operazioni costitutive della tridimensionalità, sia quelle che portano alla forma, alle dimensioni e alla disposizione relativa degli oggetti e degli ambienti raffigurati, comportando che la strutturazione dello spazio prospettico è stata assunta a paradigma della visione. Ciò è avvenuto sulla base di una interpretazione, indubbiamente semplicistica, del processo percettivo, per la quale uno dei processi attraverso cui percepiamo un oggetto ad una certa distanza da noi e di una certa grandezza, si appoggia all'angolo visivo sotto cui viene visto l'oggetto: pensando l'oggetto di una certa grandezza esso sarà visto ad una certa distanza, e pensandolo ad una certa distanza apparirà di una certa grandezza. Forma e dimensioni degli oggetti e dell'ambiente scaturiscono quindi dalle operazioni mentali fatte attraverso il meccanismo grandezza/distanza mettendo in gioco per via nozionale determinate distanze o determinate grandezze relative degli elementi raffigurati, e, sempre per via nozionale, la loro giacitura rispetto al piano della prospettiva.

L'invenzione della prospettiva scientifica non nasce, perciò, solo dalla esigenza di rappresentare in modo verosimile il mondo reale, ma anche dalla necessità dell'artista di controllare preliminarmente un'ideazione rispetto alla sua ipotetica futura realizzazione dello spazio reale della città. Non dimentichiamo che

---

[267] E. Panofsky, *op. cit*, p. 70.
[268] Cfr. P.A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977.
[269] S. Macchioni, *Il disegno nell'arte italiana*, Firenze, Sansoni 1975, pp.11-12.

Brunelleschi era un architetto eccezionale, il quale ha saputo vedere in un metodo di rappresentazione uno strumento dalle enormi potenzialità creative. Quindi la prospettiva venne ri-scoperta con delle precise finalità progettuali e la sua attuazione concorse alla grande rivoluzione spaziale che ha avuto inizio nei primi decenni del Rinascimento.

La costruzione di uno spazio tridimensionale su un piano bidimensionale, è frutto di una serie di operazioni mentali che, non essendo determinate unicamente dalla situazione fisica usata come stimolo, come sottolinea Beltrame, non sono le uniche possibili. Nel costituirsi della prospettiva lineare, egli scrive, possiamo distinguere tre problematiche: "la prima, più immediatamente evidente, è la soluzione del problema diretto della prospettiva, mettere cioè a punto un metodo grafico con cui rappresentare tridimensionalmente oggetti ed ambienti. La seconda trae origine dalla necessità di indurre il fruitore a costruire uno spazio tridimensionale evitando che ponga in atto altri tipi di strutturazione mentale […]. Infine, la terza problematica: il tracciato prospettico lascia un vasto margine di ambiguità circa la forma, le dimensioni e le distanze relative degli oggetti e dell'ambiente messi in prospettiva"[270]; diventa perciò necessario immettere una serie di convenzioni 'culturali' relative sia agli oggetti che agli ambienti raffigurati, in modo da eliminare tali equivocità, facendo così della prospettiva un mezzo di comunicazione esteriormente univoco.

Beltrame, a proposito di quell'ultima problematica, evidenzia la necessità che il fruitore riconosca gli oggetti e gli ambienti raffigurati e ne abbia "familiarità". Infatti, quando gli oggetti e gli ambienti raffigurati sono noti, e immediatamente riconoscibili, interviene, una familiarità che ne dà un'immediatezza di ricostruzione mentale e visiva. Invece per gli ambienti immaginati, in corso di progettazione, si instaura un approccio diverso legato al rispetto di quelle 'regole' secondo cui essi sono stati pensati. Queste regole si sono evolute nel tempo per essere applicate, oltre che nelle raffigurazioni grafiche e bassorilievi, nelle architetture costruite. Principalmente quest'ultime hanno agito da veicolo pedagogico e di comunicazione, attraverso cui si è costituita e socializzata una definizione dello spazio che ha gli stessi caratteri strutturali nelle prospettive disegnate e nelle architetture costruite, portando a quella 'familiarità' che permetteva di leggere immediatamente come tridimensionali le cose e gli ambienti raffigurati nei grafici in prospettiva.

Brunelleschi si rivela molto attento ai fattori di ordine mentale che intervengono nel suo primo esperimento. Egli ricorre alla visione monoculare e noi oggi sappiamo, dalla psicologia sperimentale, che in questa situazione sono i fattori nozionali -la familiarità con la forma e le dimensioni del Battistero e la familiarità con la sua veduta da un punto di osservazione piuttosto usuale- a risolvere l'indeterminazione tra grandezza e distanza dell'oggetto e dei suoi particolari lasciata aperta dall'angolo visivo, che ne determina solo il rapporto.

Dunque, quanto Brunelleschi aveva pensato e realizzato, soprattutto nella prima delle famose due tavole prospettiche, che conduceva alla soluzione geometrica del problema di rappresentare uno o più oggetti essendo noti, imponeva, per essere esteso a situazioni diverse, che si trovasse soluzione a due difficoltà. La prima difficoltà veniva dal metodo proposto per tracciare la prospettiva, che si adattava

[270] R. Beltrame, *La prospettiva rinascimentale*, Rapporto CNUCE C97-24 (Rev. Nov. 1998).

molto bene ad oggetti e architetture esistenti e accessibili, ma si prestava male a raffigurare architetture e oggetti immaginati dal pittore.

Il contributo dell'Alberti fu determinante[271]. L'Alberti codificherà nel suo *De Pictura*, la 'nuova familiarità', tutta mentale e strutturale, con il processo ideativo degli ambienti spaziali suggerendo al pittore un procedimento che equivale ad immaginare gli ambienti e i personaggi entro un reticolo metrico a maglie cubiche.

Quando in una prospettiva il pittore raffigurerà una serie di archi a tutto sesto, questi saranno allora pensati come parte di cerchi inscritti in un quadrato, affacciati sullo stesso piano e impostati tutti alla stessa quota. E la stessa cosa avverrà per un pavimento spartito a tarsie, dove il piano sarà pensato orizzontale e le tarsie saranno pensate quadrate, e uguali fra loro, tanto che il pittore ricorrerà di solito a una semplice bicromia. In questo modo anche il fruitore verrà portato a strutturare il tracciato prospettico come spazio tridimensionale e non come linee su un piano. La costruzione di uno spazio tridimensionale a partire da un tracciato prospettico è, come si vede, un processo cognitivo dove accanto ad elementi visivi intervengono in modo determinante elementi nozionali e categorizzazioni mentali: quelle ad esempio che ci fanno considerare eguali la grandezza e la distanza di una sequenza di archi e colonne.

I pittori, tuttavia, una volta acquisite le tecniche proposte dall'Alberti e il nuovo tipo di familiarità con gli ambienti raffigurati, si scontrano con una ulteriore difficoltà: la prospettiva non dava sempre risultati simili alla visione, e la discrepanza diventava più sensibile al crescere dell'angolo sotteso dalla veduta oppure forzando gli scorci. Nella visione, infatti, oltre alla visione binoculare, gli occhi e la testa abitualmente si muovono, sopratutto nel paesaggio naturale, portandoci in una problematica diversa, riconducibile a più vedute prospettiche che vengono coordinate fra loro. L'Alberti nel *De Pictura* tocca questa questione, ma con un radicale salto logico, che gli consente però di formalizzare la sua soluzione del problema: egli definisce il dipinto come intersezione di un'unica 'piramide visiva'. Anche Piero della Francesca[272] ne è consapevole ed avverte di non allargare troppo la veduta.

La familiarità con gli ambienti raffigurati, derivante dalla loro frequentazione abituale, venne sostituita, negli ambienti inventati delle prospettive dei pittori, da una

---

[271] È sua l'intuizione che la prospettiva messa a punto da Brunelleschi permetteva di stabilire una relazione lineare tra grandezza dell'oggetto, sua distanza dall'osservatore, e grandezza della sua proiezione sul quadro della prospettiva, in tale relazione, poi, il coefficiente di proporzionalità era semplicemente il rapporto tra la distanza dell'oggetto e quella del quadro della prospettiva dall'osservatore. Introducendo l'intersezione con il quadro della prospettiva si poteva perciò risolvere con gli strumenti matematici, disponibili al tempo dell'Alberti, il problema di determinare la grandezza di un oggetto nota la sua distanza, o la distanza nota la sua grandezza. L'Alberti vede la prospettiva come oggetto di riflessione teorica: non è però un caso che questi dedicherà a Brunelleschi, lui vivente, la redazione in volgare del suo *De Pictura*, mentre, a proposito del metodo per tracciare le prospettive afferma che: "Trovai adunque io questo modo ottimo così in tutte le cose", propone di seguito un 'metodo abbreviato' che è diverso seppure strettamente consequenziale a quello dedotto da Brunelleschi: "Di qui interviene che gli uomini dipinti posti nell'ultimo braccio quadro della dipintura sono minori che gli altri. Qual cosa così essere, la natura medesima a noi dimostra. Veggiamo ne' tempi i capi degli uomini quasi tutti ad una quantità, ma i piedi de' più lontani quasi corrispondere ad i ginocchi de' più presso". L.B. Alberti, *De pictura*, a cura di C. Grayson, Bari, Laterza, 1980, I-20. L'opera fu scritta probabilmente tra il 1435 e il 1436; il testo, tra l'altro, tratta delle leggi geometrico-matematiche della prospettiva.

[272] Cfr. Piero della Francesca, *De prospectiva pingendi*, edizione critica a cura di G. Nicco-Fasola, Firenze 1942.

familiarità con la genesi ideativa di questi ambienti: una familiarità legata quindi al presupposto che fossero osservate certe regole nell'immaginarli. Tali regole vengono parallelamente osservate nelle architetture che si andavano costruendo, così che queste potessero svolgere la loro azione propedeutica all'acquisizione della nuova familiarità. Ma, soprattutto, le regole portano ad immaginare gli ambienti di identica forma e dimensioni, sia che ci si avvalga della percezione visiva che del rilievo metrico. Si andava così a costituire una nuova visione in cui la realtà della cosa è soggetta alla sua invarianza nel tempo e ad un forte carattere intersoggettivo: in tal senso la prospettiva rinascimentale trova luogo all'interno di un più vasto movimento di pensiero instillato di istanze neoplatoniche e razionaliste.

Tuttavia la sedimentazione della lettura prospettica come atteggiamento mentale richiese del tempo per raggiungere una estesa socializzazione, confermandoci ulteriormente che quello della prospettiva è un modo di strutturare lo spazio che si affianca ad altre soluzioni già presenti e attive[273]. Oggi riconosciamo che attraverso questi processi, non univoci e tutt'altro che legati ad una sola specificità, è stato realizzato "il passaggio dallo spazio psicofisiologico allo spazio matematico: in altre parole, una obiettivazione della soggettività"[274].

Nella riflessione teorica del Novecento, il dibattito filosofico sulla prospettiva si è mosso, in genere all'interno di un'antitesi netta: da un lato la prospettiva è stata ricondotta infatti alla nozione di forma simbolica e di linguaggio e se ne è quindi sottolineata ora la natura storica ora il carattere convenzionale, dall'altro ci si è piuttosto soffermati sul nesso che la lega all'ottica geometrica e quindi sul suo fondamento scientifico.

Superando questa posizione antitetica che non esaurisce la complessità del problema, è necessario piuttosto esaminare la relazione che lega l'esperienza dello spazio nelle sue diverse forme alla percezione visiva della spazialità raffigurata in un'immagine. La prospettiva è una tecnica che ha senz'altro un fondamento ottico-geometrico; ciò non esclude, tuttavia, che la riflessione sulla rappresentazione prospettica debba comunque muovere dalla constatazione dell'irriducibilità di principio dello spazio esperito ad una sua qualsiasi forma di raffigurazione. La percezione di un'immagine è comunque un "fatto nuovo" rispetto alla percezione di ciò che essa raffigura, ossia lo spazio figurativo, anche dal punto di vista percettivo, è diverso dallo spazio che lo ospita[275]. Come ogni codice grafico è uno strumento di transcodifica del linguaggio verbale, così, per chi osserva l'immagine, ogni diverso spazio figurativo si manifesta percettivamente come una trascrizione dello spazio reale su un piano bidimensionale, una trascrizione più o meno fedele che segue determinati criteri e che in modo non neutrale condiziona attivamente alcuni aspetti della nostra esperienza della spazialità, lasciandone invece altri nell'ombra.

---

[273] Ne è un esempio la scenografia teatrale: la scenografia con il palcoscenico con boccascena e scene prospettiche si afferma piuttosto tardi, sostanzialmente attorno alla metà del '500. La presenza di una zona in cui gli attori si muovono e agiscono è già un formidabile innesco a proseguire la strutturazione tridimensionale dello spazio leggendo in questo modo la retrostante scenografia prospettica. Il boccascena diventa allora una finestra aperta sullo spazio scenografico, o, se si vuole, il luogo dell'intersegazione della piramide visiva teorizzato dall'Alberti.

[274] E. Panofsky, *op. cit*., p. 70. C'è da tener presente, comunque, che "sia l'Alberti che gli altri trattatisti rinascimentali rifuggono però, ad eccezione di Leonardo, dal trattare gli aspetti psicologici e mentali della prospettiva e restano sostanzialmente confinati agli aspetti geometrici del problema diretto" R. Beltrame, *op. cit.*

[275] Cfr. P. Spinicci, in *www.apl.it/sf/recensio/recens2.htm*

Questo ci porta a considerare la storia della prospettiva come il costituirsi di un modo mentale ed a porci la domanda su ciò che comunque permette allo spettatore di vedere nel quadro ciò che nel quadro si raffigura. Infatti pur riconoscendo che vi è uno scarto tra la nostra esperienza dello spazio e le forme della raffigurazione prospettica[276], è innegabile che davanti ad un quadro prospettico noi riusciamo a percepire uno spazio profondo. Riportare questo fatto alle convenzioni sancite dall'abitudine è limitativo. Così, piuttosto che ricondurre la prospettiva rinascimentale ad una rappresentazione convenzionale, essa, come ogni tecnica figurativa della spazialità, ha un suo fondamento nell'intuizione concreta; in tal senso, come afferma Panofsky, la prospettiva va connessa con un preciso e particolare contenuto spirituale. Negli elementi dello spazio esperito che trovano espressione, anche se in forma nuova, nell'immagine e in quelli inespressi, o solo accennati, è possibile infatti cogliere come scelte espressive le particolarità che lo caratterizzano. Comprendere il significato espressivo dello spazio prospettico, così come di ogni altra forma di spazio figurativo, vuol dire allora comprendere le modalità complesse e articolate della nostra esperienza dello spazio per poi spiegare quale siano l'orientamento e il senso, che ogni linguaggio figurativo le attribuisce.

Ciò che lega il linguaggio prospettico alla nostra esperienza della spazialità non è lo scarto, ma, al contrario, la sua prossimità all'esperienza percettiva. Nelle raffigurazioni prospettiche, in questo gioco illusionistico che spalanca davanti a noi ambienti e gesta famose, riusciamo ad esperire un'esperienza dello spazio immersiva e coinvolgente molto vicina alla realtà. Tuttavia, è proprio in questo riconoscimento della capacità della pittura prospettica di illuderci e, insieme, di coinvolgerci che viene ribadito il suo essere rappresentazione: illusione e coinvolgimento sono infatti forme della relazione che stringe lo spettatore all'immagine e appartengono quindi alla dimensione pragmatica che le è propria.

Qual è la funzione cui un'immagine intende assolvere lo si comprende, infatti, osservando quale sia la modalità di relazione che la lega allo spettatore e quali sono le regole che guidano la prassi ricettiva verso di essa: "Potremmo forse esprimerci così: un quadro è un momento di un *gioco linguistico* più ampio ed assume dunque un senso compiuto solo perché lo spettatore appartiene ad un *orizzonte interpretativo* che determina la funzione che si deve attribuire all'immagine e quindi anche le domande che ad essa è lecito rivolgere". Tuttavia, insieme alla valenza storicamente determinata di ogni interpretazione, dobbiamo tener conto anche delle condizioni intuitive che rendono possibile un'interpretazione determinata, ossia le determinazioni materiali e contenutistiche dell'immagine: "Alle ragioni dell'ermeneutica debbono affiancarsi le *descrizioni* della fenomenologia, in assenza delle quali ogni discorso sulla storicità dell'interpretare diviene inutile e vuoto"[277]. In sintesi le tecniche costruttive che caratterizzano la rappresentazione possono accentuare lo scarto tra lo spazio figurativo e lo spazio percettivo o di contro possono sottolinearne l'apparente continuità, influenzando un diverso atteggiamento dello spettatore rispetto all'immagine.

---

[276] Il fatto che la costruzione prospettica, come ogni raffigurazione, si discosti in parte dalla nostra esperienza dello spazio trova un'esemplificazione nella discussione del nesso che lega il segno prospettico alla anamorfosi.

[277] P. Spinicci, in sito *op.cit*.

9. DAL VIRTUALE COME CATEGORIA AL VIRTUALE COME REALTÀ

Ciò che rende unica la mente è il senso
non la sua espressione.

N. Postman,[278]

9.1.*Pensare alla velocità dell'elettrone*

Tra il XIX e il XX secolo, negli ambiti di ricerca fisica e matematica si maturano nuove teorie che furono essenziali allo sviluppo dell'elettronica. I progressi avvenuti in questo campo sono stati determinanti per l'innovazione tecnologica.

La dimensione digitale e mediatica si avvia ad affermarsi in ogni campo della vita umana: "in questa era elettrica", scrive Mc Luhan, "ci vediamo tradotti sempre più nella forma dell'informazione e avanziamo verso l'estinzione tecnologica della conoscenza […] siamo in grado di tradurci sempre più in altre forme espressive che sono al di là di noi […] inserendo con i media elettrici i nostri corpi fisici nei nostri sistemi nervosi, istituiamo una dinamica mediante la quale tutte le tecnologie precedenti […] saranno tradotte in sistemi d'informazione. Oggi dopo oltre un secolo d'impiego tecnologico delle elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta abolisce tanto il tempo quanto lo spazio"[279].

Questo processo di virtualizzazione radicale e assoluto delle modalità di esperienza e della conoscenza della realtà che ne consegue, porta con sé domande di rilevanza teorica e pratica. A livello teorico il problema del virtuale si pone come: realizzazione della immaterialità o piuttosto consiste in un'inedita capacità dell'uomo di materializzare l'immateriale, di attualizzare il virtuale; a livello pratico esso segna il tramonto della scrittura come tecnica di comunicazione dominante con le conseguenze di trasformazione delle modalità di accesso al sapere e conseguentemente alla trasformazione del sapere stesso.

Le potenzialità innovative delle nuove tecnologie sono contenute nella loro intrinseca ambiguità, nel loro realizzare il 'come-se', così che, se da una parte il

---

[278] N. Postman, *Tecnopoly*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 105

[279] M. Mc Luhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 68. È indubbio comunque che gli attuali modelli informatici non sono altro che un punto di arrivo della lunga storia delle tecniche di modellazione, che a partire da Galileo sono stati fondamentali dello sviluppo della ricerca scientifica e tecnologica ma "non si può negare che essi apportano qualcosa di inedito nella storia della modellazione, qualcosa che li distingue da altri modelli precedenti. È cioè: la loro natura sincretica. essi sono infatti il risultato di una convergenza di tre tecniche di modellazione che fino a ieri erano state utilizzate separatamente: la replicazione, la simulazione e la formalizzazione matematica." T. Maldonado, *op. cit.,* p. 68.

digitale rinuncia agli aspetti fisici e corporei della realtà, in quanto riduce l'attività umana ad una pura trasposizione e organizzazione di dati nella rete, dall'altra non possiamo negare che queste tecnologie operano muovendo da visioni in cui il corpo acquisisce una sua nuova centralità. Un esempio di archeologia mediale, per Mc Luhan, sono le reti telefoniche, in quanto, queste permettono che una parte, una funzione del corpo dell'uomo, la voce, venga disseminata; ma, qui lo studioso si sta riferendo al corpo non come un'entità biologica, ma come un concetto culturale. Ora, dal punto di vista antropologico, è innegabile che il corpo sia un'interfaccia tra l'uomo e il mondo, un insieme di pratiche simboliche o di costruzioni culturali, che servono per demarcare l'identità culturale, tanto individuale quanto collettiva, Tuttavia, a nostro avviso, l'organismo culturale non deve prescindere dall'organismo biologico che lo sottende, fino a ridurre, se non interrompere, ogni dialogo con questo come i media, nella loro logica tecnocratica, inducono a fare, proprio perché è dall'uomo come entità biologica che scaturisce quell'attività simbolica che chiamiamo cultura che gelhenianamente costituisce l'habitat 'naturale' dell'uomo, ma che solo rispetto al suo riferimento originario acquista senso.

I nuovi media stanno, quindi, in modo sempre più totalizzante, mutando il nostro rapporto con il mondo e la nostra possibilità di abitarlo trasformando ed estendendo la nostra stessa attività mentale: dalla estensione della memoria, che si avvale di strumenti esterni di memorizzazione praticamente illimitati, alla creatività, grazie ai sistemi di simulazione, alla disponibilità di contesti percettivi virtuali sempre più numerosi, ma irreali, che si aprono al campo di ogni possibile.

Un primo elemento di cambiamento è la velocità. Mai come oggi le conoscenze si sono sviluppate così velocemente, né hanno subito una così rapida obsolescenza, rimpiazzate dalle nuove, ma soprattutto sono state in grado di trasferire informazioni in 'tempo reale'. Se tutte le società antiche, dice Virilio, avevano sviluppato delle velocità relative, oggi stiamo tendendo a usare la velocità limite; la rivoluzione delle trasmissioni, delle telecomunicazioni, usa, generalmente parlando, la velocità assoluta, cioè la velocità delle onde elettromagnetiche. Le nuove tecnologie puntano a creare la nascita di un mondo unificato, unito dal tempo reale, dall'immediatezza, dall'ubiquità, dall'istantaneità. Questo comporta che il tempo reale, ha il sopravvento sullo spazio reale, sullo spazio tempo locale, sullo spazio-tempo della storia[280].

Come la tecnologia diviene rapidamente obsoleta, anche il nostro sapere diviene di continuo superato, per cui è necessario, ormai, apprendere continuamente e in cui il fenomeno della formazione permanente non è più riservato ad una *élite,* ma concerne tutti i campi del sapere. Le nuove tecnologie mediatiche, per di più, ci offrono un nuovo spazio di comunicazione che permette l'emergere di quello che, Levy, definisce "intelligenza collettiva che è la messa in comune delle capacità mentali, […] che permettono alla gente di lavorare e di apprendere insieme"[281]. Nella nuova *cybercultura*, ossia la cultura che parla il linguaggio dei computer, per Levy, si realizza l'universale senza totalità: "Parlo di 'universale' in primo luogo perché una delle idee-forza della cybercultura è l'interconnessione tra tutti i computer, tra le persone che stanno dietro i computer. […] Il genere di comunicazione che si stabilisce nella cybercultura è al tempo stesso reciproco, interattivo e comunitario. […] Nella cybercultura ciò che è interessante è la messa in contatto di tutte le

[280] P. Virilio, *La velocità assoluta*, in *www.mediamente.rai.it*
[281] P. Levy, *La comunicazione in Rete? Universale e un po' marxista,* in *www.mediamente.rai.it*

differenze e di tutte le eterogeneità"[282]. Tutto ciò delinea un paesaggio completamente nuovo nel rapporto con il sapere di cui dobbiamo tener conto anche rispetto alle nostre concezioni pedagogiche circa l'apprendimento e l'insegnamento.

Le forme assunte dalle tecnologie hanno, anche, cambiato radicalmente il rapporto tra l'uomo e la tecnologia stessa, poiché gli strumenti tecnologici sono presenti ormai in quasi tutti gli ambiti del nostro esistere, per l'essere umano è fatto partecipe di questo processo non solo a livello sociale, bensì ne diviene il destinatario principale, anche, nella sua realtà di entità psicologica, fisica e biologica. Postman individuando tre fasi nella storia della tecnologia -quella della cultura strumentale, quella della tecnocrazia, quella del tecnopolio- sottolinea che ciò che cambia in queste tre fasi non è tanto il livello tecnologico quanto il potere di controllo sulle innovazioni tecnologiche, che tende a rendersi via via più autonomo dalle "fonti vitali dell'umanità" e fino a creare, con il tecnopolio, "una cultura senza un fondamento morale". Il computer definisce l'uomo e la natura come informazione da trattare "insomma il messaggio metaforico fondamentale del computer è che noi siamo macchine: macchine pensanti, beninteso ma sempre macchine"[283]. Tuttavia, ciò che rende unica la mente non è la capacità di elaborazione, ma la facoltà di agire in un orizzonte di senso, che non può essere tradotto in codici linguistici.

Possiamo dire che il computer realizza il progetto di Cartesio di matematizzare il mondo: convertire problemi in equazioni, tradurre il mondo della vita in linguaggio matematico[284]. In realtà, l'idea di costruire una macchina calcolatrice risale al '700 con il progetto di fabbricare degli automi, ma, solo oggi, l'architettura del calcolatore rende possibile il passaggio dal semplice automatismo alla programmazione; cioè, la macchina viene dotata di una memoria estesa e di un 'cervello' artificiale in grado di effettuare operazioni logiche di calcolo e di trattamento dell'informazione, grazie ad algoritmi previamente inseriti nella sua memoria. Si crea, così, una nuova relazione tra l'uomo e la macchina.

Fino ad oggi gli uomini hanno creato strumenti come protesi degli organi umani. Oggi stiamo creando strumenti che sono protesi del nostro sistema nervoso, afferma Mc Luhan; nelle grandi rivoluzioni tecnologiche la tecnica si era impiantata sul corpo della terra, aveva trasformato la città, adesso, con la miniaturizzazione delle tecnologie, con quelle che si chiamano nano-tecnologie, l'innesto di stimolatori della vita, della memoria, della percezione è ormai possibile. Si assiste ad una evoluzione "di fagocitazione della tecnica. La tecnica si introduce nel vivente: è in un certo modo realizzato il sogno futurista di Marinetti: l'uomo si alimenta di tecnica, non soltanto di chimica, come chimica degli alimenti, ma di tecnica delle micro-macchine"[285].

9.2. *Nuova oralità?*

Mutuando una definizione introdotta da Ong, la fase più recente della storia della comunicazione, dominata dagli strumenti dalla tecnologia elettrica ed elettronica è definita oralità secondaria: questa nuova oralità, egli scrive, "ha

---

[282] *ibidem*
[283] N. Postman, *op. cit.* p. 103.
[284] Cfr. *ivi*, p. 110
[285] P. Virilio, in sito *cit*. L'immagine dell'uomo di domani sarà la fusione-confusione del meccanico e del vivente? L'uomo macchina è effettivamente possibile?

sorprendenti somiglianze con quella più antica per la sua mistica partecipatoria, per il senso della comunità, per la concentrazione sul momento presente e persino per l'utilizzazione di formule"[286].

Questa idea dell'oralità di ritorno è quella che maggiormente affascina i teorici dei nuovi media e dell'ipertestualità, i quali hanno individuato in tale definizione una teoria capace di descrivere e, forse, anche di legittimare, l'era della comunicazione elettronica a un recupero di modalità di relazione più emotive, empatiche che cercano di coinvolgere lo spettatore nell'evento comunicativo, prima di trasmettere contenuti e significati. In realtà, come si è detto, un aspetto fondamentale della nuova comunicazione mediale è caratterizzato, più che da dinamiche imperniate sull'ascolto, da una prevelanza di forme di comunicazione "visiva", basata sulla visione di flussi di immagini; cosicché anche il piano della significazione e della narrazione è sempre più costellato da immagini, simboli, schemi, diagrammi, disegni, slogan e frasi sintetiche ad effetto. Questo ci fa contestare l'idea di un ritorno ad una forma nuova di oralità, come descritta da Ong, ravvisando al contrario negli attuali scenari un costante affermarsi dell'iper-realtà visiva.

In tal senso, il processo messo in atto dalle nuove tecnologie, va incluso, come scrive Levy, in un'evoluzione culturale da leggersi come un proseguimento dell'ominazione. La storia dell'uomo e della cultura costruita dall'uomo, attraverso dispositivi tecnici e simbolici, come una "seconda natura", può essere letta come un progressivo emanciparsi della mente da quegli elementi corporei dai quali in un certo senso era stata generata. La progressiva derealizzazione del mondo sostituisce ad una realtà organica e complessa, una virtuo-complessità, la cui dimensione inorganica si presta all'attività dell'intelletto nella sua funzione di ordinatore e regolatore della realtà: "La tecnica, costruendo una natura artificiale dove l'inorganico ha il primato sull'organico, ha sviluppato le potenzialità intellettuali dell'uomo che, come dice Bergson, sono molto più a loro agio con l'inorganico di quanto non lo siano con l'organico, per non parlare del vitale"[287].

A giustificare tale interpretazione vi è l'analisi proposta da Queau, secondo cui il virtuale "è una neo-realtà, astratta e matematica, creata con dei modelli e dei linguaggi particolari. Il virtuale diventa il lato astratto della nostra comprensione del mondo reale […] un mezzo per capire quali sono i nostri quadri mentali, i nostri schemi concettuali. Il virtuale è uno specchio delle nostre capacità mentali"[288]. La realtà virtuale non è una semplice simulazione, è un altro mondo, una nuova dimensione elettronica: è l'utopia che gli uomini hanno sognato per migliaia di anni. La rivoluzione del virtuale si basa, secondo la sua analisi, su quattro principali tappe tecnologiche: la prima è costituita dal trattamento digitale dell'immagine, la cui parola chiave è il linguaggio: "L'immagine ormai può essere generata per mezzo di operazioni linguistiche astratte. […] l'immagine un tempo era legata alla materialità, alla concretezza del mondo reale. […] In questo modo l'immagine appartiene interamente al regno del linguaggio". Essa acquisisce in senso buono la libertà

---

[286] W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, p. 191.

[287] U. Galimberti, *Psiche e tecne. l'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 666. Scrive Bergson. "Se infatti l'intelligenza tende a fabbricare, si può prevedere che ciò che c'e di fluido nel reale le sfugga in parte, e ciò che c'è di propriamente vitale le sfuggirà del tutto. La nostra intelligenza come esce dalle mani della natura, ha per oggetto principale il solido inorganico".

[288] P. Queau, *Tra reale e virtuale*,in *www.mediamente.rai.it.* Philippe Queau è Direttore della ricerca all'Institut National de l'Audiovisuel.

d'espressione del linguaggio, separandosi da ogni rapporto con il reale; in senso negativo "l'inconveniente è che, proprio perché è privata di ogni relazione con il reale, ne perde il sostanzioso midollo". La seconda tappa è rappresentata dalla possibilità di interagire in tempo reale, di agire sull'immagine nell'immediatezza della volontà di agire. La terza tappa è costituita dalle tecniche di visualizzazione stereoscopica che consentono la sensazione di immersione nell'immagine. Nell'ultima assistiamo allo "sviluppo delle tecniche di telepresenza e di televirtualità, che consistono essenzialmente nella congiunzione delle reti come Internet con le tecniche precedenti"[289].

Si tratta quindi di una rivoluzione assolutamente radicale dell'immagine, a cui abbiamo dedicato il prossimo paragrafo, in cui esiste una confusione tra presenza e rappresentazione.

9.3. *L'immagine virtuale*

La società attuale viene generalmente definita come società dell'immagine, a sottolineare che mai nella storia si è dato un così imponente sviluppo dell'aspetto visivo del vivere umano, della rappresentazione, del mostrare e mostrarsi. Come se i volti esteriori dell'esistenza volessero esaurire ogni contenuto, ogni senso, moltiplicando le forme volte ad assorbire quante più possibili interiorità nel dato visibile.

La crisi del realismo nella pittura, nonché il dissolvimento del sistema di rappresentazione prospettico, che aveva rappresentato il trionfo dell'immagine come riproduzione fedele della realtà, avevano portato a credere, a partire dalla seconda metà dell'800, che "i progressi del pensiero umanistico e scientifico avrebbero provocato una reazione contro la tirannia delle immagini, una sorta di 'defezione massiccia verso reale'". Osserva poi Maldonado che, dai primi decenni del '900, "si constata un fenomeno alquanto paradossale. Mentre, nell'arte, il paradigma del realismo tradizionale veniva attaccato dalle avanguardie storiche, al medesimo tempo erompeva fuori dell'arte, un'appetenza generalizzata di rappresentazioni illusorie e sempre più realistiche"[290]. Sontag a questo proposito scrive: "al contrario una nuova era dell'incredulità consolidò una dipendenza dalle immagini. Il credito che non era più possibile dare alla realtà intesa in forma di immagini veniva ora dato a realtà intese come immagini, illusioni"[291].

Se ogni civiltà si è servita dell'immagine e del suo intrinseco e ricco simbolismo per veicolare i suoi archetipi culturali, la nostra può essere identificata come una civiltà in cui l'immagine raggiunge, grazie al contributo delle tecnologie, una prodigiosa resa veristica. Questo percorso iperbolico nella capacità rappresentazionale della tecnica, scrive Gombrich, mette in grave rischio il nostro rapporto con il mondo in quanto " la perfezione dell'illusione ha segnato anche l'ora della disillusione"[292]. L'assoluto realismo figurativo, annullando la differenza tra realtà e rappresentazione, "rafforza e al contempo indebolisce il nostro rapporto con il reale […] Non c'è dubbio che oggi ci stiamo avvicinando a quella soglia critica

---

[289] Cfr. P. Queau, in sito *Tra reale…op.cit.*
[290] T. Maldonato, *op. cit.*, p. 47.
[291] S. Sontag, *Sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1978, p. 130.
[292] E. Gombrich, *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Einaudi, Torino 1965, p. 278.

oltre la quale la 'perfezione dell'illusione' si autonega, perché se l'illusione non è più distinguibile dalla realtà, nessuna ulteriore perfezione dell'illusione è immaginabile"[293].

Tra i difensori del processo di virtualizzazione vi sono, da una parte, quelli che vedono nella simulazione computerizzata una spazio d'azione del possibile cioè la creazione di mondi possibili, da cui deriverebbe un mondo più 'leggero' da cui ci si potrebbe aspettare un'organizzazione sociale ed economica più efficiente, anzi, addirittura più democratica; dall'altra coloro che vi vedono la possibilità di una fuoriuscita trascendentale dal mondo, per i quali l'idea di una realtà virtuale "può essere interpretata come una fuga ascendente, liberatoria verso l'assoluto. Soprattutto se questo viene teorizzato come qualcosa che accade tramite una 'decorporalizzata sensorialità umana', ossia tramite sensorialità che le tecnologie digitali avanzate hanno reso autonoma rispetto al corpo"[294].

Tuttavia, nota ancora Maldonado, sebbene le cose nel mondo virtuale perdano la loro materialità, sviluppando, grazie alle nuove forme di simulazioni della realtà, una sensorialità che sembra sempre più autonoma rispetto al corpo, le non-cose sono trattate come corpi senza corpo. Ossia il corpo illusorio continua ad agire come un corpo reale.

Prima i rapporti tra l'immagine reale, o modello e la sua rappresentazione, o più precisamente tra la rappresentazione e la presenza, erano caratterizzati dalla distanza, oggi vi è tra questi una specie di fusione: "dunque sul piano ontologico l'immagine virtuale, così come il modello che le dà origine, sono costituiti della stessa sostanza immateriale"[295]. Inoltre, se prima eravamo situati in un rapporto frontale con le immagini, ormai si può 'entrare' nell'immagine, così da sviluppare una forma di confusione tra l'immagine come luogo e l'immagine come superficie.

In modo analogo, esiste una "confusione" tra presenza e rappresentazione: "Si può dire che classicamente l'immagine si dà come una rappresentazione dell'assenza, della distanza, dell'oblio, della memoria. L'immagine è un modo per introdurre una pseudopresenza, non è altro che una ri-presentazione. Con l'immagine di telepresenza, con l'immagine di televirtualità, invece, "abbiamo a che fare con pure rappresentazioni che sono al tempo stesso delle presenze. […]nel campo della televirtualità abbiamo ormai una specie di spazio intermedio di presenza, che è al tempo stesso virtuale e reale. E sempre più il rischio che correremo nella civiltà del virtuale è il rischio della confusione"[296].

Perciò se l'immagine nella tradizione è considerata come la ri-presentazione di una presenza che è distante nel tempo o nello spazio, come direbbe Barthes di un "è stato" e quindi una presenza assente che mi tocca, ma non posso toccare, l'immagine virtuale è ri-presentazione di un'assenza, poiché nulla è stato, ma assenza che, abolita la distanza tra l'immagine e il modello, è sempre presente: un'iperimmagine, un'immagine autoreferenziale che, come scrive Baudrillard, non può più immaginare il reale perché coincide con esso. I nuovi media esasperano il distacco tra immagine e mondo, perché la virtualità della rappresentazione, nel suo riprodurre fedelmente la realtà, ha rinunciato totalmente al mondo. Di fronte a questo mondo

---

[293] T. Maldonato, *op. cit.*, p. 49. Tutto questo, scrive Maldonado, ricorda l'estasi plotiniana, la fuga dal sensibile verso l'intelligibile.
[294] *ivi*, p. 56.
[295] P. Queau, in *sito cit.*
[296] *ibidem*

iper-reale già 'confezionato' a nostra misura, una posizione costruttiva attiva viene sempre più a perdere senso, relegandoci ad un ruolo analogo a quello di uno spettatore che si trova ad assistere ad una serie di rappresentazioni a cui non può prendere parte, ma di cui può usufruire.

Il processo di significazione del virtuale non essendo vincolato ad una grammatica biologica e sociale di codifica dell'esperienza, riflette, nel suo compiersi, una modalità privata e soggettiva di creazione simbolica e attribuzione di senso che si riscontra nel pensiero onirico, o nella dimensione non censurata del "principio di piacere" non condizionato dai vincoli fisici del mondo reale. Il mondo virtuale conferisce materialità al nostro inconscio, aprendo le porte ad un universo governato da un minor numero di leggi. Ma l'illusione di essere in una dimensione in cui si possono travalicare i limiti del sistema spazio-temporale, è contraddetta dallo stare in una realtà che non è dovuta solo ai nostri atti, ma è frutto di una contrattazione continua tra noi e la 'macchina', in quanto il computer ci convoglia lungo un sentiero precostituito nella sua memoria digitale. Stiamo imparando a giudicare le cose secondo il valore dell'interfaccia. Ci stiamo spostando verso una cultura della simulazione dove le persone si sentono sempre più a proprio agio nelle rappresentazioni mediali.

Attraverso l'interattività biotecnologica, la mente acquisisce questo nuovo modello di rappresentazione dell'esperienza, quello della simulazione virtuale, che si pone al di fuori della contrapposizione realtà-sogno. Lo schermo del computer performa un tipo di pensiero che è contemporaneamente simbolico e sensoriale, logico e analogico, creando uno spazio che riassume in sé, integrandole, le contraddizioni fra realtà e immaginazione, vero e falso, che vengono in un certo modo sublimate dentro questo spazio di iper-realtà che ingloba tutto, ma che si risolve di fatto nella ricostruzione dell'illusione narcisistica

9.4. *Le forma elettroniche del sapere*

Se tra le varie forme di confusione indotte dall'abolizione della distanza c'è quella per cui, se tradizionalmente eravamo posti davanti alle immagini, ora l'immagine in quanto luogo, spazio, può essere percorsa, esplorata, la stessa cosa avviene con il testo.

Negli ambiti dell'informazione e della comunicazione il passaggio verso forme di rappresentazione elettronica delle conoscenze va ad alimentare un dibattito assai vivace che si posiziona su una drastica e manichea suddivisione fra 'apocalittici', cioè coloro che ritengono un errore l'abbandono delle forme tradizionali di diffusione del sapere, e 'integrati', ossia gli entusiasti sostenitori del verbo digitale.

Al di là di posizione troppo partigiane, pertanto, ci pare opportuno esaminare le problematiche nuove e significative connesse a tale cambiamento.

Nel processo di smaterializzazione degli oggetti che siamo abituati a considerare come portatori di informazioni, tra i primi ad assumere una veste virtuale è stato il supporto cartaceo che per secoli ha reso possibile la raccolta, la diffusione e la conservazione delle memorie documentarie, ma che oggi si trova affiancato da strumenti in grado di utilizzare al meglio le straordinarie possibilità offerte dalle tecnologie digitali. La traduzione in CD-ROM[297], ossia in formato

[297] CD-ROM sta per Compact Disk Read Only Memory, cioè a sola lettura, sul quale è impossibile intervenire da parte di chi lo usa.

elettronico ha interessato in particolare quelle opere, come repertori, enciclopedie, dizionari, che per volume e complessità trovavano i maggiori vantaggi nel risiedere su un supporto diverso da quello cartaceo.

Tuttavia, da alcuni studiosi della documentazione, è stato messa in discussione proprio l'immutabilità dei contenuti col variare dei supporti[298]. Il frenetico passaggio dal formato cartaceo a quello elettronico costituisce infatti, nella visione di alcuni storici, una rivoluzione maggiore di quella di Gutenberg, dal momento che le trasformazioni più importanti e significative non coinvolgono soltanto le tecniche di riproduzione del testo, ma anche, e soprattutto, le strutture e le forme stesse del supporto che rendono possibile la comunicazione fra il testo e i suoi lettori. La smaterializzazione del supporto, la sua traduzione in formato digitale, determinerebbe quindi un vero e proprio 'stravolgimento' nelle modalità di produzione, trasmissione e ricezione dei testi, venendo modificati i criteri di organizzazione, di strutturazione, di consultazione del supporto dello scritto. Tuttavia i pregi del CD-ROM sono ben noti, sia perchè è di minimo ingombro, sia perchè è in grado di accogliere una quantità assai elevata di informazioni. permettendo la trasposizione su tali supporti di opere di grande mole. Il testo digitale, tuttavia, non è un testo virtuale, scrive Levy, anche se le nuove forme di visualizzazione del testo schiudono altri modi di leggere e di capire; infatti il computer è un operatore di potenzializzazione dell'informazione nel senso che possiamo accedere a una quantità di 'informazione' che possiamo soggettivamente selezionare e montare.

Con l'ipertesto, invece, si realizza la virtualizzazione del testo e della lettura, in quanto il testo è trasformato in problematica testuale; in tal senso si può affermare "che dispositivi ipertestuali costituiscono una sorta di oggettivazione, di esteriorizzazione, di virtualizzazione dei processi di lettura". L'ipertesto produce una deterritorializzazione del testo, ne emerge "uno senza confini precisi, senza una interiorità definibile [...] È come se la digitalizzazione creasse una sorta di immenso piano semantico, accessibile da ogni punto, che ciascuno può contribuire a produrre"[299]. L'ipertesto è un documento non sequenziale, in cui cioè le informazioni sono organizzate in blocchi discontinui ma connessi da appositi legami: il lettore può così 'navigare' con estrema libertà fra le informazioni presenti nel testo ed esplorarle secondo un percorso personalizzato, per cui il lettore, diviene una sorta di coautore del testo: è difatti impossibile essere lettori "passivi" dell'ipertesto, che per sua natura è fluttuante, dinamico, pronto a mutare in seguito all'intervento del lettore[300].

---

[298] Un esempio è costituito dal problema -assai sentito in ambito umanistico- della diffusione digitale di un documento che ha acquisito lo status di 'fonte', storica, letteraria o artistica. Difatti, all'imprescindibile necessità di "trasmettere la fonte, inalterata nei suoi caratteri fisici, nel tempo e nello spazio", si contrappone l'evidente incapacità della tecnologia digitale ad operare una simile trasmissione, in quanto il documento elettronico si mostra come qualcosa di completamente diverso dal documento di origine; da ciò si determina un doppio ordine di problemi: da un lato infatti diventa impossibile verificare l'autenticità della fonte una volta che questa sia stata tradotta in formato elettronico; dall'altro lato si smarrisce sempre più, nei molteplici trasferimenti resi possibili dal supporto immateriale, la dimensione storica del documento, la sua funzione di testimonianza di un periodo e di un contesto. A parere di questi documentaristi dunque, riprodurre e trasmettere un documento per mezzo di una tecnologia diversa da quella di origine provocherebbe un'alterazione del "sistema tradizionale di trasmissione e quindi di comunicazione di quel documento", se è vero che "gli attributi del documento sono anche la sua natura specifica al di là dei contenuti". Cfr R. Chartier, *Dal codex allo schermo*, "La Rivista dei Libri", giugno 1994, p. 4-6.

[299] P. Lévy , *op.cit.,* pp. 34, 39.

[300] Cfr. R. Maragliano, *Tre ipertesti su multimedialità e formazione*, Laterza, Roma-Bari 1998.

Questa mancanza di organizzazione interna e sequenziale, impedisce all'ipertesto di avere un inizio, un centro e una fine come avviene nei testi tradizionali: esso viene così ad assumere una dimensione polimorfa, multicentrica, che sembra offrire una straordinaria libertà di espressione e di raffigurazione dei concetti. Questa deterritorializzazione del testo, ossia il fatto che i testi non sono più mappe, ma miniaturizzazioni della realtà, e quindi luoghi di esplosione, di ingrandimento del significato, ha come conseguenza, dice Lévy, che il fruitore 'navigante' diventi parte del territorio, o meglio diventi agenti di un ambiente interattivo: non sorvola più il testo, esso non gli sta più di fronte come oggetto distinto. Egli è nel testo perché non c'è più un interno e un esterno ad esso. Nella sempre maggiore complessità che caratterizza il sapere contemporaneo che si nutre di una molteplicità di proposte, di una pluralità di approcci in alternativa e persino in contrasto fra loro, i legami e le interazioni realizzabili attraverso l'ipertesto rappresentano un mezzo assai efficace per una rappresentazione delle nuove forme di conoscenza. Sconvolgendo le tradizionali logiche di definizione del testo, e ripristinando criteri non gerarchici di organizzazione dei concetti, la dimensione ipertestuale si pone come un elemento fondante o, se si vuole, come un vero e proprio paradigma della società dell'informazione elettronica[301].

Oggi l'introduzione della scrittura ipertestuale ci sospinge verso un modello concettuale di tipo connessionistico, delocalizzante che contribuirà ad ulteriori cambiamenti nel modo di concepire/percepire la spazialità. Se la stampa ci ha assicurato uno spazio ben delimitato, ordinato e strutturato secondo il prima e il poi, nella scrittura elettronica, invece, il pensiero perde i segni della temporalità, acquisendo i caratteri propri nella spazializzazione.

Il fenomeno della comunicazione elettronica, con la sua dirompente carica innovativa, ma anche con tutte le difficoltà e i limiti che si sono individuati, va analizzato senza assumere posizioni estremistiche di chiusura o di acritiche accettazioni, tuttavia un ulteriore rischio è rappresentato dall'assumere delle convinzioni di una pacifica coesistenza fra la tradizionale organizzazione delle conoscenze e gli innovativi criteri di diffusione dell'informazione che implicherebbe la possibilità di accogliere le innovazioni della tecnologia senza un'adeguata riflessione delle forme e degli atteggiamenti culturali che esse impongono.

Anche se non ci sono ancora segni che il libro stia scomparendo -anzi il computer ha alcuni aumentato la quantità di testi scritti su carta- cambiamenti significativi nella cultura sono stati introdotti: nell'universo digitale, un nuovo tipo di accesso aleatorio cambia la relazione dell'uomo con il testo e favorisce la soggettività e il frazionamento della lettura. Le tecnologie digitali permettono anche una nuova trattazione e diffusione delle immagini, che, combinate ai suoni, riescono a veicolare il messaggio in modo rapido ed efficacie, senza necessitare di un'elaborazione complessa come quella richiesta dalla lettura, che esige tempi più lunghi e un certo livello di concentrazione, a cui si deve sviluppo di una visione critica e attiva di quanto letto, che viene a mancare nella comunicazione multimediale.

Tuttavia il futuro del libro, non dipenderà soltanto dalle tecnologie disponibili, ma sarà determinato anche dalla nostra capacità di accoglierle e svilupparle secondo prospettive che siano in armonia con le strutture del sapere e le espressioni culturali

---

[301] Cfr. R. Ridi, *La biblioteca virtuale come ipertesto*, "Biblioteche oggi", 14, 4 - 1996, p. 10-20.

esistenti. Se il computer verrà effettivamente a sostituire il libro, risulterà, come si è detto, un nuovo ordine dell'immaginario spaziale, con riflessi, ancora sconosciuti, sulle forme di pensiero contemporaneo, perché come il libro ha plasmato un nostro modo mentale, l'universo dei testi elettronici significherà, necessariamente, un allontanamento dalle rappresentazioni mentali e dalle operazioni intellettuali da quel modo.

Ciò apre al dibattito se il libro a stampa possa rimanere lo strumento principale di diffusione delle conoscenze, o se esso non sia avviato ad un inesorabile declino a fronte delle innovative possibilità offerte dal mezzo digitale. Alcuni fautori della svolta elettronica: sono convinti che, in un breve arco di tempo, il tradizionale libro cartaceo sarà sostituito da strumenti informatici che vengono definiti "libri virtuali"; il loro avvento, viene visto come una svolta rivoluzionaria che recherà vantaggi enormi, consentendo una più efficace interazione fra il testo e i lettori: in tal modo diverrà possibile l'esplorazione di ambienti e realtà simulate, e l'accesso a quantità sterminate di testi, documenti e immagini avverrà nella maniera più semplice. Tuttavia, come dice, Umberto Eco di fronte alle apocalittiche previsioni sulla morte del libro, "fino a che non si sarà trovata una tecnologia migliore e più semplice di un insieme di fogli di carta che si possono sfogliare e leggere comodamente in qualsiasi situazione […] il libro è salvo"[302]. Difatti per le attuali forme tecnologiche, la stampa cartacea, rimane senz'altro il *medium* migliore, in quanto la pagina a stampa possiede un'altissima capacità di risoluzione che agevola la lettura[303]. Eppure i dubbi non possono esser del tutto dissipati, perché lo sviluppo tecnologico può prendere forme per noi ancora inimmaginabili.

In realtà il dibattito sulla "morte del libro", nasconde un'altra preoccupazione: la fine dell'egemonia della scrittura, di quella forma di comunicazione, cioè, che da oltre tre secoli struttura e informa il modo di pensare, di percepire il mondo, di vivere la vita, dell'uomo, preoccupazione che si mescola con quella più contingente, ma meno pertinente, della scomparsa, o quanto meno, del decremento della lettura, perché, come dice Caronia, "Che la gente legga o non legga, resta comunque il fatto che il 'libro' (inteso come scrittura) è il fondamento della nostra civiltà [e] la scrittura è il mediatore culturale per eccellenza, è ciò che informa di sé il rapporto col mondo dell'uomo alfabetico". Dunque ciò che dobbiamo chiederci è, piuttosto, se "il libro continuerà ad essere il fondamento culturale della civiltà che si sta delineando, o meglio, vista l'ambiguità della parola 'libro', se questa funzione continuerà ad essere assolta dal testo. In altre parole, continueremo a coltivare l'idea sequenziale, lineare, ordinata del sapere organizzato in 'testi', o avremo un'altra metafora, un

---

[302] A. Caronia, *Testi, ipertesti, immagini, corpi*, in "Bibliotime", anno I, numero 3, 1998, in www2.spbo.unibo.it

[303] I computer infatti hanno un'indubbia validità nell'elaborazione dei dati e nella trasmissione a distanza di pacchetti informativi, ma non sono per nulla funzionali alle necessità di una lettura prolungata: i libri sono il prodotto di una tecnologia altamente sofisticata sviluppatasi in diverse centinaia di anni; la loro funzione di veicolo principale delle informazioni deriva da una perfetta sintesi di caratteristiche fisiche e intellettuali, che ha consentito e consente alla forma libro di ottenere i risultati più efficaci nella conservazione e nella trasmissione delle informazioni; di conseguenza, un'analisi dei diversi supporti con cui vengono veicolate le informazioni non può in alcun modo tener separate le valenze tecniche da quelle intellettuali, imperniandosi entrambe sui basilari requisiti della leggibilità e della trasportabilità dei documenti.

altro modello, un'altra idea del sapere, un'altra scelta delle priorità, un'altra pratica del rapporto fra sapere e vita?"[304].

Nella galassia ancora poco definita delle nuove tecnologie della comunicazione e della multimedialità, l'ipertesto sembra essere la novità che soppianterà, il testo tradizionale. Ma, a ben guardare, l'ipertesto nel suo essere un insieme di collegamenti anche molto ricercato tra più testi, è ancora qualcosa la cui logica potenzia, ma non supera, quella del testo. Inoltre, quando pensiamo alle nuove tecnologie, in genere ci riferiamo al *Web* che ha il grave limite di essere la zona di *Internet* meno 'innovativa', più tradizionale dal punto di vista della logica comunicativa. Il *Web*, pur presentandosi come un affascinante ipertesto, "ha la stessa rigidità e, entro certi limiti, la stessa immodificabilità dei testi tradizionali, un ambiente in cui l'utente è prevalentemente spettatore, e in cui la sua 'interattività' si limita ad attivare qualche opzione marginale. […] Sono altre le zone di Internet in cui bisogna quindi cercare, se esiste, l'embrione di una nuova forma di espressione e di comunicazione che si sta preparando, che forse già colonizza, sconosciuta, aree del nostro cervello, che si appresta a superare come strumento di mediazione culturale sia il testo e la scrittura, che l'oralità primaria delle società cosiddette 'primitive' […] Sono i canali di *chat*, sono le *mailing list* e i *newsgroup*, gli strumenti generalmente legati alla posta elettronica, sono gli ambienti interattivi multiutenti e condivisi, i nuovi giochi di ruolo dell'era informatica"[305].

In questi spazi telematici la scrittura che si pratica non ha niente a che vedere con la scrittura a cui eravamo abituati: è una scrittura immediata, ibrida. Per Maldonado è "una scrittura fortemente stereotipata, compattata, ridotta al minimo; questo naturalmente non solo può contribuire nel futuro ad un impoverimento e degrado del patrimonio linguistico e di tutte le sue articolazioni ma può anche avere un'influenza negativa su i nostri modi di pensare"[306].

Ciò nondimeno, capire cosa significa questa nuova forma di scrittura, comprendere tutte le sue potenzialità eversive è per noi molto difficile. Se oggi, difatti, riusciamo a cogliere ciò che differenzia la parola scritta dalla parola parlata, in realtà quando nacque la scrittura, essa apparve agli uomini dell'oralità come una sorta di trascrizione del flusso continuo della parola orale: "Quando questo accadde nessuno poteva sospettare che quell'operazione fosse appunto più che una semplice trascrizione, nessuno poteva pensare che essa stava dando origine a uno sconvolgimento culturale, che avrebbe spodestato la parola parlata dal suo scranno di mezzo di comunicazione egemone, per insediarvi al suo posto la parola scritta"[307].

La convivenza fra le diverse forme di trasmissione del sapere dovrà assumere necessariamente una veste dialogica, in cui una modalità è sempre legata all'altra e ogni modalità contiene in sé sempre l'altra. Una doppia logica, a cui possiamo applicare quanto Morin afferma osservando che esiste una 'ecologia dell'azione': "l'ecologia dell'azione ci indica che ogni azione sfugge sempre più alla volontà del suo autore nella misura in cui entra nel gioco di inter-retroazioni dell'ambiente nel quale interviene. Così l'azione rischia non solo il fallimento, ma anche la deviazione

---

[304] A. Caronia, *op. cit.*
[305] *ibidem*
[306] T. Maldonado, *Web: se c'è una ragnatela, dev'esserci un ragno*, in www.mediamente.rai.it
[307] A. Caronia, *op. cit.*

o il pervertimento del suo senso"[308]. Questo pensare in modo complesso a cui ci invita il filosofo, inevitabile per la complessità caratterizzante il mondo contemporaneo, non si limita solo ad una integrazione funzionale dei nuovi formati con i tradizionali supporti a stampa, in virtù della comune matrice rappresentata dalla scrittura, ma a mantenere alta l'attenzione alle dinamiche in cui entrano in gioco moltissime interazioni.

Il problema è che manca, dice Maragliano, un'epistemologia, una teoria della conoscenza, per questo "è necessario mettere sullo stesso piano, sullo stesso livello di dignità epistemologica, i vari linguaggi, non soltanto la lingua scritta, ma anche la lingua dell'audiovisivo, del suono, dell'immagine, e così via. [D'altronde] ogni medium, entrando in un rapporto con l'uomo e con i gruppi, ha ampliato e trasformato le vie dell'intelligenza, dell'esperienza e della conoscenza"[309].

9.5. *Riflessioni a margine dei nuovi media*

Le nuove tecnologie stanno immergendoci in una dimensione artificiale, in cui la realtà quotidiana viene tradotta, per così dire, in entità immateriali, in dati incorporei, in informazioni digitali. Tale processo di dematerializzazione del reale ha conseguenze di portata straordinaria in tutti campi dell'agire e del sapere: la qual cosa, è facile intuirlo, conduce non solo ad una trasformazione radicale della nostra sensibilità, ma ad un mutamento globale nella percezione della realtà[310], di una realtà in cui gli aspetti materiali vanno sempre più sfumando verso prospettive 'virtuali', o, se si preferisce, verso una tendenziale subordinazione degli aspetti strettamente fisici a processi di simbolizzazione, codificazione e astrattizzazione.

Nei meandri aggrovigliati dei diversi aspetti del pensare, del sentire e dell'agire umano, in cui l'azione dei nuovi media spingono i loro rapaci tentacoli, vorremmo esaminare alcuni ambiti particolarmente significativi per la loro valenza esistenziale, sociale e politica. Se nella nostra riflessione tali ambiti sono inevitabilmente connessi, si è scelto per una certa chiarezza espositiva di elencarli separatamente come tanti link di un unico argomento: l'uomo.

-Mondo come rappresentazione- L'uomo non ha mai abitato il mondo, si è detto, ma la sua descrizione. In fondo educare significa proprio descrivere il mondo in un certo modo: i media distribuendo il significato delle cose e il loro uso compiono un lavoro di educazione. In tal senso l'informazione non è un resoconto di fatti, ma una costruzione di fatti: "oggi il mondo accade perché lo si comunica, e il mondo comunicato è l'unico che abitiamo"[311].

Tuttavia, il potenziamento del pensiero iconico, dice Oliviero, può inficiare la nostra capacità di seguire ragionamenti astratti: "pensare ed agire soltanto per immagini è insufficiente; bisogna rielaborare un tipo di informazione e in qualche modo inserirlo in una mappa concettuale. Se la mappa concettuale resta limitata all'immagine, naturalmente si tratta di un apprendimento e di un'esperienza

---

[308] E. Morin, *Etica*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 29.

[309] R. Maragliano, *Adattamenti delle facoltà intellettive al progresso digitale*, in www.mediamente.rai.it

[310] In un mondo virtuale ci troviamo all'interno di un ambiente di pura informazione che possiamo vedere, sentire e toccare. La tecnologia crea un ambiente attentamente adattato all'attività umana al punto che siamo in grado di comportarci in modo naturale.

[311] U. Galimberti, *op. cit.*, p. 628.

abbastanza povera"[312]. Se non c'è rielaborazione, soprattutto se non si coglie il significato di alcune di queste esperienze, questo livello di contatto superficiale con il mondo mette a rischio la nostra comprensione del reale. Inoltre le immagini hanno un potere di contaminazione forte, nel senso che possono più facilmente inquinare delle memorie e le rielaborazioni personali e "la massiccia esposizione ad un immaginario così forte, finisce per assottigliare i confini che esistono fra le nostre esperienze e quelle a cui abbiamo assistito"[313]. Oltre a ciò bisogna tener presente quanto detto sullo che lo sviluppo tecnologico che ha permesso modi, sempre più raffinati, della rappresentazione della realtà, per le quali, se l'uomo si è sempre rapportato con la finzione, oggi si pone il problema sia quantitativo che qualitativo della finzione: la telecomunicazione è il nostro ambiente, che in televisione e sempre di più in *Internet*, trova la sua più estesa e completa descrizione[314].

I fatti del mondo, che rappresentano il correlato dell'esperienza umana, perdono il loro senso, in quanto essendo trasmessi, e dunque esistenti in qualsiasi luogo della terra, visto che l'importanza di un fatto dipende dalla sua diffusione, ovvero perdono quelle connessioni di senso senza le quali non è possibile percepirne il significato; allora l'essere dovrà inevitabilmente misurarsi sull'apparire, anzi, sulla sua illimitata duplicazione. In questo mondo messo a disposizione per l'uomo, in questo mondo risolto come mondo nostro, l'uomo perde il mondo esterno. Possiamo dire che si compie quella che era il progetto idealista, per cui il mondo è il mondo come posto dall'uomo, come voleva Fiche. Questo mondo 'familiare', nella familiarità viene privato dalla sua natura: la 'familiarità' è proprio ciò che toglie al mondo la sua natura e agli eventi del mondo la loro specificità perché, travasato nella rappresentazione mediatica, il mondo scompare come realtà esterna, per riapparire come rappresentazione del mondo, come realtà proprio dell'uomo, come sua realtà intima.

-Senso- Quali sono le conseguenze del venir meno di un contatto corporeo e sostanziale con il mondo a favore di un contatto virtuale nelle reti telematiche? Se le cose perdono la loro consistenza il mondo diventa evanescente e con il mondo la nostra identità: "l'individuo, senza più punti di riferimento o luoghi di ancoraggio per la sua identità, perde la continuità della sua vita psichica […] Costruendo, infatti, un mondo di illimitate possibilità, […] la tecnica sposta la realtà del mondo in quella dimensione onirica dove l'individuo percepisce solo il riflesso dei suoi desideri e delle sue paure, in un'atmosfera dove il sogno del mondo, […] sfugge in ogni caso alla comprensione e alle pratiche di controllo"[315].

---

[312] A. Oliverio, *Media e strutture mentali*, in *www.mediamente.rai.it.* Non a caso nel mondo della rappresentazione in cui la conoscenza è identificata con la visione dell'immagine virtualizzata del mondo, il soggetto esiste solo trasformandosi in qual cosa che è possibile guardare: "Questo significa che il soggetto può conoscere se stesso solo rendendosi esteriore, nonostante il fatto che egli sia, per se stesso e per gli altri esseri che sentono come lui, anche qualcosa di interiore, qualcosa che è al di qua o al di là della superficie".

[313] *ibidem*

[314] Qualunque fatto umano viene demandato alla sua rappresentazione mediale. Scrive Natoli: "Il dolore nella società della tecnica è nascosto, la tecnica se ne è fatta carico, però l'ha portato fuori dalla vita; […]abbiamo trasmissioni spettacolari sul dolore, ma il dolore in quanto rappresentato non è la stessa cosa che il dolore vissuto. […] Il dolore lo si incontra invece nel prossimo ed è lì che molte volte noi non siamo più capaci di reggerlo: lo allontaniamo o ce ne allontaniamo. […] Demandiamo la sofferenza al competente e con questo alibi di competenza evitiamo di farcene carico". A. Natoli, *L'allontanamento del dolore nei mass media*, in *www.mediamente.rai.it.*

[315] U. Galimberti, *op. cit.*, pp. 614, 613.

La possibilità di interagire con esseri virtuali, potrebbe portare a delle condizioni di stress psicologico, per cui "il tipo di messaggio potrebbe prendere il sopravvento sulla nostra reale comprensione della realtà. […] In altre parole la nostra emozione, le nostre risposte pulsionali, potrebbero prendere il sopravvento sulla nostra capacità cognitiva con il rischio che alla fine la simulazione diventa la realtà"[316].

Dal punto di vista psicologico l'uomo è un essere spazio-temporale, in quanto, tra l'insorgenza del bisogno e la sua soddisfazione, c'è uno percorso spazio-tempo da compiere e un tempo per compierlo. La tecnica cerca di superare e al limite di abolire l'atto di dipendenza della mediazione: la tecnica restituisce all'uomo l'immediatezza tra bisogno e soddisfazione. Rifacendoci a Freud si può dire che, dal punto di vista psicologico, la tecnica riconduce il principio di realtà al principio di piacere: questo è il senso della mediazione tecnica.

Nel mondo contemporaneo l'uomo ha appiattito ogni valore sulla produzione prima economica, e poi tecnica; questa forma di razionalità abolisce quella distanza necessaria tra cultura e produzione appiattendo il concetto di libertà su quello di competenza il quale prevede individui con la capacità di muoversi in circuiti funzionali all'apparato, in cui ognuno rischia di essere ridotto a una semplice cellula di risposta funzionale, esonerato dalla responsabilità del suo operare[317].

La tecnica, infatti, non tende a uno scopo, non apre scenari di salvezza, non svela verità, la tecnica 'funziona'. Il punto cruciale sta nel fatto che tutto ciò che finora ci ha guidato nella storia -sensazioni, percezioni, sentimenti- risulta inadeguato nei nuovi scenari che lo strapotere della tecnica, come tecnopolio, ci delinea. Il rischio che si profila per l'uomo contemporaneo è che non c'è altro modo per lui dì essere al mondo se non come 'funzionario' della tecnica, e che, per evitare quello che Galimberti definisce chiaramente come "il naufragio dell'identità individuale nella pubblicità dell'immagine", occorrerà non dimenticare che "un mondo conquistato dalla tecnica è un mondo perduto per la libertà".

L'uomo avrà sempre le sue emozioni, che sono frutto di una lunga storia evolutiva, e sono mescolate con la nostra interpretazione del mondo. Ciò nonostante, vivere in una realtà in cui viene soprattutto sottolineata questa dimensione logico-cognitiva potrebbe minimizzare il ruolo e il significato delle nostre emozioni e spingerci a dover compiere degli sforzi per comprenderci in quegli aspetti che fanno meno parte di un mondo il cui significato è soprattutto la logica, l'analisi. In questa misura lo sviluppo delle intelligenze artificiali può in qualche modo ristrutturare il significato della persona umana, portandoci ad assimilare l'uomo alla macchina. E' un pericolo lontano, ma da tener presente. Va sempre sottolineata la distinzione che esiste tra l'uomo, con la sua cognizione le sue emozioni, i suoi istinti, i suoi limiti, e la macchina che, pur simile all'uomo, pur simulatrice di alcuni aspetti emotivi, in realtà agisce soltanto attraverso delle vie che sono logico-computazionali e razionali"[318].

-Anima- Oggi, venuta meno l'esperienza individuale del mondo, la nostra psiche non fa che riprodurre la rappresentazione del mondo che i media forniscono in ugual modo a tutti, così che il contenuto della vita psichica di ciascuno finisce col coincidere con la comune rappresentazione del mondo. Quando "il mondo non era

---

[316] A. Oliverio, *sito cit.*
[317] M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969, p. 126.
[318] A. Oliverio, *sito cit.*

disponibile a tutti nella sua totalità rappresentata, ogni anima costruiva se stessa come risonanza del mondo di cui faceva esperienza. [Oggi non vi è] più l'anima e la sua avventura nel mondo, ma l'anima che senza più alcuna distanza, coincide immediatamente con il mondo, o perlomeno con ciò che i media le destinano come mondo"[319].

Il progresso tecnico-scientifico ha portato, sostiene Galimberti, al dissolvimento dell'anima psichica nell'anima razionale. Il concetto di psiche, come nucleo permanente nelle mutazioni della vita individuale, capace di garantire l'*identità* di un individuo con se stesso e la sua *differenza* dagli altri individui, nasce nell'antica Grecia: in Platone essa è pura interiorità: concentrazione dell'anima che, partendo da tutti punti del corpo in cui è dispersa, si raccoglie pura in se stessa[320]. Pur riconoscendo l'esistenza di un'anima psichica ancora incapace di liberarsi dalle catene dei sensi e in tal senso esposta alla fluttuazione del mondo, Platone privilegia l'anima razionale: essa era l'anima che si distanziava dal mondo sensibile per raggiungere il luogo della pura visione delle idee, ossia della costruzione della ragione e del governo di sé [321].

Il passaggio dall'interiorità all'esteriorità dell'anima avviene con Cartesio. Il *cogito* di Cartesio sottrae l'anima al regime della visione delle idee in cui l'aveva iscritta Platone, per realizzarla nel regime della rappresentazione; in tal modo il corpo e il mondo sono posti non in quanto visti ma in quanto rappresentati. L'Io è l'orizzonte all'interno del quale si costituiscono le rappresentazioni della realtà. Con Kant, e successivamente con Nietzsche, il percorso di virtualizzazione della psiche porterà alla sostituzione dell'anima come "sostanza spirituale", e fondamento della soggettività individuale, a quella dell'anima come 'funzione' per cui sarà l'atto stesso del pensiero a determinare l'ordine razionale. Nietzsche libera totalmente la psiche dalla costrizione dell'idea per cui questa era paladina dell'immutabilità dell'essere, per restituirle nella completo dissolvimento di ogni stabilità tutte le possibilità espressive L'anima diventa ciò che la scienza esprimerà come ordine della rappresentazione, "come insieme di sapere che comprendono anche il sapere che parla del soggetto"[322], ma come nota Husserl, essendo la scienza pur sempre solo una ideazione dell'uomo, è assurdo che l'uomo si lasci giudicare, definitivamente, da una delle sue ideazioni[323].

L'anima divenuta 'funzionale', non riflette più l'Io individuale e soggettivo, ma riflette l'organizzazione del mondo tramite un corpo di discipline a cui la tecnica da attuazione con le sue procedure, ma l'importanza delle procedure e la loro modificabilità, nonché l'insieme delle regole, non possano essere più controllate dal singolo individuo. La psiche non è più la fonte del discorso, ma l'effetto di una procedura discorsiva dunque, come afferma Nietzsche, essa non è colei che fonda il mondo, ma il suo riflesso: "il nostro conoscere sentire e come un punto nel sistema: come un occhio, la forza e il campo visivo del quale crescono lentamente, abbracciando azioni sempre più vaste. In tal modo, *nulla* si cambia nel mondo reale, ma questa costante attività dell'occhio trasferisce tutte le cose in un'attività costante,

---

[319] U. Galimberti, *op. cit.* , p. 641.
[320] Cfr. Platone, *Fedone*, in *Opere complete 1*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 118.
[321] U. Galimberti, *op. cit.,* p. 547.
[322] *ivi* , p. 646.
[323] Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1972. Questo è il limite della psicologia che si prefigge di indagare con metodo scientifico, cioè oggettivo, la soggettività.

dilagante. […] Il punto di partenza è l'illusione dello specchio, noi siamo *immagini viventi riflessi nello specchio*"[324].

Abolita la dicotomia tra apparenza e realtà, il posto lasciato vuoto dalla soggettività come principio di ordinamento viene occupato dal funzionamento di un ordine tecnico a cui gli individui si riferiscono, cosicché l'uomo che non guarda più in sé, ma fuori di sé, non guarda più al mondo ma alle parole tecniche e, dunque, al sistema che lo descrive.

In sintesi, per Galimberti si sta concludendo quel percorso di esternalizzazione della psiche nella definitiva mondanizzazione dell'anima, per il quale l'anima non è che il riflesso del mondo descritto dalla tecnica. Abolita la differenza tra interiorità e esteriorità e tra profondità e superficie, tra attività e passività, l'età della tecnica riuscendo a inglobare l'uno e il suo opposto tende a sfumare fino a far sparire ogni linea di separazione, in quanto non necessaria. La tendenza delle società tecnologiche è quello di funzionare come un sistema retto da una sorta di armonia prestabilita: qualunque attività è già di per sé un adattamento alle procedure tecniche che da sole la rendono possibile. In pratica l'apparato tecnico non ha necessità di reprimere in quanto l'imperativo morale è diventato condizione tecnica, dunque cade la distinzione tra mondo ideale e mondo reale: "Non esiste alcuna parete che separi il mondo interno da quell'esterno [...] E questo non solo perché ciascuno di noi si assimila irrimediabilmente ai contenuti che dall'esterno gli sono destinati e forniti, ma perché l'intera sua vita psichica coincide con tali contenuti.[…] l'anima di ciascuno forma il proprio mondo a partire dall'immagine del mondo di cui tutti sono ugualmente e inesorabilmente riforniti, per cui anche con il più piccolo accenno di introversione ciascuno trova in fondo all'anima nulla di più di quanto vede scorrere sugli schermi di casa propria"[325].

-Identità- L'identità, privata di un mondo stabile e dotato di esistenza indipendente, la cui alternativa è una realtà creata e ricreata di continuo dalla tecnica e in cui la differenza tra realtà e virtualità diventa sempre più opaca, diventa incerta e problematica. Nell'ottica del pensiero della virtualità non esiste più un punto di vista privilegiato dal quale la conoscenza prende avvio, non abbiamo più un soggetto che si rivolge ad un oggetto, bensì una molteplicità di piani che tagliano sia l'uno che l'altro sezionando la loro identità unitaria in una pluralità di strati, che sono altrettanti registri esplicativi di ordini eterogenei, ad esempio fisiologico, semiotico, e che dissolvono pertanto l'unità iniziale in una pluralità complessamente articolata di concatenamenti fittamente intramati che nulla più hanno a che fare con la tradizionale opposizione tra soggetto e oggetto.

La crisi delle identità personali è stata ben analizzata da Bauman, il quale descrive l'attuale modernità come liquida: "i liquidi a differenza dei corpi solidi, non mantengono di norma una forma propria […] ciò che conta per essi è il flusso temporale più che lo spazio che si trovano ad occupare e che in pratica occupano solo 'per un momento' […] Sono questi i motivi per considerare la 'fluidità' o la 'liquidità' come metafore pertinenti allorché intendiamo comprendere la natura dell'attuale e per molti aspetti nuova fase nella storia della modernità"[326].

---

[324] F. Nietzsche , *Frammenti postumi 1879-1881*, in *Opere*, vol. V, Adelphi, Milano 1964 pp. 519-520.

[325] U. Galimberti *, op. cit.*, p. 663-64.

[326] Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. VI ,VII. L'aggettivo liquido si contrappone a quello di solido che aveva caratterizzato la fase precedente di modernità, la quale pur

In questi scenari postmoderni privi di solidità e compattezza la costruzione dell'identità individuale cerca invano un fondale solido dove ancorarsi: "Gli sforzi del singolo per stabilizzare il sé non modificano le conseguenze del primo 'disancoraggio'; non bastano a trattenere l'identità sospinta alla deriva delle onde. […] I tentativi di 'riancorare' il sé disancorato si mostrano fallimentari poiché si tratta di attracchi ipotetici e sostenuti da energie emotive tutto sommato instabili, il luogo dove si cerca di gettare l'ancora soffre della stessa incostanza e inaffidabilità che ha indotto i sé disancorati alla sua febbrile ricerca"[327].

L'attuale forma di modernità tuttavia pone ulteriore problemi. Il primo è il crollo dell'illusione illuminista di raggiungere uno stato di perfezione grazie all'esercizio della ragione umana; il secondo è che ciò che prima era demandato alla ragione collettiva è stato individualizzato, rimesso alla responsabilità del singolo individuo. Tutto ciò ha portato ad enfatizzare l'autoaffermazione individuale, per cui ognuno ha diritto di scegliere e adottare i propri modelli di vita: "La società moderna esiste nella sua incessante attività di 'individualizzazione', così come le attività degli individui consistono nella quotidiana riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata società"[328].

In fondo, come in passato, oggi l'individualizzazione è un destino, non una scelta. In tal senso, secondo Beck, il processo di individualizzazione ha avuto come effetto quello di trasformare "l'identità umana da una 'cosa data' in un 'compito' e nell'accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale compito, nonché le conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni. In altre parole consiste nel realizzare un'autonomia *de iure* (a prescindere che sia stata conseguita o meno anche un'autonomia *de facto*)"[329].

Il processo di individualizzazione ha comportato, in mancanza di modelli dati, il proliferare di modelli soggettivi in contrasto e in contraddizione tra loro vanificandone così la loro valenza coercitiva; tutto ciò ha riversato sull'individuo la responsabilità del fallimento. Di conseguenza oggi è stato necessario operare la liquefazione di tali modelli che non conservano mai a lungo la propria forma.

-Spazio/tempo- L'urbanizzazione dell'era moderna ha rappresentato la gestione dello spazio reale della geografia. Le telecomunicazioni hanno segnato l'urbanizzazione del tempo reale, cioè la costituzione di una città virtuale, di una specie di iper-centro del mondo: "Le telecomunicazioni favoriscono una prossimità temporale, che forma -o si voglia o no- il centro assoluto del mondo. Quindi questa specie di città virtuale delle telecomunicazioni è il vero centro. Ma non è più un centro geometrico e tutte le città reali non sono che la periferia di questo iper-centro delle telecomunicazioni. Una specie di città delle città che non è situata in nessun luogo, ma che sta da per tutto ed è il luogo del potere"[330]. Con le nuove tecnologie si corre il rischio della deterritorializzazione, nel senso della scomparsa dei luoghi fisici, ma l'uomo non si muove solo nello spazio reale, ossia solo nello spazio fisico e geografico. Egli vive in un gran numero di spazi: "lo spazio affettivo non coincide con lo spazio fisico e lo spazio semantico, a sua volta, può essere differente dallo spazio affettivo e dallo

---

ripudiando il passato, non aveva inteso 'sbarazzarsi ' dei corpi solidi, piuttosto aveva sostituito questi con corpi solidi migliori anzi perfetti a garanzia deal loro incorruttibilità.

[327] *ivi*, pp.25, 26.

[328] *ivi*, p. 22.

[329] *ivi*, p. 25.

[330] P. Virilio, *sito cit.*

spazio territoriale. Ora, quando tutti erano contadini e abitavano in piccoli alloggi, lo spazio fisico, geografico, territoriale era identico allo spazio affettivo: […] Dunque, un tempo c'era una sovrapposizione di spazi, mentre tutta l'evoluzione sociale, va verso una dissociazione degli spazi gli uni rispetto agli altri. Quello che avverrà con lo sviluppo della cybercultura è un prolungamento di questo processo di dissociazione"[331]. Ma bisogna tener presente che a tutti gli effetti, la cybercultura rende possibile un avvicinamento delle persone: per lo meno, mette in contatto quelli che si muovono nello stesso ambito di interessi.

Nelle reti telematiche, grazie alla capacità dei media di contrarre la successione temporale nella istantaneità del presente e l'estensione spaziale nella puntualità del punto di osservazione, non ci sono differenze tra prima e dopo, tra interno ed esterno, soggetto ed oggetto, e questo rischia di causare uno stato di disorientamento. La rivoluzione mediatica ha annullato il nostro muoverci nella dimensione spazio-tempo, anche il vicino e il lontano si confondono: "Assistiamo a una straordinaria inversione, il lontano la vince sul prossimo. È un segno notevole, questo, della rottura del legame sociale, è la solitudine dei grandi insiemi urbani"[332].

Il tempo nel mondo virtuale perde ogni contatto con il mondo della vita: "Il mondo reale è caratterizzato da un tempo lineare, ineluttabile, tempo che ci porta dalla nascita alla morte. Nel virtuale il tempo è ciclico, a spirale, prende ogni forma che gli si dà. Nella realtà virtuale si verifica un'astrazione del tempo, completamente sciolto dalla materia o da qualsiasi vita. Tutto viene sacrificato nel nome di un tempo mentale, matematico. Il tempo non ha più spessore"[333].

Spazio e tempo erano nella filosofia kantiana la base dell'esperienza umana del mondo, le forme a priori dell'intuizione, in quanto esse precedono ogni ricezione sensibile, che strutturandosi , secondo queste due dimensioni, viene resa possibile: "Spazio e tempo […] costituiscono le condizioni a priori di qualsiasi rappresentazione sensibile e quindi sono precedenti ad ogni esperienza possibile, sono strutture mentali a priori proprie del soggetto, attraverso i quali questo può organizzare l'esperienza percettiva e trasformarla in dati da cui poi trarre conoscenza"[334]. Se la dimensione spazio e tempo vengono meno avvicinandoci il lontano e allontanandoci il vicino si modifica il nostro modo di fare esperienza, che si trova soggetta a codici virtuali per interpretare il mondo. Inoltre, nel dislivello temporale, sempre esistito tra l'immaginario e il reale, era consentito all'immaginario di render presente l'assente: in questa attività immaginativa, nella previsione della cosa e dell'azione, affiora quella componente di senso di cui è privo il dato percepito.

La rappresentazione "offerta dai media contrae l'intervallo tra percezione e immaginazione, e abolendo ogni relazione che il presente ha strutturalmente con il futuro, risolve il presente nella pura e semplice *simultaneità*"[335]. Oggi, scrive Mc Luhan, "dopo oltre un secolo tecnologico dell'elettricità, abbiano esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio. Ci stiamo

---

[331] P. Levy, *sito cit.*
[332] P. Virilio, *sito cit.*
[333] P. Queau, *Tra reale…, sito cit.*
[334] I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 68.
[335] *ivi*, p. 631. Anche per Kant la conoscenza percettiva sarebbe impossibile senza la sintesi operata dallo schema trascendentale, un prodotto dell'immaginazione che si colloca nel punto di congiunzione tra i due livelli della sensibilità e dell'intelletto. Esso è una facoltà creatività che fornisce all'intelletto gli strumenti dei suoi costrutti.

rapidamente avvicinando alla fase finale dell'estensione dell'uomo: quella cioè in cui, attraverso la simulazione tecnologica, il processo creativo di conoscenza verrà collettivamente esteso all'intera società umana, proprio come, tramite i vari media, abbiamo esteso i nostri sensi e i nostri nervi"[336]. I media ci danno l'illusione di essere dappertutto e, quindi, in nessun luogo, creando quella falsa impressione di poter conoscere il mondo totalmente, un mondo che in realtà è già scomparso.

-Dimensione esperenziale- La funzione di esonero svolto dalla tecnica, nei nuovi media si dilata e si raffina in quanto questi offrono la possibilità di sostituire, in modo molto più totale, l'esperienza diretta, con un'esperienza che altri hanno fatto di un evento, ossia con un'esperienza indiretta. Se l'uomo doveva un tempo percorrere, esplorare il mondo per farne conoscenza e orientarsi in esso, ora, tramite i mezzi di comunicazione, il mondo gli è fornito a casa e questo comporta un radicale cambiamento nel modo di fare esperienza: "non più l'uomo, che esplora il mondo, ma il mondo che in immagine si offre all'uomo, proprio perché egli non lo percorre e tantomeno lo abita"[337] Come sottolinea Anders, se il mondo viene a noi, noi non siamo nel mondo, ma semplicemente consumatori del mondo[338]. Se poi viene a noi solo in forma d'immagine, ciò che consumiamo è solo il fantasma. Un fantasma che possiamo evocare in qualsiasi momento, con la conseguenza che il concetto di 'limite' e di 'onnipotenza' risultano confusi, così che "la nostra onnipotenza visiva trasferisce la nostra realtà in quella irrealtà che è il mondo dell'immagini, a stretto confine con l'allucinazione e con i sogni. Tutto questo dal punto di vista dell'uomo ridotto a spettatore"[339].

L'emergente cultura della virtualità porta, quindi, a porci la domanda se la frequentazione di realtà virtuali accresca la nostra conoscenza del mondo reale, ossia se le immagini virtuali costituiscano un vissuto esperienziale. Maldonado, pur ammettendo una certa ambiguità nella sua posizione, non rinuncia ad accordare all'iconicità visiva, intesa come processo e come prodotto, una potenzialità epistemica, e ancora di più alla produzione iconica computazionale: "È ovvio che calarsi in una realtà virtuale non è uguale a calarsi in una realtà reale. Nulla impedisce però di accettare, in linea teorica, che la nostra interazione con la prima ci aiuti ad acquisire nuove conoscenze sulla seconda. Benché ci siano discontinuità forti, occorre pur ammettere che tra le due non mancano continuità altrettanto forti"[340].

Tuttavia, qui, a nostro avviso, lo studioso rimane intrappolato in una visione che muove all'interno della mentalità tecno-scientifica. Difatti, il valore epistemico dell'immagine virtuale, a cui si riferisce Maldonado, si ferma ad una conoscenza basata sulla visione che è la conoscenza dell'intelletto che, proprio sul distanza necessaria alla visione tra il soggetto che conosce e il mondo esterno, ha fondato la scienza moderna, la quale si ferma alla spiegazione dei fatti e alla possibilità della loro riproducibilità esatta, non alla loro comprensione. Dunque il valore esperenziale che offre l'immagine virtuale non va oltre il valore di informazione intesa come

---

[336] M. Mc Luhan, *op. cit.*, p. 9.
[337] U. Galimberti, *op.cit*, p. 639
[338] Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1963, in *ibidem*.
[339] *ivi* , p. 640.
[340] T. Maldonado, *op. cit*., p. 67. Le recenti ricerche sulle neuroimmagini hanno mostrato che non esiste finora evidenza che il nostro cervello percepisca ed elabori allo stesso modo la realtà virtuale e quella reale. Vedi anche Cap. 13.2, Parte quarta: *Il virtuale ha assorbito il reale.*

conoscenza del dato, che ci permette di pervenire ad una spiegazione, ma non ad una comprensione del fatto[341].

In realtà, anche il racconto, ad esempio, svolge questa funzione esperenziale non diretta, ma mediata, come abbiamo osservato parlando della funzione dei poemi nelle culture orali, ma lo stesso vale per i testi scritti; tuttavia, oggi, si profila il rischio che l'unico 'racconto' sia quello fornito dai media, il cui messaggio si riduce ad un monologo che svolge la funzione di codice che guida la nostra interpretazione della realtà. Bruner avvertendo i rischi inerenti a una superspecializzazione delle narrazioni, sottolinea l'importanza di saper costruire racconti per essere in grado di creare altri scenari; egli infatti denuncia "un impoverimento delle risorse narrative", e aggiunge: "non intendo che si sia totalmente perduta la capacità di dare la forma del racconto all'esperienza, ma piuttosto credo che il 'racconto del peggior scenario possibile' giunga a dominare la vita di ogni giorno in modo tale che nessuna variazione sembra più possibile"[342]. In sintesi, lo studioso ravvisa, nella capacità dei media di accentrare gli spazi di narrazione, il pericolo di un asservimento ideologico come pure di circuiti narrativi di autolegettimazione, capaci di supplire alla sfiducia paralizzante a qualunque tentativo di interpretazione, con il rischio di assumere i comportamenti e il modello offerto. L'uomo contemporaneo si trova ad essere esposto ad ricchezza quantitativamente più ampia di esperienze, ma si tratta per lo più sono esperienze indirette e già sottoposte a un pre-giudizio.

-Memoria- La memoria non è solo una funzione cognitiva, ma anche un fatto socio-tecnico; noi abbiamo una memoria biologica che ha dei limiti, l'invenzione della scrittura, ha comportato un'estensione ed esteriorizzazione della memoria, e al tempo la sua socializzazione, perché una cosa scritta non esiste più soltanto nei nostri riflessi, nel nostro saper fare corporeo, è qualcosa che può essere consultato e riusato da altri: "Con lo sviluppo del cyberspazio e di tutte le memorie dinamiche su supporto informatico c'è una esteriorizzazione ancora più grande della memoria e, al tempo stesso, una più grande collettivizzazione, poiché ognuno può intervenire quasi in tempo reale su queste memorie dinamiche e imprimervi delle trasformazioni"[343].

L'accumulazione dell'informazione nelle banche-dati è una forma di "capitalizzazione dell'informazione", che rende inutile ogni forma di memoria viva dell'uomo: come la memoria orale è stata resa superflua e inefficace dalla memoria scritta, così la capacità di memoria, teoricamente illimitata, degli elaboratori porterà a una sorta di atrofizzazione della memoria viva e all'oblio della tradizione[344].

---

[341] Già Husserl aveva denunciato la tendenza della scienza di risolvere senza residui il mondo nella esattezza della anticipazione scientifica, in pratica "risolvere il mondo della sua ideazione". In tal modo tutto ciò che concerne gli aspetti qualitativi nel mondo deve essere riportato al quantitativo, all'entità matematica. Se la matematica galileianamente è il linguaggio del mondo, la tecnica, ad esso sotteso, è la sua chiave di lettura. Il mondo della virtualità, dall'immagine virtuale agli ambienti di realtà virtuale, rappresentano la fantasia onnipotente della scienza di controllare il mondo della vita ponendo a priori ciò che il mondo della vita deve aspettarsi.

[342] J. Bruner , *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 97. La capacità di creare, e dunque negoziare, nuovi significati necessita oggi di essere l'oggetto prioritario di uno studio su l'uomo. Poiché tale negoziazione avviene all'interno di strutture narrative, Bruner propone una nuova attenzione per il pensiero narrativo, per le sue modalità di costruzione, per le sue diverse logiche che rendono le storie possibili molte e diverse. Inoltre la narrazione permette di mostrare le proprie azioni in una luce legittima rispetto agli inevitabili conflitti con l'ambiente.

[343] P. Virilio, *sito cit.*

[344] *ivi*

Prima, scrive Bauman, le opere individuali venivano rese immortali attraverso la memoria collettiva: l'esigenza di aumentare la capacità di ricezione di tale memoria, l' "immortalità democratica" e di renderla più sicura, è stato uno stimolo alla diffusione delle tecniche mediale di memoria artificiale. Questa volontà di immortalità demandato alla tecnica ha creato un *alter ego* immortale: in pratica si è sostituita all'immortalità degli esseri umani, l'immortalità delle cose morte: "Il genere umano ricercando l'immortalità virtuale, ossia tecnica, e assicurando la sua perpetuazione con il proiettarla in soggetti artificiali, perde la propria esclusività di specificità, diventando immortale come genere non-umano"[345].

-Passività- Quando si parla di ambienti multimediali viene associato a questi il concetto di interattività, ma è proprio di tali ambienti l'essere ambigui, essere contemporaneamente una cosa e il suo opposto, cosicché l'interattività si esplica nella passività. Se venire in contatto con il mondo, dice Virilio, richiedeva che "l'uomo andasse incontro all'evento o all'informazione spostandosi nel mondo, verso l'evento [...] poiché ormai l'evento viene a lui, non ha più bisogno di spostarsi. L'inerzia del corpo del telespettatore o dell'uomo interattivo, rischia di fargli perdere la memoria del viaggio. Privato del viaggio, rischia di perdere la memoria delle acquisizioni che il viaggio rendeva possibili. Dunque è possibile una passività davanti a questa immediatezza dell'informazione, […] che minaccia di colpire in profondità la coscienza dell'uomo"[346].

Per renderci conto di questa passività indotta, possiamo tracciare un confronto tra i nostri livelli di attivazione nel rapporto con le tecnologia scrittoria e quelle multimediale. Nella realtà evocata dalla lettura la possibilità di interagire in senso fisico viene sospesa, ma questo stato non è passivo, ma riflessivo: la lettura induce all'immaginazione, alla speculazione attribuendo significato alle parti costruiamo percorsi di senso nuovi. Nel medio televisivo la realtà è, non solo messa fuori dalla portata del fruitore, ma il ritmo del succedersi degli eventi, ossia dei significati, è già codificato, così che fornendo un'informazione 'eccedente' non richiede un'attività produttrice. Se l'atteggiamento della lettura è sempre riflessivo, quello televisivo è, invece, percettivo -la multemedialità educa ad esperire la realtà come spettatori, in questo senso è passivo- e la parola è fornita sempre insieme all'informazione sensoriale di cui è commento. La 'insufficienza' della scrittura comporta un esercizio ricostruttivo molto trascurabile per la teleimmagine[347].

Sia per la lettura che per la fruizione mediatica si può parlare di derealizzazione, ma quest'ultima tende a dissolvere il rapporto reattivo con ogni realtà, esterna ed interna, in quanto all'innocuità fisica del fenomeno sensibile si aggiunge la quiescenza dell'attività riflessiva. La compresenza di una diacronicità visiva e auditiva, e l'autonomia dello svolgimento, comportano che il problema del distinguere tra immaginazione e realtà sia più rilevante per attuali tecnologie che per la scrittura, dove peraltro è certamente presente.

---

[345] Z. Bauman , *op. cit*., p. 192.

[346] P. Virilio, *sito cit.*

[347] Per indurre il fruitore ad uscire dallo stato di passività e quiescenza tipica della si è ricorso a escamotage come la distruzione dell'unità di tempo oppure quella dello shock , dell'irruzione emotiva che muove una reazione morale. In entrambi i casi si fa leva su valori semantici per colmare un'inadeguatezza posta a livello "sintattico": sono i contenuti a scandalizzare o ad indurre una ricostruzione temporale autonoma. Questo implica un pesante limite all'espressione e non tiene conto che la fruizione televisiva, proprio per la sua natura ricettiva, adegua la sensibilità a ciò che esperisce.

Una seconda questione è che la scrittura presuppone, per essere utilizzata e fruita, di un'ampia quantità di competenze pregresse, non necessarie nella multimedialità, la quale produce informazione con immediatezza. La scrittura consente anche un uso interattivo nella forma dell'esercizio di sintesi compiuto nel leggere, e, mediatamente, dell'esercizio di pensiero da ripercorrere. L'esercizio attraverso la lettura comporta atteggiamenti critici e nuovi modi di obiettivare la realtà. In tal senso la scrittura si offre principalmente come capacità di educare, mentre la funzione della televisione o di internet è di trasportare informazione in modo più rapido e più ampio.

-Informazione- Per Virilio il nostro concetto di materia ha acquisito un'ulteriore dimensione: tradizionalmente la materia era misurata come massa; nella seconda metà dell'800, con la scoperta delle leggi elettromagnetiche, la materia acquista la dimensione dell'energia; oggi si è aggiunta quella di informazione, che è quella che più conta. Ma, dice Virilio: "La conoscenza, il sapere non sono soltanto informazione, ma valore, buon gusto, educazione, quello che i Greci chiamavano *paideia* e i tedeschi *bildung* […] Il computer è un sintetizzatore di informazione, non è informazione nel senso dell'evento, ma la sua riduzione a un segnale, a un 'bit' di informazione.[…] L'informazione è stata aritmetizzata, digitalizzata, e ha perduto il suo spessore"[348]. Le quantità delle informazioni mettono a rischio la nostra capacità di comprensione, in quanto non abbiamo disponibilità di così tante categorie interpretative: la sottesa pretesa dei mezzi di comunicazione di creare una comunicazione totale, sarà perciò sempre perdente.

Oggi, scrive Maldonado, stiamo indubbiamente assistendo ad un processo culturale e tecnologico di dematerializzazione della realtà; tuttavia, il fatto stesso di essere esseri viventi ci obbliga a fare i conti con la nostra fisicità e quella del mondo. Ma nello stesso tempo, è innegabile che il predominio dell'informazione nella nostra società ci porti a rapportarci sempre meno con il mondo fisico, e a vivere, piuttosto, come immersi in una sorta di spiritualizzazione del mondo. Egli per descrivere le nuove forme di realtà, introduce il concetto di fantasmagorizzazione in quanto l'oggetto smaterializzato è ancora l'oggetto per l'intelletto "sebbene le cose in questo mondo trasognato perdono la loro materialità, le non-cose risultanti sono sempre vissute, tutto sommato, come simulacri di cose. O meglio come se si trattasse di corpi senza corpo"[349].

-massa vs massificazione- L'avvento delle nuove tecnologie ha sancito il passaggio dalla massa alla massificazione, che non è più un insieme di individui, ma la qualità di tutti quegli individui; ossia ha sostituito alla massa come "concentrazioni di individui in un punto, la massa come dispersioni di individui già singolarmente massificati, al punto che questi più non sentono il bisogno di identificarsi come massa e di agire come tale, perché la loro omologazione è avvenuta in un modo che

---

[348] P. Virilio, *sito cit*. Semplicemente faccio una critica della tecnica. Non ci può essere, a mio avviso, avanzamento nel campo della tecnica, che mediante la critica. Non ci si può interessare a un oggetto tecnico, senza interessarsi alla sua negatività. "Faccio sempre questo esempio: inventare il treno è inventare il deragliamento. Ora l'invenzione delle telecomunicazioni, delle reti telematiche, di Internet, del 'cyber-spazio' è anche l'invenzione di un incidente specifico, che non è altrettanto appariscente dell'incidente ferroviario, che fa dei morti e crea disordine. C'è una negatività, ed è questa negatività che io indago, non per negare il progresso della tecnica, ma, al contrario, nel tentativo di superare questa situazione. Oggi nelle reti elettroniche bisogna individuare gli incidenti".

[349] T. Maldonato*, op. cit.,* 2005, p. 14. Il concetto di fantasmagorizzazione è ripreso dall'analisi condotta dal filosofo polacco S. Lem.

potremmo definire solipsistico, nel senso che i singoli sono stati raggiunti dai processi di massificazione nella solitudine del loro isolamento"[350]. In pratica, l'omologazione dell'individuo e la codificazione di regimi di razionalità non necessitano più dei grandi momenti di massa, essi avvengono a domicilio in una dimensione di solitudine.

Il problema di un'esistenza inautentica era già stato affrontato da Heidegger, che vede come nell'uso delle tecnologie ognuno è come l'altro: "Questo essere assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere 'degli altri', sicché gli altri si dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza"[351]. Nella massificazione ognuno vive l'illusione della privatezza e un finto riconoscimento della sua individualità, annullamento a cui contribuisce l'esposizione continua al consumo e all'informazione che fa sì che per l'individuo il mondo esterno non differisce da quello interno. Per esprimere questa condizione, Galimberti suggerisce l'espressione *schizotopia* coniata da Anders, "espressione, che rinvia a quella 'duplice esistenza spaziale' per cui, grazie ai media, siamo 'fuori', siamo in 'pubblico' quando siamo 'a casa', con la conseguenza che nello spazio della casa siamo sempre 'altrove', mentre quando siamo 'in pubblico' siamo semplicemente 'circondati' dal pubblico, quindi in una situazione dove ciascuno può tranquillamente proseguire il suo stile di vita privata"[352].

Il privato viene deprivatizzato, esso, oggi, va conquistando lo spazio pubblico "in gioco sembra esserci una completa ridefinizione della sfera pubblica in quanto palcoscenico su cui vengono rappresentate opere private, ma aperto al pubblico e guardate da tutti"[353]. I talk-show legittimano il pubblico dibattito sugli affari privati, rendono l'impronunciabile pronunciabile, il vergognoso decente. Tuttavia, contemporaneamente, i media non accrescono la dimensione pubblica, perché il pubblico diventa al massimo il luogo *in* cui si è, non *con* cui si è.

Il processo di massificazione è esteso a livello mondiale dalla globalizzazione. La globalizzazione culturale, richiede una seria riflessione e vigilanza sui processi in atto, perché la globalizzazione culturale significa egemonia di una determinata cultura. Considerando che le tecnologie sono ancora a disposizione di una élite, non crede che in futuro ci potrà quasi essere un'esclusione fra nord e sud del mondo, ma anche tra generazioni, persone e zone del mondo che potranno aver accesso alle tecnologie ed altre che rimarranno escluse Per questo motivo si può ricorrere ad una nuova terminologia e definire queste due categorie come info-poveri e di info-ricchi ed è una differenza che è all'interno del nostro stesso mondo occidentale"[354].

-Pensiero critico- Essendosi ridotta la differenza tra realtà e immagine, per effetto di questa riduzione "l'immagine non ha bisogno di oscurare o falsificare la realtà, ma solo di fotografarla in qualche suo aspetto abbagliante o sensazionale che, inserendosi dov'è in azione il modello induttore, trasforma il solito nell'insolito, l'abitualmente udito nell'inaudito, in modo che la percezione possa rimanere attiva

---

[350] U. Galimberti, *op. cit.,* p. 601.
[351] M.Heidegger, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, p. 215-16.
[352] G. Anders, in U. Galimberti, *op. cit*., p. 605.
[353] Z. Bauman, *op. cit*. p. 71. La persona che in quel momento è sotto i riflettori si trasforma all'occhio del telespettatore in una sorta di esempio anzi il suo anonimato può rendere l'esempio più facile da seguire.
[354] T. Maldonado, *sito cit.*

all'interno dello uno schema fisso, e insensibile a ciò che fuoriesce da questo schema"[355]. Questo causa l'indebolirsi del pensiero critico, per cui la critica che rivolgiamo alla realtà è come devitalizzata, incapace di portare cambiamenti. La nostra è un tipo di società che non riconosce più alcuna alternativa a se stessa e di conseguenza ha rinunciato a porsi in modo critico rispetto la validità dei suoi assunti. Venuto meno il pensiero critico, la cultura multimediale non ha necessità di attivare strumenti repressivi, in quanto essa ha già esercitato un condizionamento uniformando i modi di essere, di volere e di pensare.

Considerate come frutto del processo di 'ominazione', le attuali tecnologie si propongono di adattare il più possibile il mondo all'uomo, abolendo ogni residuo di quella resistenza che l'uomo ha incontrato venendo al mondo: in altre parole esse annullano l'esistenza del 'limite'. Ma, scrive Galimberti: "abolire la resistenza significa far scomparire il mondo in quanto mondo, e riassorbirlo senza residui in quell'immagine del mondo perfettamente adattata all'uomo e pronta all'uso che i media non cessano di inviare. Questo mondo risolto nella sua immagine adattata all'uomo non chiede più di essere interpretato perché, nel momento in cui si presenta, si è già concesso all'uomo e a questi ha già ceduto il suo senso"[356]. Se, dunque, nel mondo offerto dai media si realizza quel dialogo di cui parlava Heidegger tra uomo e mondo, tale dialogo è nullo in quanto già pre-formato perché il mondo è già adattato all'uomo e in questo suo perfetto adeguamento annulla lo spazio di libertà e il bisogno d'interpretazione. Mc Luhan, nell'esaminare gli effetti delle trasformazioni tecnologiche, afferma che a trasformarsi non sono solo i mezzi di comunicazione, ma l'uomo stesso, indipendentemente dall'uso che egli fa di questi mezzi: "il messaggio di un medium o di una tecnologia è nel mutamento di proporzioni, e di schemi che introduce nei rapporti umani. […] Archimede disse una volta datemi un punto di appoggio e solleverò il mondo. Oggi avrebbe indicato i nostri media elettrici dicendo mi appoggerò ai vostri occhi, alle vostre orecchie, ai vostri nervi, al vostro cervello, e il mondo si sposterà al ritmo e nella direzione che sceglierò io"[357].

-Partecipazione civile- Un altro aspetto di carattere antropologico che è stato quasi soppresso dall'azione dei media è la partecipazione, ossia quell'esperienza comune che è il fondamento di tutte le culture e la condizione di scambio delle informazioni all'interno di una stessa simbolica. Il monologo collettivo dei media, invece, relegandoci al puro ruolo di spettatori, ci dà solo la possibilità di consumare mere immagini di eventi a cui non possiamo prendere parte. I fautori del cyberspazio argomentano che la Rete, come spazio di realtà condivisa e di produzione di intelligenze collettive, possa contribuire ad una democrazia diretta, una democrazia che può essere, per certi versi, alternativa alla democrazia rappresentativa che noi tutti conosciamo.

Ma, in realtà, la questione della democrazia telematica è assai complessa, se attraverso la Rete, accediamo ad una maggiore informazione, questo non significa che si arriva ad una democrazia diretta. La Rete ha reso possibile che si venissero a realizzare una serie di comunità virtuali intorno ad interessi comuni: ma, questa frantumazione della società in comunità di simili non è affatto l'ideale democratico, in realtà quello che viene scambiato sono solo vedute del mondo elaborate in un

---

[355] U. Galimberti, *op. cit.,* p. 633-4.
[356] *ivi*, pp. 635-6.
[357] Mc Luhan, *op.cit.,* pp. 16, 79.

eremo solipsistico. Questo è un fatto molto grave, perché la democrazia si nutre della partecipazione: essa non è solitaria, ma solidale: "Con la democrazia catodica, che si chiama anche impropriamente democrazia diretta, si prepara una negazione della democrazia. La democrazia è una riflessione in comune. Dunque bisogna ritrovare la riflessione in comune, bisogna evitare che la democrazia sia un mero riflesso"[358].

L'aumento della velocità annullando la differenza tra vicino e lontano ha favorito enormemente l'esercizio del potere che è diventato autonomo dal suo essere fisicamente presente, esso è diventato, scrive Bauman, 'extraterritoriale': "la principale tecnica di potere diventa ora la fuga, l'evasione, il distacco, il netto rifiuto di qualsiasi confinamene territoriale con i suoi gravosi corollari di costruzione e preservazione dell'ordine, della responsabilità per tutte le conseguenze nonché dell'obbligo di sopportarne i costi"[359]. Anche la disintegrazione sociale è funzionale al potere che usa il disimpegno e l'arte della fuga come 'arma principale'.

-Libertà- Scriveva Anna Arendt: "l'autonomia dell'uomo si è trasformata nella tirannia della possibilità"[360]. La società dei consumi fa sì che la libertà non sia più la scelta di una linea d'azione che porta all'individuazione, ma è la scelta di mantenersi aperta la libertà di scegliere con il presupposto che le identità possono essere intercambiabili e, poiché la scelta non produce differenze perché tutto è intercambiabile, scegliere alla fine significa di scegliere l'identico nell'illusione del diverso: "rifornendo gli individui di mondi possibili, di identità proteiformi e di scelte sempre reversibili, la cultura del consumo diffonde quella illibertà che è poi l'astensione dalla scelta che, non essendo correlata a sentimenti di oppressione, non viene avvertita"[361].

Il linguaggio ha creato una descrizione del mondo più 'vero' del mondo. Parafrasando Kant, il mondo contenuto nelle categorie è l'unico che noi possiamo abitare, così che noi non siamo mai nel mondo, ma solo nella sua descrizione. la nostra stessa identità è nel linguaggio usato per descrivere di volta in volta il mondo. Nel linguaggio multimediale siamo continuamente esposti e al tempo spesso avvolti in quell'insieme di immagini, parole attraverso cui ciascuno di noi può costruire la sua provvisoria identità. La quantità di scelte interpretative, l'aver a disposizione più parole ci dà l'illusione della libertà, che non è altro che apparenza istrionica di un substrato reale di tendenza al livellamento, ad una uniformità, che ogni tecnica tende a realizzare e che attraverso la multimedialità pervade tutta la nostra vita.

Vivere in un mondo ricco di opportunità è un'esperienza sicuramente molto eccitante. In questo mondo non c'è posto per tutto ciò che è predeterminato e ancor meno irrevocabile; tuttavia è proprio questa indeterminazione che impedisce di arrivare un traguardo definitivo. In pratica, affinché le possibilità restino infinite non è consentito a nessuno di fissarsi in una realtà, dunque le realtà devono restare liquide e fluide in modo che l'individuo sia sempre aperto ad accogliere altre opportunità e, dunque, potenzialmente di godere della libertà di "poter diventare

---

[358] P. Virilio, *sito cit*. Altro effetto dei media è il rischio di desocializzazione insito nella diffusione ad esempio del telelavoro o ancora di più dalla possibilità di una telepresenza lavorativa, persino conviviale, altamente virtualizzato.

[359] Z. Bauman, *op. cit.,* p. XVIII. Ugualmente preoccupante è l'ipotesi […] di una informatizzazione (e virtualizzazione) totale dell'ambiente domestico, la cosiddetta domotica secondo Virilio la nostra vita psichica in un tal ambiente diventerebbe molto simile a uno "stato vegetativo", a uno stato di "coma abitativo ". T. Maldonado, *op. cit.,* p. 53.

[360] A. Arendt, in Z. Bauman, *op.cit.,* p. 79.

[361] U. Galimberti, , *op.cit.,* p. 617.

chiunque". Scrive Bauman: "il mondo pieno di possibilità è come un tavolo ricolmo di prelibatezze […] troppe perché [si] possa sperare di assaggiarle tutte. I commensali sono dei consumatori e l'onere più gravoso e per i consumatori che sono chiamati a sostenere la necessità di stabilire delle priorità […] l'infelicità dei consumatori nasce da un eccesso, non da una penuria, di scelte"[362]. In sintesi la libertà di scelta perde la sua sostanzialità in quanto ogni scelta, essendo revocabile, non implica impegni e conseguenze.

Il problema della libertà nel suo rapporto dialettico con la coercizione sociale è sempre stato molto discusso. Nella posizione di Durkheim ad esempio è proprio la coercizione sociale la energia emancipatrice e il solo desiderio di libertà che un essere umano può ragionevolmente coltivare.

L'assenza di regole o la scarsa chiarezza di quelle esistenti, l'anomia, ci fa sprofondare nel dubbio e nella paura e nel nostro bisogno di ricerca di certezze ci espone ad accettare qualsiasi cosa prometta di assumersi la responsabilità di garantire certezza.

In conclusione, nel mondo dell'immagine offerta dai media le persone subiscono la società come un enorme e ubiquitario schermo, in cui le immagini sono pensate e offerte in modo di attrarre, affascinare, di essere inseguite. L'ipnosi mediatica favorisce il torpore della coscienza critica e della coscienza etica, mentre le immagini-modello contribuiscono a strutturare quella "patologia della normalità" che, proprio perché diffusa assai largamente, passa inavvertita. In tal senso viene denunciato l'inganno messo in atto dalla tecnica di offrirci una quantità teoricamente illimitata di esperienze, che non sono funzionali alla nostra esigenza di sperimentare il mondo per comprenderlo e orientarci in esso.

La rivoluzione del virtuale, dice Queau, si riassume in fondo nell'apparizione di una nuova scrittura, di una nuova maniera di rappresentare il mondo: "oggi nessuna immagine è più vera, nel senso in cui poteva essere vera un tempo. Tutte le immagini saranno interamente composte per mezzo di manipolazioni linguistiche di simboli astratti e sarà sempre più difficile distinguere il loro grado di realtà. […] la sola questione che varrà la pena di essere posta è: le immagini che ci vengono proposte sono intelligibili o no? […] Per riassumere, non si tratta soltanto di nuove tecnologie, ma di un nuovo modello di società, che si sta costituendo"[363], tenendo conto della velocità straordinaria degli sviluppi che hanno avuto luogo sotto i nostri occhi.

Con le tecnologie digitali, sembra realizzarsi quella fuga dal sensibile verso l'intelligibile, in cui il corpo illusorio vorrebbe agire come un corpo reale, ma il nostro cervello non costruisce queste esperienze virtuali come esperienze reali, cioè viene a mancare quell'esperienza di vissuto che è determinante per pianificare e agire nell'ambiente e per relazionarci agli altri. Vi è dunque un'ambivalenza nella cultura della virtualità che dobbiamo, ancora una volta, tener presente, per sfuggire ad ogni tentazione di interpretazione unilaterale.

Il limite della virtualità quando da linguaggio interpretativo di un mondo vuole assurgere al ruolo di mondo essa stessa, per soddisfare la volontà utopica dell'intelletto di far a meno di quel corpo che pur contenendolo gli si presenta

---

[362] Z. Bauman, *op. cit.* p.62.
[363] P. Queau, *La rivoluzione del virtuale*, in *www.mediamente.rai.it*

incomprensibile, come le nuove tecnologie stanno cercando di realizzare, sarà l'argomento affrontato nell'ultima parte di questo lavoro.

Terza parte: *Dal vissuto corporeo al vissuto incorporeo*

10. *IL PROBLEMA MENTE-CORPO*

> Bene pertanto presuppongono quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma qualcosa del corpo e per questo è nel corpo
>
> Aristotele[364]

10.1. *Una premessa*

Nella nostra ipotesi le tecnologie della comunicazione, nel loro evolversi, indicano come tratti distintivi una progressiva tendenza del mentale ad appropriarsi di tutti gli aspetti della realtà, compresa quella organica. Gli studi in campo scientifico, dalla biologia alla neurofisiologia, hanno portato ad una rivalutazione della dimensione corporea nei processi mentali, tali studi hanno influenzato la ricerca in ambito filosofico e antropologico; tuttavia il nostro processo di ominazione sembra sempre più caratterizzato da un progressivo emanciparsi della mente da quegli elementi corporei dai quali era stata generata e con i quali, come emerge dai recenti studi scientifici, la mente è strettamente correlata.

Nelle attuali teorie sulla mente, pur nella loro peculiarità teorica, possiamo rintracciare come denominatore comune la volontà di superare la visione dualistica, che ha segnato per molto tempo le linee della ricerca filosofica. In tal modo l'attenzione è stata spostata sulla dimensione corporea dei processi mentali.

La natura fisica degli stati mentali era ben presente agli antichi: attraverso lo studio etimologico di alcuni termini relativi alla mente, possiamo osservare che, ad esempio nella lingua greca ed ebraica, tali vocaboli indicano parti fisiche e corporee[365] . Alla luce di queste analisi filologiche, nell'evolversi del concetto di anima e corpo, o di mente e corpo, possiamo rintracciare questa tendenza del mentale

---

[364] Aristotele, *Dell'anima,* Libro II, 414a 19-25, in *Opere*, Laterza, Bari, 1973, p.133.

[365] Secondo Jaynes tale legame appare nell'etimologia di termini come *thumos, phrenes, noos* e *psiche,* tutti variamente tradotti dal greco come mente, spirito o anima, i quali designavano parti oggettive dell'ambiente o del corpo umano: "I termini che usiamo per descrivere la nostra vita cosciente sono in gran parte attinti dall'ambito della vista. La vista è il nostro senso dello spazio, [...] ed è questa qualità spaziale, come abbiamo visto, a costituire il fondamento stesso e il tessuto della coscienza. L'udito era l'essenza stessa della mente bicamerale [...] L'avvento della coscienza può essere interpretato, in senso molto generale, come un passaggio da una mente uditiva a una mente visiva. Il forzato passaggio di *psyche,* vita , *a psyche,* anima, fu controbilanciato da altri mutamenti, [...] La parola *soma* aveva significato di cadavere, o stato di morte, *il* contrario di *psyche nel* senso di stato di vita. Così ora, mentre *psyche* diventa l'anima, *soma* rimane il suo opposto, diventando il corpo. Ha così origine il dualismo, la presunta separazione di anima e corpo. [Ma] le trasformazioni lessicali sono trasformazioni di concetti, e queste *a* loro volta sono trasformazioni di comportamento[...]le parole che abbiamo designato come ipostasi preconsce, attraverso il processo generativo della metafora, *nel* corso di questi pochi secoli si fondono *nella* coscienza come originatrice di azione". J. Jaynes, *op.cit.*, p. 325, 349.

ad assorbire il fisico, che in tal modo prende esistenza in forme sempre più virtualizzate.

Tuttavia, la riscoperta della centralità del corpo, l'attenzione verso le componenti emotive della razionalità, avviene in un contesto socio-culturale, in cui la tecnica occupa in modo capillare ogni momento e aspetto della nostra vita, con la conseguenza di una sempre più diffusa e invasiva derealizzazione del mondo, per cui la stessa esperienza sensibile avviene già ad un livello di 'oggetti' virtuali e quindi incorporei. L'incessante opera di virtualizzazione della realtà è la manifestazione di un processo di 'ominazione', che sembra esprimere una sorta di volontà fagocitante della mente rispetto al fisico, dell'inorganico rispetto all'organico.

Ritorna, dunque, la domanda, da cui muove questa ricerca: se la mente era la mente di un corpo immerso in una realtà fisica, come si costruisce la mente di un corpo immerso in una realtà virtuale? Ci è sembrato perciò importante e necessario delineare, anche se in modo sintetico e non esaustivo, alcune delle posizioni teoriche che si sono andate affermando all'interno della riflessione filosofica e scientifica sulla ontologia del rapporto tra mente e corpo[366].

10.2. *Mente e corpo, un rapporto di amore-odio ?*

La natura della mente, o del mentale, continua ad essere oggetto di interrogativi per i filosofi moderni; interrogativi che implicano un'altra domanda: come può la mente agire sul corpo e viceversa?

E' tuttavia significativo notare, che tale problematica era totalmente estranea al pensiero antico, essa compare soltanto nell'epoca moderna, con Cartesio, che introduce una contrapposizione dualistica tra mente e corpo. Gli orientamenti che caratterizzano l'attuale filosofia della mente si connettono, inevitabilmente, alla questione del dualismo mente-corpo: materialismo, ilomorfismo, o funzionalismo, naturalismo biologico hanno il comune obiettivo di superare l'eredità cartesiana. In tale contesto si collocano le diverse teorie della mente che filosofi, scienziati cognitivi, neuroscienziati, informatici e studiosi di intelligenza artificiale hanno cercato di proporre nel corso degli ultimi decenni.

Nell'analizzare le recenti teorie sul mentale, Nannini sottolinea il forte predominio di un orientamento di tipo materialista, per il quale l'unica soluzione al dualismo mente-corpo, sembra sia quella di ridurre la mente a neuroni e sinapsi o ad implementazioni e funzioni di un computer, o addirittura, negare l'esistenza della coscienza. In tale ipotesi il corpo si appropria della mente come una parte di sé, la mente si configura come un insieme di comportamenti, di funzioni e di processi neuronali, posizione che implica non possano esistere atti mentali privi di un loro correlato nel sistema nervoso centrale.

Recentemente vanno, comunque, affermandosi ipotesi di tipo materialista e naturalista non-riduzioniste, ovvero teorie della mente che, pur affermando che gli stati mentali corrispondono a stati e processi del nostro cervello, non negano

---

[366] La ricostruzione in termini scientificamente adeguati della nozione di mente ha evidenziato la necessità di un rapporto sempre più stretto tra filosofia e scienza: "Fino a poco tempo fa, il problema mente-corpo era rimasto un argomento di interesse filosofico, fuori dal regno delle scienze empiriche. Solo negli ultimi dieci anni, finalmente, il problema è entrato nei programmi scientifici, in larga misura nel contesto degli studi sulla coscienza"A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003, p. 220.

l'esistenza dell'anima, della mente, e sostengono che la coscienza non può essere ridotta a nient'altro che alla coscienza; esse sono accomunate dalla tesi per cui le nostre esperienze soggettive, le nostre percezioni individuali, i nostri *qualia*, sono ineliminabili e sono ciò che più ci caratterizza in quanto esseri umani dotati di corpo e di anima, di pensiero e di materia.

Nel tentativo di superare l'antico dualismo che vorrebbe l'anima separata dal corpo, il naturalismo non-riduzionista afferma che occorre, nell'affrontare il problema sulla natura della coscienza e, più in generale sulla mente, tener conto di ciò che possono insegnare al riguardo le scienze cognitive, in particolare le neuroscienze; di qui l'importanza di un costante il dialogo tra scienza e filosofia.

Secondo Damasio, tuttavia, la moderna scoperta di un nesso causale tra cervello e mente, in realtà non ha eliminato la scissione tra mente e corpo, ma la ha solo spostata su un altro piano, in cui mente e cervello si ritrovano insieme da un lato, mentre il resto del corpo finisce dall'altro. Invece sarebbe necessario comprendere che "la mente emerge da (o all'interno di) un cervello situato in un corpo, con il quale interagisce; che grazie alla mediazione del cervello la mente è radicata nel corpo vero e proprio; che essa si è conservata nell'evoluzione perché contribuisce al mantenimento di quel corpo; e, infine, che la mente emerge da (o all'interno di) un tessuto biologico […] In altre parole, corpo, cervello e mente sono manifestazioni di un singolo organismo"[367].

La relazione tra anima e corpo è un problema che già l'antichità ha affrontato: ancora uniti in età arcaica, in quanto in Omero la *psyché* è "soffio, forza vitale", a partire dal V sec. con la nascita della filosofia e, in particolare con Platone, l'anima diviene qualcosa di distinto dal corpo, che viene a trovarsi in esso prigioniera dopo la nascita, ma se ne libera con la morte.

Aristotele, criticando nella teoria platonica l'impossibilità di spiegare come e perché l'anima è unita al corpo, definisce l'anima come la forma del corpo ('ilomorfismo'). Essa è una capacità, una *entelechia prima,* che dà al corpo vita, movimento, sensibilità e, nell'uomo, pensiero; l'anima non è corpo, ma non potrebbe esistere senza un corpo, così come una forma non può esistere senza una materia. Nel *De Anima*, Aristotele afferma che per i viventi l'essenza è l'anima, quindi, l'anima sarà la causa del vivere. È la vita la nozione che unisce l'anima e il corpo e che impedisce quel dualismo che caratterizzerà invece il pensiero moderno sull'anima.

Con Cartesio, abbiamo un radicale spostamento semantico: l'anima, la *psyché* greca, viene identificata con il *cogito*, dando inizio a quella metafisica della soggettività di cui è erede gran parte della filosofia della mente contemporanea. Egli sostiene, criticando la concezione aristotelica, che la *res cogitans*, non necessita di altro che di se stessa e che la vita non è altro che un semplice processo meccanico: il corpo umano è un meccanismo guidato da un intelletto e da una volontà libera, che Cartesio chiama *mens* , o *esprit,* cioè pensiero[368].

---

[367] A. Damasio, *op. cit*., 2003, pp. 228-9, 233.

[368] Da questi termini cartesiani deriveranno tutti i sostantivi con cui in tutte le lingue europee ci si riferisce a quello "spazio interiore" privato e soggettivo che per molti è accessibile solo per introspezione. L'identificare la mente con la coscienza ha avuto influenza su tutto il pensiero successivo; e anche nel corso del '900 molti filosofi, pur anticartesiani, hanno continuato ad accettare implicitamente questa identificazione. La rottura con tale tradizione avviene con il filosofo e psicologo austriaco F. Brentano, che già nella seconda metà dell'800, aveva proposto una concezione diversa del mentale, secondo la quale gli stati mentali si distinguono dagli stati fisici, perché, a

Il perdurare di visioni dualistiche, o pluralistiche, tra mente e corpo, è evidente nella trattazione di alcuni filosofi contemporanei, in genere preoccupati di garantire la libertà dello spirito nei confronti del determinismo della natura. Per Damasio il dualismo esprime l'idea che noi abbiamo della mente come un mistero proibitivo e inaccessibile.

Il dualismo prospettato da Popper, in polemica con i materialisti, avanza l'affermazione dell'autonomia della mente; egli sostiene un'ontologia pluralista di tipo 'emergentista', riprendendo dal pensiero platonico la distinzione tra mondo fisico, mondo della idee e anima che si pone come realtà intermedia[369]. La distinzione tra i tre mondi è di tipo ontologico, poiché tra essi intercorrono relazioni di causa ed effetto, e questo per Popper può essere solo tra 'cose' logicamente indipendenti: gli oggetti astratti del 'mondo 3' esistono in quanto formulate da menti umane, 'mondo 2', ma supportati dalle cose del 'mondo 1'. La sua teoria emergentista spiega la coscienza come possibilità dell'"emergere evolutivo di novità qualitative", nel modo di soluzione di un problema. In tal senso egli polemizza sia con il 'parallelismo', che rifacendosi a Spinoza, afferma che la mente e la materia sono due aspetti della stessa cosa; sia con l' 'epifenomenismo', per il quale le menti esistono, ma solo come epifenomeni. Il ruolo della coscienza è quello di agire su due aspetti: il primo è che tutti gli organismi presentano una gerarchia di controlli, il secondo è che esistono controlli di livello più alto che sono plastici. La coscienza come evoluzione emergente ha il carattere di maggiore elaborazione, di predittività degli stimoli, essa è già in grado di sviluppare un'interpretazione anticipatoria e provvisoria di una situazione. La coscienza è connessa con interpretazione e azione, "questo consente all'organismo un ampliamento del proprio sistema centrale di controllo, attraverso migliori, e provvisorie, anticipazioni sugli sviluppi sia della situazione ambientale, sia delle proprie reazioni comportamentali"[370].

Le altre teorie della mente, privilegiando di volta in volta il mentale o il fisico, si pongono come risposta al problema del dualismo. Dalla fine del '700 alla prima metà del '900, particolare importanza ha assunto, anche se in forme di volta in volta molto diverse, l'idealismo, dottrina secondo la quale, volendo sintetizzare, la materia non gode di una realtà indipendente dal pensiero umano che la concepisce e la conosce. Possiamo dire che idealismo e materialismo sono le due forme estreme e opposte di 'monismo'.

Infine, nella prima metà del '900, alcuni filosofi d'ispirazione analitica, in particolare Wittgenstein, riprendendo un'idea già presente in Hume e la tesi kantiana dell'inconoscibilità dell'anima, hanno sostenuto una forma di 'comportamentismo

---

differenza di questi ultimi, possiedono una 'intenzionalità', si riferiscono ad altro da sé: un''idea, è necessariamente un'idea *di qualcosa*, ha necessariamente un contenuto.

[369] "L'intera realtà non è riducibile all'universo fisico ('mondo 1') perché nel corso dell'evoluzione biologica sono prima comparsi degli animali dotati di coscienza (primo embrione del mondo delle menti, o 'mondo 2') e successivamente con la comparsa degli uomini, animali capaci di parlare, si è venuto formando il mondo della cultura e della scienza ('mondo 3')." S. Nannini, *op.cit.*, p.149. Anche per Platone esistevano tre mondi, ma Popper sottolinea la differenza tra le due teorie dicendo: "la teoria di Platone è una teoria della discesa o della degenerazione – una teoria della caduta – mentre la mia è una teoria dell'ascesa evoluzionistica verso il mondo 3. […] Il primo mondo di Platone, che egli diceva fosse l'unico mondo completamente reale corrisponde al mondo 3, ma il suo primo mondo conteneva solo concetti. K. R. Popper, *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 69.

[370] S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente,* Laterza, Roma-Bari 2002, p.152.

analitico', secondo la quale i termini psicologici descrivono non stati interni privati e accessibili solo introspettivamente, bensì disposizioni a comportarsi in modi pubblicamente osservabili. Qualsiasi ipotesi metafisica sulla natura della mente e della sua relazione con il corpo, in questa prospettiva, viene, o messa in parentesi, o addirittura considerata come priva di senso.

Questa riduzione degli stati mentali a disposizioni comportamentali è stata oggetto di obiezioni difficilmente superabili, soprattutto quando si abbandoni il campo della psicologia animale e ci si misuri con la spiegazione dei processi cognitivi e del linguaggio, in cui è impossibile trovare correlazioni significative tra la situazione e l'azione direttamente osservabili, per cui ogni spiegazione del comportamento riporta ad ipotizzare l'esistenza di stati interni, non direttamente osservabili, come causa del comportamento direttamente osservabile. Il comportamentismo è stato perciò quasi completamente lasciato da parte, mentre si sono affermati, tra gli avversari del dualismo, i teorici del materialismo o del funzionalismo.

Il materialismo nelle diverse impostazioni teoriche che assume, postula un'identità tra mente e cervello, ossia, pur ammettendo l'esistenza di stati soggettivi interni, ritiene che essi siano sempre processi cerebrali, per cui solo ciò che è fisico esiste realmente[371].

Contemporaneamente alla teoria dell'identità si sviluppano altre teorie del mentale che, pur rientrando nel grande alveo materialistico delle posizioni alternative al dualismo, se ne differenziano e per certi aspetti, si oppongono: tra queste il funzionalismo, che assimila la mente a un elaboratore elettronico. Il progenitore del funzionalismo è rintracciabile nell'ilomorfismo aristotelico; scrive Putnam: "Ho scoperto con piacere che la mia posizione era sostanzialmente uguale a quella di Aristotele"[372], dove le differenze tra i due sono riconducibili solo rispetto ai mutamenti culturali e scientifici. Successivamente esso può ricollegarsi a Locke e Kant. Quest'ultimo identificava la "coscienza trascendentale" con una funzione di sintesi delle nostre rappresentazioni, in tal modo l'To cessava di essere una sostanza e diveniva un'attività (concezione che troverà seguito nell'idealismo tedesco).

A partire dai primi anni '60 del secolo scorso, il funzionalismo trova espressione nella concezione del mentale dominante tra gli psicologi cognitivi ed i filosofi della mente. Il funzionalismo nella sua versione 'classica' trae origine dalle speranze suscitate dall'intelligenza artificiale ai suoi inizi. Sviluppando la cosiddetta 'analogia mente-computer' i funzionalisti infatti hanno sostenuto che la mente è un *software* implementato dal cervello. Lo psicologo può perciò ricostruire l'organizzazione funzionale del cervello, cioè le tappe mediante le quali l'*input* sensoriale viene 'processato' dal sistema nervoso fino a determinare l'*output* motorio, pur ignorando come tale organizzazione venga resa possibile mediante processi cerebrali. Ciò implica la possibilità di sviluppare una psicologia scientifica in totale

---

[371] Nell'ambito del materialismo è riconducibile il pensiero, per un verso, dei sostenitori del 'fisicalismo' e della 'teoria dell'identità' tra mente e cervello e, per un altro, degli 'eliminativisti'.
Alcuni suoi antenati sono rintracciabili in Democrito ed Epicuro, Hobbes, alcuni illuministi e positivisti.

[372] Questo ci suggerisce una riflessione sulla storia del pensiero: "Se vedere negli stati mentali stati funzionali implementati sì dal cervello, ma non a esso riducibili, significa sostenere una tesi simile a quella di Aristotele, che considerava l'anima come la forma del corpo, allora bisogna ammettere che esiste, riguardo alle teorie sull'anima, una grande continuità tra il pensiero antico e il pensiero contemporaneo". *ivi*, p. 119.

indipendenza dalle neuroscienze (questo è ovviamente fortemente criticato dai materialisti). Il funzionalismo nel descrivere e spiegare il processo di esecuzione di un'azione volontaria, introduce un livello d'analisi intermedio, nel quale gli atti mentali -percezioni, credenze, decisioni- vengono considerati alla stregua di stati funzionali implementati, in qualche modo per lo più ignoto, dal cervello. Senza ricadere nel dualismo, la mente è dunque diversa dal cervello in quanto essa è l'insieme delle funzioni e delle attività che questo svolge.

Il funzionalismo ha riscosso un notevole successo, ma nel contempo ha subito anche molte critiche. In particolare è sembrato improbabile a molti filosofi che un qualsiasi meccanismo, purché dotato di un'organizzazione funzionale simile a quella del cervello, possa divenire cosciente e dare un senso ai simboli che manipola[373]. L'incapacità dei programmi dell'intelligenza artificiale a simulare effettivamente la duttilità dell'intelligenza umana, ha reso sempre meno plausibile l'ipotesi che la mente sia un *software* analogo a quello dei computer digitali e a rafforzato ipotesi alternative come quella 'connessionistica', secondo la quale il cervello potrebbe funzionare in modo analogo alle reti neurali artificiali costruite a partire dalla seconda metà degli anni '80.

I più recenti sviluppi delle neuroscienze sembrano guidarci, in primo luogo, verso un superamento dell'alternativa tra i due modelli della mente come 'elaboratore di informazione' e come 'produttrice di significati'[374]: se, infatti, si è ormai stabilita la difficoltà di tracciare una distinzione netta tra l'ambito dell'informazione e quello del significato (in quanto lo stesso passaggio d'informazione -come nel caso, ad esempio, della percezione di un'immagine visiva- avviene soltanto dopo una preventiva valutazione in termini di significato), allo stesso tempo sono state mosse da parte dei neurologi alcune critiche all'approccio dei funzionalisti, i quali ritenevano di poter studiare la mente come elaboratore d'informazione prescindendo dal cervello, ossia dall'apparato fisico in cui si realizza l'elaborazione. Il modello esplicativo fondato sull'analogia mente-computer, infatti, si configura come uno schema dualistico, basato sul pregiudizio che la mente e il mondo siano due entità indipendenti e che l'input trasmesso dalla realtà esterna sia relativo a qualità inerenti ai corpi percepiti; qualità che non dipendono in alcun modo dalle attività cognitive degli osservatori. Oggi, al contrario, si è rilevato che la riduzione di uno stimolo complesso e informe a una serie di segnali nervosi è in realtà un'innovazione e una creazione: "Il mondo di per sé non è popolato né di sensazioni né di stimoli. Sono infatti gli organi di senso delle varie specie animali che individuano dei potenziali stimoli e li trasformano in sensazione. In tal modo il problema del significato è riconducibile al problema di struttura delle reti neurali"[375].

Il funzionalismo è entrato in crisi sin dagli inizi degli anni '80, e tra le teorie materialistiche più recenti quella che sembra aver tratto maggior vantaggio dalla crisi

---

[373] In tal senso è famosa l'obiezione di Searle con l'esempio della camera cinese: l'argomento della "stanza cinese" spiega che il computer non fa che applicare le regole del programma senza capire nulla di quanto sta facendo, mentre la mente sia qualcosa di più di un sistema per la manipolazione dei simboli, 0 e 1, come vorrebbe invece la teoria computazionale su cui si fonda l'intelligenza artificiale. Uno dei maggiori limiti del modello computazionale della mente è dato dal suo essere profondamente anti-biologico.

[374] Cfr. E.Boncinelli, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 1999. (si veda: par.12.1. *Ragione e sentimento*)

[375] A. Contarino, *Recensione* a: S. Tagliagambe, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, in http://lgxserve.ciseca.uniba.it.

è il 'materialismo eliminativista', secondo il quale solo ciò che è fisico esiste realmente. Esso contrariamente alla teoria dell'identità, ammette che molto spesso gli atti mentali, così come sono descritti nel linguaggio ordinario, non sono riducibili a processi cerebrali. La mancata riducibilità è dovuta secondo i materialisti eliminativi, semplicemente al fatto che il linguaggio psicologico, impregnato com'è di concetti del senso comune, è troppo impreciso, grossolano e carico di vecchie credenze religiose per poter essere tradotto senza residui nel linguaggio delle scienze naturali. Quando la psicologia e la neurofisiologia, mediante un processo di coevoluzione, saranno giunte a unificarsi, allora si vedrà che concetti come 'credenze', 'desideri' non esistono. La stessa coscienza finirà con ogni probabilità per essere scomposta in processi cerebrali diversi e dotati di una differente fenomenologia.

Tuttavia è importante sottolineare che gli eliminativisti non negano l'esistenza della coscienza, né sostengano l'assurda tesi che saremmo in realtà tutti degli zombie, ciò che essi contestano è l'adeguatezza scientifica dei concetti della psicologia del senso comune, di conseguenza, l'esistenza dei loro oggetti interni, ma, appunto, non l'esistenza dei fenomeni che tali concetti falsamente descrivono: "Ciò che viene eliminato da Quine non sono le esperienze soggettive, la coscienza e più in generale i fenomeni della vita mentale, bensì la teoria ontologica dualistica che fa da sfondo alla psicologia del senso comune"[376]. Di conseguenza il problema mente-corpo non può essere risolto in quanto è un falso problema in quanto ascrivibile e interpretabile all'interno della storia delle idee e come esse si siano formate.

10.3. *Verso il naturalismo*

La teoria dell'identità, l'eliminativismo e alcune forme di funzionalismo convergono verso il 'naturalismo', ossia verso una posizione filosofica che considera l'uomo come parte della natura e ritiene che la specie umana sia il prodotto dell'evoluzione biologica al pari di tutte le altre specie animali. Tale posizione è basata su una 'nuova' concezione della mente, in cui la mente è vincolata a corpo e cervello, ma anche frutto dell'interazione tra corpo, cervello e ambiente. Di conseguenza la cognizione è situata, cioè radicata in contesti reali. Vi è inoltre una continuità tra percezione, cognizione, azione: l'azione non è l'*output* del sistema cognitivo ma è il cuore della cognizione; agendo acquisiamo informazioni e in vista dell'azione selezioniamo e lavoriamo informazioni rilevanti.

Tale teoria si configura come una 'terza via', che ristabilisce un equilibrio dopo la rivoluzione copernicana del problema mente-corpo, che ha portato dalla seconda metà del '900 a dare una nuova centralità al fisico assumendo anche forme estreme.

Tra le varie posizioni ascrivibili a tale corrente di pensiero spicca la posizione di Searle che postula un naturalismo biologico per il quale la coscienza, e più in generale la mente umana, sono suscettibili di una spiegazione in termini biologici, pur evitando ogni forma di riduzionismo, restituendola al dominio delle scienze della natura, senza, tuttavia, rinunciare alle sue caratteristiche irriducibilmente soggettive e individuali. La coscienza è, infatti, ciò che rende veramente arduo il problema del rapporto fra la mente e il corpo, la vera sfida per una teoria della mente che intenda confrontarsi anche con il problema dell'io e della soggettività. Searle, ha elaborato una teoria 'naturalista' della coscienza che, pur facendo riferimento ai dati

[376] S. Nannini, *op.cit.* , p. 122.

sperimentali della neurobiologia, non accetta l'idea che la mente sia 'ridotta' al cervello e tantomeno eliminata in favore di un agglomerato di neuroni, sinapsi e dendriti. L'obiettivo di Searle è una teoria non-riduzionista ed evoluzionista della mente che riesca a tenere insieme le attuali conoscenze sull'architettura del nostro cervello, grazie a cui riconosciamo la reale esistenza degli stati mentali e degli stati cerebrali, con l'esistenza dei *qualia*, gli stati percettivi che caratterizzano ogni soggetto cosciente.

Egli sostiene un "naturalismo biologico", affermando che i fenomeni mentali sono fenomeni primitivi, irriducibili sia ad eventi fisici che ad enti o fenomeni più profondi e misteriosi. La coscienza è, così, un processo biologico che accade nel cervello ed è insieme un processo soggettivo, irriducibile a qualcos'altro.

L'ambizioso tentativo del naturalismo biologico è quello di elaborare una teoria della coscienza di tipo materialista, senza tuttavia cadere nel materialismo che ridurrebbe la coscienza a stati cerebrali, a neuroni, sinapsi e cellule nervose La teoria della mente di Searle si fonda sul concetto di intenzionalità e attacca duramente le tesi del funzionalismo e dell'intelligenza artificiale, così come la possibilità di riproduzione meccanica della mente umana. Per il filosofo non è possibile ridurre la mente a pure operazioni della logica, alla computazione, perché non esiste alcun tipo di computazione in grado di ricreare la dimensione soggettiva della coscienza. Solo il cervello umano è capace di intenzionalità, e quindi di produrre comportamenti autenticamente intelligenti[377].

La coscienza non appartiene a un mondo diverso da quello della natura che ci circonda. Ignoriamo il carattere naturale della coscienza a causa della tradizione filosofica, che ha trasformato il 'mentale' e il 'fisico' in due categorie che si escludono reciprocamente. La via di uscita sta nel rifiutare sia il dualismo che il materialismo e nell'accettare che la coscienza sia un fenomeno mentale qualitativo, soggettivo, e allo stesso tempo che essa sia una parte naturale del mondo fisico. Per Searle la coscienza va concepita, al di là della separazione di fisico e mentale, come una proprietà che emerge dal cervello: analogamente a uno strumento in grado di emettere musica, il cervello sarebbe una macchina organica, di cui la coscienza rappresenta una attività. Tuttavia, poiché gli atti comunicativi sono comunque realizzati fisicamente (emettendo sequenze di suoni, tracciando segni su una superficie e così via), occorre spiegare come un evento fisico possa essere portatore di significati; ciò secondo Searle è reso possibile da una capacità fondamentale propria della mente: la capacità di rappresentare, la quale è diretta conseguenza della capacità del cervello di sostenere stati di coscienza. Essa è una tipica realtà di confine, una 'interfaccia' tra due mondi radicalmente differenti, quello fisico e quello della conoscenza.

La coscienza si profila, allora, come un agente che produce le proprie conoscenze, per cui l'osservazione del reale è un processo mediato da strutture interne, strati di esperienza passata, acquisizioni teoriche, in cui rientrano anche i processi non coscienti articolati in differenti livelli e costituiti da una serie di abilità e prestazioni che si sviluppano in modo automatico e da quei schemi di

---

[377] Attraverso la teoria degli atti linguistici, in cui era implicita l'analisi dell'intenzione e una teoria dell'intenzionalità egli sviluppa una teoria della realtà sociale, nel senso che l'intenzionalità, tramite il linguaggio, giunge a creare la realtà istituzionale, il denaro, la proprietà, i governi e la politica. In pratica le istituzioni sociali non hanno, di per sé, alcuna realtà: sono gli uomini che rendono reali i fatti e le strutture sociali.

comportamento inconsapevoli che traggono alimento dalle tradizioni e dall'abitudine ed orientano le nostre azioni. La mente si può intendere come una specie di 'cervello nel cervello', una sorta di metalivello costituito dall'insieme dei circuiti che presiedono alla supervisione dei comportamenti non automatici e che svolge, in questa veste, la funzione di congiunzione tra stati fisici e contenuti oggettivi del pensiero.

Il "naturalismo" trova successo anche tra neurofisiologi come Damasio, per il quale la nostra mente è costruita a partire da idee che sono in definitiva rappresentazioni cerebrali del corpo. Tuttavia, ciò non esclude che il cervello sia già al momento della nascita impregnato di conoscenze sul modo di governare l'organismo, in pratica alcune connessioni per la creazione di mappe sono già presenti: " alcune idee del corpo che finiscono per costituire i fondamenti della mente sono notevolmente vincolate dal piano preesistente dell'architettura del cervello, nonché dalle esigenze complessive dell'organismo. Esse sono idee di azione del corpo, ma quelle azioni sono state primo luogo sognate da un cervello, che ne ha poi comandato l'esecuzione in un corpo"[378].

Nell'ipotesi di Damasio, la mente esiste perché c'è un corpo che la rifornisce di contenuti; d'altro canto, essa finisce per eseguire compiti che si rivelano utili e pratici per il corpo. Considerare la mente nella prospettiva del corpo ha il vantaggio che così facendo possiamo riuscire a pervenire ad una spiegazione razionale della mente che non potremmo ottenere se la considerassimo solo in relazione al cervello: "La mente esiste per il corpo: è impegnata nel raccontare la storia dei molteplici eventi che interessano il corpo, e si serve di quella storia per ottimizzare la vita dell'organismo nel suo complesso"[379]. Grazie alla mediazione del cervello la mente è radicata nel corpo, essa "emerge da (o all'interno di) un tessuto biologico -e cellule nervose- che condivide le stesse caratteristiche valide per definire gli altri tessuti del corpo"[380]. Tuttavia ad essa sono connesse le funzioni cognitive alte, come il linguaggio, la memoria, la ragione, le quali consentono a un organismo di diventare un organismo con una mente, cioè un tipo di organismo in cui le risposte sono modellate da una preoccupazione e cura mentale per la vita stessa dell'organismo.

Se la coscienza è il meccanismo mediante il quale il cervello 'monitorizza', ossia presenta a se stesso in un certo formato mediante un qualche meccanismo di "percezione intracerebrale", una parte della sua attività per poterla meglio coordinare, come è ipotizzato da molti psicologi cognitivi e neuroscienziati, allora la differenza tra gli stati mentali ed i loro correlati neuronali potrebbe essere intesa, non come una differenza tra due 'cose' -la *res cogitans* e la *res extensa* di cartesiana memoria-, bensì come una differenza tra due forme di presentazione, ossia tra due formati, della medesima cosa: così i processi cerebrali, se percepiti internamente dal cervello stesso, apparirebbero come stati di coscienza.

Il naturalismo è una cornice filosofica generale entro la quale si può tentare di 'naturalizzare' vari aspetti dell'attività mentale umana, ossia si può tentare di spiegare, mediante ipotesi empiriche che la ricerca scientifica s'incaricherà di confermare o smentire, quali processi neurofisiologici realizzino i vari stati mentali (vedere un oggetto, ricordare un evento, immaginare qualcosa, desiderare, ecc). Gli oppositori del naturalismo obiettano, però, che almeno alcuni aspetti dell'attività

---

[378] A.Damasio*, op.cit.,* p. 246-7
[379] *ivi,* p. 247.
[380] *ivi.*, pp. 228-9.

mentale non sono naturalizzabili, viene cioè contestata dai suoi avversari "l'irriducibilità degli stati mentali a stati celebrali in virtù del loro carattere *cosciente* e *intenzionale*". Tuttavia, l'ipotesi che lo stesso processo cerebrale, costituito da "un imprescrutabile brulichio di minicorrenti elettrochimiche tra miliardi e miliardi di neuroni", si presenti al soggetto sotto la forma di stati di coscienza, quando il cervello stesso gli dia il 'formato' giusto, non è poi così implausibile.

11. *LA CORPOREITA' COME ESSER-CI*

Vi è più ragione nel tuo corpo che
nella tua migliore saggezza.
F. Nietzsche[381]

11.1.*Il corpo come fondamento*

Quello che Dilthey scrive riferendosi alla vita, si può applicare per introdurre un discorso sul corpo, ossia che esso "è il fatto fondamentale che deve costituire il punto di partenza della filosofia, [esso] è ciò che c'è noto dall'interno, è ciò al di là di cui non si può procedere"[382].

Il corpo, afferma Nietzsche, "è la grande ragione", e, il concetto solo un mezzo per dominare le cose, affinché l'uomo le possa utilizzare al suo scopo, ossia al servizio del suo corpo. Schopheneuriamente egli sostiene che il fondamento dell'uomo risiede nella sua natura biologica, la quale costituisce la comune radice della conoscenza e della coscienza. Se l'attività originaria è inconscia, per il filosofo "è improbabile che il nostro 'conoscere' possa andare al di là dello stretto necessario per la conservazione della vita. La morfologia ci mostra che i sensi e i nervi, nonché il cervello, si sviluppano proporzionalmente alla difficoltà di nutrirsi"[383].

Tale scenario riconcilia teoria e prassi, in quanto il pensiero non è "l'opposto dell'azione, […] ma la condizione per l'azione migliore" Nell'impostazione freudiana il pensiero ha la funzione di inibire i processi pulsionali, tuttavia questa funzione non esprime un'antitesi tra pensiero e pulsione, come vorrebbero le concezioni dualistiche che scindono l'uomo in anima e corpo, spirito e materia. L'intervallo pulsionale, che scaturisce dall'inibizione, permette, piuttosto, un migliore orientamento delle pulsioni, con lo scopo, nella prospettiva dell'azione, di "approdare a un'azione ritardata, ma vantaggiosa rispetto a una azione immediata ma casuale e improduttiva"[384].

Anche nei giudizi di valore esprimiamo le condizioni di conservazione e di crescita della vita. Infatti, dice Nietzsche, "La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi *l'attribuire valore* alla logica, dimostra soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza per la vita, non la loro 'verità'. Che debba esistere una massa di credenze; che sia concesso giudicare; che manchi il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: -è questo il presupposto di ogni essere vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa debba essere tenuto per vero - ma non che qualcosa *sia vero*"[385]. In tal senso il mondo 'vero' è il mondo apparente e, per

---

[381] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, 1, Adelphi, Milano 1973.
[382] W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino1954, p. 368.
[383] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-85*, in *Opere*, vol. VII, 3, 1975, p. 237.
[384] U. Galimberti, *op. cit.* , p. 230.
[385] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-88*, in *Opere*, vol. VIII, 2 1971, pp. 14-15.

garantirci la nostra sopravvivenza, abbiamo fatto sì che il mondo vero "non sia un mondo che muta e diviene, ma un mondo *che è"*.

Già Spinoza riteneva che è *il conatus,* lo sforzo per esistere, a decidere ciò che 'vale' e ciò che 'non vale'. I valori anche se tendono a presentarsi come principi, in realtà sono i risultati di azioni riuscite, mantenuti perché favorevoli all'esistenza[386]. Questo vale anche per il senso delle cose: esse non hanno una loro natura intrinseca, ma sono secondo il modo in cui sono 'afferrate' dall'azione, ossia nel modo in cui esse sono interpretate. Quindi, per Spinosa, l'essenza delle cose risiede nella loro interpretazione, la quale dipende a sua volta dal modo in cui il corpo l'afferra, ovvero come vengono concepite; dunque, la riflessione deriva dall'azione e si prefigge come finalità la sopravvivenza dell'organismo che le compie. Interpretare il mondo significa riconoscere la forza che da senso alle singole cose, questa forza e la forza del corpo, per cui Spinoza scrive: "Che cosa possa il corpo, nessuno fin qui lo ha determinato [...] Per cui quando gli uomini dicono che questa o quell'azione del corpo ha origine dalla mente, che ha impero sul corpo, essi non sanno quello che dicono, e non fanno altro che confessare con parole pretenziose, che ignorano la vera causa di quell'azione senza meravigliarsene"[387].

Il legame fra mente e corpo è analizzato da Merleau-Ponty, il cui pensiero si muove all'interno della crisi dei modelli classici di razionalità, il quale si propone di affrontare il fenomeno della percezione attraverso il metodo fenomenologico. Per Merleau-Ponty, la riduzione fenomenologia non mette capo, però, a una coscienza pura, bensì ad un mondo della vita, antecedente ad ogni riflessione, nel quale soggetto e oggetto si presentano indistinti, in cui il rapporto originario con il mondo si costruisce attraverso il corpo, la cui dimensione fondamentale è data dall'esperienza vissuta della percezione. Allo schema antropologico tradizionale corpo-anima, Merleau-Ponty sostituisce l'idea di un *cogito* che è "in situazione", ossia già da sempre relazionato agli altri e al mondo[388]. Secondo questa logica, l'intenzionalità di coscienza non è per lui qualcosa di prettamente interiore, bensì interpretabile come esteriorità non meno che come interiorità, come autentico e originario essere al mondo. La coscienza si incarna nel corpo necessariamente, cosicché il fenomeno del corpo risulta essere la via d'accesso privilegiata dell'uomo al mondo. Il filosofo affronta, infatti, lo studio delle essenze, collocando, contemporaneamente, tali essenze nell'esistenza, nell'operare, mettendo in risalto il contatto 'spontaneo' che noi abbiamo con il mondo, che è la prima di qualsiasi altra nostra riflessione su di esso[389], cioè, prima di ogni elaborazione scientifica, il mondo

---

[386] Vedi l'ipotesi di Damasio sul contributo dei marcatori somatici nei processi decisionali. (Si veda Quarta parte, cap. 12: *La sensualità del pensiero*)

[387] B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, parte terza, prop. II, Boringhieri, Torino 1952, pp. 134-135. Spinoza pur non ingiungendo di negare il lato passionale ed emotivo dell'uomo, tuttavia non rinuncia al controllo della ragione sulle passioni, mostrando che, se si conoscono le vere cause dei nostri moti d'animo, la *passione* diviene semplicemente *affezione*. Nella passione, ovvero nell'affezione senza conoscenza, l'uomo è passivo nei confronti dell'esterno, invece se conosce la causa diviene attivo rispetto a ciò che avviene all'infuori di lui. In questo senso il significato globale dell'etica spinoziana è la ricerca da parte dell'uomo del modo in cui diventare attivo.

[388] In questo modo il soggetto viene sottratto ad ogni tipo di chiusura solipsistica e rivela il carattere intersoggettivo dell'esistenza umana.

[389] Si veda Seconda parte, cap. 3: *La percezione.*

esiste per noi nella dimensione del vissuto, la nostra esperienza così come è. Per cui "non si tratta di spiegare o di analizzare, ma di descrivere"[390]: l'origine dell'oggetto va ritrovata nel cuore stesso della nostra esperienza. Il senziente e il sensibile, il soggetto e l'oggetto, non stanno uno di fronte all'altro come due termini esteriori e la sensazione non è un'irruzione del sensibile nel senziente: è l'esperienza percettiva, dice i filosofo, che si percepisce in me e non che io percepisco, ciò significa che io sono aperto alla percezione. La mia percezione è infatti intenzionale, si deve guardare per vedere.

Contro la tradizione che da Cartesio si protrae fino a Kant, per Merleau-Ponty non è l'esperienza corporea ad essere fondata su quella dell'oggetto spaziale, ma viceversa è quest'ultima a fondarsi 'esistenzialmente' sulla prima; così che, tutto l'universo della scienza è costruito sul mondo vissuto e se vogliamo valutarne il senso e la portata della scienza, "dobbiamo anzitutto risvegliare questa esperienza del mondo di cui essa è l'espressione seconda"[391]. Il corpo non esiste nello spazio come un oggetto: se tentiamo di pensarlo come un insieme di processi, ci accorgiamo che non possiamo collegarli con semplici rapporti di causalità, ma essi sono tutti ripresi e coinvolti in un unico; per lo stesso motivo la coscienza che abbiamo del corpo non è un pensiero, non possiamo comporlo e ricomporlo, la sua unità è sempre confusa, possiamo soltanto viverlo e confonderci con esso. Tale unità è lo schema corporeo che costituisce l'unità pre-logica che permette al corpo di orientarsi e di 'abitare' lo spazio ambiente[392].

Attraverso il corpo noi costituiamo l'oggetto percepito: "la cosa è dunque il correlato del mio corpo e, più in generale della mia esistenza, della quale il mio corpo è solo la struttura stabilizzata. La cosa si costituisce nella presa del mio corpo su di essa, non è anzitutto un significato per l'intelletto, ma una struttura accessibile all'ispezione del corpo [...]. Poiché le relazioni fra le cose o fra gli aspetti delle cose sono sempre mediate dal nostro corpo, l'intera natura è la messa in scena della nostra propria vita o il nostro interlocutore in una sorta di dialogo"[393]. Quindi, se il pensiero oggettivo ignora il soggetto della percezione, ritenendo il mondo come qualcosa già bello e fatto, in realtà la cosa non può mai essere separata da qualcuno che la percepisca: il corpo, è ciò che tiene in vita lo spettacolo del visibile, forma con esso un sistema. Il soggetto della sensazione, per Merleau-Ponty non è un pensatore che conosce già la struttura intelligibile dei percepiti e annota una qualità -la posizione dell'intellettualismo- né un ambito inerte che sarebbe colpito da essa, -come pensa l'empirismo- , ma una potenza che co-nasce ad un certo contesto di esistenza[394], ossia un soggetto intenzionale. La coscienza, perciò, non osserva in modo indifferente ma, al contrario, è sempre coscienza impegnata, perché dipende

---

390 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani , Milano 2003, p. 16.
391 *ivi,* p. 17.
392 La nostra percezione di esso rimane però trascendente. Ciò conferisce all'esperienza della cosa il
[illegible]-4.60306(e)-4.6-17.4203(s)4.48415.68.60306(e)-40511(')3.2u0.128297(n)12esc cse

sempre dal contatto con il mondo. Il corpo ha il potere connaturato di trovare un

avrebbe dovuto mettere a morte il corpo stesso, facendo tacere la fanghiglia barbarica delle passioni che vi sono connesse"[397]. L'anima incatenata, anzi congiunta al corpo, per Platone, è inviluppata nell'ignoranza, tuttavia l'uomo anche vedendo che "il terribile di codesto carcere sono le passioni del corpo, si trova ad essere egli medesimo l'artefice migliore del proprio incatenamento". Per Platone il sapere filosofico è la strada da seguire per rifuggire dalle passioni e dagli inganni dei sensi, esortando l'anima "a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa, e a non fidare in niente altro che in se stessa, qualunque sia l'essere che ella voglia da se medesima penetrare nella sua essenza immutabile"[398].

Il corpo viene, in pratica, scacciato dalla sfera razionale o perlomeno logocentrica, su cui pretende di fondarsi la filosofia e la vita civile. Non a caso nella cultura greca la *polis* è il luogo di quel discorso "sul giusto" e "sul buono" che è inerente all'animale razionale, tutto ciò che è inerente alla corporeità viene a rappresentare "lo stadio prelogico di una vita che è ancora il cieco fine di se stesso e perciò come retaggio di quella immediatezza animale da cui la comunità civilizzata vuol distanziarsi"[399].

Il corpo, nella Grecia arcaica, è assunto a dimensione dell'esistere: esso "va a fondare un'unica costellazione di senso comprendente al suo margine anche la *psyche*, come qualcosa, che respira nel vivo e poi sopravvive al morto"[400]. Tale convinzione, in età classica, viene scardinata slegando il senso dell'esistenza dalla sua sede carnale e dando all'anima il ruolo decisivo: tramontata "quell'antica sapienza che ancora sapeva tenersi all'ingenua esperienza del corpo per fondarvi la realtà dell'esistere, un formidabile atto di sradicamento dell'esperienza medesima va a inaugurare la ben nota dicotomia fra un disincarnato durare del sè e una carne contingente affidata all'angoscia della morte"[401]. La psiche viene, così, ad essere, grazie alla sua natura, immortale.

In Platone la *psyche* ha perso ogni figuralità corporea, giungendo a coincidere con l'immaterialità del pensiero, ossia con quell'attività noetica che definisce, da un lato la specificità dell'uomo, in quanto essere dotato di *logos* e "connota dall'altro la cifra ultramondana del suo essere". L'anima divenuta sede della coscienza, si salva dal flusso del divenire insito nella vita, e si slega dal corpo, attraverso l'accoglimento intellettuale delle idee. Il corpo diviene la sede di funzioni e pulsioni in un certo senso spersonalizzate: il corpo è ciò che perde la propria identità, l'anima quella che la conserva[402].

Nella tensione per differenziarsi dalla sua primitiva essenza animale, per sfuggire all'angoscia della morte, l'uomo ha messo in atto la sua illimitata volontà di

---

[397] F. Rella, *Ai confini il corpo*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 9.

[398] Platone, *Fedone,* in *Opere Complete1*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 141. Platone rinunciando al corpo rinuncia al mondo infatti egli prosegue dicendo: "quello che, per diversi aspetti mutevole, ella voglia indagare con altri mezzi, questo a non ritenerlo per vero; e che come questo è percepibile ai sensi e visibile, quello invece che l'anima vede da se medesima è intelligibile e invisibile".

[399] A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità,* Feltrinelli, Milano 1995, p. 9. Corpo, *logos* ripropongono l'opposizione maschile-femminile, in cui "la corporeità, in quanto carnea componente dell'esistere, viene assegnata soprattutto alle donne, mentre agli uomini tocca la componente del *logos*, l'unica che possa dirsi specificatamente umana".

[400] *ivi,* p. 26. Se l'esistenza continua anche dopo la morte, essa deve essere in qualche modo corporea.

[401] *ibidem*.

[402] Cfr. Platone, *op. cit.* p. 186 e segg. Nel mito di Er con cui si chiude la *Repubblica* si narra di anime che si rincarnano potendo decidere di entrare in qualunque corpo compreso un corpo animale, confermando il ruolo secondario giocato dal corpo.

dominio: il *logos*, la tecnica, la politica sono 'linguaggi' attraverso cui l'uomo mantiene la distanza dal mondo della vita, nel tentativo di rimuovere le sue origini animali, ma esse sembrano continuamente ripresentarsi e premere nel suo pensare, nel vivere del suo corpo[403].

Tuttavia, se platonismo e cristianesimo sono le due grandi correnti di pensiero in cui la storia dell'Occidente trova le sue radici, la mortificazione del corpo da loro inaugurata ha trovato il suo sviluppo e la sua radicalizzazione nella scienza moderna a cui Cartesio ha dato avvio e in cui ancora oggi il mondo occidentale si identifica. Per fondare questo mondo oggettivo e astratto, scrive Galimberti, "Cartesio ha dovuto mettere tra parentesi la vita extra-scientifica e quindi tutte quelle formazioni di senso che si fondano sull'esperienza corporea. […] Da allora ogni produzione di senso non fu più nell'originario rapporto dell'uomo col mondo, ma l'uomo e il mondo ricevettero il loro senso dalle cogitazioni dell'*ego* che complessivamente andavano componendo la nuova scienza. Nata dall'uomo *nel* mondo, la scienza s'è così trovata con Cartesio a dimenticare la propria origine"[404].

L'oggettivazione del mondo, su cui si fonda la scienza moderna, ha le sue origini proprio "nell'oggettivazione del nostro corpo", nella sua esclusione dall'ambito della soggettività che, con Cartesio, viene sempre più identificandosi come *mens,* frutto di un'astrazione preliminare che prescinde da tutto ciò che è corporeo e mondano: un io decorporeizzato e demondanizzato nelle cui funzioni razionali è il senso del mondo e dei corpi che lo abitano. Cartesio riduce il mondo alla sua determinazione numerico-quantitativa, realizzando l'esigenza platonica di risolvere nell'idea "*l'identità del diverso, l'essere* del divenire, la norma del molteplice, l'in sé. Viene da pensare che l'Occidente, percorrendo i sentieri della filosofia, prima, e della scienza poi, non abbia inseguito altro scopo se non quello di difendersi dalla *multiformità* della natura mediante *l'uniformità del* l'idea. Lo scopo forse è stato raggiunto, ma al costo di profondissime lacerazioni che oggi non consentono più all'uomo di abitare il mondo e nel mondo di ritrovare se stesso"[405].

Il corpo vissuto ha lasciato il posto ad un corpo pensato dall'intelletto, di conseguenza anche il mondo è il prodotto di un ragionamento di quell'unica dimensione originaria che è la mente e le sue incontrovertibili idee. Ma quando la

---

[403] Continuità e distacco è problema che i greci risolvono con due soluzioni. Da una parte quella aristotelica che finì e per coniugarli in una prossimità di genere e di una differenza specifica che affida al *logos* e alla politica la distanza. L'altra presente nel mito e nella tragedia che non riesce a dimenticare la continuità e nello stesso tempo la teme. Le immagini teriomorfiche stanno a testimoniare la seduzione di questa continuità.

[404] U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 111-112.

[404] Cfr. Platone, *op. cit.* p. 186 e segg. Nel mito di Er con cui si chiude la *Repubblica* si narra di anime che si rincarnano potendo decidere di entrare in qualunque corpo compreso un corpo animale, confermando il ruolo secondario giocato dal corpo.

[405] U. Galimberti (1999) *op. cit.* , p. 113. Cartesio non voleva indicare una separazione effettiva tra la mente e il corpo, ma solo la *possibilità concettuale* della separazione, che era quanto bastava perché la filosofia successiva, sia sul versante empirista che su quello razionalista, convenisse che la mente umana o anima, nella sua natura essenziale, non *è* in alcun modo *dipendente* dal mondo del corpo. Locke, ad esempio, dopo aver ammesso che il senso esterno e il senso interno sono "le finestre attraverso le quali la luce è lasciata entrare" nella nuda "camera oscura" della mente, afferma che "poiché la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro immediato oggetto che non siano le sue proprie idee, che sole essa contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza si riferisce soltanto a quelle". *iv*i, p. 114. Anche nella conclusione humiana il mondo si raccoglie inevitabilmente nel mondo della mente che, per "sua natura intrinseca, *non richiede alcuna incarnazione corporea*", anche perché il corpo è ridotto a una semplice rappresentazione oggettiva.

mente concepisce il corpo tra gli oggetti, "quando tenta di disporlo sotto il suo sguardo, il corpo le sfugge perché non è, come tutti gli oggetti, di fronte a lei, ma con lei; quando tenta di toccare gli oggetti s'accorge di non poterlo fare se non col corpo […]; quando infine muove gli oggetti sente di non poter muovere il corpo, ma di potersi muovere solo col corpo. Ad una attenta analisi fenomenologica il dualismo si dissolve e la mente non può evitare di affidarsi al corpo"[406].

Per Rella le passioni che tornano inevitabilmente a segnare la nostra esistenza "ci avvertono che la sua presenza è inaggirabile: inesorabile il suo *essere lì*, da cui nessuna metafisica può sottrarci"[407]. Il corpo è, dunque, un limite un confine, ma come ogni confine è "poroso e sfrangiato"lasciando presagire un 'oltre' incalzante, un'apertura che Nietzsche coglie cosicché il corpo diviene "al tempo stesso il limite e l'eccedenza, il confine e l'oltranza"[408].

Spingendo il pensiero "ai confini del corpo", dando parola alle passioni che lo attraversano, si incontra il limite biologico della vita: la morte. La morte abita il corpo, ma la morte è impensabile nel pensiero occidentale, essa è quel non-essere che da Parmenide in poi la filosofia ha cercato di combattere, ignorare. Ma se la morte è "l'impensabile che sfida il pensiero occidentale, impensabile è anche il corpo che la contiene fin dal suo apparire nel mondo". Ai confini del corpo abbiamo intravisto la morte, ma ai suoi confini è anche possibile "intravedere il divino nell'anima carnale […] che affiora al di là del diafano involucro dell'anima-spirito a cui ci hanno educato"[409].

11.3. *L' identità nel corpo*

Quando si vuole denotare l'esistenza singola e irriducibile di una persona umana, non c'è altro modo che indicare il suo corpo che vive: che sussiste nella sua forma, che si muove, che sente, che pensa.

La definizione classica di persona, che da Boezio attraversa l'intero Medioevo, e in qualche modo continua ad essere il sottofondo di molte discussioni, è un'essenza che possiede razionalità e che sussiste individualizzata; ma tale definizione potrebbe essere parafrasata, anche, come: un corpo che vive una vita razionale, o potenzialmente razionale. Si tratta, insomma, di porre fin dall'inizio la corporeità come prima espressione di quella singolarità che caratterizza originariamente la persona e anzi quasi la definisce nella sua assoluta unicità, per cui io sperimento me stesso come unico a partire dal mio insostituibile corpo, e comprendo gli altri nella loro unicità a partire dalla loro esistenza corporea. L'*essere* individuale dell'uomo deriva del tutto dalla sua corporeità: la prima e immediata espressione dell'esistenza, viene ricercata nella cosa indicabile, spazializzata e materializzata.

---

[406] *ivi*, p. 116

[407] F. Rella, *op. cit.*, p. 9.

[408] *ibidem*. "Plotino per liberar l'idea da ogni traccia del corpo, la spinge oltre se stessa: il bello per essere tale non deve avere forma, né essere forma. È una sorta di delirio d'oltranza che si ripete per ogni idea; per il bene, per l'intelletto […] alla fine della sua speculazione, proprio mentre Plotino si appresta a invitare ad una 'fuga di sé a sé', al di fuori perfino della identità personale, il corpo e la materialità rimossa si ripresentano davanti a lui, nelle sue parole, come l'anima stessa, il nocciolo, l'essenza della sua estrema astrazione". *ivi,* p. 30.

[409] *ivi*, p. 154.

La persona umana si offre, anzitutto, come un corpo vivente e reale, ciò significa che essa viene a definirsi all'interno di termini contraddittori: una individualità mutevole, però esistente, fragile tuttavia razionale. Parlare infatti di un sé, non come di una cosa, ma di un processo, che acquista senso nella sua dimensione incarnata, porta ad un sé non più riconducibile ad uno statuto fisso coerente e stabile. Tuttavia, i circuiti neurali ci rappresentano con continuità l'organismo -mentre esso è perturbato da stimoli provenienti dall'ambiente fisico e socio-culturale, e/o mentre agisce su tali ambienti- proprio perché è il nostro organismo è ancorato nel corpo: "il sé è uno stato biologico ripetutamente ricostruito; non è un minuscolo individuo che se ne sta all'interno del nostro cervello a contemplare quel che succede. […] in mancanza di stimoli uscenti diretti al corpo come campo d'azione, capaci di contribuire al rinnovarsi e al modificarsi degli stati corporei, ne risulterebbero sospesi l'innesco e la modulazione di quegli stati che, quando vengono ripresentati al cervello, costituiscono ciò che a me sembra il fondamento del senso di essere vivi. "[410]. In breve, le rappresentazioni che il cervello costruisce per descrivere una situazione, e i movimenti elaborati come risposta, dipendono da mutue interazioni tra corpo e cervello[411].

Le rappresentazioni primitive del corpo fornirebbero una cornice temporale e spaziale-metrica alla quale riportare le altre rappresentazioni che noi costruiamo del mondo e, anche se non sapremo mai quanto la nostra conoscenza sia fedele alla realtà assoluta, quello che ci occorre avere è una solida coerenza nella costruzione della realtà che il nostro cervello produce e condivide con gli altri. Ma la cosa più importante forse è che "le rappresentazioni primitive del corpo in attività potrebbero avere un ruolo nella coscienza, offrendo un nucleo alla rappresentazione neurale del sé e quindi un riferimento naturale per ciò che accade nell'organismo all'interno o all'esterno del suo confine fisico"[412].

Le riflessioni finora condotte convergono nell'accordare un privilegio genetico alla sensibilità. È infatti la sensibilità che anzitutto viene collegata alla vita corporea, ed è soprattutto la sensibilità che pone subito in un mondo circostante che è differente dal soggetto. Se l'intelletto dell'uomo fosse da solo e in quanto tale in grado di produrre conoscenza, allora si tratterebbe di un intelletto infinito, creatore, la cui spontaneità è già di per sé fonte di realtà; ma l'uomo è un essere finito, che ha necessità di una facoltà recettiva per garantire l'oggettività dei propri concetti. Questa è la posizione di Kant che, nella *Critica della ragione pura*, premette alla logica un'estetica, limitando, quindi, le conoscenze universali ai vincoli delle forme sensibili. I sensi presentano al pensiero qualcosa di *altro* da sé, quell'irriducibilmente diverso che è in grado di tracciare i confini tra la realtà e l'immaginazione, dove il termine include la speculazione concettuale nel senso che l'esistenza della cosa è quando posso riferire al pensiero qualcosa di distinto dal pensiero. I sensi soli possono dare la realtà delle cose come differente dall'autoidentità del pensiero realizzando quell'apertura intenzionale al mondo

---

[410] A. Damasio, 1995, *op.cit.,* p. 309-311.

[411] Via via che il corpo cambia, per influenze chimiche neurali, le rappresentazioni che il cervello ricostruisce si evolvono; alcune rimangono non consce, mentre altre raggiungono la coscienza. Allo stesso tempo al corpo, continuano ad affluire segnali provenienti dal cervello, alcuni in modo deliberato, altri in modo automatico con il risultato è che il corpo si modifiche ancora, e quindi si modifica l'immagine che se ne ha.

[412] *ivi*, pp. 319-20.

Questo ci fa concludere che l'individuo considerato nei suoi aspetti culturali, psicologici e biologici, ha bisogno di un altro individuo con cui relazionarsi e comunicare per avere accesso alla conoscenza di sé. In effetti, è molto difficile individuare la presenza di un *lógos* razionale prima del consapevole avvento del *diálogos*, del confronto argomentante delle idee, dunque, è l'incontro con l'altra persona il luogo di nascita della razionalità. Per cui il *diálogos* non è una derivazione del *lógos,* ma al contrario, il secondo è un processo di astrazione del primo.

Ma, per poter pensare l'alterità come qualcosa di costitutivo ed essenziale nella persona umana, bisogna pensare immediatamente e prioritariamente la corporeità: un corpo che è assolutamente mio, che incontra altri corpi che sono assolutamente non miei, altrui. L'altro è l'elemento su cui si fonda la possibilità stessa dell'esperienza umana: "I codici affettivi e informativi che sono trasmessi nella relazione con l'altro diventano le strutture portanti dell'esperienza unica e irripetibile di ognuno e contemporaneamente pongono le basi della struttura conoscitiva dell'uno insieme con gli altri. L'essere confermati nella propria esistenza come altro da sé […] è momento essenziale per la vita del singolo e della comunità"[413].

[413] M. Combi, *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998, p. 43.

12. LA SENSUALITÀ DEL PENSIERO

Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce.
B. Pascal[414]

L'organismo ha alcune ragioni che la ragione deve utilizzare.
A. Damasio[415]

12.1. *Ragione e sentimento*

Una concezione della razionalità in cui ci sia spazio solo per gli aspetti logici e computazionali non rende conto del modo in cui effettivamente lavorano il cervello e il corpo, di come la mente costruisca la propria immagine.

Alcuni studi sulla mente, in particolare nell'ambito della scuola cognitiva, partono dal presupposto che la mente possa essere studiata come un'entità autonoma, avente dei suoi propri contenuti e delle sue proprie leggi. Questa posizione raggiunge la sua massima codificazione, dice Boncinelli, nel pensiero di Fodor, il quale risolve nell'elaborazione dell'informazione e nella costituzione e gestione di simboli e rappresentazioni, la realtà della mente, che può procedere per lo più in modo indipendente dalla realtà del mondo circostante, adottando criteri suoi propri. Il cognitivismo prospetta, cioè, una dottrina formale del funzionamento della mente per cui scrive Boncinelli:"Si parla di operazioni mentali, di processi, di trasformazioni, ma solo raramente di contenuti, mentre sembra che una delle caratteristiche principali della nostra mente sia la sua *intenzionalità,* cioè la sua necessità di pensare qualcosa, vedere qualcosa, credere qualcosa, immaginare qualcosa, sentire il profumo di qualcosa"[416].

Dai più recenti studi neurofisiologici emerge, invece, come le strategie della ragione umana non si siano, probabilmente, sviluppate senza la guida di meccanismi di regolazione biologica, dei quali l'emozione e il sentimento sono espressioni rilevanti; inoltre sembra, dice Damasio, che anche quando le strategie di ragionamento si sono assestate grazie ai processi di apprendimento culturali, il loro diverso tipo di applicazione dipende ancora dalla nostra capacità di provare un

---

[414] B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1967, p. 58.
[415] A. Damasio, 1995, *op.cit.,* p. 280.
[416] E. Boncinelli, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 1999, pag. 233.

sentimento[417]. Quindi, anche se è innegabile che a volte emozioni e sentimenti possono danneggiare il ragionamento, di contro la loro assenza può nello stesso modo impedirci di decidere in "armonia con un senso di futuro personale, di convenzione sociale e di moralità": sono i sentimenti che ci fanno guardare nella direzione giusta, ci conducono al luogo appropriato di uno spazio decisionale nel quale possiamo far bene operare gli strumenti della logica "emozione e sentimento, insieme con i processi fisiologici che ne costituiscono la base nascosta, ci assistono nello scoraggiante compito di prevedere un futuro incerto e di pianificare in sintonia le nostre azioni"[418].

Lo scopo dal ragionare è decidere, e l'essenza "del decidere è scegliere una possibile risposta, cioè un'azione non verbale, una parola, una frase -o una loro combinazione- tra le molte disponibili al momento e in rapporto con una situazione data. Ragionamento e decisione sono così intrecciati che spesso si usano i due termini modo intercambiabile". Queste attività implicano che chi decide conosca. e che possegga qualche strategia logica per produrre inferenze efficaci sulla base delle quali scegliere un'adeguata risposta. Oltre a ciò devono essere operanti alcuni processi che il ragionamento richiede; tra questi "si citano di solito l'attenzione e la memoria operativa, ma nemmeno un accenno si fa all'emozione o al sentimento, e quasi nulla si dice del meccanismo mediante il quale si genera un repertorio di opzioni diverse tra cui scegliere"[419]. Quando è in gioco l'esistenza ragionare e decidere può essere molto difficile: decidere bene significa selezionare una risposta - all'interno del dominio personale immediato, che è quello che comporta il minor margine d'incertezza- che "alla fine sarà vantaggiosa per l'organismo, direttamente o indirettamente in termini di sopravvivenza e di qualità di tale sopravvivenza"[420].

Se, ad esempio, confrontiamo la nostra mente con un computer ci rendiamo conto, fa notare Boncinelli, di quanto poco logica sia a volte la nostra mente e il suo modo dì procedere; anche se, ad analizzare bene, in realtà, la nostra stessa illogicità ha una sua logica, cioè segue dei principi di carattere generale. Se, fino a un certo punto, la nostra mente è logica e consequenziale, "da un certo punto in poi applica una logica 'a braccio', molto approssimativa ma evidentemente più che sufficiente per affrontare le vicende della vita di tutti i giorni. Ciò è vero soprattutto per le valutazioni di verosimiglianza e di probabilità, quindi di rischio"[421]. Il fatto che la nostra mente non sia completamente razionale, ossia che non sia solo la logica formale a pretendere di condurci alla soluzione migliore tra quelle disponibili, non è tuttavia un limite o un difetto. Nell'affrontare problemi particolarmente complessi, procedere per schemi euristici prefabbricati anche se approssimativi e non

---

[417] Damasio nell'*Errore di Cartesio* fa riferimento ad un caso -accaduto nel New England, nel 1848- di un giovane che a seguito di un incidente, riportò un danno neurologico che, pur non compromettendo le sua capacità intellettive, sembrava, bensì, aver danneggiato le sue competenze razionali rendendolo incapace di fare scelte socialmente appropriate e vantaggiose. A questa incapacità razionale e decisionale si accompagnava una vistosa alterazione delle capacità di provare emozioni e sentimenti. Di qui l'ipotesi che i sentimenti e le emozioni siano intrinsecamente intrecciati nelle reti della ragione.

[418] A. Damasio, 1995, *op. cit.,* p. 19.

[419] *ivi,* p. 236.

[420] *ivi,* p. 240.

[421] E. Boncinelli, *op.cit.,* p. 245. Su questo quadro generale di *razionalità limitata* si sovrappongono a volte anche problemi personali riguardanti singoli individui. Non si tratta di un deficit intellettivo, in quanto la facoltà di valutare realisticamente gli eventi della vita e l'intelligenza non sono la stessa cosa e non hanno una sede cerebrale comune.

perfettamente razionali, può essere vantaggioso, per accelerare l'intero processo decisionale: "Certi schemi mentali prefabbricati che noi a volte mettiamo in atto costituiscono in sostanza delle scorciatoie e degli stratagemmi euristici per poter trattare in tempo ragionevole problemi che altrimenti richiederebbero una riflessione troppo prolungata e quindi troppo faticosa. Un computer in virtù della sua enorme velocità di esecuzione, funziona ripetendo un numero altissimo di volte schemi logici relativamente semplici; il cervello procede in modo molto più lento e si deve affidare a processi meno esatti, ma più produttivi"[422].

Tuttavia le decisioni personali e sociali non sono separabili dalla sopravvivenza, e perciò le conoscenze su cui vanno ad operare le strategie di ragionamento, includono anche fatti meccanismi riguardanti la regolazione dell'organismo nel suo insieme. Le strategie di ragionamento ruotano attorno a obiettivi, scelte di azioni, previsione di eventi futuri e programmi per il conseguimento di questi obiettivi. Questo tipo d'informazioni giungono alla mente attraverso le emozioni che costituiscono una regolazione biologica di base, essenziale per la sopravvivenza, in pratica una dotazione innata e automatizzata per i processi vitali che hanno a che fare con l'integrità e la salute dell'organismo, in tal senso "le emozioni offrono al cervello e alla mente un mezzo naturale per valutare l'ambiente e per reagire in modo adattivo"[423].

In altre parole, nella ragione operano sia le regioni cerebrali di livello alto, sia quelle di livello basso -dalle cortecce prefrontali all'ipotalamo e al midollo allungato- dove i livelli più bassi sono quelli che regolano l'elaborazione delle emozioni e dei sentimenti insieme alle funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'organismo. Sempre questi livelli sono quelli che mantengono le relazioni dirette e scambievoli con i vari organi del corpo; in tal modo il corpo viene posto all'interno della catena di operazioni che generano le conquiste più alte del ragionamento, della decisione e per estensione del comportamento sociale e della creatività. Emozione, sentimento, regolazione biologica hanno tutti un ruolo nella ragion umana i livelli più modesti del nostro organismo fanno parte del ciclo della ragione superiore.

Le emozioni hanno luogo nel teatro del corpo, ma esse, nel loro valore adattivo, esistono proprio in funzione del corpo. Per questo, per essere efficaci, esse devono essere poste sotto la regia di un cervello che si è evoluto nella direzione dell'equilibrio e della sensatezza per dirigere il funzionamento del corpo: "quando le conseguenze di una tale saggezza naturale vengono registrate nel cervello, ne derivano i sentimenti, componenti fondamentali della nostra mente"[424], i quali, operando un controllo volontario sulle emozioni sono vitali anche per la nostra autoconservazione. I sentimenti sono necessari in quanto essi sono espressione, a livello mentale, delle emozioni e di ciò che sta alla base di esse; solo a questo livello pienamente cosciente "ha luogo un'integrazione sufficiente del presente, del passato e del futuro anticipato [...] La soluzione efficace ai problemi non standard richiede

---

[422] *ibidem.* Tuttavia anche i computer vengono oggi dotati infatti di programmi che permettono loro di tagliar corto di tanto in tanto in un processo logico troppo complesso.

[423] A. Damasio, 2003, *op. cit.*, p. 72. Nell'incontro con l'oggetto, l'apparato delle emozioni valuta in modo spontaneo, quello della mente co-valuta ponderatamente.

[424] Cfr. *ivi,* p. 103. Per lo studioso sebbene emozioni e sentimenti siano affini, l'emozione precede il sentimento. I sentimenti rappresentano lo stato di benessere o di sofferenza umana, così come si presentano nella nostra mente e corpo. Essi sono espressione di una lotta e di un equilibrio.

infatti la flessibilità e l'elevato potere di raccolta di informazioni che possono essere offerti dai processi mentali"[425].

In sintesi, i sentimenti ci aiutano a risolvere problemi non standard che implicano creatività, giudizio e processi decisionali, e che richiedono l'esibizione e la manipolazione di grandi quantità di conoscenza. E' allora verosimile, ipotizza Damaasio, che nella selezione naturale sia prevalsa una struttura celebrale, nella quale "i sistemi preposti alla decisione e al ragionamento rimanevano strettamente allacciati a quelli connessi con la regolazione biologica, dato che gli uni e gli altri sono implicati nella sopravvivenza"[426].

Nei processi decisionali è ipotizzabile, per lo studioso, che sia presente una segnalazione a base corporea, conscia o meno, senza la quale non è possibile mettere a fuoco l'attenzione. Nella sua ipotesi questa funzione è assunta dal marcatore somatico. Esso forza l'attenzione sull'esito negativo al quale può condurre una data azione e agisce come un segnale automatico di allarme, permettendo di scegliere entro un numero minore di alternative, rendendo così più efficiente e preciso il processo di decisione. Tuttavia questi stessi segnali a base corporea possono menomare la qualità del ragionamento quando questo viene troppo subordinato al sentimento[427].

Tuttavia vi sono anche altri processi che devono precedere, accompagnare o seguire i marcatori. In primo luogo, dice Damasio, la creazione continua di combinazioni di eventualità ed eventi che fanno scaturire una giustapposizione molto diversificata di immagini, in accordo con la conoscenza precedentemente categorizzata, dei "generatori di diversità". Questi generatori nell'ipotesi che stiamo cercando di seguire in questa ricerca, in fondo non sono altro che funzioni virtualizzanti della realtà in quella accezione prospettata da Levy. Ma, per uno scienziato come Damasio, questi processi pur se avvengono a livello mentale traggono la loro materia prima dalle nostri vissuti concreti: "questo generatore richiede un ampio deposito di conoscenza fattuale: sulle situazioni che possiamo trovarci fronteggiare, sugli attori, su ciò che questi possono fare e sul modo in cui le azioni diverse producono esiti diversi"[428].

La conoscenza fattuale viene categorizzata secondo classi di opzioni, di connessioni tra azioni ed esiti. La categorizzazione, inoltre ordina le opzioni con riferimento a qualche particolare valore. Il corpo offre un riferimento di base alla mente; quando interagiamo con l'ambiente attraverso i nostri sensi, noi partecipiamo sia con corpo che con il cervello come se esistesse un 'cervello pensoso' del corpo, per questo "percepire è tanto ricevere segnali dall'ambiente quanto agire su di esso".

Molte descrizioni scientifiche lasciano emozione e sentimenti fuori dal concetto di mente, in quanto giudicati entità sfuggenti, inadatti a condividere la scena con il tangibile contenuto dei pensieri. In realtà i sentimenti sono altrettanto cognitivi quanto qualsiasi altra immagine percettiva, e altrettanto dipendenti da elaborazione della corteccia cerebrale. La loro diversità è nel riguardare in primo luogo il corpo, ovvero, come scrive Damasio, "situano la cognizione nel nostro stato muscolo-

---

[425] *ivi,* pp. 215-217.
[426] A. Damasio, 1995, *op.cit.,* p. 135.
[427] Tuttavia l'esclusione del sentimento e la sua mancanza di conoscenza e di gestione da parte nostra ci espone al rischio che questo possa irrompere nella nostra vita razionale, spesso con effetti deleteri. In tal senso è importante sviluppare anche un'intelligenza emotiva.
[428] *ivi,* p. 274-5.

scheletrico e viscerale[429], quando questo è influenzato dai meccanismi riorganizzati e dalle strutture cognitive che abbiamo sviluppato sotto la loro influenza. I sentimenti ci consentono di porre mente al corpo [nel contempo] i sentimenti hanno voce in capitolo sul modo in cui il resto del cervello e la cognizione svolgono i propri compiti"[430].

Anche se è innegabile che a volte emozioni e sentimenti possono danneggiare il ragionamento, di contro la loro assenza può costituire una fonte ugualmente significativa di comportamento irrazionale e può impedirci di decidere in "armonia con un senso di futuro personale, di convenzione sociale e di moralità". Sono i sentimenti che ci fanno guardare nella direzione giusta, ci conducono al luogo appropriato di uno spazio decisionale nel quale possiamo far bene operare gli strumenti della logica "emozione e sentimento, insieme con i processi fisiologici che ne costituiscono la base nascosta, ci assistono nello scoraggiante compito di prevedere un futuro incerto e di pianificare in sintonia le nostre azioni"[431]. Raggiungere una decisione riguardo ad un problema complesso, il cui esito è incerto, richiede sia conoscenze, sia strategie di ragionamento che consentono di operare su tali conoscenze, le quali possono includere fatti riguardanti oggetti, persone, situazioni del mondo esterno. Ma le decisioni personali e sociali non sono separabili dalla sopravvivenza, perciò le conoscenze includono anche meccanismi riguardanti la regolazione dell'organismo nel suo insieme. Le strategie di ragionamento ruotano attorno a obiettivi, scelte di azioni, previsione di eventi futuri e programmi per il conseguimento di questi obiettivi. L'emozione, in quanto regolazione biologica di base, è essenziale per la sopravvivenza, in pratica una dotazione innata e automatizzata per i processi vitali che hanno a che fare con l'integrità e la salute dell'organismo, infatti "le emozioni offrono al cervello e alla mente un mezzo naturale per valutare l'ambiente e per reagire in modo adattivo"[432].

Concludendo, è importante rendersi conto che l'aver definito concreti -dal punto di vista sia cognitivo sia neurale- l'emozione e il sentimento non ne riduce l'amabilità o l'orrore, né immiserisce il loro *status* nella poesia o nella musica. Il sentimento ci guida attraverso i mondi della bellezza e dello spirito in genere, sempre a partire da premesse corporeo–sensibili, come suggerisce il mito filosofico

---

[429] La prova secondo cui gli stati corporee causano i sentimenti vengono dalla neuropsicologia, che correla la perdita di sentimento con lesioni di alcune specifiche regioni cerebrali necessarie per rappresentare gli stati corporei; inoltre alcuni studi sperimentali provano che muovendo i muscoli corrispondenti a un'espressione emotiva specifica, i soggetti provano un sentimento appropriato; tuttavia da esperimenti di registrazioni elettrofisiologiche si è visto che ad esempio un sorriso simulato genera onde cerebrali con andamento diverso rispetto a quello delle onde generate da un sorriso autentico. Si può dire allora che non è del tutto possibile ingannare il cervello.

[430] A. Damasio , 1995, *op. cit.,* pp. 227-28.

[431] *ivi,* p. 19. Si basa sull'osservazione di casi con danno neurologico in cui l'immutata intelligenza a fronte della perdita totale dell'emotività lo rendeva un essere incapace di ragione pratica incapace di scelte socialmente appropriate e vantaggiose accanto all'incapacità decisionale si accompagnava una vistosa alterazione delle capacità di provare sentimenti l'ipotesi allora e che i sentimenti le emozioni sono intrinsecamente intrecciati nelle reti della regione. La lesione delle cortecce prefrontali centro mediane compromette sia il ragionamento-decisione sia l'emozione-sentimento, soprattutto nel dominio personale e sociale. In quest'area la ragione e l'emozione si incrociano e così pure nella amigdala e nella zona somato-sensitiva.

[432] A. Damasio, 2003, *op. cit.,* p.72. Nell'incontro con l'oggetto, l'apparato delle emozioni valuta in modo spontaneo, quello della mente co-valuta ponderatamente.

di Eros, in cui il dio ci guida attraverso i mondi, portandoci a creare, sia con il corpo che con l'anima, e a realizzare il nostro singolare e universale destino[433].

12.2. *Il cervello pensoso del corpo*

Quando interagiamo con l'ambiente attraverso i nostri sensi partecipiamo sia con corpo che con il cervello: "L'organismo si modifica attivamente, in modo che l'interfaccia possa prodursi al meglio; il corpo non è passivo. […] L'organismo agisce di continuo sull'ambiente così da poter favorire le interazioni necessarie alla sopravvivenza. […] Percepire è tanto ricevere segnali dall'ambiente quanto agire su di esso"[434]. Per cui, le rappresentazioni che il cervello costruisce per descrivere una situazione, e i movimenti elaborati come risposta, dipendono da mutuo interazioni tra corpo e cervello. Gli eventi mentali sono il risultato dell'attività che si svolge nei neuroni del cervello; ma vi è una storia precedente e indispensabili che essi devono narrare: la storia del disegno e del funzionamento del corpo. In misura minore lo si ritrova anche dello sviluppo di ciascuno di noi in quanto individui: così che agli inizi vi furono, dapprima rappresentazione del corpo, e solo in seguito rappresentazioni relative al mondo esterno.

Fare scaturire la mente da un organismo, anziché, da un cervello staccato dal corpo, dice Damasio, è compatibile con un certo numero di ipotesi. Innanzitutto, quando nel corso dell'evoluzione furono selezionati cervelli abbastanza complessi da generare non solo risposte motorie, ma anche risposte mentali, ciò avvenne, con ogni probabilità, perché le risposte mentali rafforzavano la capacità di sopravvivenza dell'organismo fornendo diversi vantaggi: un miglior apprezzamento delle circostanze esterne (ad esempio percependo un maggior numero di particolari che l'oggetto, un affinamento delle risposte motorie e, non in ultimo, una previsione delle conseguenze future attraverso la formazione di scenari e la pianificazione di azioni che portassero a realizzare, tra gli scenari immaginati, quelli migliori.

---

[433] Nel pensiero platonico la natura di *Eros* e il suo rapporto con la filosofia. rende evidente che non vi è in Platone il tentativo di una riduzione del sensibile al metafisico. Nel *Simposio,* nel racconto di Socrate su ciò che la sacerdotessa Diotima ha detto sulla natura di Eros, emerge come mondo sensibile e mondo delle idee, in quanto realtà autonome e separate, si incontrano però su un piano intermedio, cioè nella dimensione "erotica" della bellezza: " 'Ma cosa sarebbe allora, esclamai, questo Amore?' […] 'Un demone grande, o Socrate. E difatti ogni essere demonico sta in mezzo tra il dio e il mortale' 'E qual è la sua funzione?' domandai. 'Di interpretare e di trasmettere agli dei qualunque cosa degli uomini, e agli uomini qualunque cosa degli dei […] In mezzo fra i due, colma l'intervallo sicché tutto risulti seco stesso unito. Attraverso di lui passa tutta la mantica, e l'arte sacerdotale […] e ogni specie di divinazione e di magia. Gli dei non si mischiano con l'uomo, ma per mezzo di Amore è loro possibile ogni comunione e colloquio con gli uomini, in veglia e in sonno' ". Platone, *Simposio,* in *Opere complete,* vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 189-190. Da questo discorso su Eros emerge "un aspetto fondamentale del pensiero platonico e della sua concezione di filosofia: ciò che è la filosofia si può ben capire infatti partendo dalla natura di Eros, perché 'Eros è filosofo'. Secondo Platone allora non si arriva alla contemplazione e alla comprensione della verità suprema solo attraverso il *Logos*, il pensiero, ma anche attraverso *Eros*, l'amore, la bellezza, l'entusiasmo, cioè attraverso un'operosità che comporta il contributo di tutte le componenti umane. Non è possibile dunque ridurre il pensiero platonico alla sola dimensione razionale". N. Abbagnano, G. Forniero, *Protagonisti e testi della filosofia,* vol. I, Paravia, Torino 1996, p. 254. La frattura storica, per cui l'arte è divenuta mera espressione dei sentimenti del soggetto, sarà con il cristianesimo, che ha individuato nuove e superiori forme di esperienza di verità.

[434] A. Damasio, 1995, *op.cit.,* p. 308-309.

In secondo luogo, dato che la sopravvivenza così orientata da una mente era intesa alla sopravvivenza dell'intero organismo, ai primordi le rappresentazioni di quei cervelli, dovettero riguardare il corpo in termini di struttura e stati funzionali, ivi incluse le azioni interne ed esterne con le quali l'organismo rispondeva all'ambiente. Non sarebbe stato, possibile regolare e proteggere l'organismo senza rappresentarne l'anatomia e la fisiologia a un livello di dettaglio sia di base, che attuale. Lo sviluppo di una mente, che in realtà significa di rappresentazioni delle quali si possa acquisire coscienza come immagini, offriva agli organismi un nuovo modo di adattarsi a circostanze ambientali che non si sarebbero potute prevedere nel genoma. È probabile che la base di tale adattabilità abbia avuto inizio con la costruzione di immagini del corpo in funzione, cioè immagini del corpo che risponde all'ambiente esternamente e internamente.

Se il cervello si è evoluto in primo luogo per assicurare la sopravvivenza del corpo, allora, quando comparvero cervelli dotati di mente, questi cominciarono con il "por mente" al corpo. E per tutelare la sopravvivenza del corpo con la più grande efficacia possibile, la natura, scrive Damasio, "si imbatté in una soluzione molto potente: rappresentare il mondo esterno in termini di modificazioni che esso provoca nel corpo, cioè rappresentare l'ambiente modificando le rappresentazioni primordiali del corpo ogni volta che vi sia una interazione tra organismo e ambiente"[435].

Questa mappa dinamica dell'intero organismo, ancorata al disegno del corpo e al confine di esso, attraverso la pelle in quanto "un'interfaccia rivolta sia all'interno dell'organismo sia all'ambiente con il quale l'organismo interagisce", non sarebbe prodotto in una sola area cerebrale, ma piuttosto in diverse aree per mezzo di schemi di attività neurale coordinate nel tempo: "Un particolare senso, quando è impegnato, produce una doppia serie di segnali: la prima viene dal corpo, ha origine là dove è ubicato l'organo di senso e viene convogliata al complesso motorio e somatosensitivo che in modo dinamico rappresenta tutto il corpo come una mappa funzionale. La seconda serie viene dall'organo di senso e viene rappresentata nell'unità sensitive pertinenti a quella modalità sensoriale. Tale assetto avrebbe una conseguenza pratica: quando si vede, non ci si limita a vedere, ma si sente anche *di star vedendo qualcosa con i propri occhi.* Il cervello elabora segnali riguardanti il fatto che l'organismo è impegnato in un punto preciso della mappa di riferimento del corpo"[436].

In realtà, si è assai più consapevoli dello stato complessivo del corpo di quanto si possa essere consapevoli. Le immagini dello stato corporeo stanno sullo sfondo, ma sempre lì. Esse costituiscono le impalcature della nostra mente sia in senso onto che filogenetico. Le rappresentazioni primitive del corpo in attività forniscono una cornice alla quale riportare le altre rappresenzioni: "C'è una realtà esterna, ma ciò che noi ne sappiamo giungerebbe per opera del corpo in attività, attraverso rappresentazioni delle sue perturbazioni."[437].

---

[435] *ivi,* pp. 312-313.
[436] *ivi,* p. 315.
[437] *ivi*, pp. 319-20.

13. LA VIRTUO-COMPLESSITA'

> È necessario innanzi tutto riflettere sul fatto che la scienza e in generale un'operazione umana, un'operazione compiuta da uomini che si trovano già nel mondo, nel mondo dell'esperienza in generale; che la scienza è una fra le tante operazioni pratiche, che è diretta verso una formazione spirituale di un certo tipo chiamato teoretico.
>
> E. Husserl[438]

13.1. *L' impasse della scienza*

La scienza che nell'intenzione teorica fa capo all'originaria *epistéme* fondata sul 'mondo della vita', in realtà, nel corso della sua evoluzione si è andata 'autocooptando' nella sua tensione all'astrazione, trasformandosi in controllo tecnico-tecnologico sulla natura. Al legame originario del corpo al mondo, in cui si raccoglie tutta la nostra vita, la scienza sostituisce l'idea dell'oggetto in sé e del soggetto come pura coscienza in cui nessuno può ritrovarsi se non astraendosi dal mondo della vita; tuttavia, scrive Husserl, "scindere questo legame significa disporsi non già ad una comprensione migliore, ma all'insignificanza totale. Con ciò non si vuol negare la legittimità del discorso scientifico, ma la sua pretesa, dopo essersi radicalmente separato dalla vita, di meglio comprenderla e addirittura di soccorrerla"[439]. Con la frattura compiuta da Cartesio tra anima e corpo, la scienza ha dimenticato la propria origine, e, per effetto della sua impostazione metodologica, si è posta come unica soggettività in grado di fissare il senso esatto delle cose. Da quel momento l'anima "venne pensata come puro intelletto, come *ego* intersoggettivo nelle cui cogitazioni, rigorosamente eseguite con metodo matematico, c'è ogni possibile senso del mondo e di ogni io personale e soggettivo che abita il mondo. Da allora ogni produzione di senso non fu più nell'originario rapporto dell'uomo col mondo, ma l'uomo e il mondo ricevettero il loro senso dalle cogitazioni dell'*ego* che complessivamente andavano componendo la nuova scienza"[440]. Dunque l'oggettivazione del mondo, questo presupposto indiscutibile della scienza moderna,

---

[438] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, il Saggiatore, Milano 1972.
[439] *ivi*, p. 122.
[440] U. Galimberti, 1999, *op.cit.,* p.112-13.

ha le sue origini proprio nell'oggettivazione del nostro corpo, nella sua esclusione dall'ambito della soggettività.

Nella *Crisi delle scienze europee* Husserl denuncia il fallimento di questa pretesa della scienza e il suo autolimitarsi in un'indagine che si risolve nel perseguire "le esigenze del mondo-in-sé da essa elaborato, non consentendo piú all'uomo di autocomprendersi nel proprio mondo, che non è un mondo-in-sé, ma un mondo-per lui. […] Pur di conseguire l'esattezza non abbiamo difficoltà a sacrificare la prassi reale per quella ideale, il pensiero empirico per quello puro, il mondo delle cose per quello dei numeri"[441]. Il piano qualitativo su cui si dispone il mondo della vita viene scientificamente risolto in termini quantitativi, e l'interpretazione matematizzata del mondo viene assunta da tutti come ovvia e indiscutibile, malgrado il carattere ipotetico della scienza fa sì che qualsiasi ipotesi rimane sempre tale nonostante le infinite verifiche che non sono mai in grado di fare di un'ipotesi una verità. La ragione scientifica, e la tecnica in cui si esprime, appartengono, dice Husserl, alle pratiche umane e quindi in qualche modo al mondo della vita e la capacità previsionale della scienza è finalizzata all'anticipare e a progettare. Ma, con la matematica l'uomo raggiungere dei livelli di esattezza, impossibili nel mondo empirico; di conseguenza viene privilegiata la previsione scientifica che "invece di mettere le idealità delle sue formule al servizio dell'esigenza previsionale propria del mondo della vita, diventa essa stessa l'orizzonte in trascendibile della previsionalità, stabilendo a priori ciò che il mondo della vita deve attendersi"[442].

Viene dunque criticata l'incapacità della scienza di fare a meno della "presa oggettivante sul mondo". Per Bosio l'oggettivazione è una categoria semiotica che è propria della cultura, dei testi, di qualsiasi elaborazione culturale con cui il soggetto costituisce, al di fuori di sé, attraverso segni o segnali di diversi tipi, una descrizione, un racconto, una spiegazione, o una rappresentazione dell'oggetto di studio, affinché possa divenire un'elaborazione comprensibile ad altre persone, dunque condivisibile. L'oggettivazione e la condivisione del sapere sono due presupposti costitutivi della scienza così come della filosofia, ma "la filosofia cerca sempre più di quanto la scienza si proponga"[443]. La scienza occidentale, che ha messo come sua categoria implicita la tecnica, dice Bosio, "ha generato scompensi e squilibri, ecologici, sociali e geografici, ai quali sembra tutt'altro che facile apprestare rimedi risolutivi e decisivi"; mentre per lo studioso, il 'pensare', come categoria filosofica, è in grado di

---

[441] *ivi,* pp. 122-23. Questa tendenza, inaugurata da Platone che per primo a ridurre il mondo reale a misura di quello ideale, ha trovato nell'epoca moderna la sua massima espressione nella matematica che, come organismo formale-astratto di numeri e grandezze, è chiamata ad esprimere ogni possibile senso esatto del mondo reale. Se la geometria è nata dal bisogno pratico di misurare i campi, ora procede nel suo mondo prescindendo dalla sua origine. Oggi siamo così abituati a procedere matematicamente da non renderci conto, ad esempio, che lo spazio in cui si muove il nostro corpo è familiare e non geometrico, risponde a bisogni e non a postulati, è da percorrere per raggiungere cose e non pure forme.

[442] U. Galimberti, 2002, *op.cit.,* p. 385. "Forse, la malattia più antica dell'Occidente sta proprio in questo nella considerazione indifferenziata dell'unità e appunto La conseguente rifiuto delle differenze …solo l'unità con erta il privilegio ontologico. La quantità ispira tutta la metafisico occidentale il disprezzo di una categoria superficiale e ha. Perché si aggiunge alla coscienza come. Logicamente depotenziata, come esteriore all'esistenza degli a e, come semplice numero". V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano 1977, p. 105.

[443] F. Bosio*, Natura, mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale*, Il Poligrafo, Padova 2006, p. 18.

ricondurre il percorso di ricerca a una "interiorità e spiritualità" e ad una "trasmutazione dello spirito umano […] che la ragione è incapace di cogliere"[444].

Tenendo presente che la tecnica non è qualcosa di neutrale nel senso che la natura dell'uomo si modifica in base alle modalità con cui egli si declina tecnicamente. Ciò rende infondato anche l'atteggiamento di chi vuole entrare nell'ottica di una scienza che si orienta verso una concezione pragmatica della verità, la quale preso atto dei suoi limiti nell'osservare l'anima, i processi interiori, vuole orientarsi, sulla strada della costruzione di tecniche e tecnologie, tese all'utile, al funzionale, ponendo solo marginalmente al centro della propria epistemologia la conoscenza e rappresentazione della realtà. Tuttavia, scrive Severino: "la cultura occidentale non può avere la capacità di stabilire alcun limite all'aggressione dell'ente, che la tecnica va portando sempre più a fondo [...] Perché l'essenza di tale cultura è il nichilismo metafisico, di cui la tecnica è la più radicale e rigorosa realizzazione"[445]. Ossia, il tratto nichilista della tecnica spinge a rendere il non-essere delle cose a condizione della sua esistenza, il loro non permanere a condizione del suo avanzare e progredire: la razionalità funzionale della tecnica rende l'oggetto puro consumo risolvendolo nella sua liquidazione.

Possiamo, dunque, condividere la posizione di Galimberti, il quale fa osservare che ancor oggi l'umanità non è all'altezza dell'evento tecnico da essa stessa prodotto e, forse per la prima volta nella storia, la sua sensazione, la sua percezione, la sua immaginazione, il suo sentimento si rivelano inadeguati a quanto sta accadendo. Infatti, quanto più si complica l'apparto tecnico, quanto più i suoi effetti aumentano e diventano invasivi, tanto più si riduce la nostra capacità di comprensione dei processi, degli esiti, per non dire delle finalità di cui siamo parti e condizioni. "E così da 'analfabeti emotivi', assistiamo all'irrazionalità che scaturisce dalla perfetta razionalità (strumentale) dell'organizzazione tecnica, che cresce su se stessa al di fuori di qualsiasi orizzonte di senso". La tecnica nata come anticipazione dei bisogni dell'uomo, finisce, come una mamma protettiva, ma fagocitante, che continua ad offrirci vie di scampo alla nostra fragilità fisica ed emotiva, per sottrarre all'uomo ogni possibilità anticipatrice, e con essa quella responsabilità e padronanza che deriva dalla capacità di prevedere. Il venir meno di questa capacità, divenuta ormai inadeguatezza psichica, costituisce per l'uomo un enorme pericolo, ma nello stesso tempo questa incapacità, costituendo un ampliamento della sua capacità di comprensione, diviene anche "la sua flebile speranza". Ma tale sviluppo psichico deve rompere con la visione 'umanistica', che ancora vede l'uomo come soggetto e la tecnica come strumento, mentre nell'età della tecnica il rapporto è esattamente capovolto:"Occorre allora sostituire alle psicologie del soggetto, che sono poi tutte le

---

[444] *ivi*, pp. 21, 24. La questione sugli organismi geneticamente modificati pone grandi problemi, non tanto per l'intervento dell'uomo sulla natura quanto per gli ulteriori squilibri economici e politici che si creano tra le multinazionali che possiedono quella tecnologia, e gli Stati in via di sviluppo a cui viene propinata. Sono molti gli scienziati consapevoli che, oltre ad essere impegnati nella ricerca delle cause, cercano di delineare "il destino e la posizione dell'uomo nel cosmo", anche se per lo studioso "non abbiamo più modo di formarci questa idea". *ivi*, p. 23. Per Bosio, la tecnica aumenta effettivamente la precarietà dell'esistenza, a causa non solo di una particolare politica che implica il relativo *cattivo uso* della tecnica e della scienza ma anche dell'estensione cognitiva derivata dall'accrescimento degli strumenti teorici –ad esempio le teorie evoluzionistiche o quelle ecologiche– disponibili per operare analisi razionali con cui poi vengono interpretati fenomeni di durata temporale sempre più ampia.

[445] E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 196-197.

psicologie, la psicologia dell'azione che, se da un lato non è sufficiente a dominare la tecnica, evita almeno all'uomo che la tecnica accada a sua insaputa e, da condizione essenziale all'esistenza umana, si traduca in causa dell'insignificanza del suo stesso esistere"[446].

Il progresso tecnico, a partire dal linguaggio che utilizza già segni codificati, è sintetizzabile come progresso alla reificazione che si consolida con il sistema della macchine. La trasformazione della realtà in realtà tecnica-scientifica, ha fatto sì che la ragione sia stata sostituita dalla tecnica, la quale, però, procede da sé e produce da sé all'infinito. A questo punto, la tecnica torna ad essere la regolatrice della prassi, ma di una prassi da essa stessa costruita, dove il mondo della vita, acquista rilevanza solo se è in grado di tradursi nel mondo della tecnica. Il livello di potere tecnologico per il quale Postman conia il termine "tecnopolio", in cui si realizza "l'assoggettamento di tutte le forme della vita culturale alla sovranità della tecnica e della tecnologia"[447], distruggono le fonti vitali dell'umanità creano una cultura senza un fondamento morale. Questo ci porta a prendere un'esplicita presa di distanza da ogni ottimismo postmoderno: l'esistenza umana, nella prospettiva di una futura automazione e alienazione, alimentata dalla mancanza di 'senso', esce sempre più depauperata dal progresso tecnico: "Ciò che sembra divenuto più povero è la vita personale di ciascuno, ridotta a ruoli e figure generiche e ripetitive"[448].

Sinteticamente, possiamo dire, che il percorso del pensare umano è stato segnato dalla ricerca di pervenire ad una certezza scientifica come superamento dell'incertezza del mondo della vita, ma a prezzo della rinuncia al mondo. La filosofia greca nasce come ricerca del 'principio di tutte le cose', che rivela la tensione del pensiero verso la costruzione di un "uni-verso", in cui ogni "di-verso" si annulla, ovvero verso la soppressione di quella discordanza su cui trova impulso ed esistenza il mondo della vita dove gli opposti convivono integrandosi, accettando quel principio di non-contraddizione che l'idea ignora. Di lì verrà "prodotto nel mondo rovesciato della tecnica, la 'mestizia dell'indifferenziato', dove le cose perdono la loro segreta specifica valenza per consegnarsi all'equivalenza della regola che in modo univoco codifica il significato di ogni cosa"[449].

Eppure, si potrà obiettare, che le attuali tecnologie, attraverso cui viene messa in scena la virtualità propria all'essere, sembrano aver riportato in auge la differenza delle cose. Ma nel palcoscenico dei media, il ciclo di senso non circola più nell'ambivalenza del diverso propria del mondo della vita, ma in quell'universo binario che è il codice di ogni descrizione scientifica; così l'ordine binario del sì o no si mostra come parodia del diverso, dell'ambivalenza che diviene l'ambivalenza della sua articolazione, invece "qualsiasi universo, se vuol vivere, deve trovare una regolazione binaria che non è l'ambivalenza, ma l'alternanza strutturale che nasconde la tautologia e il vuoto che la costituisce, dopo la liquidazione delle ricchezza custodita nell'ambivalenza che connota ogni cosa nel mondo-della-vita"[450].

---

[446] Cfr.U. Galimberti, *L'uomo nell'età della tecnica, in www.museoscienza.org*

[447] N. Postman, *Tecnopoly: la resa della cultura alla tecnologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 53.

[448] F. Bosio, *op. cit.*, p. 11. Per il filosofo la riconquista di quel 'senso' cui la scienza, nonostante i suoi eccezionali progressi, non è in grado di rispondere, mediante l'azione della filosofia.

[449] U. Galimberti, 2002, *op.cit.,* p. 392.

[450] *ivi,* p. 393.

Con l'epistemologia positivista, centrata sulla unitarietà fra natura e scienza e sulla eterodirezione da parte della macchina, accade che il modello di perfezione dell'essere vivente è quello di una macchina, e i corpi sono assunti in un rapporto identitario con le macchine, dove il fascino della macchina è il suo essere un complesso di problemi risolti, quindi prevedibile e già conclusa[451]. Il corpo umano è alla base di queste nuove possibilità della tecnica, ma il corpo-macchina, che permette di porsi come referente, -tuttavia un referente non sempre vincolante grazie al potere inventivo della creatività umana- da riprodurre artificialmente nel costante tentativo di dominare la natura. L'uomo, dapprima soggetto principale di questa trasformazione della tecnica, si ritrova soggiogato dalle proprie creazioni e, soprattutto, a doversi confrontare con una presenza massiccia di 'corpi replicati', col rischio di confondere la propria identità di essere umano.

Il corpo, nell'era della rivoluzione industriale, e per una parte del Novecento, è un modello perfetto di macchina da replicare e moltiplicare. Questo quadro generale viene a modificarsi con l'avvento dell'elettronica e dell'informatica, con cui si realizzano strumenti tecnologici in grado di estendere e duplicare il corpo come territorio di fenomeni sensoriali e situazioni percettive, in cui il fruitore si dispone in modo più o meno passivo e/o interattivo.

Gli studi sull'Intelligenza Artificiale, si pongono l'ambizioso obiettivo di raggiungere con macchine artificiali le stesse prestazioni del cervello umano nel tentativo di dare vita a ibridi in grado di pensare, analizzare, ragionare come un cervello umano. Molti dei sistemi informatici non fanno che riprodurre le caratteristiche bio-fisiche del cervello: l'uomo rimane sempre il riferimento di base, la sua struttura fisica e biologica è l'architettura che funge da modello, ma i sistemi ricreati poi artificialmente vengono posti al di fuori di esso con la pretesa di poter generare indipendenza dai vincoli dell'ambiente. Gli studi sull'Intelligenza Artificiale, e sulle loro applicazioni, mostrano l'estrema conseguenza di una scienza lontana da un suo *logos* originario, dissipata negli ideali della misurazione e dell'utile, della causalità meccanica, come è ravvisabile nei modelli cognitivisti, che tendono a fornire un'interpretazione dei processi funzionali della mente attraverso relazioni di causalità diretta e unidirezionale. Si deve pensare piuttosto, sostiene Bosio, alla causalità vitale, che non prescinde mai dalla relazione tra parti e totalità, e ricorrere a un approccio 'sistemico' nella relazione mente-corpo. A tale formula occorre tuttavia aggiungere la relazione dialettica della mente con l'ambiente circostante, in maniera tale da complicare ulteriormente la possibilità di osservazione[452].

Quello tra l'uomo e i suoi prodotti artificiali è un rapporto di continua ambiguità: un rapporto strettissimo da un lato, poiché è il corpo umano la base di ogni ricerca tecnologica; ma dall'altro, nel momento in cui la tecnologia va ad acquistare una propria autonomia, questa diviene una realtà con cui l'uomo non riesce a costruire un rapporto chiaro e lineare. La tecnologia finisce per sostituire

---

[451] La macchina, in quanto replica materiale del corpo umano, serve anche ad esorcizzare e vincere la morte, nonostante la sua deteriorabilità nel tempo.

[452] Bosio ad esempio mette in luce come la mente sia in tutto il corpo e non solo nel cervello, un'osservazione molto pertinente, anche se la mente e i fenomeni osservabili negli organismi sono parte di un tessuto molto più ampio, ad esempio quello linguistico ed interspecifico. Tra l'altro i due livelli, linguistico e coevolutivo, si integrano. in quanto come dice Oliviero la corporeità è all'origine di molteplici metafore linguistiche. Cfr. F. Bosio, *op.cit.*

l'uomo in ambiti finora ignorati dalla scienza, nella sua vita privata, affettiva e relazionale, in alcuni casi lo costringe a mettersi da parte. All'utilità effettiva delle nuove scoperte, si affianca il senso di allarme e smarrimento, di inferiorità, e di strumentalizzazione nell'uomo.

L'uomo tecnologico-contemporaneo si trova nell'*impasse,* da una parte, di proseguire nel suo intento di dominio della natura, in una sorta di delirio di onnipotenza realizzato attraverso la costruzione di realtà virtuali e artificiali a prezzo di un sentimento di straniamento, nonché di perdita del senso; dall'altra parte, a dover tener conto che egli è l'entità biologica per cui la tecnica si configura come categoria antropologica fondamentale, e quindi si trova impegnata nella ricerca di una sua nuova identità corporea e mentale.

Al dualismo tra anima e corpo della tradizione classica moderna, si sostituisce, e prende vita, un atteggiamento in cui le due entità convivono e si integrano fra loro, attraverso una comunicazione mediata tecnologicamente. Non è più l'uomo a estroflettersi nel mondo attraverso la tecnica, ma è la tecnologia a rifluire dentro il suo corpo. L'unione tra mente e corpo, ragione e sentimenti, la nostalgia per la dimensione naturale e biologica da cui una nuova centralità del corpo naturale e della vita sensoriale, sono le vie che portano all'ibrido tra uomo e macchina. Il corpo non è più un modello da riprodurre artificialmente, ma è il terreno delle nuove sperimentazione, è il soggetto protagonista del nuovo modo di essere e comunicare, in un rapporto di sottomissione, ma anche di rinnovata vitalità.

13.2. *Il virtuale ha assorbito il reale*

Le tecnologie della comunicazione, dice Baudrillard, ci stanno immergendo attraverso la finzione, cioè attraverso l'artificio tecnico, in un mondo in cui la realtà e i suoi simulacri non sono più facilmente distinguibili. Capaci di fascinazione, dovuta ad una seduzione interamente artificiale, ad un'erotizzazione ludica, i mezzi di comunicazione impediscono ogni mediazione, rendendo impossibile ogni processo di scambio: "proprio in questo consiste la loro vera astrazione su cui si basa il sistema di controllo sociale e di potere"[453].

Se con il progresso tecnologico potremmo anche arrivare a riprodurre o duplicare organismi umani, fino alla loro clonazione, la realtà virtuale è invece già una realtà a tutti gli effetti, anzi un mercato perché, oltre che per fini scientifici, è usata anche per scopi di intrattenimento ludico. Qui siamo ancora sul piano della simulazione che sostituisce la duplicazione del mondo: "non si può duplicare il mondo in quanto tale, ma lo si può duplicare duplicandone la percezione"[454].

In generale si può dire che del 'mondo' si può dare solo un doppio virtuale. Il problema è che il carattere della virtualità generata dal computer è molto diverso dalle altre forme di copia, imitazione, duplicazione realizzate precedentemente dall'uomo. La novità sta nella possibilità, scrive Monadi, di "affiancare, sovrapporre,

---

[453] Baudrillard individua nella scalata tecnologica e nell'aumento della sua sofisticazione in dimensione mondiale come nell'intimità domestica, l'avanzare di un sistema di controllo che si esalta nel nostro "immaginario comunicativo": la compulsione generale a essere presenti su tutti gli schermi e al centro di tutti i programmi. In definitiva, i media e le nuove tecnologie sono, per Baudrillard, gli artefici del "delitto perfetto", della morte della realtà e dello sterminio delle illusioni. Il delitto consiste proprio nella perfezione di questo ipotetico modello ideale che si vuole sostituire alla realtà e al contempo all'illusione.

[454] M. Monaldi, *Tutto doppio. Mondi virtuali e clonazione umana*, Guida, Napoli 2005, p. 10.

confondere, lo stare al mondo con la possibilità operativa di entrare e stare in un altro mondo né trascendente né fantastico ma qualche modo anche esso reale La realtà virtuale potrebbe anche essere definita virtualità reale ma non è caso che il suo nome sia il primo e non il secondo: il peso maggiore sta dalla parte della realtà che funge così da sostantivo"[455] .

Educati come siamo dalla scienza, oggi ciascuno di noi non fa alcuna fatica a rinunciare alla propria esperienza e a svalutare il proprio punto di vista sul mondo, per adottare il punto di vista esatto della scienza-tecnologia sul mondo. Rinunciamo così a vedere le cose da una prospettiva di vissuto concreto, che viene sostituito da un 'virtuo-vissuto' di una 'virtuo-complessità', risolvendoci, così, a vederle scientificamente "da nessuna prospettiva, o, come dice Leibniz, 'dal geometrale di tutte le prospettive'. Rinunciamo a vederle in un tempo, perché preferiamo vederle scientificamente da nessun tempo"[456]. Le cose non esistono e si collocano rispetto all'interazione tra noi e il corpo, ma le deduciamo da un rapporto tra oggetti. Lo stesso nostro corpo non è più il nostro punto di vista sul mondo, ma un oggetto di questo mondo.

La virtualizzazione della realtà come duplicazione percettiva presuppone che uno stimolo che si basa sul "principio di verosimiglianza" è sufficiente per rendere realistica la 'risposta' del mondo percepito all'azione del soggetto, ossia un sistema di interazione multimediale è sufficiente per una ricostruzione percettivo-motoria a livello cerebrale. Ciò è stato messo in discussione da recenti studi di neuroimmagine. Questi studi hanno mostrato come il nostro cervello reagisce in due situazioni differenti: quando osserviamo una mano che afferra oggetti reali, e quando, invece, le stesse azioni sono viste attraverso una realtà virtuale[457]. Questo significa che nonostante si sia creduto che la realtà virtuale possa essere usata come alternativa a quella reale, non esiste finora evidenza che il nostro cervello percepisca ed elabori allo stesso modo le due realtà. Questi risultati incrinano così il credo di una possibile equivalenza tra realtà reale e virtuale, e suggeriscono una più attenta valutazione della realtà virtuale, in particolare nel suo utilizzo applicativo. Dunque, contrariamente a quanto si era creduto, di una certa continuità epistemica tra le due esperienze, l'esperienza virtuale che non sia già stata precedentemente vissuta come esperienza concreta nel corpo non è fonte di conoscenza e va a costituire tutt'al più, un ammasso di comunicazione inquinante. Inoltre se la realtà virtuale tende alla sinestesia e al coinvolgimento del corpo organico, la comunicazione multimediale è strettamente visiva e auditiva e tende all'ipertrofia e all'esclusione del corpo, il quale di conseguenza non può più fungere da "cartina al tornasole" nell'orientamento e nell'intuizione. Questo produce una sorta di 'inquinamento percettivo' dove tutto è creato per essere distrutto, dove ogni stimolo ricade su se stesso rompendo i confini tra, vero e falso, bisogno e necessità.

---

[455] *ivi,* p. 11.

[456] U. Galimberti, 1999, *op. cit.,* p. 114.

[457] L'esperimento con la PET (*Positron Emission Tomography*) ha dimostrato al contrario che esistono importanti differenze: le regioni del cervello che sottendono le rappresentazioni delle azioni, nell'emisfero destro e nel lobo parietale, si accendono solo quando si osservano movimenti della mano vera su oggetti reali. La ricerca, risultato della collaborazione tra l'Istituto di neuroscienze e bioimmagini del CNR, l'Università Vita-Salute San Raffaele e l'Università Milano-Bicocca, si è valsa della metodica PET, che consente di valutare l'attività cerebrale di una persona. Lo studio è stato pubblicato sulla rivista "NeuroImage", Elsevier**,** London, 2001, 14, pp. 749-758.

Tuttavia, non possiamo non tener presente che l'uomo stesso genera, grazie all'apprendimento, processi interni virtualizzanti l'esperienza o l'azione diretta. Gli studi di neurofisiologia mostrano come, comunque, il problema sia più complesso; infatti, afferma Damasio, affinché "una particolare immagine accenda il dispositivo di vissuto emotivo, è stato necessario che prima quel processo si svolgesse nel teatro del corpo, che, per così dire, si vedesse il circuito nel corpo"[458]. Così, ad esempio, le emozioni e sentimenti possono essere evocati indirettamente, in quanto il cervello impara a costruire un'immagine, anche se più debole, di uno stato emotivo senza doverla vivere nel corpo in quel momento: vi sono infatti, dispositivi neurali che ci aiutano a sentirci come se stessimo provando uno stato emotivo e ci consentono di aggirare il corpo, cioè rievochiamo una qualche apparenza di un sentimento. Tuttavia dice Damasio: "dubito però che tali sentimenti si avvertono allo stesso modo dei sentimenti coniati di fresco in un vero stato corporeo". I dispositivi "come se" sarebbero stati sviluppati mentre crescevamo e ci adattavano all'ambiente; l'associazione tra una certa immagine mentale e il surrogato di uno stato corporeo sarebbe stata acquisita attraverso ripetute associazioni delle immagini di entità o situazioni date con le immagini di stati corporee appena rappresentati. A differenza dell'ambiente, la cui composizione di sicuro cambia, e a differenza delle immagine che costruiamo di tale ambiente, frammentarie e condizionate da circostanze esterne, il sentimento di fondo riguarda perlopiù gli stati corporei.

Un altro caso interessante sono, ad esempio, i cosiddetti 'neuroni specchio' dell'area premotoria. Essi sono stati chiamati 'neuroni specchio' perché si attivano tanto quando l'animale sta compiendo in prima persona una data azione elementare, quale afferrare un oggetto, quanto nel momento in cui vede la medesima azione compiuta da un altro. Sembra cioè che un determinato neurone sia in grado di riconoscere una particolare azione in astratto, sia che venga compiuta dal soggetto stesso che da altri. Il comportamento di questa particolare classe di neuroni potrebbe quindi rivelarsi d'importanza fondamentale per la percezione del "sé in azione" riflesso nelle azioni dell'altro. Questi neuroni, che stabiliscono una sorta di ponte tra l'osservatore e l'attore, sono attivi anche nella nostra specie e sono quindi al centro di comportamenti di mimesi, imitativi, che giocano un ruolo fondamentale nell'intelligenza linguistica[459]. D'altra parte, vedere il sé nell'altro è anche il primo passo per lo sviluppo della facoltà di vedere l'altro in sé che è alla base dell'empatia, cioè della capacità di immedesimarsi nell'altro e quindi di prevederne e magari prevenirne le mosse, e di quella che oggi si chiama teoria della mente.

La possibilità di creare, all'interno delle attuali tecnologie, dimensioni esperenziali, in una visione di virtuo-complessità, che prescindono il corpo, permette di dar vita a identità fluide. La tecnologia ha aumentato le relazioni interpersonali con conseguente ampliamento del sé attraverso l'inclusione dell'altro. La comunicazione incorporea attualizzata nella scelta di un personaggio, il cui ruolo deve essere recitato, dà forma a identità differenti, a frammentazioni del sé, ad una sua distribuzione nei vari 'non luoghi' telematici a partire dal 'come sé', o del 'facciamo finta che' , prassi che nella Rete diventano modalità condivise. Il rischio è quello di un sé saturo, ossia di un io sommerso da un eccesso di incontri interpersonali che crea dilemmi di identità creati da una abilità basata e

---

[458] Cfr A. Damasio, 1995, *op. cit.*, p. 223.

[459] È noto che anche negli esseri umani l'osservazione dei movimenti di un altro essere umano comporta l'attivazione dell'area di Broca. E. Boncinelli, *op. cit.*, p.178.

sull'interazione molteplice pluridimensionale, con il rischio della possibile perdita di un senso di appartenenza. Il corpo che, come abbiamo visto, finora era stato la prova tangibile dell'identità personale, nella Rete non è più importante, anche se proprio questa assenza della corporeità sottolinea l'importanza che essa assume nelle interazioni dette 'faccia a faccia'.

Le nuove frontiere tecnologiche muovono, quindi, da una intrinseca e insuperabile contraddizione: infatti, mentre esse, da una parte, si sviluppano nella prospettiva di coniugare mente, corpo e tecnologia e di superare definitivamente l'idea di una mente 'disincorporata', indipendente e autosufficiente dal corpo, dall'altra non possono rinunciare al loro carattere di 'riduzione della realtà'. Così, mentre le nuove tecnologie si caratterizzano come realizzazione di una riduzione e prossimità degli strumenti, attraverso cui vengono affievoliti i confini tra il medium e il corpo di chi li utilizza, -anzi, in una ipotesi, che sembra sempre meno improbabile, un giorno tra queste apparecchiature e l'uomo potrebbe non esserci più nessuna distinzione-; dall'altra, questo avvicinamento sempre più fisico al 'medium-oggetto' avviene però a scapito della 'capacità di sentire' legata all'ormai declassato corpo organico, come se quest'ultimo dipendesse dall'inorganico: "l'alleanza tra i sensi e le cose consente l'accesso a una sessualità neutra, che implica una sospensione del sentire: questa non è l'annullamento della sensibilità, che implicherebbe la caduta di ogni tensione, ma l'ingresso di una esperienza spostata, decentrata, liberata dall'intento di raggiungere uno scopo"[460]. In pratica, nell'ottica in cui la finzione ha sostituito la realtà, l'uomo -trascesa la dimensione di natura, di *bios*- trova, come affermava Bergson, una supposta onnipotenza nella stretta comunione con l'inorganico, ovvero con la macchina-computer creatrice. In questa nuova dimensione postorganica, il corpo è sottoposto ad una mutazione che ne investe la sacralità e che arriva a distruggere l'idea di pelle come luogo di contatto/separazione tra sé e il mondo. Pelle e cervello, che non a caso sono costituiti da un comune tessuto organico, sono contemporaneamente il limite, ma anche il punto di scambio d'informazione e su tale limite noi fondiamo al nostra capacità di "rappresentazione fondata sulla differenziazione tra la propria soggettività e l'oggettività del mondo"[461].

La duplicazione virtuale dello spazio e la duplicazione reale dell'individuo ruotano intorno al soggetto umano e inducono a riflettere su una porzione dei cambiamenti che riguardano la soggettività, il mondo sociale in generale e la natura. Creare un doppio del mondo significa allora che "per il singolo, almeno come possibilità teorica, i due fattori primari nella sua individualità biologica, nascere e essere situato nel mondo, possono essere o raddoppiati o de-situati è con ciò modificati profondamente"[462].

La proliferazione di mondi virtuali, relativizzando per via tecnologica la tesi del mondo e il suo carico di implicazione, potrebbe avviarci non alla sospensione e all'oscillazione tipiche delle esperienze primarie, "ma a una sorta di cattivo infinito. La versione più radicale e rigenerante della 'meraviglia' filosofica e non, potrebbe essere sempre più sostituita da un stupefacente tecnologica stupefazione, tanto mirabolante quanto sedativa e in fondo chiusa"[463]. Il reale viene così annientato e

---

[460] M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994, p. 4.
[461] Cfr. M. Groppo, M.C. Locatelli, *Mente e cultura: Tecnologie della comunicazione e processi educativi*, Raffaello Cortina, Milano 1996.
[462] M. Monaldi , *op.cit.,* p.14.
[463] *ivi*, p. 15

con esso il giudizio morale. L'uomo disorientato cade in un *pastiche* percettivo dove l'affollamento sensoriale e la caduta del senso non sembra portare alla necessità di utilizzare l'ultimo parametro di giudizio possibile: il corpo, ritenuto ormai inferiore, insufficiente o, addirittura, non necessario. La tecnica tende, infatti, ad "oggettivarlo sempre più e a mostrarne la trasparenza: anche qui la situazione è ambigua nuove possibilità si intrecciano ad usi strumentali, ma intanto il corpo respira si apre e si chiude continuamente e non può rinunciare al suo ritmo vitale"[464].

13.3. *Cyberantropologia*

La possibilità di una compenetrazione, di una vera e propria simbiosi, per quanto conflittuale e drammatica, fra uomo e macchina, si realizza oggi grazie alla presenza di tecnologie molto duttili e flessibili quali appunto le tecnologie digitali e informatiche.

Nella *cyberantropologia*, le alternative sembrano essere due: i *bioputer* (computer in grado di varcare la soglia della coscienza di sé) oppure la "possibilità di innestare dentro i nostri corpi e, ancor più, all'interno del codice genetico, degli elementi artificiali, in grado di potenziare la percezione, la memoria, l'insieme delle risposte immediate e di lungo periodo alla complessità dell'ambiente in cui viviamo"[465]. La seconda prospettiva è, secondo Biuso, più praticabile; anche perché la prima alternativa non riesce a considerare, se non minimamente, l'aspetto *bio-ambientale* da cui l'intelligenza umana invece non riesce a prescindere. Il concetto di informazione nella cibernetica ha portato all'idea del vivente come un organismo di elaborazione e distribuzione dell'informazione. L'ulteriore momento di assimilazione del corpo al linguaggio della macchina è stata la diffusione capillare delle tecnologia informatica nella società attraverso il computer. Il corpo che costituisce il nostro principale momento di comunicazione con l'esterno, la nostra interfaccia con il mondo, viene direttamente integrato nel processo di valorizzazione capitalistica e si integra anche grazie alla tecnologia in modo più persuasivo che in passato.

Se nel campo dell'Intelligenza Artificiale vi possono essere delle risorse anche rilevanti[466], al contrario, i suoi limiti sono insormontabili: l'inoltrepassabilità di ostacoli come il linguaggio, le emozioni e il corpo, che costituiscono un tutt'uno nell'umano, rende impossibile che una macchina possa diventare "una struttura che intesse di sé ogni processo intenzionale, ogni fenomeno qualitativo della vita, ogni comprensione della realtà che fa scaturire il mondo dalla mente e in essa, quindi, gli dà senso"[467]; ossia un'entità ascrivibile alla dimensione umana.

Dunque, scrive Biuso, il vero progetto di *ibridazione* si realizzerà nella direzione nella quale non saranno "le macchine a diventare intelligenti ma *sarà il nostro corpo ad assumere al proprio interno la potenza percettiva e computazionale delle macchine*"[468]. La mutazione tecnologica, cioè, aspira a mostrarsi in forma collaborativa, simbiotica e non distruttiva, in maniera duratura stabile e non

---

[464] *ivi*, p. 16.
[465] A. Biuso, *Cyborgsofia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004, p. 33.
[466] Ad esempio la "multidisciplinarità che apre ogni luogo della conoscenza a una serie di interazioni potenzialmente infinite con ogni altro, creando uno spazio di conoscenza senza confini troppo rigidi e artificiosi" ovvero il *cyperspazio. ivi*, p. 39.
[467] *ivi*, p. 44.
[468] *ivi*, p. 48.

istantanea; questo porta a interrogarci sulla definizione identitaria dell'umano, quando è posto a confronto con l'artificiale. Tradizionalmente è nell'intelligenza intesa come autocoscienza, come "facoltà di apprendimento rispetto al vissuto", che la nostra specie si caratterizza come umana. Ma nella sua riflessione Biuso ritiene che il concetto di 'umano' sia sempre in evoluzione, e seguendo le sollecitazioni di studiosi come Lorenz, Eibl-Eibesfeldt e Gehlen, egli avanza la possibilità di transitare dalla forma *biologica* ad una nuova forma *computazionale* dell'umano, conseguenza necessaria "della ricchezza dell'essere rispetto agli schemi nei quali cerchiamo di rinchiuderlo". All'orizzonte si profilano indubbiamente nuovi esperimenti di umanità e di 'post-umanità', in cui individui geneticamente modificati, pluritrapiantati, forniti di protesi che ne potenzieranno le funzioni e le prestazioni naturali, romperanno le barriere che separano la materia vivente dall'artificiale e diventeranno un amalgama di organico e inorganico e supereranno le frontiere mentali perfino. In questa 'prospettiva post-umana' "è sull'antropologia, quindi, che bisogna fondare la comprensione delle macchine, sulla conoscenza dell'ente nel quale natura, razionalità e tecnica si raggrumano e diventano storia"[469]. Il filosofo ribadisce ancora la difficoltà che la cultura, da quella greco-cristiana in poi, ha intessuto con il corpo che, anche nell'era post-moderna, in cui il corpo sembra aver assunto nuova centralità, continua a riferirsi ad un corpo-oggetto, visto e non sentito; di qui egli evidenzia efficacemente che "il limite di fondo di una parte consistente della cybercultura sta proprio nell'ignorare il tempo e la corporeità, come se l'*homo sapiens* potesse trasformarsi in *homo cyber* lasciando dietro di sé il corpo, giudicato […] un oggetto a noi esterno"[470].

13.4 *La virtualità come Vuoto*

L'Occidente, è quel settore geografico e storico dove l'umanità è cresciuta sulla lacerazione dell'uomo, sulla concezione dell'uomo come giustapposizione di parti eterogenee, nella tensione di tradurre anche il mondo della vita nell'ipotesi matematica sacrificando l'offerta di significati che lo anima. Il pensiero greco si è sviluppato sul mondo configurato dalla lingua, ossia sul mondo fondato dall'uomo. Un mondo sottoposto alla riduzione tecnica che il linguaggio come ogni tecnologia opera, in cui viene celebrato l'essere parmeneideo sottratto del tutto al mondo empirico percepibile con i sensi, che viene invece ridotto a semplice apparenza. Avviene quello che Lorè definisce il trionfo della lingua-ragione[471]. Il dualismo, che da duemila anni ha contrapposto lo spirito alla materia, l'io al mondo, l'anima al corpo, la teoria alla vita, concependoli come due in sé, va allora considerato in un'ottica di relativismo culturale.

La tradizione orientale, in particolare quella taoista e zen, infatti, non ha mai posto né sviluppato quella differenza radicale tra teoria e pratica che ha invece caratterizzato la cultura occidentale: "per il pensiero cinese e, poi, per quello giapponese, *ogni idea è già un'azione, ed ogni azione possiede in sé energia e valore spirituali"*[472]. Da ciò consegue un pensiero estraneo a posizioni metafisiche, ad

---

[469] *ivi*, p. 79.
[470] *ivi*, p. 85.
[471] Cfr. B. Lorè, *Scrittura e tragedia nell'età di Eschilo,* materiali di studio, Libreria Kappa, 2002. Si veda Prima parte, cap.4
[472] G.G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia

elaborazioni concettuali e ideali, piuttosto si può dire che esso è pragmatico e talvolta addirittura empirico; ovvero che, in generale, a differenza di quanto è avvenuto lungo quasi tutta la storia del pensiero occidentale, nel pensiero orientale -almeno per quanto riguarda quelle sue espressioni sedimentate nei testi taoisti classici e buddhisti- non si è mai sentito il bisogno di 'sistemare' le esperienze in qualche teoria, piuttosto si è manifestata una radicata e costante predilezione per tutti quei modi in grado di produrre un rapporto diretto con l'esperienza, privo di mediazioni intellettuali e culturali. Questa 'assenza' di teoria non è stata affatto considerata come una 'mancanza' di teoria o come incapacità di pensare in termini astratti e in forma sistematica: al contrario, si è sempre ritenuto che proprio i tentativi di elaborare teorie finiscano per limitare le esperienze abbassandone la qualità e diminuendone l'intensità. Per questo nella *Raccolta della Roccia Blu,* crestomazia delle scritture zen, è detto: "Quando i sentimenti di giudizio della coscienza intellettuale terminano, solo allora potete vedere fino in fondo"[473]. Il rapporto con la realtà è quindi preferito al rapporto con i concetti, o almeno con quei concetti che pretendono di sostituirsi alla realtà.

Il nucleo centrale del pensiero taoista e buddhista è dato dal 'vuoto': "non dal *concetto* di vuoto, ma dall'*esperienza* del vuoto". Questa esperienza del vuoto è ottenibile solo mediante la pratica di un particolare tipo di *meditazione*[474]. Il più celebre e chiaro riferimento al vuoto, è quello contenuto nel capitolo XI del *Daodejing*, opera taoista, in cui si legge: "Si ha un bel lavorare l'argilla per fare vasellame, l'utilità del vasellame dipende da ciò che non c'è. […] Così, traendo partito da ciò che è, si utilizza quello che non c'è".

Il 'non esserci', il 'non c'è', è indicato con il termine *wu*, ossia la parte vuota del vaso che ne costituisce l'utilità. In tal senso *wu* indica un vuoto determinato, non astratto: non indica un concetto generale, ma segnala sempre la presenza, l'efficacia del vuoto di qualcosa: "Quindi, se e quando si trova *wu* reso con non-essere, con Nulla o con Vuoto è da ricordare che in ogni caso tali nomi non rimandano immediatamente ad un'entità metafisica quale potrebbe essere la Causa prima, il Principio assoluto o la Sostanza unica". D'altra parte, non possiamo dimenticare che nel *Daodejing* si trova un riferimento al "Vuoto che potrebbe portare a intenderlo proprio come origine prima e sostanza universale di ogni cosa: 'l'Essere è generato dal Non-essere'". Questa apparente contraddizione si può superare ricordando che nei testi taoisti il Vuoto ha una connotazione che è insieme *dialettica e trascendentale*[475].

La natura dialettica della parola Vuoto, in cui il termine 'dialettica' va letto nell'accezione deleuziana, è esplicitamente dichiarata nel verso: "l'essere e il non essere si generano l'un l'altro"[476]. In questa posizione dialettica non ha senso definire

---

1995, p. IX.

[473] *ibidem.* Non è qui il caso di indugiare a stabilire se abbia avuto ragione Hegel a considerare il pensiero orientale una forma di pensiero infantile, non ancora pienamente sviluppato, o se abbiano avuto ragione molti pensatori cinesi e giapponesi a considerare la passione per la teoria una malattia infantile che colpisce la vita dello spirito spesso con esiti anche letali.

[474] La meditazione si fonda sulla respirazione. Infatti la respirazione è simbolo del divenire e quindi della impermanenza della realtà, e della funzione del vuoto condizione necessaria del divenire stesso. Cfr. *ivi,* p. 61.

[475] Cfr. *ivi,* pp. 5-7.

[476] *ivi,* p. 7.

se l'origine del mondo è costituito dall'essere o dal non-essere[477]. Ciò che si può conoscere è dunque il non-essere di qualcosa, ovvero un determinato nulla, che 'è' solo nel rapporto necessario che esso intrattiene con l'essere-di-qualcosa; in tal senso il vuoto costituisce la "parte integrante e funzione costitutiva dell'essere".

Questa espressione, può indurci a pensare ad una compresenza, ad una contiguità del vuoto rispetto al pieno, ma esaminando il testo citato, scrive Pasqualotto, vediamo che in realtà "il non-essere costituisce 'l'utilità' Ciò significa che il non-essere non è né una parte dell'essere, né qualcosa di separato dall'essere, ma è la sua funzione costitutiva o la sua costituente funzionale: il vuoto di un vaso, infatti, non è semplicemente la sua parte interna o lo spazio vuoto che lo circonda, ma è ciò che lo fa essere vaso, ciò che rende funzionale la sua argilla, ossia il suo pieno"[478]. Il vuoto agisce già all'interno di ogni forma materiale demolendo le sue istanze di essere qualcosa di autonomo: così agendo, il vuoto produce contemporaneamente le condizioni per le quali ciascuna forma materiale esiste ed è conoscibile solo in rapporto alle altre forme materiali. Il vuoto si pone quindi come un campo fisico in cui interagiscono delle forze che, senza di esso, non esisterebbero e non sarebbero neppure percepibili: ovvero, il vuoto può essere inteso come "equivalente di uno sfondo a figure che manifestano i loro propri contorni solo grazie all'interazione reciproca tra esse, interazione garantita e resa possibile dallo sfondo stesso: il vuoto è la condizione di possibilità di ogni forma materiale, ma come nessuno sfondo sussiste separato dalle figure che vi si dispongono, così il vuoto non può avere realtà separata rispetto alle forme materiali che esso rende possibile"[479].

È anche interessante notare che tale dialettica relativa al rapporto pieno/vuoto sembra anticipare quanto la scienza fisica contemporanea ha scoperto. Per tale scienza l'atomo in pratica è quasi vuoto, inoltre con la nozione di campo la fisica ha dato alla nozione di vuoto e soprattutto alla sua funzione il suo carattere di utilità; infatti il campo è il veicolo di tutti i fenomeni naturali. Il vuoto assunto come campo acquista una connotazione trascendentale. Infatti, se il vuoto fosse visto solo come un determinato vuoto in rapporto con un determinato pieno di un oggetto o di un fenomeno specifico, esso sarebbe confinato nei limiti delle singole particolarità empiriche; "Il vuoto, invece, si manifesta come trascendentale nel senso che agisce nello stesso tempo da universale e da particolare, come nel caso della struttura atomica della materia in cui il vuoto è nel contempo costituente interno di ciascun atomo e condizione necessaria per le interazioni di tutti gli atomi; ovvero come nel caso della scrittura, in cui il vuoto è presente all'interno di ogni singolo carattere e simultaneamente, è condizione necessaria dei rapporti tra i caratteri, oltre che 'campo' di dislocazione e d'azione delle parole e delle frasi"[480].

Anche se il vuoto ha un carattere spaziale, nella filosofia taoista e zen esso presenta anche una dinamica temporale in cui lo spazio vuoto del vaso è il risultato di uno svuotamento avvenuto, ma anche premessa di un riempimento a venire, dunque in tal senso il tempo regola mutamenti delle configurazioni spaziali al punto che

---

[477] L'unica posizione razionale ed equilibrata per i taoisti è quella che, in termini filosofici occidentali, è denominata agnostica: di tutto ciò che è al di là dell'universo, il Santo ne ammette l'esistenza, ma non ne tratta. Tutto ciò che è all'interno dell'universo, il Santo ne tratta ma non lo commenta". *ivi,* p. 8. Questa posizione in qualche modo ricorda la riflessione kantiana nella *Critica* rispetto all'inconoscibilità del noumeno.

[478] *ivi,* p. 9.

[479] *ivi,* p. 53.

[480] *ivi,* p. 12.

perfino Cielo e Terra non possono persistere: "il vuoto spaziale, in sé per sé non esiste non soltanto perché esso si dà unicamente e sempre in rapporto con il pieno spaziale ma soprattutto perché questo rapporto è regolato dal vuoto temporale che lo rende dinamico ossia instabile e impermanente". In questo rapporto dialettico l'alternanza non può mai avvenire in modo assoluto e perfetto perché altrimenti questo non potrebbe realizzarsi: "il senza forma va verso la forma, però la forma va verso il senza forma"[481]. Il vuoto nel taoismo assume un valore gnoseologico in quanto la conoscenza umana procede, via via e si approfondisce solo grazie ciò che ancora è da conoscere. Il vuoto "funziona sia come limite interno di ogni conoscenza particolare, ma anche come limite della conoscenza in generale, come orizzonte della conoscenza che segna il confine tra ciò che si può già sapere e ciò che non si sa ancora"[482]: la conoscenza di un fenomeno può avvenire non solo in rapporto alla conoscenza di ciò che esso non è, ma anche in virtù di ciò che di esso non si conosce ancora.

L'impossibilità di esistenza separata e impossibilità di permanenza non è soltanto in riferimento al mondo esteriore, ma anche in relazione ai contenuti della coscienza: "il procedimento per dimostrare la vacuità dell'Io, della soggettività, della coscienza, consiste innanzitutto nel mostrare l'inconsistenza e l'impermanenza delle componenti della soggettività, ossia degli aggregati che ne garantiscono la costituzione e ne permettono funzionamento"[483]. L'attaccamento all'Io è alla base di ogni altro tipo di attaccamento: il soggetto che si pensa autonomo, autofondante e autosufficiente proietta sulla realtà questa pretesa autonomia facendone così un mondo separato, un oggetto dotato anche esso di un sé autonomo. In tal modo "riproduce all'infinito la grande separazione originaria tra Io come sé e Mondo come sé". Dunque demolire le ragioni che alimentano il sé significa minare la base di tutte le costruzioni mentali che derivano dalla presunzione di questo sé soggettivo evitando le dinamiche conflittuali e trasformando corpo e mente in una costellazione di elementi interagenti.

Lo stato mentale prodotto dalla pratica meditativa -che potrebbe far ricordare quello connesso con l'*ataraxia* epicurea o la condizione della coscienza risultante da una riduzione fenomenologica- nel buddismo viene denominato con una parola che letteralmente significa 'non-mente' inteso nel senso non di vuoto mentale o di stato di coscienza, ma con una condizione in cui vengono sospese tutte le discriminazioni e le tensioni da esse prodotti. Nello zen i sensi e le emozioni appartengono all'esperienza, tuttavia anche alla conoscenza suprema si perviene tramite un'esperienza, quella del vuoto, ovvero la conoscenza non è confinata nella contemplazione dell'Essere, ma nell'esperienza del non-Essere, della totalità indifferenziata del Sé.

In sintesi, per la filosofia zen non è sufficiente trascendere il mondo dei sensi e delle passioni, bisogna andare anche al di là dell'Io, che nella sua ipertrofia nasconde quel mondo della vita dove attinge la coscienza per trascenderlo nel puro spirito in cui non c'è più Io inteso sia come corpo che come mente.

---

[481] da *Zhuangzi,* in *ivi,* p. 14.
[482] *ivi,* p. 17.
[483] *ivi,* p. 40.

OSSERVAZIONI A MARGINE

La premessa da cui prende avvio questa ricerca è che l'uomo non può che rapportarsi con un mondo che è già inevitabilmente una nostra immagine del mondo, quindi un mondo virtuale. E' già una realtà virtuale quella a cui l'uomo dà origine organizzando i dati sensoriali all'interno della attività percettiva, andando poi, successivamente, ad ordinarli e strutturarli con il linguaggio. Attraverso la sua capacità tecnica, l'uomo opera questa virtualizzazione della 'cosa in sé' dando vita a una sua 'noosfera', al mondo dell'uomo e per l'uomo, il mondo della cultura che si profila, allora, come una seconda natura, come l'habitat naturale dell'uomo; in tal senso Gehlen definisce la tecnica come la categoria antropologica fondamentale.

Volendo mantenere una prospettiva di relativismo culturale, possiamo, in modo molto sommario, dire che il pensiero occidentale, formatosi sulle eredità della cultura greca, si è incamminato nel mondo fondato dal logos*, che appunto è stato assunto a Mondo, ovvero si è identificato il concetto con il reale, fissando l'essere nell'immutabilità dell'Idea.*

Nella spiritualità greca, ad un certo punto, la coscienza dei contrasti insiti nella realtà umana, apparvero al Greco come qualche cosa di contro natura e non la conseguenza insopprimibile di una realtà eternamente contraddittoria nel suo divenire[484]*, generando nella sua intima coscienza un vissuto conflittuale e problematico. Tale nuova coscienza necessitava un approfondimento della realtà, che esasperando il conflitto fra una realtà diveniente e la necessità del* logos *dell'Essere, sfocia nella filosofia. Nella proposizione parmeneidea "l'Essere è" , è condensato, racchiuso, la volontà di uscire dall'angoscia e dallo sgomento per*

---

[484] La religiosità mediterranea aveva concepito un'origine unica per gli dèi e gli uomini, il mito di Prometeo, che rappresenta l'agire tecnico, l'intelligente invenzione, segna la frattura di quella unità. Da quel momento, dice Esiodo, all'uomo distinto da Dio viene ad incombere un tragico destino: di essere Dio e uomo, sublime e misero a un tempo, questo dissidio sarà fatale nella storia della spiritualità ellenica e culminerà nella tragedia.

l'assurdo del mondo; un mondo che muta di continuo, che non trova possibilità di essere rappresentato nella fissità della parola scritta e quindi precluso al pensiero che su quella parola andava strutturandosi.

La tradizione orientale, come abbiamo sommariamente tratteggiato, invece, mantiene la coscienza della natura mutevole della realtà, anzi la vive pienamente nei suoi aspetti significativi; per cui ogni realtà nel pensiero orientale, è solo l'attualizzazione momentanea dell'essere all'interno di un processo dialettico che si sviluppa in una costante copresenza di entrambi i termini; per cui utilizzando i termini del pensiero deleuziano, l'attuale, si determina in un processo di individuazione in un punto singolare della complessa nebulosa virtuale, senza che questa individuazione sia mai riducibile ad una individualità e singolarità stabile e definitiva.

*Il virtuale come modalità dell'essere è quello che le ultime frontiere della scienza hanno mostrato e le moderne tecnologie hanno messo in scena, ma l'Occidente si trova nell'*impasse *di dare senso a questa sua comprensione per aver da lungo tempo, rinunciato al mondo reale a favore del mondo astratto logico-scientifico, in cui la scienza divenuta pura tecnica, ha scambiato il proprio metodo per la verità del contenuto, perdendo nella proiezione ideale, ogni interesse per il mondo reale. La condizione preliminare per la scienza è stata proprio l'emancipazione da quell'universo mutevole e denso di intuizioni in cui si articola il mondo della vita, per rifugiarsi nella chiarezza del mondo oggettivo delle idee.*

A questo punto, se le possibilità della scienza sono innanzitutto nella sua capacità di prescindere dalla soggettività corporea e da quel mondo "generico e approssimativo" -realtà che inevitabilmente l'uomo, come entità corporea, percettivamente e intuitivamente incontra-, ebbene la scienza e la tecnica che ne deriva, sono nell'impossibilità di produrre dei sensi per l'uomo la cui vita è in quella soggettività e in quel mondo.

Il mondo della vita, protetto dal disinteresse della scienza per il contingente, per il sensibile, per l'empirico, pur se relegato negli spazi ambigui e oscuri dei 'piani inferiori', aveva mantenuto una sua sfera di autonomia, ma la sua esistenza rumoreggiava sotto i piani alti. Nel corso del tempo il progresso scientifico-tecnologico è arrivato ad un livello di sviluppo tale da mettere in crisi i suoi stessi contenuti mettendo l'intelletto nelle condizioni di prender coscienza di quel mondo sensibile, non circoscrivibile nell'Idea platonica, che gli era stato precluso e che si sottraeva, per la sua natura, al suo controllo, ma che era sempre lì a ricordargli le sue origini e pronto a minare le sue certezze. Tra la fine dell'800 e primi decenni del '900, scienza, filosofia e arte sono impegnati nella decostruzione di tutte quelle certezze che avevano caratterizzato l'età moderna. Si scopre così che la materia è essenzialmente vuoto; un vuoto che permette l'attuarsi di campi energetici e che dunque l'essere dell'uomo e del mondo non è un'entità stabile e solida, bensì il risultato di interazioni continue e mutevoli. Insomma si può dire che la scienza scopre che aveva ragione Eraclito e non Parmenide.

Il mondo del divenire si presenta, allora, all'uomo postmoderno in tutta la sua virulenza, ma il nostro sapere tecnico è così avanzato e sofisticato nella sua flessibilità che ha saputo inventare degli strumenti tecnologici in grado, in qualche modo, di riportare sotto l'ordine della razionalità tecnica anche quegli aspetti che la razionalità classica aveva ignorato, o quantomeno non se ne era occupata. L'intelletto ha sempre trovato il suo alleato nella tecnica, ha sperimentato come

attraverso questa il mondo gli si rende comprensibile, per cui nella dimensione dell'astrazione tecnica ha inglobato anche il corpo, aprendosi al colloquio con il mondo della vita, ma secondo le sue regole e le sue modalità. Per prendere coscienza dell'organico, delle sue forme soggette al divenire al mutamento, la mente occidentale attraverso gli strumenti tecnici che ha saputo produrre lo ha dematerializzato, cioè lo ha trasformato in quell'inorganico che, come dice Bergson, si presta alla sua attività.

Oggi la tecnica invade ogni nostro spazio, anche quello del vissuto, delle relazioni interpersonali: la tecnica come una madre protettiva, ma fagocitante, continua ad offrirci vie di scampo alla nostra fragilità fisica ed emotiva. Tuttavia con tale fragilità alla fine inevitabilmente dobbiamo fare i conti perché l'uomo non può in ogni caso oltrepassare se stesso e la propria finitudine, in quanto essendo l'uomo, come ogni vivente, situato nel tempo, si realizza nel movimento, ovvero il divenire costante, l'orizzonte di attesa che scaturisce dalla propensione per la progettualità, la morte, ossia la coscienza dell'heideggeriano 'essere-per-la-morte', la memoria, strumento di costruzione continua e rielaborazione sempre mutevole del proprio Sé, del proprio corpo.

Se non vuole ridursi all'insignificanza totale, la scienza può trovare il suo senso solo rinunciando a porsi come norma della vicenda stessa; ricordando che il mondo costruito dalla scienza attraverso le sue operazioni logiche, è pur sempre un mondo che l'uomo è andato costruendo per sé, e quindi è in questo per sè che va riportato il senso di ogni atteggiamento teoretico. Quindi la verità oggettiva della scienza, oggi è nella necessità di prendere proprio dal mondo della vita il senso che dia giustificazione ad ogni suo possibile futuro. La verità del mondo della vita è nell'esperienza, che a differenza di quella scientifica, che dell'esperienza vissuta è solo un'astrazione, è "una presenza e insieme l'induzione di un'assenza".

La 'esperienza' della virtualità, che nella cultura postmoderna nasce come risposta, resa a livello tecnologico, alla coscienza della virtualità dell'essere, ha condotto l'uomo occidentale su una strada priva di ancoraggi, e a sperimentare, venuta meno la zavorra dell'Idea, la "leggerezza dell'essere" come insostenibile. In tal senso, il nichilismo della tradizione occidentale, figlio dell'oggettivismo può essere inteso come forma di infondatezza e di nulla positivi, e quindi in autentico. Questo è un nichilismo che, privandoci delle indicazioni e delle fondamenta dei grandi 'metaracconti' disancorati come siamo dal Mondo, lascia il campo aperto per una gamma infinita di scelte, di possibili, difficili da ricondurre in una rete di significati. Il nichilismo orientale, al contrario, è un percorso che si muove nel significato della vita per trascenderla e quindi può essere considerato come il solo possibile superamento dell'attaccamento ad un fondamento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E SITOGRAFICI

Introduzione: *L'antropologia del virtuale e della tecnica*

- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Cordero di Montezemolo, C. Signorelli, Milano 1949
- BERGSON H., *L'evoluzione creatrice*, Fratelli Fabbri Ed., Milano 1966
- BERGSON H., *Materia e memoria, saggio sulla relazione tra il corpo lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 1996
- DELEUZE G., *L'attuale e il virtuale,* in "aut aut" n° 276, 1996
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002
- GEHLEN A., *L'uomo*, Feltrinelli, Milano 1983
- GEHLEN A., *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale,* a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003
- HEIDEGGER M., *La questione della tecnica,* in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976
- LEVY P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997
- LEVY P., *La comunicazione in Rete?*, in www.mediamente.rai.it
- MALDONADO T., *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 2005
- NIETZSCHE F., *La nascita della tragedia*, in *Opere,* vol. III, 1, Adelphi, Milano 1972
- NIETZSCHE F., *Umano troppo umano*, in *Opere* vol. IV, 2-3, Adelphi, Milano 1972

Prima parte: *La cognizione come virtualizzazione*

- ANOLLI L. (a cura di), *Fondamenti di psicologia*, Il Mulino, Bologna 1998
- BACONE F., *Novum Organum*, Laterza, Roma-Bari 1992
- BECHTEL W., F*ilosofia della mente*, Il Mulino, Bologna 1999
- BERGSON H., *Materia e memoria, saggio sulla relazione tra il corpo lo spirito*, Laterza, Roma-Bari 1996

- BRUNER J., *L'ontogenesi degli atti linguistici*, in M.S. Barbieri, *Gli inizi del linguaggio: aspetti cognitivi e comunicativi*, La Nuova Italia, Firenze 1977
- BRUNER J., *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale,* Bollati Boringhieri, Torino 1992
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche,* La Nuova Italia, Firenze 1967
- COMBI M., *Il grido e la carezza. Percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998
- CHOMSKY N., *Regole e rappresentazioni,* Il Saggiatore, Milano 1990
- CHOMSKY N., in *www.emsf.rai.it*
- DAMASIO A. e H., *Cervello e linguaggio*, in "Le Scienze.Quaderni", n.108, giugno 1999
- DAMASIO A., *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003
- DE MAURO T., *Prima lezione sul linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2002
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002
- GAMBARARA D. (a cura di), *Pensiero e linguaggio,* La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996
- HEIDEGGER M. , *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973
- JAYNES J.*, Il crollo della mente bicamerale*, Adelphi, Milano 1984
- KANT I., *Critica della ragion pura,* Laterza, Roma-Bari 1977
- LORÈ B., *Educazione Lingua Culture*, Seam, Roma 1998
- LORÈ B., *Scrittura e tragedia nell'età di Eschilo,* materiali di studio, Libreria Kappa , Roma 2002
- MAGEE B.*, I grandi filosofi. Una introduzione alla filosofia occidentale*, Armando, Roma 1999
- MCDOWELL J., *Mente e mondo,* Einaudi, Torino 1999
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003
- OLIVERIO A., *Esplorare la mente. Il cervello tra filosofia e biologia*, Raffaello Cortina ed., Milano 1999
- OLIVERIO FERRARIS A., OLIVERIO A., *Corpo, cervello e linguaggio,* X Congresso Nazionale GISCEL, Università di Roma "La Sapienza", Ischia, marzo 2000
- PASQUALOTTO G.G., *Estetica del vuoto. Arte meditazione nelle culture d'oriente*. Venezia, Marsilio 1995
- POPPER K.R., *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna 1996
- POSTMAN N., *Technopoly*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- SAUSSURE DE F., *Corso di linguistica generale,* Laterza, Bari-Roma 1999
- SCHRÖDINGER E., *L'immagine del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1987
- SINCLAIR H., *Schemi sensomotori di azioni come condizione per l'acquisizione della sintassi*, in M.S. Barbieri, *Gli inizi del linguaggio:aspetti cognitivi e comunicativi*, La Nuova Italia, Firenze 1977

- VYGOTSKIJ L.S., *Pensiero e linguaggio. Ricerche psicologiche*, Laterza, Roma-Bari 1990
- WHORF B.L., *Linguaggio pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970
- WITTGENSTEIN L., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978

Seconda parte: ***La comunicazione come tecnologia***

- ALBERTI L.B., *De pictura*, a cura di C. Grayson, Laterza, Bari 1980
- ARGAN G.C., *Storia dell'arte italiana*, vol.1, Sansoni, Firenze 1968; quinta ristampa 1994
- BACCHETTI M., *Storie dell'arte. La narrazione nelle immagini*, Scuola Holden Bur, Milano 2000
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002
- BELTRAME R., *La prospettiva rinascimentale*, Rapporto CNUCE c97-24, nov. 1998
- BONCINELLI E, *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 1999
- BIUSO A. G., *Cyborgsofia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004
- BRUNER J., *Studi sullo sviluppo cognitivo*, Armando, Roma 1968
- BRUNER J., *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- CARONIA A.*, Testi, ipertesti, immagini, corpi*, in "Bibliotime", anno I, n. 3, 1998, in www2.spbo.unibo.it
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961
- CHARTIER R., *Dal codex allo schermo*, "La Rivista dei Libri", giugno 1994
- CLAUDI C., *Manuale di prospettiva*, undicesima edizione, Hoepli, Milano 1951
- COMBI M., *Il grido e la carezza. percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998
- FLORENSKIJ P.A., *Le porte regali. Saggio sull'icona,* Adelphi, Milano 1977
- GALILEI, G,. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Guaraldi, Rimini, 1995
- GALIMBERTI U., *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002
- GIOSEFFI D., *Prospettiva e semiologia*, Centro Di, Firenze 1980
- GOMBRICH E., *Arte e illusione. Studio sulla psicologia della rappresentazione pittorica*, Einaudi, Torino 1965
- GOODY J., *Il suono e i segni. L'interfaccia tra scrittura e oralità*, Il Saggiatore, Milano 1990
- GOODY J., *Il potere della tradizione scritta*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- HEIDEGGER M.,*Essere e tempo*, Utet, Torino 1978
- HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969

- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1972
- KANT I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1977
- LEROI-GOURHAN A., *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977
- LEVY P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997
- LÉVY P., *Cybercultura*, Feltrinelli, Milano, 1999
- LEVY P., *La comunicazione in Rete?*, in www.mediamente.rai.it.
- LORÈ B., *L'educazione dei figli. L'antichità*, La Nuova Italia, Firenze 1999
- LORÈ B., *Omero. L'educatore orale*, Monolite ed., Roma 2004
- MACCHIONI S., *Il disegno nell'arte italiana*, Sansoni, Firenze 1975
- MALDONADO T., *Reale e virtuale*, Feltrinelli, Milano 2005
- MALDONADO T., *Web: se c'è una ragnatela dev'esserci un ragno*, in www.mediamente.rai.it
- MANETTI A. (attribuito), *Vita di Filippo di ser Brunellesco*, a cura di G. Tanturli e D. De Robertis, Milano 1976
- MARAGLIANO R., *Tre ipertesti su multimedialità e formazione*, Laterza, Roma-Bari 1998
- MARAGLIANO R., *Adattamenti delle facoltà intellettive al progresso digitale*, in www.mediamente.rai.it
- MC LUHAN M., *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1995
- MONALDI M., *Tutto doppio. Mondi virtuali e clonazione umana*, Guida ed., Napoli 2005
- MORIN E., *Etica*, Raffaello Cortina ed., Milano 2005
- NATOLI A., *L'allontanamento del dolore nei mass media*, in www.mediamente.rai.it
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1879-1881*, in *Opere*, vol. V, Adelphi, Milano 1964
- NIETZSCHE F., *Umano troppo umano I*, in *Opere* vol. IV, 2-3, Adelphi, Milano 1979
- OLIVERIO A., *Media e strutture mentali,* in www.mediamente.rai.it
- ONG W., *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna 1986
- ONG W., *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989
- PANOFSKY E., *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1961
- PASQUALOTTO G., *Estetica del vuoto,* Marsilio, Venezia 1995
- PENNAC D., *Come un romanzo,* Feltrinelli, Milano 2000
- PIAGET J., INHELDER B., *L'immagine mentale del bambino*, La Nuova Italia, Firenze 1974
- PIERO DELLA FRANCESCA, *De prospectiva pingendi*, edizione critica a cura di G. Nicco-Fasola, Firenze 1942
- PLATONE, *Il Timeo*, introduzione e commento di G. Manacorda, Laterza, Bari, 1950
- PLATONE, *Fedone,* in *Opere Complete* 1, Laterza, Roma-Bari, 1977
- PLATONE, *Fedro,* in *Opere Complete* 3, Laterza, Roma-Bari, 1979
- POSTMAN N., *Tecnopoly*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993
- QUEAU P., *La rivoluzione del virtuale*, in www.mediamente.rai.it
- QUEAU P., *Tra reale e virtuale*, in www.mediamente.rai.it

- RICOEUR P., *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, a cura di R. Messori, Centro Internazionale Studi di Estetica, dic. 2002
- RIDI R., *La biblioteca virtuale come ipertesto*, "Biblioteche oggi", 14, 4 - 1996
- SINI C., *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano 1992
- SINI C., *La scrittura alfabetica e la soglia filosofica dell'occidente*, in www.hermesnet.it
- SINI C., *Appello per la filosofia. Filosofia come scrittura della verità*, Napoli, Vivarium, 6 febbraio 1993, www.emsf.rai.it/interviste
- SONTAG S., *Sulla fotografia*, Einaudi, Torino 1978
- SPINICCI P., in www.apl.it/sf/recensio/recens2.htm
- SQUILLACCIOTTI M., *La parola, l'immagine e la scrittura.* in http://docenti.lett.unisi.it
- VIRILIO P., *La velocità assoluta,* in www.mediamente.rai.it

Terza parte: ***Dal vissuto corporeo al vissuto incorporeo***

- ARISTOTELE, *Dell'anima,* Libro II, 414a 19-25, in *Opere*, Laterza, Bari, 1973
- ABBAGNANO N., FORNIERO G., *Protagonisti e testi della filosofia,* vol. I, Paravia, Torino 1996
- BIUSO A.G., *Cyborgsofia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2004
- BONCINELLI E., *Il cervello, la mente e l'anima*, Mondadori, Milano 1999
- BOSIO F.*, Natura, mente e persona. La sfida dell'intelligenza artificiale***,** Il Poligrafo, Padova 2006
- BRUNER J., *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992
- CAVARERO A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità,* Feltrinelli, Milano 1995
- COMBI M., *Il grido e la carezza. percorsi nell'immaginario del corpo e della parola*, Meltemi, Roma 1998
- CONTARINO A., *Recensione* a: S. Tagliagambe, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, in http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/archivio/filearchiviati/recensioni
- DAMASIO A., *L'errore di Cartesio,* Adelphi, Milano 1995
- DAMASIO A., *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003
- DILTHEY W., *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino1954
- GALIMBERTI U., *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1999
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2002
- GALIMBERTI U., *L'uomo nell'età della tecnica*, in www.museoscienza.org
- GROPPO M., LOCATELLI M.C., *Mente e cultura: Tecnologie della comunicazione e processi educativi*, Raffaello Cortina, Milano 1996
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee*, Il Saggiatore, Milano 1972

- JAYNES J., *Il crollo della mente bicamerale*, Adelphi, Milano 1984
- LORÈ B., *Scrittura e tragedia nell'età di Eschilo,* materiali di studio, Libreria Kappa, 2002
- MELCHIORRE V., *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano 1977
- MONALDI M., *Tutto doppio. Mondi virtuali e clonazione umana*, Guida, Napoli 2005
- MERLEAU-PONTY M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani , Milano 2003
- NANNINI S., *L'anima e il corpo. Un' introduzione storica alla filosofia della mente,* Laterza, Roma-Bari 2002
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra,* in *Opere* VI, 1, Adelphi, Milano 1973
- NIETZSCHE F., *Frammenti postumi 1884-85*, in *Opere*, vol. VII, 3, Adelphi, Milano 1975
- ONG W., *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna 1989
- PASCAL B., *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1967
- PASQUALOTTO G.G., *Estetica del vuoto. Arte meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Venezia 1995
- PERNIOLA M., *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994
- PLATONE, *Fedone,* in *Opere Complete*, vol.I, Laterza, Roma-Bari 1977
- PLATONE, *Simposio,* in *Opere Complete*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1979
- POPPER K.R., *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Il Mulino, Bologna 1996
- POSTMAN N., *Tecnopoly: la resa della cultura alla tecnologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993
- RELLA F., *Ai confini il corpo*, Feltrinelli, Milano 2000
- SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982
- SPINOZA B., *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, parte terza, prop. II, Boringhieri, Torino 1952