

Michele Minolli¹

Ricerca Psicoanalitica, 2009, Anno XX, n.3, pp. 349-376.

TRA SOGGETTIVAZIONE ED OGGETTIVAZIONE

SOMMARIO

La difficoltà della psicoanalisi attuale non è data dai mille rivoli in cui a volte sembra si stia perdendo, quanto dalle divergenze sui suoi possibili presupposti epistemici. Pochi continuano a seguire l'epistemologia ottocentesca su cui Freud ha edificato la sua costruzione teorica, ma ancora meno sono coloro che cercano di inquadrare il problema a livello della scelta epistemica da operare a monte di qualsiasi nuova rivisitazione del pensiero freudiano.

L'A. sostiene che la tendenza all'oggettivazione o il pericolo della soggettivazione della conoscenza informazionale o razionale non solo è tramontata, ma essa costituisce una sicurezza di cui si può fare a meno. Forse, un giorno, potrà essere possibile pensare ad una *epistemologia della Presenza*. Un'epistemologia dove il "cognitivo" esiste in tutte le sue forme, ognuna con le sue specificità e utilità, ma riunificate da un sistema, quello umano, che si autorizzi a tenerle tutte presenti come dimensioni proprie: un'epistemologia di una "conoscenza" che trascenda radicalmente la conoscenza. Un'epistemologia, che al di là del pensiero e dell'informazione, della parola e dei programmi, sappia tenere presente il "conoscere" in quanto tale, quale proprietà del sistema umano.

SUMMARY

Between subjectivism and objectivism

The difficulties that psychoanalysis is facing nowadays, aren't ascribable to the numerous theoretical tracks where it seems it is going to lose its way, but to its epistemological bases. A lot of persons go on believing in XIX century epistemology on which Freud based his theoretical foundation and even less try to frame the question of the rivisitation of freudian thought within an epistemological setting.

The A. states that the general trend leading to the objectivation of reality or to the danger of subjectivism of rational knowledge is faded and constitutes a certainty we may neglect.

Perhaps one day we will think of an *epistemology of presence*. An Epistemology where the "cognitive" exists with all its aspects, each facet with its own peculiarity and usefulness, but encompassed in a human system. An epistemology of knowledge that goes beyond knowledge. An epistemology that considers "knowledge" as a quality of the human system

Le grandi teorie psicoanalitiche a spiegazione del funzionamento dell'essere umano, da Freud a Kohut, dalla Klein a Winnicott, sono state costruite agli albori o nel corso del XX secolo. Non sono uguali e neppure simili. Oscillando come il pendolo, esse accentuano, nel volgere del tempo, punti di vista opposti ma tra loro interdipendenti. All'accentuazione dell'intra viene di rimando sostenuto l'inter e alla sottolineatura del pulsionale si contrappone l'ambientale. E tuttavia, ad un livello "meta", esse si fondano su uguali presupposti epistemici: quegli stessi che hanno organizzato il sapere, scientifico e non, da sempre. Come se non fosse stato loro concesso di cogliere le rispettive teorizzazioni con uno sguardo che considerasse anche le fondamenta su cui poggiavano.

¹ Michele Minolli, psicologo e psicoanalista, è didatta e supervisore della Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione (SIPRe). Viale Goffredo Palazzi, 3 - 16145 Genova. Email: micheleminolli@alice.it

Oggi nessuno si meraviglia all'idea del movimento della terra attorno al sole, ma quando Galileo osò proporre questo cambio di prospettiva, finì in prigione. Egli non ebbe vita difficile solo per la novità delle sue idee, ma anche e forse soprattutto per gli impliciti che esse veicolavano (la terra che perde la centralità dell'universo). L'andare verso un punto di vista "più alto" è un processo lento, molto lento perché va a insidiare sicurezze profonde. Nessuno ama la crisi che accompagna la novità e la creatività. Non è tanto il rovesciamento delle idee di una cultura data, quanto lo spostamento epistemico ad un livello diverso dalla visione abituale del mondo a metterci in crisi. È importante verificare o falsificare un'affermazione o una costruzione teorica, ma più importante ancora è tentare di esplicitare su che cosa essa poggia, quali sono le sue basi epistemiche.

La difficoltà della psicoanalisi attuale non sta tanto nei mille rivoli in cui rischia di disperdersi, quanto nelle divergenze sui suoi possibili presupposti epistemici. Probabilmente nessuno aderirebbe oggi all'epistemologia positivista su cui Freud edificò il suo impianto teorico, ma pochi sono coloro che provano a porre il problema a livello di scelta epistemica, che sta a monte di qualsiasi possibile rivisitazione del pensiero classico.

Il discorso va fatto nel concreto. È nel concreto del suo studio che l'analista ha da sentire l'esigenza della domanda chiave: quale modello di conoscenza seguo o a quale livello epistemico mi colloco nel mio cercare di capire il paziente?

Senza una qualche riflessione sulla "conoscenza" tenderà a seguire i criteri di una conoscenza fondamentalmente "comune" incentrata sulle "apparenze" oppure applicherà suo malgrado i presupposti impliciti della sua teoria di riferimento, così rinunciando alla possibilità di un esercizio critico e autonomo rispetto alle istanze del senso comune come pure nei confronti delle teorie di cui segue i dettami clinici.

Affrontare i molteplici aspetti problematici della "conoscenza" non è mai un'impresa semplice, ma quando l'oggetto della conoscenza è l'"altro" le difficoltà aumentano e la strada inizia a farsi irta. Come possiamo conoscere il paziente, che è al tempo stesso noi e altro da noi?

Esigenza di una nuova epistemologia

Nel pensiero filosofico-scientifico antico e moderno, la questione della conoscenza si fondava sulla "plausibilità euristica di un luogo di osservazione assoluto e privilegiato" e sulla "adeguatezza dei nostri modi di pensare e dei nostri linguaggi a cogliere le strutture della realtà *sub specie aeternitatis*" (Gil, 1977).

Non si trattava solo della "plausibilità euristica" della ragione, storicamente determinata, di marca illuministica, quanto di una visione aprioristica della ragione umana quale strumento efficace ed incontrovertibile di decodifica e spiegazione del mondo: una fiducia che non ammetteva alcun dubbio sui rapporti tra conoscenza e realtà.

A partire dalla seconda metà del secolo scorso, è proprio questa "plausibilità euristica" ad essere andata in crisi, e con essa anche l'ipotesi di una "adeguatezza" o corrispondenza tra conoscenza e realtà. Una delle conseguenze - non solo nel pensiero filosofico, ma forse prima ancora nel pensiero scientifico (Prigogine, Stengers, 1981; Ceruti, 1985) - dell'apertura alla riflessione sulla conoscenza è stata l'aver reso possibile parlare dello statuto della conoscenza rispetto alla realtà. Sullo sfondo è sempre stato questo l'oggetto della conoscenza o della filosofia, ma è solo in tempi relativamente recenti che esso è stato portato alla ribalta.

Hanno allora trovato legittimità interrogativi provocatori e destabilizzanti: *Come possiamo sostenere che quanto affermato sia "vero"? Come possiamo ritenere che i concetti corrispondano alla realtà? Quale rapporto possiamo ipotizzare tra rappresentazione e realtà?*

Si tratta di domande tanto cruciali quanto, a un certo livello di sviluppo della riflessività, inevitabili, a meno di arroccarsi in una posizione di pensiero autoritaristico, nella linea dell'*ipse dixit*, o di lasciarsi trasportare da derive relativistiche.

Possiamo partire da una considerazione aperta su possibili e interessanti sviluppi, anche se finalizzata in particolare a ridimensionare l'onniscienza della "ragione": è probabile, molto probabile che la "realtà" esista, ma è molto difficile, se non impossibile, che la conoscenza umana riesca a catturarla "in quanto tale", cioè indipendentemente da una qualsivoglia forma di rielaborazione soggettiva di colui che conosce.

L'essere umano non è attrezzato, nonostante secoli di illuminismo, per cogliere direttamente la realtà. Nella migliore delle ipotesi procede nella sua conoscenza lentamente e faticosamente.

Non essere sulla stessa lunghezza d'onda del reale, non possedere una strumentazione capace di leggere il mondo, non riuscire a collegarci direttamente con l'oggetto, va collegato a due constatazioni:

È la nostra capacità riflessiva a porci il problema della realtà. In assenza di questa proprietà specie-specifica non sorgerebbe la questione di sapere se le nostre percezioni, rappresentazioni o pensieri sono o meno reali. Il problema della realtà è un problema tutto umano, figlio della nostra facoltà di pensare il pensiero. Più esattamente, il problema della realtà si impone nel momento in cui riflettiamo sulla qualità della nostra percezione/rappresentazione o del nostro pensiero. Anche gli animali hanno percezioni e rappresentazioni, ma non si interrogano sulla loro natura né sul loro gradiente di realtà. Siamo solo noi esseri umani a porci il problema di quanto possa essere reale il nostro mondo interno o esterno, e a essere dunque spinti a verificare l'attendibilità dei nostri processi psichici.

Il cervello umano processa il dato esterno, il che fa sì che non sia in un rapporto di presa diretta con la realtà. È vero che molto spesso, se non sempre, ci rapportiamo alle nostre rappresentazioni e ai nostri pensieri assegnando loro un valore reale, ma più come riflesso di un'esigenza di assicurazione o di un'abitudine, che non per l'effettiva verifica di un dato di fatto. L'elaborazione neurologica del percolato avviene in base a rappresentazioni soggettive, ed è un processo intrinsecamente autarchico e autoreferenziale. Il cervello, una volta ricevuti gli *input*, lavora indipendentemente dal dato esterno.

Ulteriore evidenza di questa impossibilità costitutiva del nostro cervello è testimoniata dalla necessità scientifica di strumenti di validazione della ricerca e del sapere: che bisogno ci sarebbe di verificare l'attendibilità delle nostre conoscenze se davvero potessimo confidare in un rapporto di presa diretta con la realtà?

Sarebbe interessante rileggere la Storia della filosofia come il percorso dell'umanità alla ricerca della strada per la realtà. Da sempre i filosofi si sono imbattuti nel problema del rapporto tra realtà soggettiva e realtà reale. Per esempio, Aristotile ha definito vero o reale ciò che nella nostra mente corrisponde al dato esterno: il vero o il reale come *adeguatio rei et intellectus*. Era cioè convinto che fosse sufficiente accertare la corrispondenza tra "intelletto" e "cosa" per risolvere il problema della realtà: l'intelletto opera un raffronto tra l'idea della cosa e la cosa in sé, così da verificarne la corrispondenza e il valore di realtà dell'idea.

Si tratta di una strategia assai comune, in quanto tutti noi tendiamo a ricorrere a questo livello di astrazione per convalidare le nostre sensazioni, impressioni e convinzioni, in cerca di quella che possa essere davvero la "vera realtà". È pur vero che questa strategia ci rende vittima di un circolo vizioso: come possiamo utilizzare il dato esterno a garanzia delle nostre "convinzioni" se non abbiamo modo di conoscerlo direttamente e per ciò che quel dato intrinsecamente è?

Non è evidentemente un problema nuovo: da sempre la conoscenza solleva dubbi su se stessa. La caverna di Platone, il *cogito ergo sum* di Cartesio, l'*adeguatio rei et intellectus* di Aristotile, il neopositivismo di Wittgenstein sono alcune delle risposte, ma il dubbio epistemologico attraversa il pensiero dell'umanità: il dubbio sul rapporto tra "realtà" e conoscenza e, prima di tutto, sulla portata stessa della conoscenza.

Sicurezza del porto o mare aperto

Avventurarsi negli interrogativi sulla conoscenza è come lasciare la sicurezza del porto per inoltrarsi al largo, con tutti i rischi, le insidie, ma anche il fascino del mare aperto.

Nella storia del pensiero occidentale le teorie si sono evolute, trasformate, ricambiate, e così i nostri modi di pensarci e di pensare la realtà e il mondo. Ciò che non muta è il significato e l'utilizzo della conoscenza come strumento di appropriazione della realtà: come strumento di potere, controllo, dominio della realtà. Ciò vale per la conoscenza quotidiana come, e soprattutto, per la conoscenza che definiamo "scientifica".

Scrivono Stengers: "Se una situazione ha il potere di costringere uno scienziato a riconoscere che essa può spiegarsi in un modo determinato, è perché è stata concepita, letteralmente inventata, montata pezzo per pezzo, per avere questo potere. Il laboratorio è il luogo in cui si creano queste messe in scena artificiali. Ma le risposte che procura non sono le risposte che "gli uomini" cercano da sempre; sono in primo luogo e soprattutto le risposte alle domande che il laboratorio è capace di porre, quelle che corrispondono alle messe in scena che esso è capace di produrre" (Stengers, 1998).

Nessuno può mettere in dubbio i risultati che il laboratorio è "capace di produrre", ma questo non vuol dire che risponda ai bisogni degli "uomini". Fuori metafora, abbiamo assistito, da Galileo o Pasteur, al riconoscimento tributato ai risultati di laboratorio, che pure pongono imbarazzanti questioni rispetto alla loro validità epistemica. Il risultato di laboratorio è diventato la "scienza" e la scienza è diventata dispensatrice di verità. Da una metodologia parziale che oggi possiamo identificare come riduzionista, si sono ricavate verità che hanno il sigillo "scientifico" e sanano un fondamentale bisogno di sicurezza, seppure al prezzo di generalizzazioni indebite. Scrivono Ceruti (1985) di come in tutta la tradizione scientifica e filosofica moderna esista "la convinzione che sia dotata di senso, e anzi in ogni caso preliminare e fondamentale, la ricerca di un luogo fondamentale di osservazione della conoscenza attraverso il quale giudicare le sue realizzazioni concrete e disciplinare i suoi sviluppi. Con ciò il metodo costituirebbe una sorta di strumento di purificazione dell'attività intellettuale, che consentirebbe di introdurre un 'prima' e un 'dopo' negli sviluppi della conoscenza".

E a proposito dell'ideale regolativo che, soprattutto nel corso dell'Ottocento, veniva legato all'onniscienza della conoscenza umana: "La scoperta di una legge viene interpretata come luogo fondamentale di descrizione e di spiegazione dei fenomeni. La scoperta di una legge dà accesso al punto archimedeo, condizione necessaria e sufficiente per il controllo e la conoscenza esaustiva dei fenomeni: consente di dissolvere il particolare nel generale, di prevedere i decorsi passati e futuri degli eventi, di concepire il tempo come semplice dispiegamento di una necessità atemporale" (Ceruti, 1985).

La conoscenza è stata cioè limitata e fatta dipendere dalla ricerca di leggi e dalla sicurezza del metodo. Il metodo e la codifica delle leggi sono diventati in un primo tempo i criteri qualificanti la "vera" conoscenza e, successivamente, "la" conoscenza *tout court*. Non dovrebbe sorprendere che questa "conoscenza" non sia in sintonia con "le risposte che 'gli uomini' cercano da sempre".

Prendendo atto dei limiti evidenti del riduzionismo e dell'assolutizzazione della conoscenza "scientifica", si pone la questione di un nuovo statuto della conoscenza; il che non significa relativizzare la capacità conoscitiva dell'essere umano, ma superare l'uso univoco che ne è stato fatto e il bisogno di certezze e rassicurazione che ha ispirato e guidato i metodi della conoscenza. Si tratta, in altre parole, di affrontare il rapporto conoscenza-realtà con animo più rispettoso della realtà e della processualità della conoscenza.

La formalizzazione di metodi e leggi da parte della "scienza" tradizionale ha senz'altro avuto lo scopo di ovviare alle difficoltà di quella che molti chiamano la complessità della realtà. La realtà, o almeno buona parte di essa, in effetti, risulta complessa. Una complessità che si collega, in particolare, all'imprevedibilità potenziale (non calcolabile a priori) dei comportamenti di un sistema dovuta alla ricorsività che caratterizza il funzionamento delle sue componenti (funzionando, si trasformano) e che suscita fenomeni di emergenza intelligibili ma non sempre prevedibili, come è nel caso dei sistemi viventi o sociali.

Ma ad una attenta considerazione, la diversità delle componenti in gioco e la varietà delle loro inter-relazioni non sembrano decidere della complessità della realtà: se tutti questi elementi si rendono

rappresentabili con categorie concettuali e linguistiche, ciò che avremo è un sistema complicato o molto complicato, ma tutto sommato prevedibile nel suo comportamento grazie alla conoscenza della regola o del programma che lo governa.

Le Moigne (1985, p. 88) fa appunto osservare che “molti fenomeni percepiti inizialmente come complessi (quasi inintelligibili o non correttamente rappresentabili) sembrano diventare improvvisamente comprensibili non appena i modellizzatori ‘cambiano codice per descriverli o per decifrare il codice attraverso il quale li leggono”.

Dovremmo allora arrenderci all’idea che “la complessità non è nella natura delle cose (che non sarebbero né semplici né complesse... tutt’al più indifferenti alle interrogazioni dell’osservatore), [essa è] piuttosto nel modello che l’osservatore si costruisce del fenomeno che ritiene complesso”. In altre parole: *“La complessità non è più una proprietà del sistema osservato, ma del sistema osservante”*.

Parlare di complessità del sistema osservante rimanda, allora, di fatto allo statuto della conoscenza o più esattamente ad una nuova epistemologia. Si tratta cioè di svincolarsi dagli schemi di una “scientificità” riduzionista, che ha portato a selezionare aspetti della realtà sì da garantire una comprensione “efficientistica” e performante del reale, per arrivare al contrario a considerare la realtà proprio in quegli aspetti che all’osservatore creano problema.

Esistono codici e criteri storici su cui la conoscenza si è organizzata per secoli. Codici e criteri che vengono duramente messi in crisi se si dà udienza a dimensioni prima bandite o ignorate dal dominio scientifico.

Questi alcuni degli aspetti sottolineati da Morin (1985), con cui una visione “complessa” della conoscenza deve confrontarsi:

L’irriducibilità del caso e del disordine. Per lungo tempo le scienze fisiche hanno etichettato il disordine come caos teorizzandolo come dato oggettivo. Solo in tempi più prossimi a noi ci si è cominciato a chiedere se il caso, che è un ingrediente inevitabile di tutto quello che ci appare come disordine, non sia invece dovuto alla nostra ignoranza. “Da un lato dobbiamo constatare che il disordine e il caso sono presenti nell’universo e svolgono un ruolo attivo nella sua evoluzione. D’altro canto non siamo però in grado di risolvere l’incertezza arrecata dalle nozioni di disordine e di caso: lo stesso caso non è sicuro di essere un caso. Questa incertezza rimane e rimane anche l’incertezza sulla natura dell’incertezza arrecataci dal caso”.

Il declino dell’universalità. Nella fisica einsteiniana le misure possono essere rilevate soltanto in un luogo determinato e sono relative alla situazione in cui vengono eseguite. La biologia ritiene oggi che ogni specie vivente sia una singolarità che produce singolarità. Così la tendenza della conoscenza ad attestarsi sull’universalità o sulla generalizzazione, in contrapposizione alla singolarità, località e temporalità, risulta quanto meno limitativa. “La vita stessa è una singolarità, all’interno dei vari tipi di organizzazioni fisico-chimiche esistenti”.

Il superamento del riduzionismo. La comprensione dei rapporti tra il tutto e le parti sarà inevitabilmente limitata se il tutto viene desunto a partire soltanto dalla qualità delle parti (riduzionismo), come pure se le parti vengono trascurate nella comprensione del tutto (olismo). “L’organizzazione è ciò che determina un sistema a partire da elementi differenti e costituisce un’unità nello stesso tempo in cui costituisce una molteplicità. La complessità logica dell’*unitas multiplex* ci richiede di non dissolvere il molteplice nell’uno, né l’uno nel molteplice”. Un sistema è al contempo qualcosa di più e qualcosa di meno di quella che potrebbe essere una volta definita la somma delle sue parti.

Il problema della ricorsività. L’organizzazione ricorsiva è quell’organizzazione i cui effetti e i cui prodotti sono necessari per la sua stessa causazione e per la sua stessa produzione, come è il caso, per esempio, della società o dell’anello retroattivo di Wiener o della riproduzione sessuale. La ricorsività destabilizza le nostre nozioni e rende ardua la distinzione delle demarcazioni e delle frontiere, pur così nette dentro di noi,

tra “produttore” e “prodotto”, tra “uno” e “molteplice”, tra “causa” ed “effetto”. La linearità della logica del pensiero scientifico viene oscurata e diventa indispensabile trovare logiche nuove e più appropriate a comprendere il reale.

La crisi della chiarezza. La fiducia cartesiana nella chiarezza e nella distinzione delle idee quale indice di verità è venuta meno dacché si è riconosciuto il carattere “manipolatorio” della conoscenza che isola e decontestualizza il suo oggetto di studio, analizzandone le variabili osservabili in laboratorio. La crisi della chiarezza è la crisi del modello sperimentale, con la critica alla decontestualizzazione e all’artificialità delle condizioni entro cui l’oggetto viene indagato: sradicato dal suo ambiente, collocato in un ambiente artificiale - quello dell’esperimento - modificato e controllato nelle sue modificazioni al fine di conoscerlo. Finisce così anche l’illusione di poter stabilire una demarcazione netta e certa tra oggetto e soggetto, scienza e non scienza, organismo e ambiente, autonomia e dipendenza, ecc.. La via della comprensione e della conoscenza, paradossalmente, deve poter passare per i territori dell’ambiguità e della non chiarezza.

Il problema della contraddizione. Nella logica classica il principio di non contraddizione fungeva da criterio di verità assoluta. Quando ci si imbatteva in una contraddizione suonava il campanello d’allarme e il pensiero doveva fare marcia indietro perché lì c’era l’errore. “Alla logica bivalente, la così detta logica aristotelica, possiamo sostituire delle logiche polivalenti? Bisogna trasgredire la logica aristotelica? E in quali condizioni? (...) Non possiamo sfuggire a questa logica [quella aristotelica], ma nemmeno rinchiuderci in essa. Bisogna trasgredirla e nel contempo ritornare ad essa. In altri termini, la logica classica è uno strumento retrospettivo, sequenziale e correttivo che consente di rettificare il nostro pensiero, sequenza dopo sequenza. Quando però si tratta del moto stesso del pensiero, del suo dinamismo, della creatività che esiste in ogni pensiero, allora la logica può servire in realtà soltanto da stampella e non da gamba vera e propria” (Morin, 1985, p. 32).

Tenere conto di questi “aspetti” mette fortemente in crisi non solo l’idea di conoscenza cui siamo più avvezzi, ma pure la sicurezza che da essa traevamo.

Indubbia è la tendenza umana a “tradurre” la realtà costruendo teorie, come è indubbio il rischio di chiudersi e irrigidirsi su queste teorie.

Per gli Atzechi il tramonto, dipendeva dalla dea Terra che, a un certo punto del giorno, ingoiava il sole. Tolomeo riteneva che il sole scomparisse a causa della suo moto orbitale attorno alla terra. Galileo ipotizzò che fosse la terra a muoversi attorno al sole e, girando su se stessa, ci nascondesse periodicamente il sole. Teorie diverse, ma tutte - in tempi e luoghi diversi - necessarie a darsi un senso dei fenomeni, placare l’angoscia dell’ignoto e convalidare il bisogno tutto umano di avere un controllo sugli eventi. Perciò le teorie si consolidano fino a irrigidirsi e la loro evoluzione richiede tempo e sofferenza.

Quale margine abbiamo per mettere in discussione lo statuto classico della conoscenza? Come possiamo renderci ricettivi ad altre logiche e ad altri criteri? Quanto la conoscenza, per come abbiamo imparato a concepirla, è il frutto di un tempo e di uno spazio circoscritti e delimitati?

Non si tratta di domande retoriche. Gli aspetti evidenziati da Morin ci affacciano a una nuova, seducente visione della conoscenza.

- Non più una conoscenza interessata all’essere, in un’ottica ontologica che dà per scontata la sua capacità di accedere direttamente alla realtà;
- Non più una conoscenza incentrata sulla rappresentazione, che dà per certa la corrispondenza tra rappresentazione e realtà;
- Non più quindi una ricerca del vero e del falso, del giusto e dello sbagliato, in un contraddittorio di teorie e punti di vista in lotta per aggiudicarsi il trofeo della verità.

Sono questi alcuni dei motivi per cui oggi siamo sollecitati a riflettere sulla conoscenza in quanto tale, siamo stimolati a trascendere le teorie, gli enunciati e i punti di vista, siamo obbligati a superare le nostre paure e ad affrontare le incognite derivanti da un’altra concezione epistemologica.

Per effetto del tramonto della certezza “scientifica” classica, gli spazi esplorativi si aprono preannunciando non già la codifica di una “incertezza” della conoscenza, ma la rinuncia al senso di una conoscenza onniscente e riduzionista. Possiamo lasciare la sicurezza del porto ed avventurarci in mare aperto.

Scrivono Morin (1996) : «Bisogna pensare in stato di incertezza visto che nessuno può prevedere di che cosa è fatto il domani o il dopodomani. Tanto più che abbiamo vissuto il fallimento del progresso infallibile previsto dalle leggi della storia o dallo sviluppo logico della scienza e della ragione. Siamo ora nella situazione di dover prendere tragicamente coscienza (...) della necessità di lavorare nell’incertezza».

Chi è il padrone del vapore

Nella concezione tradizionale della conoscenza, il “padrone” del vapore esiste, ha senso ed è designato dalla fiducia incondizionata nella capacità della conoscenza umana di catturare la realtà. Una conoscenza che si auto-conferisce il potere assoluto di stabilire che cosa è o non è reale.

Forse le “ombre” nella caverna di Platone stavano a intendere la possibilità di un margine al dubbio, ciò che è stato definitivamente perso, fino ad oggi, con Aristotile e Cartesio. Chi, forse, più si è soffermato sulla dimensione oggettivante della conoscenza è Hegel. Benché l’interesse hegeliano mirasse al raggiungimento della “ragione dispiegata” come dimostrazione di una “identità di realtà e razionalità” (Olivieri, 1972), al filosofo tedesco va riconosciuto il merito di essersi addentrato nella riflessione sul rapporto soggetto-oggetto, sulla portata alienante dell’oggetto “posto come separato” (Olivieri, 1972).

Avanza, allora, la domanda se questo porre l’oggetto come separato sia una conseguenza logica del pensiero di Hegel, per il quale la conoscenza dovrebbe “distinguere da sé un alcunché al quale in pari tempo si rapporta” (1807), o se questa non sia invece una caratteristica propria del funzionamento della cieca sensibilità, della molteplice percezione o dell’astrazione dell’intelletto. È evidente che la percezione e l’intelletto tendono all’oggettivazione ed è tendenza propria dell’esperienza e della conoscenza umana “giustificarsi” nell’oggettività del percepito e dei concetti.

“L’obbiettività di cui la coscienza falsamente opina di essere in possesso, la conduce a ritenere che soltanto il suo sapere l’altro come totalmente e decisamente altro, sia veramente da ritenersi sapere e sia in possesso dei requisiti propri della scienza. In tal modo, infatti, le venature della soggettività e le sue perturbazioni sono ritenute come eliminate dall’intelletto che è certo di collocarsi in una dimensione conoscitiva pura e in un luogo in cui l’atmosfera del rapporto tra intelletto e oggetto non è inquinato da alcuna deformazione” (Olivieri, 1972).

L’impostazione oggettivante produce degli effetti specifici sulla conoscenza:

Situa la conoscenza in una posizione passiva rispetto alla presunta oggettività del reale

- Che sia a livello di rappresentazione o di astrazione, la conoscenza che ha messo se stessa nella realtà non può che “osservarla e, puramente, accoglierla” (Hegel, 1807). Così facendo però l’oggetto diventa il sepolcro della conoscenza.
- “La passività e la specularità della coscienza si collocano da una parte per far sussistere dall’altra l’essenzialità e la verità, sulle quali la coscienza niente può. Tanto che le ‘lascia fare a loro modo’. (...) L’essere e la verità sono l’oggetto: fuori di questo si ha non-essere e non-verità. L’intelletto che attende verità da altro da sé è totalmente nella non-verità: tutto il suo essere è fuori di lui” (Olivieri, 1972).
- E anche là dove la conoscenza, liberandosi dalla cieca sensibilità e dal molteplice della percezione, assurge alla dimensione dell’universalità, questo non può che riproporre ancora la dimensione passiva, poiché l’universalità si ritrova “come alcunché di a-sé-stante dinnanzi al quale la coscienza è ancora nella passività, e nei confronti della quale si costituisce come il polo della soggettività contrapposto ancora a quello dell’oggettività” (Olivieri, 1972).

Così, paradossalmente il “sapere” si fonda sull’inconsapevolezza del suo costituire l’oggetto come costitutivo della conoscenza.

Crea automaticamente il dubbio sulla corrispondenza tra concetto e realtà

- Non sembra che il dubbio possa essere pensato come elemento del metodo. Il dubbio nasce a monte, esattamente, nello spostamento sull’oggetto della possibilità della conoscenza.
- La conoscenza “che pretende di avere un sapere vero, esaustivo, dell’oggetto che ritiene esaurirsi nel suo esserle dinnanzi, una scienza che ne attinga l’interiore struttura e ne spieghi, dalla radice ontologica, la varietà delle manifestazioni, trova sempre, e fatalmente, dinnanzi ai suoi tentativi l’impenetrabile al di là, l’ulteriorità disperante” (Olivieri, 1972).
- È perché l’oggetto è diventato la culla della conoscenza che esso diventa contraddittoriamente matrice del sapere e sorgente del dubbio. Tutta la storia della filosofia è attraversata dalla tormentata ricerca sull’essenza dell’essere e sulla possibilità di afferrarla rispettandone la natura e le peculiarità.
- Ne è riprova la “cosa in sé” kantiana, con cui è affermata l’impotenza della conoscenza in quanto “cosa” inconoscibile, che “rimane sempre fuori dal pensiero pur dovendone tuttavia costituire il criterio di verità” (Olivieri, 1972).
- Nella stessa linea Bacchin (1967) afferma: “Se la funzione della ‘cosa in sé’ come presenza saputa del pensiero di cosa impenetrabile ad esso è di limitare il pensiero, tale limite, essendo ‘cosa’ e non ‘pensiero’ si attuerebbe arrestando l’atto del pensare, il quale atto subirebbe perciò l’azione di ciò che lo arresta, ma un atto che si arresti è un atto che cessa di essere ed un atto che subisca azioni dall’esterno non è atto se non come ‘atto passivo’”
- Ed è con una nota di ironia che Olivieri (1972) afferma: “L’oggettività incombente e determinante turba la quieta sicurezza della certezza, facendola vacillare mediante il dubbio circa la corrispondenza di quel che essa ritiene la realtà-verità. E si è in una situazione paradossale perché mentre, dal canto suo, l’oggetto ha raggiunto i tranquilli lidi dell’essenza uguale a se stessa, la coscienza è sconvolta dall’ansia di far coincidere il suo sapere con quell’oggetto, sebbene questo non sia altro che il risultato della coscienza” (Olivieri, 1972).

L’irruzione dell’osservatore

A partire da Heisenberg, l’assioma di un “processo di sviluppo della conoscenza” possibile “soltanto con e tramite il progressivo mettersi da parte e la tendenziale scomparsa del soggetto e dell’osservatore” (Ceruti, 1986, p. 94) entra in crisi. La moderna indagine epistemologica e scientifica, con i dibattiti filosofici che essa anima, si vede costretta a fare i conti con l’ampliamento e l’approfondimento dei processi di reintegrazione del soggetto nell’epistemologia e nella scienza. Le plausibilità euristiche, la pertinenza dei nostri schemi di pensiero, delle categorie o degli apriori che li abitano, sono definite, “condizionate e costruite dai particolari fini e modelli dell’osservatore come pure dai particolari tagli metodologici operati nella costruzione dei propri universi cognitivi” (Ceruti, 1986, p. 93).

Sono stati proprio gli sviluppi speculativi e applicativi delle scienze cui l’epistemologia si ispirava all’inizio del secolo a delineare oggi l’inevitabilità del cambiamento e quindi l’introduzione del riferimento al soggetto e l’integrazione dell’osservatore nel processo conoscitivo.

Il recupero della variabile “osservatore” nell’universo della conoscenza porta inevitabili interrogativi sul suo funzionamento e sul suo indice di attendibilità.

Il *cogito* cartesiano esaurisce qui il suo potenziale e la sua promessa di sicurezza. La “scienza” basata sui lumi della ragione ha perso le sue certezze ed è alla ricerca di nuovi paradigmi. La portata decisiva del “metodo” è stata messa in dubbio (Feyerabend, 1975). Si ha la sensazione di navigare a vista.

Guadagnatosi un diritto di cittadinanza nel campo del sapere scientifico, il soggetto osservatore, solleva ulteriori sviluppi epistemici.

“Il vero e proprio capovolgimento di prospettiva non sta tanto nel riferimento al soggetto e all’osservatore, quanto nello studio delle modalità in cui i vari soggetti, i vari osservatori, i vari punti di vista si contrastano e cooperano nella produzione dei domini della conoscenza” (Ceruti, 1986, p. 94).

Pluralità di punti di vista non solo in “coloro che utilizzano sistemi di riferimento categoriali differenti per giudicare le medesime evidenze”, ma anche pluralità di punti di vista all’interno dello stesso soggetto, il quale può utilizzare, a seconda dei problemi e degli scopi, sistemi di riferimento categoriale, logiche, forme di pensiero differenti.

Lo sviluppo della conoscenza è la storia di come le nostre teorie, le nostre idee, le nostre categorie, le nostre immagini della natura e della conoscenza si costruiscono a partire da e attraverso l’inconciliabilità dei differenti punti di vista soggettuali.

Ogni prospettiva unitaria è il risultato contingente, più o meno stabile, di procedure che operano su ciò che è e permane irriducibile. Irriducibile è la “realtà” rispetto alla limitatezza o processualità della conoscenza. La rinuncia a pretese di assolutezza del sapere ha aperto la via alla complessità della conoscenza.

Per una epistemologia della Presenza

Tra la fede storica nell’oggettività della conoscenza e la scoperta della soggettività dell’osservatore, è forte il rischio di scivolare verso un relativismo radicale o verso un autoritarismo reattivo.

Siamo invece in un periodo culturale favorevole ad un avanzamento epistemico che oserei chiamare qualitativo, meritevole di attenzione.

È in questa ottica elaborativa che oggi si parla di una *epistemologia della complementarità* e di una *epistemologia della dialetticità*.

a. L’epistemologia della complementarità

Una visione “umile” della conoscenza umana invita a tener conto dell’altro, della conoscenza dell’altro.

La complementarità epistemologica implica che l’universo del discorso possa essere espresso e conosciuto adeguatamente non sulla base di un unico linguaggio o sistema concettuale, ma ricorrendo a linguaggi e a sistemi concettuali differenti.

“Il farsi delle idee è polifonico, policentrico e non solo nelle vicende di una determinata epoca, in cui si contrappongono tradizioni e programmi differenti” (Ceruti, 1986, p. 24).

Accettando di reintrodurre l’incertezza là dove la conoscenza imponeva la conquista della certezza assoluta, possiamo andare verso un pensiero multidimensionale che integri e sviluppi la formalizzazione e la quantificazione, ma che tuttavia non si richiuda in esse.

La sfida della conoscenza “ci fa rinunciare per sempre al mito della chiarificazione totale dell’universo. (...) Fra ragione e razionalizzazione vi è stata un’enorme confusione. Abbiamo creduto che la ragione dovesse eliminare tutto ciò che fosse irrazionale - e quindi l’aleatorio, il disordine, la contraddizione - per rinchiudere le strutture del reale entro una struttura di idee coerenti, teoria o ideologia che fosse. Ma la realtà oltrepassa le nostre strutture mentali da ogni parte: ‘Ci sono più cose in cielo e in terra che in tutta la nostra filosofia’ notava Shakespeare” (Morin, 1985, p. 58).

Per questo dobbiamo promuovere il principio secondo cui “i possibili universi del discorso non sono mai definiti esaustivamente, ma si costruiscono in senso proprio e dipendono dalla rete di concrete relazioni di antagonismo, di complementarità, di cooperazione fra i molteplici punti di vista in gioco” (Ceruti, 1986, p. 47).

L'epistemologia della complementarità ispira l'idea che le diverse scienze, dalla fisica alla psicologia, dalla biologia al cognitivismo, dalle neuroscienze alla psicoanalisi, dal comportamentismo alla sociologia presentano aspetti della conoscenza "che bisogna distinguere e trattare come distinti, ma che non devono essere trattati come isolati e in-comunicanti" (Morin, 1985, p. 57).

Va precisato:

- I punti di vista delle diverse scienze non costituiscono "un universo di discorso" alternativo o sostitutivo, pena il rischio di nuove derive *riduzioniste*.
- Per questo motivo, i punti di vista delle diverse scienze convivono "in un gioco continuo di rimandi" (Ceruti, 1986) utili a conoscere, specificare e delimitare un problema. Solo l'insieme dei punti di vista, ci approssimerà all'universo corretto del discorso. Per avere un'idea del cristallo tocca guardare tutte le sue faccette.

b. L'esigenza di dialetticità

L'approccio della complementarità si limita a dare pari dignità ai differenti punti di vista ma questo, secondo alcuni, potrebbe arenarci nelle paludi del relativismo e dell'agnosticismo.

La complementarità da sola *rischia* di accostare i diversi punti di vista, trascurando la possibilità di metterli in interazione tra loro. Gli stessi termini "complementarità" o "multidimensionalità" evocano l'idea di una conoscenza che accumula e giustappone posizioni diverse, come fossero tante strade parallele e a senso unico.

Si rende perciò necessario introdurre nella nozione della complementarità la dialetticità il che significa immettere la conoscenza in un percorso aperto e continuo, il cui filo conduttore è nel processo, nel divenire, nella qualità del sapere, e non nei traguardi possibili.

Scriva Bloch: "Lo stolto non si accorge che ogni cosa ha due lati. Egli lavora con rappresentazioni legnose, semplici, uniformi, vicino alle quali può riposarsi e nelle quali non accade nulla. Ma se egli pensasse un pensiero fino in fondo, si accorgerebbe che nel pensare inizia una lotta, che si sollevano obiezioni che lo arricchiscono e lo spostano contenutisticamente" (Bloch, 1962, p. 123).

Della dialetticità hegeliana, raramente si sottolinea la dimensione processuale.

Scriva ancora Bloch (1962, p. 123): "A non è sempre A, può essere anche B, ma proprio la coerenza logica ci dà B come opposizione. E sul campo di tensione che così sorge, si innalza C come culmine e unità, fino a quando anche C si scinde a sua volta e si innalza una nuova unità degli opposti, con *inarrestabile* sviluppo dialettico".

Vi è tuttavia un pericolo importante nell'adozione della dialetticità (soprattutto se si pensa alla progettualità teleologica della "ragione dispiegata" hegeliana).

Scriva Ceruti: "Il venir meno dell'ideale regolativo del luogo fondamentale di osservazione ha condotto con sé il venir meno della nozione classica di sintesi. Non esiste un meta-punto di vista rispetto al quale giudicare e rendere omogenee le differenze che intercorrono fra i punti di vista dati" (1986, p. 47).

E Morin (1986, p. 58): "La nozione di dialogica non è una nozione che permette di evitare i vincoli logici ed empirici, come spesso è avvenuto per la nozione di dialettica. Non è un termine buono per tutte le occasioni che elude tutte le difficoltà come i fautori della dialettica hanno fatto per lungo tempo. Il principio dialogico, al contrario, tende ad affrontare la difficoltà, a combattere con il reale".

E infine secondo Francesco Varela (citato da Ceruti, 1985, p. 117) assumere entrambi i poli delle opposizioni essere/divenire, riduzionismo/olismo, parte/tutto, albero/rete, analogico/digitale, contesto/testo, innato/acquisito, non significa realizzare una sintesi, poiché assumendo entrambi i poli di un'opposizione non si produce nulla di realmente nuovo.

Si ha invece “una valutazione più stretta di come le cose sono messe insieme e connesse attraverso le nostre descrizioni, senza perdere di vista il fatto che ogni cosa può essere vista come un processo ad un differente livello.

Più in generale, possiamo vedere come questa concezione della complementarità significa un allontanamento dal modo classico di intendere la dialettica. Nel paradigma classico (hegeliano), la dualità è legata all’idea di polarità, uno scontro di opposti”.

Sono osservazioni che meritano attenzione perché mettono in guardia rispetto al pericolo di arroccarsi sulla logica degli opposti e della ricerca di una sintesi quale soluzione definitiva al problema della conoscenza.

Un’alternativa più prudente è offerta dall’idea che la *sintesi* tra gli *opposti* non abbia lo scopo di rendere omogenei, coerenti e soprattutto definitivi i differenti punti di vista, ma di metterli in movimento e in rapporto tra loro acciocché sia possibile accedere ad un universo di discorso “che rinunci agli attributi di assolutezza e di neutralità per assumere quelli di storicità e di costruttività” (Ceruti, 1986, p. 48).

In questi termini, la complementarità potrà coniugarsi con la coordinazione e la processualità. La complementarità confrontata con la diversità e la dialetticità mette in rapporto tra loro i diversi punti di vista, immettendoli in un divenire ancora tutto da conoscere.

Il rapporto che la dialetticità instaura, come spiega Olivieri (1972, p. 86), mantiene il “superato” e lo “invera” *nella sua diversità* grazie alla negazione hegeliana: “Nasce l’esigenza di una negazione che sia veramente tale e che nella soppressione dell’altro operi la conservazione e il mantenimento del superato. Non quindi l’apparente negazione che nel togliimento dell’altro toglie anche colui che lo effettua, ma la negazione dialettica che recuperi la non alterità dell’altro, inverandolo nel momento stesso in cui lo nega come altro”.

Vale dunque la pena recuperare il punto di vista della dialetticità anziché respingerlo per via dell’uso, strumentale a un bisogno di rassicurazione e conferma, che la conoscenza tradizionalmente ne aveva fatto. La dialetticità non ha niente di rassicurante né di confermante: essa immette la conoscenza nell’incertezza di un continuo divenire.

Quando Heinz von Foerster (2006) scrive: “Nel caso generale della circolarità chiusa, A implica B; B implica C; e (orrore) C implica A! Oppure nel caso riflessivo: A implica B; e (sconvolgente) B implica A”, sembra che esponga la risultanza della dialetticità: il signore (A) è il servo (B) e il servo (B) è il signore (A).

c. La conoscenza come Presenza

Ma oltre un’epistemologia della complementarità e della dialetticità, esiste una possibile epistemologia della conoscenza come Presenza. Vale la pena riprendere schematicamente alcuni punti della riflessione fatta finora:

- Inseguire la possibilità di una conoscenza dipendente dall’oggetto non sembra più perseguibile. La capacità conoscitiva umana risulterebbe connotata da radicale passività rispetto ad una conoscenza che si porrebbe come “scoperta” o “rinvenimento” del sapere, presente in tutta la sua pienezza e articolazione, nell’oggetto.
- Ipotizzare, sul versante opposto, che la conoscenza pre-esista completamente nell’osservatore che la sposta e la fa dire, più o meno gratuitamente, all’oggetto, sembra essere una delle tante oscillazioni del pendolo del procedere del sapere. Se così fosse ne risulterebbe una visione solipsistica e monadica dell’essere umano che impedirebbe qualsiasi possibilità di comunicazione e di relazione.
- Certamente un’epistemologia della complementarità ha il suo fascino. Perseguire l’accostamento tra i linguaggi e le affermazioni delle varie scienze, superando vecchi ostracismi e antiche rivalità, merita tutta l’attenzione, ma non necessariamente la conoscenza viene ad arricchirsi e a presentarsi più

convincente a seguito di un atteggiamento di ascolto e di accettazione della diversità e, a volte, di contrapposizione tra punti di vista diversi.

- Una possibile epistemologia della dialetticità sembra sicuramente superare questo *handicap* attraverso la sua spinta processuale verso la "sintesi". La "negazione della negazione" dell'oggetto che lo "invera" nella misura stessa in cui viene negato in quanto altro, presenta una prospettiva estremamente qualitativa della conoscenza. Essa tuttavia sembra trascurare, oltre alla concettualizzazione della realtà come costituita da opposti e alla finalizzazione in essa implicita, che la conoscenza, per essere tale, dovrebbe essere pensata senza strade metodologiche. Essa invece sembra indicarle come indispensabili al suo attuarsi.

Vorrei ora continuare partendo da un brano di Varela (1985, p. 156):

"La causa che io difendo è quella di una via di mezzo che non si spinga all'estremo della Scilla di un oggettivismo che richiede un mondo prestabilito di qualità da rappresentarsi, né all'estremo della Cariddi di un solipsismo che nega completamente le relazioni con un mondo. Dobbiamo comportarci come abili navigatori che trovano una rotta diretta proprio nel mezzo, dove si incontra la co-emergenza delle unità autonome e dei loro mondi. (...) Non è una questione di opposizione o di guerra fra il sistema e il suo mondo, né di vedere chi ne esce vincitore. Dal punto di vista dell'autonomia e della produzione di un mondo, il mondo e il sistema nascono nel medesimo tempo".

Al di là del concreto riferimento all'autonomia o eteronomia del sistema, Varela sta suggerendo un'utile prospettiva:

- È vero che esiste il pericolo di essere presi dallo Scilla dell'oggettivismo e il Cariddi del soggettivismo, ma Varela scriveva questo più di vent'anni fa, mentre ora siamo forse più sereni nel guardare avanti, siamo cioè meno facile preda di questa contrapposizione.
- L'obiettivo di trovare "una rotta diretta proprio nel mezzo" non sembra indicare una soluzione praticabile. Che cosa vuol significare navigare nel "mezzo"? Solo se questo significa oltrepassare le opposizioni e le guerre ideologiche, possiamo pensare che alluda a una soluzione indispensabile, ma che cosa c'è oltre l'opposizione e la guerra?
- Ricca di stimolanti implicazioni è invece l'affermazione di Varela: "Il mondo e il sistema nascono nel medesimo tempo". Torneremo su questo tra breve.

Ma prima, riconsideriamo la conoscenza per come si presenta nel sistema umano.

La "conoscenza" informazionale

Da una ventina d'anni, nel campo dell'immunologia, si è scoperto che nel nostro organismo c'è un sistema immunitario costituito da un insieme di cellule che hanno il compito di rigettare gli elementi estranei, i virus e i microbi dannosi per l'organismo. Se tutto va bene, il sistema immunitario protegge l'organismo, altrimenti lascia passare i virus e i microbi apportatori di malattia.

Ora, scrive Morin (1981): "L'immunologia è stata di conseguenza costretta a fondarsi sull'idea di opposizione *self/non-self*: questa distinzione 'sé/non-sé' è dunque una distinzione di natura cognitiva in quanto mette in opera dei processi di riconoscimento".

Anche l'organizzazione della singola cellula vivente sembra funzionare su qualcosa di "cognitivo", seppur in un modo indifferenziato. Secondo i biologi, in effetti, la singola cellula funziona su una memoria e un programma informazionale.

Ed è a partire da questo sapere accumulato da una data specie che si producono tutta una serie di operazioni attraverso cui l'organizzazione vivente ricomponete le molecole che si degradano, tratta il rapporto con l'universo esterno, riconosce il pericolo e fugge o, al contrario, riconosce il cibo e procede nella sua direzione.

Ora, dice ancora Morin (1981): “Lo specifico di ogni organizzazione vivente (visto che ciò che è vero per la cellula lo sarà anche per il pluricellulare e ciò che è vero per il batterio sarà vero anche per l’elefante o l’uomo) è la sua dimensione cognitiva inseparabile dell’organizzazione”.

La conoscenza della conoscenza

Ma il sistema umano, e solo lui, è anche capace di pensiero: conosce la propria conoscenza.

Molti, in effetti, chiamano questa proprietà specie-specifica, riflessività. La cultura, il sapere, la scienza ne sono le manifestazioni. L’incidenza della riflessività sulla vita quotidiana è tale da aver indotto il sistema umano a pensarsi nel suo insieme solo in termini di riflessività. È l’eredità del *cogito ergo sum*, che assolutizza il vivente alla sua psicologia. Da qui sono nate le dicotomie mente/corpo, razionalità/emotività, mentale/reale, ecc.. Da qui è nata anche la tendenza incontrollata del sistema umano a ritenersi il “re” dell’universo e a dettare leggi pensate come valide per tutta la natura.

Ma la conseguenza più significativa è stata ed è tuttora quella di ritenere il sistema umano solo “cognitivo”. Da Piaget a Fonagy, almeno stando all’aspetto da loro approfondito e proposto, il sistema umano funzionerebbe quasi esclusivamente sul mentalizzato o sull’intelligenza, al punto da farne la chiave di volta del buon vivere o della piena realizzazione umana.

La capacità della conoscenza della conoscenza è senza dubbio alcuna capacità del sistema umano, e non è una capacità di poco conto. Non si tratta quindi di demonizzarla o di ridurne la grande portata e/o le conseguenze positive, si tratta solo di mantenerla al posto giusto: è una, seppur importante, delle molte capacità del sistema umano. Ma solo una.

La conoscenza come Presenza

Esiste un’ulteriore conoscenza che può essere detta “Presenza a se stesso del sistema conoscente”. Non è facile farsene un’idea e neppure parlarne. La presenza in effetti è più facilmente deducibile dal suo “risultato”, meno dalla sua sorgente. Possiamo tuttavia provare a tratteggiarne alcune specificità:

- Non è identificabile con la conoscenza “razionale” e per questo non è accostabile a pensiero o parola, anche se può emergere attraverso la parola e il pensiero, che comunque in quanto tali non sono mai garanzia di presenza.
- Si presenta come accostabile al “cognitivo” della cellula, ma sua condizione *sine qua non* è di essere possibile solo come conseguenza della riflessività.
- Rimanda obbligatoriamente ad un polo soggettuale di riferimento di cui è espressione e contemporaneamente qualificazione.
- Integra i dati percettivi e intellettivi nella misura in cui ne prende atto. Ha quindi la funzione di rendere presente il sistema alla sua dimensione cognitiva.
- Ha simultaneamente per oggetto il polo soggettuale e il mondo o realtà. Nella presenza non esistono dicotomie e/o opposizioni.

Possiamo ora riprendere l’affermazione di Varela: “Il mondo e il sistema nascono nel medesimo tempo” e provare a tradurla nell’ottica della Presenza.

Tra lo Scilla del “cognitivo” informazionale e il Cariddi del “cognitivo” razionale, ritengo che la conoscenza umana sia fondamentalmente Presenza a se stesso dell’essere umano pensato come sistema. Più esattamente, il “cognitivo” informazionale e il “cognitivo” razionale mantengono la loro funzione protettiva e adattiva, ma la loro portata sistemica dipende dalla misura in cui vengono sussunte dalla e nella Presenza.

Senza l’assunzione nella Presenza il “cognitivo” informazionale e il “cognitivo” razionale vengono a funzionare in modo autarchico e autistico operando scissione e scompensi nel sistema e soprattutto, di

conseguenza, dando luogo a scissione e scompensi tra conoscenza e realtà, tra sistema e mondo. Per questo sistema e mondo, come cognitivo e razionale “nascono”, nel medesimo tempo, tramite la Presenza.

Il cognitivo informazionale e il cognitivo razionale hanno un elemento comune che è quello di funzionare in ordine all’oggetto: il primo per acquisizione propria della specie, il secondo per la caratteristica della razionalità. Entrambi sono presi da un loro compito, genetico il primo, riflessivo il secondo. La presenza non ha oggetto da perseguire o obiettivo da raggiungere. La presenza ha come obiettivo e compito quello di rendere presente al sistema ciò che sta accadendo, possibilmente nel momento in cui accade.

La presenza non ha quindi intenzioni prestabilite o pre-strutturate: essa rende semplicemente presente quanto sta avvenendo, per come sta avvenendo.

L’operatività possibile, dipendente dalla Presenza, non è compito o obiettivo della Presenza, ma del sistema. Il che cosa fare, il quando fare, il come fare non è implicito nella Presenza ma concerne, in quanto tale, solo il sistema.

La presenza a se stesso del sistema è strettamente correlata con la qualità del sistema. Una qualità che non dipende da contenuti o obiettivi scientifici, culturali o sociali, ma dalla presenza della Presenza. Una qualità che ipoteticamente possiamo esplicitare come organizzazionale ossia come Presenza del sistema a se stesso. In altre parole, non esistono condizioni a priori e ideali di qualità del sistema, se non la Presenza a se stesso cui è legata la sua qualità indipendentemente dalle proprie condizioni strutturali e sistemiche.

In una ipotetica visione processuale, possiamo ritenere che il rapporto cognitivo con la realtà, in senso informazionale e razionale, è retto dalle informazioni (memoria e programma) presenti nella cellula e nella capacità riflessiva del sistema umano. Sono queste le “attrezzature” con cui il sistema si affaccia contemporaneamente su se stesso e sul mondo. Ma la conoscenza della conoscenza non può essere messa su queste modalità isolandole e assolutizzandole rispetto all’unitarietà del sistema. La conoscenza della conoscenza dovrà quindi essere collocata sulla capacità di Presenza del sistema a se stesso ossia sulla capacità del sistema di essere presente al suo funzionamento informazionale e riflessivo. Se rimaniamo ancorati ad una conoscenza settoriale o scissa avremo solo una conoscenza riduttiva e parziale. Avremo cioè una visione di sé e del mondo fatta a scacchi, come quella del prigioniero dietro le sbarre. Per questo pensiamo alla Presenza come possibilità di un livello di conoscenza che riunisca e trascenda, invece di giustapporre o perseguire obiettivi inevitabilmente caratterizzati dalle proprietà delle rispettive capacità conoscitive.

La complementarità porta giustamente ad ascoltare e a correlare i diversi punti di vista arricchendone la visione e riducendone la parzialità, ma, in ultima analisi, solo la Presenza riesce a considerare adeguatamente la diversità e le uguaglianze, le differenze e le complementarità poiché solo la Presenza prende veramente atto dall’interno di come stanno le cose. Potremmo addirittura sostenere che solo la Presenza riesce a trascendere i vari punti di vista e a riunificarli in una visione armoniosa e piena della realtà perché libera da obiettivi aprioristici e/o ideali del sapere illuministico.

La dialetticità veicola la dimensione processuale della conoscenza e, nella sua impostazione concettuale, ha una finalizzazione esplicita, il cui raggiungimento la qualifica in quanto autocoscienza. Questo relativizza la conoscenza in quanto tale e sposta l’atto del conoscere fuori di sé. C’è nel concetto di auto-coscienza qualcosa che si avvicina a quello della Presenza ed è la componente di integrazione tra signore e servo come risultato ottimale e finale dell’auto-coscienza. La Presenza, pur accostandosi alla qualità trascendente dell’autocoscienza, non ha obiettivi, né scopi. Il suo essere conoscenza ha in se stessa il suo compito e il suo senso: è conoscenza della conoscenza fine a se stessa.

L’attenzione prestata all’incidenza dell’osservatore sull’osservazione e sull’osservato rimanda sicuramente ad un’estensione della conoscenza razionale, sottraendola alla naturale assolutizzazione di cui spesso è vittima e estendendo l’ambito della conoscenza alla globalità del funzionamento sistemico. È questo suo rimando alla presenza del sistema nella conoscenza a meritare attenzione e a consentire un

possibile accostamento con la Presenza. Tuttavia, l'incidenza dell'osservatore, se considerata solo o principalmente in quanto elemento inquinante la conoscenza razionale, non è sufficiente a ritenerla accostabile alla presenza. Nella misura in cui la Presenza non ha scopi o obiettivi, essa non è al servizio di nessun tipo di conoscenza, sia essa informazionale o razionale.

Sostenere la Presenza del sistema alla sua capacità conoscitiva, a qualsiasi livello essa si situi, sposta la tendenza all'oggettivazione o il pericolo della soggettivazione della conoscenza informazionale o razionale alla dimensione "riflessiva" di acquisizione e di appropriazione della conoscenza da parte del sistema. Ma è anche spostare ulteriormente il livello della dimensione conoscitiva del sistema umano ad una possibile e necessaria integrazione tra le modalità diverse del "cognitivo". In altre parole, la conoscenza viene sciolta dai contenuti di informazione o di programma, di pensiero o di parola, per attestarsi sul fatto in quanto tale del conoscere o, meglio, del sapere, indipendentemente da finalizzazioni più o meno intrinseche.

Nel quotidiano svolgersi della vita il sistema umano funziona in base a informazioni, percezioni, pensieri. Essi nutrono se stesso e il suo essere nel mondo. Sono "nel medesimo tempo" se stesso e il mondo. La scienza, nel suo tendere a codificare la certezza di cui abbiamo bisogno per muoverci nella vita, funziona in ordine a metodologie e leggi che lentamente la ragione va scoprendo. Essa coglie la regolarità e la ripetitività dei funzionamenti della natura, dandoci lo stradario che ci guida e ci permette di orientarci.

La cultura e il sapere, nella loro dimensione acquisita, organizza i nostri rapporti e gli scambi relazionali coniugando passato e presente. Siamo imbevuti di conoscenze e in esse ci muoviamo per interagire e per affrontare la realtà

La Presenza non tende a sostituire il quotidiano della vita, della scienza o della cultura. Non è presa direttamente dalla realizzazione o dal proseguimento di obiettivi concreti. Il suo unico obiettivo è rendere presente il "conoscere" per come esso si pone o si afferma in un momento dato della sua storia. Solo indirettamente potranno aver luogo, e probabilmente ci saranno, ricadute di verifica o di controllo. Ma direttamente la presenza mira ad una accettazione attiva, altro termine equivalente, dello stato della conoscenza umana in tutte le sue multiforme dimensioni.

Forse, un giorno, potrà essere possibile pensare ad una *epistemologia della Presenza*. Un'epistemologia dove il "cognitivo" esiste in tutte le sue forme, ciascuna con le sue specificità e utilità, ma riunificate da un sistema, quello umano, che si autorizzi a tenerle tutte presenti come dimensioni proprie: un'epistemologia di una "conoscenza" che trascenda radicalmente la conoscenza. Un'epistemologia, che al di là del pensiero e dell'informazione, della parola e dei programmi, sappia tenere presente il "conoscere" il quanto tale quale proprietà del sistema umano.

BIBLIOGRAFIA

- Assoun P. L. (1981) *Introduction à l'épistemologie freudienne* Payot, Paris.
- Bacchin G.R. (1967) *L'immediato e la sua negazione* Grafica, Perugia.
- Beebe B., Lachman F., Jaffe J. (1999) *Le strutture d'interazione madre-bambino e le rappresentazioni presimboliche del sé e dell'oggetto* Ricerca Psicoanalitica, X, 1: 9-63, 1999.
- Bloch E. (1962) *Soggetto-oggetto* trad. it., Il Mulino, Bologna, 1975.
- Bocchi G., Ceruti M. (1985) (a cura di) *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano.
- Brizzolara, P. (1990) *La difesa: dal soggetto all'apparato psichico* Ricerca Psicoanalitica, I, 1: 39-48.
- Capra F. (1983) *Il punto di svolta* trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984.
- Ceruti M. (1985) *La hybris dell'onniscienza e la sfida della complessità* in Bocchi G., Ceruti M. *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano
- Ceruti M. (1986) *Il vincolo e la possibilità* Feltrinelli, Milano.
- Coin R. (2006) *L'illusione della realtà e la realtà dell'illusione* Ricerca Psicoanalitica, XVII, 2: 183-191.
- De Robertis D. (2001) *Epistemologia e psicoanalisi* Ricerca Psicoanalitica, XII, 1: 61-84.

- De Robertis D. (2005) *La logica dei Sistemi Complessi: un potenziale per la teoria e la clinica psicoanalitica* Ricerca Psicoanalitica, XVI, 3: 319-330.
- Desanti J.T. (1990) *Le sujet est-il introuvable?* in D. Guidicelli, G. Lanteri-Laura *Sujet et subjectivité* Erès, Toulouse.
- Di Francesco M. (1998) *L'io e i suoi Sé. Identità personale e scienza della mente* Raffaello Cortina, Milano.
- Egidi R. (1988) (a cura di) *La svolta relativistica nell'epistemologia contemporanea* Franco Angeli, Milano.
- Enaudeau C. (1993) *Le psychique en soi* Nouvelle revue de Psychanalyse, 48: 37-59.
- Feyerabend P. (1975) *Contro il metodo* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1979.
- Fonagy P., Target M. (2001) *Attaccamento e funzione riflessiva* Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- Fox-Keller E. (1983) *In sintonia con l'organismo* trad. it., La Salamandra, Milano, 1987.
- Freud S. (1895) *Progetto di una psicologia* Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Vol. II, Torino, 1989.
- Freud S. (1915) *Pulsioni e loro destini* Opere di Sigmund Freud, Bollati Boringhieri, Vol. VIII, Torino, 1989.
- Hegel G.W.F. (1807) *La fenomenologia dello spirito* trad. it., Rusconi, Milano, 1995.
- Heidegger M. (1927) *Essere e tempo* trad. it., Longanesi, Milano.
- Gil F. (1977) *Categoria/Categorizzazione* in *Enciclopedia* Enaudi, vol. 2, Torino.
- Kennedy R. (1998) *The Elusive Human Subject* Free Associations, London.
- Kuhn T. (1962) *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* trad. it., Einaudi, Torino, 1978.
- Laplanche J. (1987) *Nuovi fondamenti per la psicoanalisi* trad. it., Borla, Roma, 1989.
- Le Moigne J-L (1985) *Progettazione della complessità e complessità della progettazione* in G. Bocchi e M. Ceruti *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano.
- Lukacs G. (1954) *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* Aufbau Verlag, Berlin.
- Maturana H., Varela F. (1980) *Autopoiesi e cognizione* trad. it., Marsilio, Venezia, 1985.
- Minolli M. (1993) *Studi di psicoterapia psicoanalitica* CDP, Genova.
- Minolli M., Tricoli M.L. (2004) *Solving the problem of duality: the Third and Self-consciousness* Psychoanalytic Quarterly, LXXIII: 137-166.
- Minolli M. (1996) *La psicoanalisi della relazione* Ricerca Psicoanalitica, VII, 1-2: 117-133.
- Minolli M. (2004) *Per un Io-soggetto fatto di legami* Ricerca Psicoanalitica, XV, 3 : 317-329.
- Minolli M. (2004) *Identity and relational Psychoanalysis* International Forum of Psychoanalysis, 4: 237-245.
- Minolli M., Coin R. (2006) *Per una Psicoanalisi della Relazione* Ps. e Scienze umane, XL, 3: 641-652.
- Minolli M. (2007) *La presenza a se stessi come ricerca della realtà e cardine della cura* Ricerca Psicoanalitica, XVIII, 2: 187-202.
- Mitchell S. (1988) *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Morin E. (1981) *Computo ergo sum* trad. it., Ricerca Psicoanalitica, XVIII, 3: 263-282, 2007.
- Morin E. (1982) *Scienza con coscienza* trad. it., Franco Angeli, Milano, 1984.
- Morin E. (1985) *Le vie della complessità* in Bocchi G. e Ceruti M. *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano.
- Morin E. (1986) *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1989.
- Nietzsche F. (1886) *Al di là del bene e del male* trad. it., Adelphi, Milano, 1964.
- Olivieri M. (1972) *Coscienza ed autocoscienza in Hegel* Cedam, Padova.
- Prigogine I., Stengers I. (1979) *La nuova alleanza* trad. it., Einaudi, Torino, 1981.
- Prigogine I. (1997) *La fine delle certezze: il tempo, il caos e le leggi di natura* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Rapaport D. (1944-1948) *La metodologia scientifica della psicoanalisi* in *Il modello concettuale della psicoanalisi* trad. it., Feltrinelli, Milano, 1977.
- Sander L.W. (2002) *Pensare diversamente. Per una concettualizzazione dei processi di base dei sistemi viventi. La specificità del riconoscimento* trad. it., Ricerca Psicoanalitica, XVI, 3: 267-300, 2005.
- Searle J. (1997) *Il mistero della coscienza* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 1998.
- Stengers I. (1998) *Scienze e poteri. Bisogna averne paura?* trad. it., Boringhieri, Torino, 1998.
- Stern D.N. (1985) *Il mondo interpersonale del bambino* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1987.
- Thelen E., Smith L. (1991) *A dynamic systems approach to the development of cognition and action* M.I.T. Press, Cambridge, MA.
- Vanni, F. (1993) *Verifica di alcune ipotesi metapsicologiche freudiane alla luce dei risultati sperimentali* Ricerca Psicoanalitica, IV, 2: 141-162.

Von Bertalanffy L. (1952) *The Problems of life* Harper, New York.

Von Foester H. (1987) *Sistemi che osservano* Astrolabio, Roma.

Von Foester H. (2006) *Ethique et cybernétique du second ordre* in Andreewsky E., Delorme R. *Seconde cybernétique et complexité* L'Harmattan, Paris.

Varela F. (1985) *Complessità del cervello e autonomia del vivente* in Bocchi G. e Ceruti M. *La sfida della complessità* Feltrinelli, Milano.

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1992) *The embodied mind* MIT Press, Cambridge, Ma.