



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Dipartimento di
Filosofia, Sociologia, Pedagogia
e Psicologia Applicata**

**Corso di laurea magistrale in
Psicologia clinico-dinamica**

Tesi di laurea magistrale

"Che cosa è l'uomo?"

**Considerazioni epistemologiche e prospettive
filosofiche intorno al problema della verità
dell'Umano nella Psicologia clinica**

**"What is man?" Epistemological considerations and
philosophical perspectives about the issue of truth of
Human in Clinical Psychology**

Relatrice

Prof.ssa Ilaria Malaguti, Dip. FISPPA

Correlatrice

Prof.ssa Maria Armezzani, Dip. FISPPA

Correlatore esterno

Prof. Alberto Peratoner, Facoltà Teologica del Triveneto – Padova

Laureando: Matteo Buccolieri

Matricola: 1232145

Anno Accademico 2021-2022

"CHE COSA È L'UOMO?"

**Considerazioni epistemologiche e
prospettive filosofiche intorno al
problema della verità dell'Umano nella
Psicologia clinica**

“A che genere di uomini appartengo? A quello di chi prova piacere nell’essere confutato, se dice cosa non vera, e nel confutare, se qualcuno non dice il vero, e che, senza dubbio, accetta d’esser confutato con un piacere non minore di quello che prova confutando.

Infatti, io ritengo che l’esser confutati sia un bene maggiore, nel senso che è meglio essere liberati dal male più grande piuttosto che liberarne altri. Niente, difatti, è per l’uomo un male tanto grande quanto una falsa opinione sulle questioni di cui ora stiamo discutendo. Se dunque anche tu sostieni di essere un uomo di questo genere, discutiamo pure; altrimenti, se credi sia meglio smettere, lasciamo perdere e chiudiamo il discorso (SOCRATE A GORGIA)”.

Platone

“La scienza, scrive ancora Husserl, «si trova in una situazione tale da non consentire la distinzione tra una convinzione individuale e una verità che sia per tutti vincolante, il ritorno alle questioni di principio resta un compito che deve essere sempre di nuovo intrapreso»”.

E. Husserl, *Prolegomeni*, pp. 23-24, cit. in S. Zacchini, 2013

*“Quando vedo i tuoi cieli, opera delle tue dita,
la luna e le stelle che tu hai fissato,
che cosa è mai l’uomo perché di lui ti ricordi,
il figlio dell’uomo, perché te ne curi?
Davvero l’hai fatto poco meno di un dio,
di gloria e di onore lo hai coronato”.*

SAL 8, 4-6

INDICE

INTRODUZIONE	11
Scopi e intenzioni.....	11
Contenuto e struttura	13
 PREMESSA – Che cos'è la psicologia clinica e qual è il suo fine.....	15
 PARTE PRIMA – PSICOLOGIA CLINICA TRA SOGGETTIVISMO E OGGETTIVISMO	23
Presentazione del problema	23
Capitolo 1 – IL SOGGETTIVISMO E LE SUE ISTANZE	27
§ 1.1 – Istanze metodologiche.....	28
§ 1.2 – Istanze epistemologiche.....	30
§ 1.3 – Istanze ontologiche	31
§ 1.4 – Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica	32
§ 1.5 - Conclusioni.....	33
Capitolo 2 – L'OGGETTIVISMO E LE SUE ISTANZE	35
§ 2.1 – Istanze metodologiche.....	35
§ 2.2 – Istanze epistemologiche	38
§ 2.3 – Istanze ontologiche.....	39
§ 2.4 – Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica	42
§ 2.5 – Osservazioni conclusive	43
Capitolo 3 – IL COSTRUTTIVISMO E LE SUE ISTANZE	45
§ 3.1 – Istanze metodologiche.....	49
§ 3.2 – Istanze epistemologiche	50
§ 3.3 – Istanze ontologiche.....	56
§ 3.4 – Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica	61
§ 3.5 - Conclusioni	63

PARTE SECONDA – VERITÀ ANTROPOLOGICA E PSICOLOGIA CLINICA	67
Premessa.....	67
Capitolo 4 – LA NOZIONE DI VERITÀ E IL SAPERE INCONTROVERTIBILE.....	77
§ 4.1 – Intrascendibilità della verità come fondamento logico del significare	77
§ 4.2 – Intrascendibilità dell’essere nell’apparire come vero	78
§ 1.3 – Verità originaria.....	79
§ 1.4 – Stabilità della verità.....	79
§ 1.5 – Sapere stabile, principî originari e dimostrazione dialettica	80
Capitolo 5 – SULLA VERITÀ ANTROPOLOGICA: STRUTTURA TRASCENDENTALE DELL’UOMO	83
§ 5.1 – <i>Logos</i> come verità stabile nell’uomo	84
§ 5.2 – Che cosa è l’uomo? – Sostanza e relazione	86
§ 5.3 – Intersoggettività originaria	89
§ 5.4 – Origine e fine della persona	91
§ 5.5 – Struttura del desiderio e fine dell’uomo	92
CONCLUSIONI	101
Limiti e tracce per ulteriori sviluppi.....	104
BIBLIOGRAFIA (opere citate e consultate)	107
Ringraziamenti	111

INTRODUZIONE

Scopi e intenzioni

Nel corso di laurea triennale che ho seguito e concluso ormai quasi tre anni fa, il discorso scientifico intorno alla “psiche” che mi è stato proposto si fondava prevalentemente su alcuni presupposti ontologico-epistemologici di impostazione positivista, focalizzando il livello di indagine sull’ambito organico-neurobiologico e assumendo come prospettiva teorico-clinica di riferimento il cognitivismo. Nell’elaborato finale, al termine di quel percorso, ho discusso le implicazioni del *riduzionismo neuroscientifico* in psicologia, e quindi ho cercato di sostenere e mostrare l’insufficienza di un tale paradigma epistemologico nell’approccio al fenomeno psicologico nella sua struttura soggettiva, la sua inadeguatezza a quello che è l’oggetto di studio proprio della psicologia come *scienza umana*: i significati vissuti, personali.

La fase successiva del mio percorso di formazione si è sviluppata in questo corso di laurea magistrale che mi accingo a concludere, che ho scelto proprio in quanto speravo che mi avrebbe offerto una modalità di approccio alla Psicologia, e in particolare alla Psicologia clinica, che tenesse conto prioritariamente dell’ambito del vissuto soggettivo come aspetto centrale, insieme ad una riflessione antropologica ed epistemologica maggiormente approfondita. In effetti, ho incontrato diverse prospettive – con Laudan, *tradizioni di ricerca* –, ciascuna fondata su peculiari assunti di ordine ontologico, epistemologico e metodologico – assunti più o meno esplicitati, più o meno sistematicamente trattati, argomentati e discussi nelle loro implicazioni sia logiche sia pragmatiche.

Questo pluralismo teorico e di posizioni ontologiche sottese ha amplificato l’urgenza e la portata della mia domanda morale e di verità: quale modo di intendere l’uomo, quale visione antropologica – sempre a fondamento di ogni prospettiva teorico-clinica in psicologia – dovrei scegliere? Con quali criteri? Nei casi in cui, a un’analisi più profonda, certe posizioni ontologico-epistemologiche a fondamento di diverse scuole cliniche appaiono incompatibili, quale posizione assumere?

Mi sembra che questi interrogativi possano essere affrontati su due livelli:

- a) un criterio veritativo, adottabile se si suppone che vi sia “un modo in cui le cose stanno”, che vi siano delle *invarianti strutturali*; che sia possibile tendere al *vero ontologico* (o, almeno, al vero nella descrizione fenomenologica) con qualche asserzione universale intorno all’uomo e alla sua psiche; che non tutto nella realtà possa essere stabilito dall’uomo; se, cioè, si accetta che la realtà – nella fattispecie, la realtà psichica e il suo funzionamento – in qualche misura trascende l’uomo nel proprio farsi nel divenire dell’esperienza, che l’uomo non crea se stesso e il proprio mondo psichico dal nulla;
- b) un criterio pragmatico, utile e imprescindibile nel verificare gli effetti dell’assunzione di certe posizioni ontologico-epistemologico-metodologiche in termini di realtà vissuta e di benessere personale.

Se ogni prassi clinica presuppone una teoria, e ogni teoria si fonda su certi assunti ontologico-epistemologici, i quali in una scienza umana come la psicologia informano una certa concezione antropologica (in altre parole, una “visione dell’uomo”), ogni psicologo clinico nella sua prassi è – più o meno consapevolmente – guidato dalla visione dell’uomo che il proprio modello teorico di riferimento suppone.

Se questo è vero, allora l’“antropologia” dello psicologo ne influenza il lavoro clinico. Ma tali diverse possibili *ontologie dell’umano* di cui gli psicologi clinici sono inevitabilmente portatori sono equivalenti in termini *veritativi* e in termini *pragmatici*, cioè di esiti clinici?

Con quali criteri assumere posizioni ontologiche ed epistemologiche che delineino una “buona antropologia”?

Nel presente lavoro muoverò da questi interrogativi: proverò ad approfondire la questione della concezione antropologica supposta dalle varie prospettive in psicologia clinica, per poi mostrare la necessità logica del riferimento a un criterio di verità e a criteri universali nel trattare l’uomo.

Contenuto e struttura

Guidato dalla domanda di legittimità del riferimento a un criterio veritativo nell'adozione di un certo orientamento teorico-clinico rispetto agli altri, parto dalla constatazione della presenza di elementi extrascientifici nella formulazione dei rispettivi modelli teorici in Psicologia clinica, e in particolare di una teoria antropologica sottesa o risultante dall'adozione, spesso implicita o inconsapevole, di determinati assunti di ordine metempirico o extrasperimentale, adozione pur necessaria a ogni scienza, ma i cui contenuti restano discutibili.

Ho scelto di offrire, all'inizio del lavoro, una descrizione panoramica della Psicologia clinica, per stabilire un orizzonte condiviso di riferimento il più possibile comprensivo e generale. Nella stesura della *Premessa*, mi sono perciò riferito alla *Parte prima* della "*Psicologia del patologico*" di Stanghellini e Rossi Monti (2009)¹.

Poste queste premesse, nella *Parte prima* introdurrò la domanda intorno alla dialettica tra *soggettivismo* e *oggettivismo*, questione a mio avviso determinante per l'affermazione o la negazione della legittimità del riferimento a un'idea di "*verità*" dell'uomo in Psicologia clinica; per poi passare a tematizzare specificamente le tre posizioni generali che si possono assumere in Psicologia clinica di fronte alla domanda sul rapporto tra soggettività e verità, posizioni in qualche modo sottese ai diversi orientamenti teorici: nella denominazione delle tre posizioni considerate in questa *parte* e dei relativi tre capitoli che la compongono, seguirò la classificazione tracciata da Maria Armezzani ne "*L'alternativa costruttivista*" (2003)², utilizzando liberamente i termini "soggettivismo", "oggettivismo" e "costruttivismo".

Nella *Parte seconda*, focalizzerò l'attenzione argomentativa sulla tesi della necessità del riferimento alla nozione di "*verità*" a fondamento delle concezioni antropologiche che informano i modelli teorico-clinici della Psicologia. Questa parte si articola in una premessa che funge da introduzione al tema della verità antropologica, in cui, oltre a cercare di mostrare la legittimità di una tale nozione, tenterò di mettere in evidenza le aporie delle posizioni relativiste che assumono invece l'arbitrarietà dei significati linguistici unitamente alla supremazia e al potere "creativo" del linguaggio sulla realtà (psicoantropologica); e delle (spesso e volentieri, e non a caso, unite) posizioni di assolutizzazione del criterio pragmatico dell'"utile" nella valutazione dei modelli teorico-terapeutici della Psicologia clinica. A seguire,

¹ Cfr. *Bibliografia, infra*, p. 111.

² Cfr. *Bibliografia, infra*, p. 111.

si trovano due capitoli di ambito rispettivamente ontologico e ontoantropologico, riferiti ad alcune sezioni della “trilogia ontoetica” di Carmelo Vigna: “*Il frammento e l'intero*” (2000), “*Sostanza e relazione*” (2016), “*Etica del desiderio come etica del riconoscimento*” (2015)³. Il primo capitolo (*capitolo 4*) contiene una disamina della nozione di *verità* a fondamento del cosiddetto “sapere stabile”, nozione sempre presente nella tradizione speculativa della ontologia metafisica; il secondo (*capitolo 5*) consiste in una descrizione dei fondamenti della struttura trascendentale – cioè universale – dell’umano, nel suo essere logico, sostanzial-relazionale, e apertura desiderante interale.

In conclusione, proverò a mostrare l’incompatibilità delle acquisizioni ontologiche e antropologiche sostenute con talune posizioni soggettiviste e costruttiviste che avrò più approfonditamente descritto e criticato nella *Parte prima*.

³ Cfr. *Bibliografia, infra*, p. 111.

PREMESSA

Che cos'è la psicologia clinica e qual è il suo fine

La psicologia clinica è una branca, molto ampia, della psicologia, che si caratterizza per la sua vocazione applicativa nell'ambito della cura della sofferenza mentale delle persone. Il termine "clinica" deriva appunto dal greco "κλινω", che significa "piegarsi, chinarsi", in riferimento al "letto" del sofferente. In generale, e in particolare in ambito psicologico, diversamente dall'ambito prettamente medico, il termine "clinica" non si riferisce alla cura che il medico porta direttamente al letto concreto di un paziente affetto da una qualche patologia organica, bensì alla posizione relazionale e al fine di cura che il clinico assume nei confronti dell'altra persona sofferente, aspetti fondanti la disciplina in questione, la psicologia clinica.

Dal punto di vista scientifico, la psicologia clinica è anche quell'ambito disciplinare che si occupa della conoscenza della sofferenza mentale nelle sue forme di manifestazione. Il metodo di ricerca elettivo della clinica è di natura idiografica: partendo dall'approfondimento dei singoli casi reali intende rintracciare alcune costanti, certi elementi generalizzabili e quindi applicabili anche ad altri casi. È comunque necessario che la cornice teorica in cui si inserisce la concettualizzazione del singolo caso in analisi provenga – o non sia falsificata – da conoscenze generali prodotte da studi di tipo nomotetico, quindi su ampie popolazioni. Come afferma Mario Rossi Monti: «Non si può esercitare la professione di psicologo clinico se non si conosce la psicologia clinica come scienza, né si può fare ricerca in psicologia clinica se non partendo dai dati clinici che emergono nella professione»⁴.

Una delle definizioni di psicologia clinica che si trovano in *Stanghellini & Rossi Monti (2009)* è la seguente:

“la psicologia clinica è una disciplina applicativa che prende in considerazione singoli casi, che fa riferimento a un metodo (il metodo clinico) e che contempla un insieme eterogeneo di tecniche”⁵.

⁴ Rossi Monti, *Cap. I – Professione psicologo clinico*. In Stanghellini & Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 18.

⁵ Ivi, p. 16.

In riferimento a questa definizione è possibile enucleare alcuni ambiti, caratterizzanti nel loro insieme le competenze della psicologia clinica:

-diagnosi psicologico-clinica e processo di valutazione (*assessment*)

-interventi terapeutici di natura psicologica

-metodologia della ricerca, ricerca sui fattori terapeutici e sulla valutazione dell'efficacia dei trattamenti

-formazione, prevenzione, consulenza.

Setting (psicologico) e destinatari

Nell'esercizio dell'attività psicologica clinica, è necessaria la disponibilità di un ambiente di riservatezza idoneo all'ascolto avente, preferibilmente, alcune caratteristiche invariabili, la cui costanza permette di escluderle dai fattori che possono aver contribuito a generare i cambiamenti osservati nella dinamica psichica del paziente.

Il destinatario dell'intervento psicologico clinico è tradizionalmente il singolo paziente, ma questo "tu" può essere esteso alle coppie, alle famiglie, a gruppi o comunità.

Ambienti e istituzioni

Gli ambienti concreti in cui si svolge l'attività psicologica clinica sono varî.

- a) In primo luogo, lo studio o ambulatorio privato in cui uno psicologo clinico svolge la propria libera professione ricevendo persone-pazienti.
- b) Un altro ambiente possibile è costituito dal Servizio Sanitario Nazionale, alle cui dipendenze uno psicologo clinico può esercitare la propria attività, in collaborazione con altre professionalità e istituzioni.
- c) Un ulteriore ambiente è quello delle strutture e dei servizi del "terzo settore", come centri diurni, case di cura, comunità terapeutiche o (ri)educative, gestiti da privati o da cooperative.
- d) Ancora, uno psicologo clinico può prestare il proprio servizio presso le istituzioni giudiziarie, come i tribunali o le carceri; oppure presso le istituzioni educative, in

ambito scolastico, universitario, di prevenzione, di comunità (istituzioni politiche, aziende e organizzazioni).

Oggetto

L'oggetto dell'interesse e dell'intervento della psicologia clinica è la sofferenza psichica, nelle sue diverse possibili manifestazioni: sofferenze "parafisiologiche", legate cioè a fasi evolutive o a specifiche circostanze di vita; disturbi mentali e patologia psicologica franca.

Oltre alla patologia, a differenza delle prassi cliniche di tipo strettamente medico, la psicologia clinica si occupa con grande attenzione anche della modalità di essere-al-mondo della persona sofferente, in relazione a se stessa, alla propria problematica psicologica e al proprio contesto relazionale-sociale.

Un elenco di alcune tra le principali tipologie di problematiche psichiche è il seguente:

- a) problemi e disturbi emotivi e dell'umore – paure, fobie, ansia, ossessioni e compulsioni, depressione, colpa, rabbia
- b) dipendenze
- c) problemi psico-sessuali
- d) problemi sociali e interpersonali
- e) problemi psicosomatici.

Scopi

«La motivazione all'intervento nasce sempre dalla percezione soggettiva di una sofferenza»⁶.

A richiedere l'intervento può essere la persona direttamente interessata o un intermediario. In questo secondo caso, è necessario partire dalla relazione con chi ha chiesto aiuto e intraprendere con gradualità l'avvicinamento al paziente indicato, se possibile.

Il fine ultimo di ogni intervento psicologico clinico è di alleviare la sofferenza e migliorare la qualità della vita, in direzione della salute e del benessere⁷. Ciò consiste: nel caso di una

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ "Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity. The enjoyment of the highest attainable standard of health is one of the fundamental rights of every human being without distinction of race, religion, political belief, economic or social condition.

sofferenza psicologica transitoria legata a un passaggio di vita, nell'accompagnare il paziente a evolvere verso un nuovo equilibrio; nel caso di patologia psichiatrica (disturbo grave e persistente), nell'alleviare la sofferenza patita incoraggiando pensieri e provocando esperienze emotivo-affettive benefici, e nell'esplorazione di assetti mentali che permettano un adattamento, una interpretazione migliori di quelli permessi dal sintomo psicopatologico.

Diagnosi

Davanti alla sofferenza psichica, il primo passo "tecnico" del clinico è quello della interpretazione dei fenomeni patologici che il paziente comunica, attraverso il riferimento alla propria esperienza clinica, ai dati ricavati dalla ricerca e agli schemi interpretativi di un modello teorico.

Secondo la proposta di Stanghellini & Rossi Monti (2009)⁸, la diagnosi, da intendere come processo, è costituita da tre fasi:

- 1) diagnosi descrittiva o nosografica. Una parte importante del processo diagnostico consiste nel classificare il quadro clinico osservato nel paziente entro una o alcune categorie prestabilite formulate entro un sistema nosografico condiviso. Ogni nosologia⁹ sottende un modello teorico, sulla base del quale vengono decretate e appellate le diverse forme in cui si manifesta la sofferenza mentale;
- 2) diagnosi psicopatologico-fenomenologica. In questa fase, l'attenzione si sposta dall'esigenza di dare nome al quadro sintomatico alla ricerca del *senso*¹⁰, della logica, e alla conoscenza delle forme delle manifestazioni di sofferenza mentale (fenomeno psicopatologico), al rapporto tra la persona e la sua patologia.
«Tramite la ricerca del senso [...] i singoli fenomeni e sintomi perdono il carattere caotico e disparato e assumono un carattere coerente in quanto facenti parte di un insieme dotato di senso, di una struttura»¹¹;

The health of all peoples is fundamental to the attainment of peace and security and is dependent upon the fullest co-operation of individuals and States". (World Health Organization, *Constitution of WHO. Basic documents*, 2020, p. 5).

⁸ Stanghellini & Rossi Monti, Cap. III – *I livelli della diagnosi. Diagnosi nosografica, psicopatologica e psicodinamica*. In *idem*, op. cit., 2009, p. 91-92.

⁹ "per *nosografia* si intende la descrizione delle singole malattie (o disturbi) allo scopo di permetterne la diagnosi"; "per *nosologia* si intende l'ordinamento classificatorio teorico delle malattie" (Rossi Monti, *cap I – Professione psicologo clinico*, 2009, p. 7).

¹⁰ "Il senso è l'organizzazione interna, le relazioni che intercorrono tra i diversi fenomeni e/o sintomi" (Stanghellini & Rossi Monti, 2009, p. 92).

¹¹ *Ibidem*.

- 3) diagnosi psicodinamica. In questa ultima fase, lo scopo è una ricostruzione eziologica e cronologica del percorso psicopatologico che ha condotto alle manifestazioni psichiche sintomatiche all'interno della storia biografica della persona sofferente.

Metodo clinico

Se la psichiatria, secondo il modello medico, presupponendo l'esistenza di disturbi psichici entitativi, si occupa di individuarne i sintomi e i segni, di indagarne le cause, di prospettarne il decorso e la prognosi, di progettarne la cura¹², il metodo clinico – adottato dalla psicologia clinica –, di contro, parte dal rapporto interpersonale, si basa cioè su un modo di osservazione che tiene conto dell'esperienza soggettiva vissuta e riferita dal paziente, sia per la comprensione dei fenomeni psichici (*diagnosi*) sia per la formulazione della propria dottrina (costruzione di un *corpus teorico*).

A determinare il portato di sofferenza psichica, secondo questo approccio, concorre anche l'atteggiamento del paziente nel relazionarsi ai propri sintomi psicopatologici. Perciò non ci si limita a una descrizione nosografica, bensì si pone l'attenzione clinica alla storia di vita della persona, al suo percorso interiore e a come questo ha concorso a determinare quel peculiare adattamento di compromesso sostanziato dal sintomo o dal disturbo. E ancora, ciò che si cerca è il senso personale che hanno per il paziente le vicende ed esperienze della sua storia di vita, nella convinzione che la condizione – pur patologica – in cui la persona si trova rappresenta uno tra i possibili modi-di-stare-al-mondo – il migliore possibile che la persona sia riuscita a trovare alle condizioni in cui si trovava –, proprio dell'umano e quindi avente *senso*, la posizione assunta – più o meno consapevolmente – da quella persona, esito appunto della sua storia e del suo rapporto con la sofferenza psicologica o disturbo clinico.

Dal versante conoscitivo, il metodo clinico cerca, a partire dall'analisi del singolo caso, di rintracciare qualche informazione o nozione applicabili su scala generale.

Per perseguire il fine di alleviare la sofferenza psichica e migliorare la qualità della vita, è necessario che il momento valutativo (*diagnosi*) sia seguito o accompagnato dal momento del trattamento (*terapia*). Il trattamento su base scientifica della patologia mentale è possibile solo se fondato e guidato da conoscenze tratte da un certo modello teorico del

¹² Rossi Monti, *Cap. II – Psicologia clinica e dintorni*. In Stanghellini & Rossi Monti, *op. cit.*, 2009, p. 61.

funzionamento mentale, che offra una visione dotata di una logica, coerenza interna, e di un senso all'insieme delle manifestazioni psichiche osservate, e che funga da quadro di riferimento sia per la diagnosi sia per le azioni di cura.

Anche l'esperienza maturata nella pratica gioca un ruolo di fondamentale importanza nell'acquisizione delle conoscenze diagnostiche e di trattamento utili al lavoro clinico.

Psicologia clinica, psicopatologia e psicoterapia

La *psicologia clinica*, intesa come disciplina scientifica e non *stricto sensu* come prassi, «si pone l'obiettivo di delineare delle regolarità all'interno dell'elevata eterogeneità delle situazioni cliniche con cui si confronta. Anche in psicologia clinica, quindi, la formulazione di teorie si deve fondare sulla ricerca, sul rilievo di regolarità e costanti nei singoli casi, tali da ordinare i vari casi clinici all'interno di un repertorio di forme che costituiscono un patrimonio condiviso da tutti i clinici»¹³.

Per "*psicopatologia*", con accezione specialistica, si intende uno specifico metodo conoscitivo dei fenomeni patologici della psiche, che può tradursi in diversi modelli teorici del funzionamento mentale in alcune condizioni patologiche¹⁴. Pertanto, possiamo chiamare "psicopatologia" quell'ambito scientifico della psicologia clinica che si occupa di descrivere e classificare i fenomeni e i vissuti psichici *abnormi* e/o correlati a malessere.

Ricalcando una distinzione nella patologia come disciplina in campo medico, è possibile distinguere la psicopatologia in "generale" e "clinica"¹⁵.

La *psicopatologia generale*¹⁶ si interessa all'analisi fenomenologica ed eziologica dei fenomeni psichici elementari o generali alla base delle diverse condizioni di disturbo mentale e che in esse si manifestano; questa disciplina considera tali fenomeni di per sé come meccanismi e manifestazioni psichici, indipendentemente dalle categorie nosografiche nelle quali poi si riscontrano.

La *psicopatologia clinica*, invece, è quell'ambito di ricerca in cui si intende individuare e descrivere i fenomeni psichici sintomatici peculiari di ciascuna forma morbosa di tipo

¹³ Ivi, p. 44.

¹⁴ Ivi, p. 67.

¹⁵ Ivi, p. 67-71.

¹⁶ Il termine fu introdotto nella letteratura da Karl Jaspers, che pubblicò nel 1913 la "Psicopatologia generale".

psichico identificata dalla nosografia, in termini differenziali fra le diverse categorie di diagnosi. A differenza della psichiatria clinica, tuttavia, l'intento della psicopatologia clinica è di offrire delle manifestazioni sintomatiche una descrizione in termini di configurazioni dell'esperienza soggettiva del paziente (in termini generalizzabili), modi-di-stare-al-mondo del sentire cosciente dotati di senso, di una logica, e non riduttivamente in termini di comportamenti osservabili.

La *psicoterapia* è una delle discipline a vocazione pratica che appartengono all'ambito sovraordinato della psicologia clinica.

Per "psicoterapia" si intende «un intervento terapeutico¹⁷ che ha come oggetto il funzionamento psichico di una persona¹⁸ e che si avvale della psiche del terapeuta: una terapia della psiche con la psiche»¹⁹.

Tale cura ha bisogno di fondarsi su una teoria, una tecnica e una teoria della tecnica:

- a) una teoria della mente, del funzionamento mentale umano
- b) una teoria, o un modello, di come il funzionamento mentale "normale" possa perturbarsi producendo le condizioni di sofferenza codificate dalla nosografia che si adotta (teoria della patologia)
- c) una tecnica di trattamento codificata, derivata in coerenza con le suddette premesse teoriche
- d) una teoria di come la tecnica di cura abbia effettivamente valenza terapeutica.

Il concetto di "valenza psicoterapeutica" di un intervento di cura non si limita alla cosiddetta "psicoterapia formalizzata", bensì riguarda – seppur in misure differenti – qualunque funzione che implichi l'ascolto di una persona che condivide nel dialogo la propria sofferenza. In particolare, per differenziare la portata della valenza psicoterapeutica di diverse tipologie di intervento di cura professionale, Cawley (1967)²⁰ individua tre livelli:

- I) l'attitudine psicoterapica propria di tutti coloro che svolgono professioni d'aiuto, che implicano l'ascolto di persone che manifestano la loro sofferenza

¹⁷ Terapia = Modo di curare le malattie. Lat. Therapia dal gr. Therapeia da therapeyo (=assisto, curo, guarisco); da Teraps = aiutante, compagno, servitore [rad. gr. THER-, THAR-, sanscrito DHAR- = tenere, sostenere]. (Dizionario etimologico online, <https://www.etimo.it/?term=terapia>).

¹⁸ Si può e si deve estendere la definizione anche a "più persone", per esempio coppie, famiglie, gruppi di varia natura.

¹⁹ Rossi Monti, *Psicologia clinica e dintorni*, 2009, p. 74.

²⁰ Ivi, p. 75.

- II) l'attitudine psicoterapica nella pratica professionale degli operatori specializzati nell'aiuto a persone affette da sofferenza psichica, pazienti che esprimono la propria sofferenza in modo "indiretto", attraverso il "sintomo"
- III) la psicoterapia intesa come pratica formalizzata, fondata su un modello teorico e tecnico codificato.

Quest'ultimo livello di trattamento richiede, per potersi svolgere, certe condizioni preliminari: intessere un legame (di fiducia) tra paziente e terapeuta, disporsi ad evitare l'interruzione precoce dell'itinerario terapeutico, prevenire e gestire gli ostacoli alla relazione che andranno emergendo nel corso del rapporto terapeutico. Anche il lavoro necessario a stabilire o consolidare le condizioni di possibilità di una terapia psicologica, intesa in senso specialistico-formalizzato, è da considerarsi un lavoro terapeutico a tutti gli effetti, «un lavoro psicologico clinico ricco di valenze psicoterapeutiche»²¹. Tale lavoro segue la fase della diagnosi e precede-introduce l'intervento psicoterapeutico in senso stretto (livello III).

²¹ Ivi, p. 78.

PARTE PRIMA

PSICOLOGIA CLINICA TRA SOGGETTIVISMO E OGGETTIVISMO

Continuare a contrapporre gli stati mentali alla realtà oggettiva non ci aiuterà a comprenderla perché il vissuto è proprio nell'intenzionalità costitutiva che connette soggettività e mondo e nella quale entrambi trovano il loro senso.

M. Armezzani

Presentazione del problema

Essere-con-qualcuno o avere-qualcosa-di-fronte?

Scopo della psicologia clinica è perseguire il benessere della persona paziente, offrendole risorse cognitivo-affettive in grado di fornirle strumenti di gestione più felice del proprio mondo psichico, per mezzo di teorie interpretative convincenti e feconde e di esperienze affettive riparative.

Per aiutare con competenza specialistica i pazienti che a lui si rivolgono a conseguire o anche solo a perseguire il *benessere* psichico, è quantomeno necessario che lo psicologo clinico abbia di questo “benessere” una certa comprensione.

A questo punto della riflessione teorica, è possibile distinguere due principali tendenze rispetto alla comprensione e concettualizzazione di quello che potrebbe essere il modo migliore del clinico di rapportarsi al paziente, sintetizzabili nella dialettica “essere-con-qualcuno”/“avere-qualcosa-di-fronte”²².

È in base alla comprensione empatica della sofferenza del paziente e dentro le sue significazioni che per il clinico è necessario e sufficiente muoversi per accompagnarlo verso il *benessere*?

²² Cfr. Rossi Monti, *Professione Psicologo clinico*, 2009, p. 14.

Oppure invece gli è necessario, per attuare il proprio intervento clinico, riferirsi ed applicare una teoria di “benessere psichico” e di quali passi siano necessari per conseguirlo-perseguirlo, che sia in qualche misura indipendente dalla narrazione del paziente; richiamarsi, in ultima istanza, a presupposti interpretativi che presume possano, se assunti, generare *benessere*?

Un modo di declinare tale questione è, come sopra accennato, considerare l'oscillazione tra avere-qualcosa-di-fronte ed essere-con-qualcuno, proposta da Cargnello (1980)²³, all'interno della relazione clinica. Ambedue le posizioni – secondo l'Autore – sono necessarie ma non sufficienti. È necessaria a una utile relazione clinica l'identificazione comprensiva, empatica, con il paziente, ossia il sentire da parte del clinico – per quanto possibile – l'esperienza del mondo propria del paziente, “respirare la sua atmosfera psicologica”, sperimentare il vissuto emotivo-affettivo che accompagna il suo peculiare modo-di-stare-al-mondo. È altresì necessaria un'oggettivazione dei fenomeni e delle dinamiche psichiche che caratterizzano il paziente e che generano o sostanziano la sua sofferenza, in riferimento a schemi interpretativi provenienti dalla teoria che il clinico adotta. Con le parole di Mario Rossi Monti (2009):

«È necessario, insomma, potersi in qualche misura identificare con chi soffre, ma poi anche distanziarsene. Se ti limiti a identificarti con l'altro, compi un atto carico di rassicurazione, ma che in genere è povero di potenzialità evolutive in senso terapeutico: se sto male e sono disperato mi fa piacere sentire una persona che si dispera con me, però non basta. Avrei bisogno soprattutto di essere aiutato a prendermi cura del mio male. Il lavoro dello psicologo clinico non è quindi solo comprendere e condividere la disperazione di molti nostri pazienti, ma anche quello di trovare il modo per aiutarli»²⁴.

Presupponendo che per “benessere” intendiamo un “benessere soggettivamente percepito”, un “sentirsi bene”, che – come sappiamo dalla riflessione antropologica – per l'uomo non è scindibile dall'esperienza di un “buon” *senso* riconosciuto per la propria esistenza e per le proprie esperienze globali e singole, resta il dubbio se tale benessere corrisponda soggettivamente alla realizzazione dell'idea che il diretto interessato ne ha, qualunque essa sia («Starò bene quando...»); oppure ci siano criteri oggettivi, piste

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

antropologicamente universali per raggiungere il benessere, l'esistenza dei quali possa garantire la possibilità che l'intervento clinico – fondato su una certa teoria – possa essere efficace.

Per approfondire la questione, analizzerò di seguito le istanze della posizione “soggettivista” e quelle della posizione “oggettivista”, intese qui come impianti metodologici, epistemologici e ontologici caratterizzanti due principali e antitetici approcci clinici²⁵.

²⁵ La trattazione che segue, in questa prima parte, non intende pertanto esaurire la portata dei suddetti termini nella tradizione della storia della filosofia, ma le definizioni che se ne daranno verranno adottate ai fini di un'analisi limitata alla loro pregnanza nell'ambito della Psicologia clinica.

Capitolo 1

Il soggettivismo e le sue istanze

In Psicologia clinica, il “soggettivismo” è la posizione metodologica, epistemologica, e di conseguenza anche ontologica, assunta allo scopo di fondare la legittimità di un atteggiamento empatico, non giudicante, di radicale accettazione e legittimazione del vissuto e del punto di vista “auto-narrativo” della persona paziente. Tale atteggiamento pare diretta ed efficace risposta all’istanza di *comprensione empatica*, rivelatasi nella prassi clinica massimamente funzionale alla costruzione di una buona relazione terapeutica e al perseguimento del benessere del paziente.

«Se non si tocca con mano la sofferenza dell’altro non possiamo pretendere di sapere chi è. E se non siamo disposti a calarci nel pantano in cui il paziente si è arenato, lui non sarà disposto a venirci fuori»²⁶.

L’autore insiste sul valore e l’utilità dell’impiego da parte del clinico del lessico della persona paziente, così descrivendo, in prima persona dal punto di vista di quest’ultimo, il processo che ciò innesca in lui e l’esito terapeutico che permette di conseguire:

«a) *Mi sento ascoltato*: se il terapeuta usa le mie parole vuol dire che mi sta ascoltando, che prova interesse per quello che dico. Per questo vale la pena di continuare a parlare.

b) *Mi sento compreso*: lo psicologo ha utilizzato proprio quei termini che mi rievocano emozioni intense; questo vuol dire che riesce a cogliere le cose che per me hanno valore, positive o negative che siano. Perciò sento che è in grado di comprendere il mio stato d’animo.

c) *Mi sento accettato*: attraverso l’uso di determinate espressioni, il terapeuta riconosce il mio modo di vedere le cose, aderisce alla mia concezione del mondo. Pertanto mi sento accettato e benvoluto.

d) *Mi sento contenuto*: so che quello che dico, le mie esperienze angoscianti, trovano un posto nel mio terapeuta. Il discorso che sviluppo con lui fa da argine alla mia sofferenza, e le impedisce di sopraffarmi»²⁷.

²⁶ Bove, *Cap. IV – Strumenti per la diagnosi e la terapia. Il linguaggio e la parola*. In Stanghellini e Rossi Monti, *op. cit.*, 2009, p. 136.

²⁷ Ivi, p. 138.

«Tali esperienze», aggiunge, «non sono vissute in maniera consapevole, non sono il frutto di una riflessione, bensì scaturiscono da un movimento emozionale che accomuna i due interlocutori, facendo vibrare i loro animi all'unisono (Jaspers, 1913 [1959])»²⁸.

Analizzerò di seguito le istanze del soggettivismo in modo più sistematico, dai punti di vista metodologico e, cercando di esplicitarne i presupposti, epistemologico e ontologico.

1.1 Istanze metodologiche

La posizione soggettivista si concretizza nella pratica psicologico-clinica nell'adozione di alcune direttive metodologiche che permettono il più possibile il riconoscimento e l'assunzione del punto di vista del paziente. Tra di esse, si possono menzionare l'assunzione del cosiddetto "approccio in prima persona", la pratica dell'"epoché fenomenologica", l'approccio ermeneutico "non riproduttivo".

L'*approccio in prima persona* consiste nel perseguire la «conoscenza dell'altra persona nella sua soggettività, una conoscenza basata sull'immedesimazione nell'altro, sull'empatia. Secondo questo approccio la relazione si configura come uno sforzo di comprensione basato sulla rinuncia a se stessi e sull'assunzione del modo di pensare dell'altro»²⁹.

Questa prospettiva privilegia la comprensione empatica dei vissuti soggettivi dell'interlocutore, rispetto all'istanza di categorizzazione in termini nosografici e all'istanza esplicativa in termini eziopatogenetici.

Al medesimo intento, può rivelarsi un ottimo strumento l'*epoché*³⁰ fenomenologica, esercizio di "abbassamento delle barriere" concettuali finalizzato a una comprensione il meno possibile condizionata dai pregiudizi teorici e psicologici del clinico. Si tratta di «un atteggiamento fenomenologico che ci dispone che ci dispone ad accogliere l'altro così com'è», e in particolare della «epoché fenomenologica, che nella clinica si declina in una

²⁸ Ibidem.

²⁹ Muscelli, *Cap. V – Psicologia ed ermeneutica. Il rapporto tra l'espressione e la comprensione umane*. In *op. cit.* Stanghellini & Rossi Monti, 2009, p. 167.

³⁰ Il termine, oggi largamente diffuso in filosofia e in psicologia fenomenologica, si deve a E. Husserl, ad indicare l'atteggiamento di *sospensione del giudizio* raccomandato per permettere un incontro autentico con l'esperienza, sgravato dai pregiudizi assorbiti prevalentemente dalle incrostazioni del sapere scientifico – qui inteso secondo un'accezione positivista.

temporanea sospensione del giudizio che permette di porre in evidenza i pregiudizi sulla base dei quali filtriamo il senso delle parole altrui»³¹.

Pertanto, secondo la posizione soggettivista, anche il riferimento a una teoria può costituire un ostacolo, anziché una facilitazione, dal punto di vista pragmatico-clinico. La teoria è intesa qui come limitazione a priori all'emersione e comprensione dei significati psichici che l'altra persona sta vivendo, più che come (necessario) strumento di interpretazione degli stessi; perciò Muscelli può scrivere che lo psicologo clinico «non vuole necessariamente imporre il senso delle esperienze sulla base di una teoria, perché sa che il senso non verrebbe comunque esaurito dalla teoria utilizzata, ma sa che il senso va ricercato, che il senso delle esperienze del paziente si trova proprio nel lavoro di ricerca che si fa insieme»³².

Dunque il “senso”, il nesso logico-esistenziale che tiene insieme in una narrazione unitaria l'esperienza e la storia psichica di una persona, non è considerato coglibile alla luce di schemi interpretativi precostituiti (le teorie psicologiche o antropologiche), bensì «il senso va piuttosto costruito, prodotto nella relazione. Per queste ragioni, il cosiddetto approccio in terza persona, che tende a ricondurre l'essere umano a categorie e sistemi esplicativi precostituiti, seppure riesce [*sic*] a spiegare le cause dei vissuti personali, rischia di fallire il compito della comprensione, non riconoscendo come proprio la relazione possa generare i significati»³³. A ben vedere, tali considerazioni segnano già un passaggio dalla posizione soggettivista a quella costruttivista³⁴, cui a rigore più esattamente andrebbero ascritte.

A questo punto, risulta chiaro come in questa prospettiva si debba rifiutare «il lavoro interpretativo come essenzialmente riproduttivo, ossia come uno sforzo di recuperare il senso originario di un'opera, di un testo, di un'espressione. [...] Il problema è che secondo questo approccio (riproduttivo) la distanza che separa da un paziente può essere percorsa a ritroso fino a incontrare la mente che ha prodotto l'espressione: in breve, sarebbe possibile, almeno teoricamente, arrivare al significato inteso dal paziente»³⁵.

A rigore, «per il soggettivista, i significati delle parole sono sempre privati. L'atteggiamento soggettivista ha un effetto radicale sulla concezione del dialogo interpersonale: la

³¹ Bove, 2009, p. 145-146.

³² Muscelli, 2009, p. 169.

³³ Ivi, p. 186.

³⁴ Cfr. *infra*, Cap. 3, p. 45 e ss.

³⁵ Muscelli, 2009, p. 173.

comunicazione sarebbe infatti quasi impossibile e la conversazione solo una possibile serie di intuizioni»³⁶.

Si giunge così dalla negazione della possibilità di “catturare” il senso dell’esperienza soggettiva con uno schema teorico-interpretativo precostituito, passando per il riconoscimento dell’impossibilità della comprensione reciproca se si presuppone la non accessibilità ad altri dei significati soggettivi, in quanto privati, alla negazione dell’esistenza in sé di un “senso” soggettivo e personale univoco dei vissuti psichici di una persona che sia anteriore al dialogo.

«Non si tratterebbe, allora, di stabilire quale tra le interpretazioni possibili sia quella corretta, bensì di capire che il significato dell’interpretazione è prodotto nella relazione tra l’interprete e l’interpretato, e che non si dà verità al di fuori di un rapporto dialogico»³⁷.

Tale esito, approdo del passaggio dall’aspirazione alla conoscenza della psiche dell’altro e dei suoi significati all’aspirazione alla co-costruzione dialogica degli stessi, apre la strada alle proposte teorico-metodologico-epistemologiche note con il nome di “costruttivismi”³⁸.

1.2 Istanze epistemologiche

Da un punto di vista epistemologico, la posizione soggettivista si regge su precise concezioni del rapporto tra realtà psichica – comunque³⁹ sia intesa dal punto di vista ontologico – e apparati conoscitivi – teorie psicologiche e soggetti conoscenti.

In particolare, il soggettivismo si poggia sull’assunto di *relativismo* (gnoseologico) o “*psicologismo*”, che afferma che non si dà conoscenza senza un soggetto conoscente, e dunque ogni conoscenza è collocata – appunto “relativa” – in un punto di vista situato; e che dunque «non esistono criteri assoluti di verità e di oggettività»⁴⁰. Non potendosi dare verità oggettiva – secondo il senso etimologico di “posta di fronte” – al soggetto conoscente, ma ogni contenuto di conoscenza essendo considerato dipendente dalle strutture, dai limiti,

³⁶ Ivi, p. 166.

³⁷ Ivi, p. 173.

³⁸ La posizione costruttivista – intesa come prospettiva comune abbastanza condivisa da tutti i “costruttivismi” – sarà trattata in uno dei successivi capitoli di questo lavoro: cfr. *infra*, Cap. 3, p. 45 e ss.

³⁹ Non intendo qui affermare l’indipendenza totale tra una posizione epistemologica e quella ontologica che sottende, ma la possibilità che una stessa posizione epistemologica (in questo caso, quella del soggettivismo) possa essere compatibile con più di una “ontologia”.

⁴⁰ Armezzani, *cap. 1. L’alternativa costruttivista*. In Armezzani, Grimaldi, Pezzullo, *Tecniche costruttiviste per la diagnosi psicologica*, McGraw-Hill, Milano 2003, p. 14.

dalle inevitabili precomprensioni psicologico-culturali del soggetto conoscente, il problema della conoscibilità di una presunta “realtà in sé”, indipendente dalle nostre teorie, appare irrilevante, perché non può strutturalmente essere risolto.

Le posizioni epistemologiche sul rapporto tra teoria e realtà compatibili con il soggettivismo così inteso risultano pertanto:

- a) *realismo velato*⁴¹, se si ammette la possibilità dell’esistenza di una realtà, ma si sostiene che le teorie non possano in alcun modo pretendere di descriverla per come essa è in sé;
- b) *strumentalismo*⁴², ovvero la tesi per cui le teorie non intendono riferirsi a nessuna realtà esterna, ma vanno accettate in quanto utili agli scopi prefissati (a predire, se non a costruire, i fenomeni osservativi; in psicologia clinica, a configurare una narrazione funzionale agli scopi o al benessere della persona che la adotti).

Una immediata conseguenza applicativa in psicologia clinica è «il convincimento che tutte le esperienze siano relative e indeterminate, e che [...] tutti gli approcci clinici e psicoterapeutici non abbiano valori assoluti e non possano fondarsi su verità ultime. Perciò l’uno vale l’altro»⁴³.

1.3 Istanze ontologiche

Se l’eventuale esistenza di una realtà esterna, fondativa dei fenomeni, venisse ammessa, nella posizione soggettivista essa resterebbe tuttavia inconoscibile (*realismo velato*).

Più facilmente, il soggettivismo non ammette l’esistenza di alcuna realtà ulteriore o precedente a ciò che si può conoscere; dunque tutta la realtà viene identificata con il contenuto della conoscenza soggettiva, assumendo quindi una posizione di *idealismo*, detta anche “*soggettivismo metafisico*”, che «considera la realtà come prodotto di una soggettività costituente»⁴⁴.

⁴¹ Cfr. Boniolo, *La fisica che genera metafisica. Un esempio: Prigogine*. In Boniolo (a cura di), *Conoscenza scientifica e conoscenza non scientifica*, Piovani Editore, Abano Terme (PD) 1987, p. 77.

⁴² Ibidem.

⁴³ Muscelli, 2009, p. 166.

⁴⁴ Armezzani, 2003, p. 14.

In particolare, secondo la posizione che Marhaba definisce “soggettivismo ipercoscienzialistico”⁴⁵, tutte le significazioni personali sono interne alla psiche del soggetto, che le proietta sulla realtà.

Se – come il soggettivismo sostiene – tali significazioni non provengono da una sorgente altra e precedente – insieme immanente e trascendente – il soggetto, o la coscienza, allora deve essere la coscienza soggettiva (*coscienzialismo*) a crearle – o, al più, due coscienze coinvolte in un dialogo intersoggettivo (*costruttivismo, interazionismo*).

1.4 Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica

Le conseguenze logiche di tale impostazione, nella concretizzazione delle pratiche e direttive metodologiche che la sottendono in Psicologia clinica, si possono riassumere come segue.

Se (TESI “SOGGETTIVISTE” ONTOLOGICHE) I) non esiste alcuna verità-autenticità psichica personale a cui la conoscenza possa accordarsi,

e II) nulla (di psichico) è veramente generalizzabile, ma tutto è “soggettivo”, nel senso di “valido in quel modo solo per quella tale persona individua”,

e quindi (TESI SOGGETTIVISTA EPISTEMOLOGICA) nulla in ambito psicologico è conoscibile teoreticamente, cioè appunto generalizzabile,

- 1) il bene-benessere di una persona non esiste in assoluto; si intende solo nei termini di ciò che di volta in volta la persona vuole – o crede di volere;
- 2) il clinico, nel dialogo di cura, deve attenersi strettamente alle categorie con cui la persona descrive se stessa ed interpreta la propria esperienza psichica.

Qualora queste non soddisfacessero il paziente, il clinico potrebbe intervenire proponendone – o suscitando nella persona la considerazione – di alternative solo con un criterio pragmatico, come tentativo di generare maggiore soddisfazione (indice di benessere percepito), e non in nome di una presunta “verità antropologica”, non potendosi riferire ad alcuna verità indipendente dal soggetto stesso.

⁴⁵ Cfr. Marhaba, *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*, Giunti-Barbèra, Firenze 1976, p. 86.

Osservazioni

A partire dalle precedenti asserzioni, si possono dare i seguenti casi:

- a) o la persona sa già quale sia la via del proprio benessere (e in questo caso non si capirebbe perché possa sentire il bisogno, o donde possa scaturire la necessità, di rivolgersi al clinico),
- b) oppure la persona paziente si inganna sull'oggetto del proprio volere, e il clinico sarebbe quindi chiamato a indicarle o aiutarla a trovare (o a riconoscere) questo oggetto; ma in questo secondo caso, il clinico dovrebbe disporre di un criterio interpretativo sulla base del quale riconoscere e indicare alla persona-paziente ciò che quest'ultima non sa (o non sa ammettere) di se stessa.

Tuttavia, in accordo con le premesse onto-epistemologiche della posizione soggettivista, non si potrebbe dare il caso in cui vi siano vie che la persona già non conosca per il conseguimento del proprio bene, altrimenti si dovrebbe ammettere che ci sono "copioni standard", narrazioni valide con un certo grado di generalità, cui attingere per leggere l'esperienza del singolo, sulla cui base il clinico possa indicare alla persona suddette vie o degli spunti potenzialmente validi per lui. Ma ciò equivarrebbe ad ammettere l'esistenza di una verità antropologica in qualche misura valida per la determinata persona in questione indipendentemente dalla sua propria consapevolezza, quindi dalla sua coscienza soggettiva.

1.5 Conclusioni

Presupporre che il bene di una persona corrisponda all'oggetto della sua volontà esclude la possibilità che detta persona si inganni sul proprio bene, a meno che non si ammetta che possa ingannarsi sull'oggetto della propria volontà. Ma in questo caso si ammetterebbe una verità della volontà indipendente dall'immediata consapevolezza da parte del soggetto direttamente interessato.

Come ho cercato di mostrare, sostenere il soggettivismo, inteso secondo le tesi sopra illustrate, implica in ultima istanza la negazione di qualunque universalità (invarianza intersoggettiva) nell'esperienza psichica umana, rendendo dunque logicamente inammissibile di principio qualunque dottrina o prassi scientifiche – fondandosi queste ultime sulla concessione di un certo tasso di assolutizzazione, cioè sul presupposto che ciò che è vero-valido per un singolo caso (persona) possa estendersi anche ad altri –; nonché

negando di principio anche la possibilità della comunicazione interpersonale, che deve basarsi sul presupposto della comprensione empatica, cioè del poter sentire (come propria) l'esperienza psichica dell'altra persona, e ciò non potrebbe che passare per un significato (esistenziale-antropologico-psicologico) comune dell'esperienza.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, si può concludere che, portata alle estreme conseguenze logiche, la posizione soggettivista rischia di sfociare – in termini tanto teoretici quanto pragmatici – in forme di relativismo e solipsismo.

Capitolo 2

L'oggettivismo e le sue istanze

La posizione oggettivista in Psicologia clinica risponde all'istanza di costruire e disporre di una conoscenza ben fondata e generale, i cui contenuti sia possibile estendere all'interpretazione dei singoli casi (persone-pazienti) concreti. Su una conoscenza valida – e solo su di essa – può fondarsi la legittimità dell'intervento clinico, delle scelte interpretative e dei contributi dello psicologo nel dialogo clinico.

Maria Armezzani (2003) rileva che «l'oggettivismo [...] considera la realtà come un territorio che è “là fuori” e a cui abbiamo accesso tramite mappe “interne”. Poiché il territorio ha una sua forma e consistenza propria, tali mappe devono riprodurlo con la massima fedeltà possibile»⁴⁶.

«La metodologia scientifica che ne deriva», quindi, mira a «raggiungere conoscenze certe e universali»⁴⁷.

2.1 Istanze metodologiche

Nella relazione e nell'impostazione del lavoro in psicologia clinica, l'assunzione della posizione oggettivista si caratterizza per l'adozione di una prospettiva “*in terza persona*”, per l'importanza e centralità attribuite alla *teoria di riferimento* e per l'*approccio “riproduttivo”* all'ermeneutica.

«La conoscenza in terza persona è la conoscenza realizzata attraverso paradigmi precostituiti. Tutte le discipline che pretendono di essere “scientifiche” utilizzano un paradigma, una teoria, un insieme di nozioni che sono in grado di spiegare i fenomeni: un paradigma, infatti, fornisce leggi generali per spiegare casi particolari»⁴⁸. Tale prospettiva risponde all'esigenza di oggettivazione e descrizione dei fenomeni e delle dinamiche psichiche della persona paziente da parte del clinico, che consente poi di comprendere tali

⁴⁶ Armezzani, 2003, p. 7.

⁴⁷ Ibidem, p. 8.

⁴⁸ Muscelli, 2009, p. 167.

manifestazioni entro narrazioni dotate di senso e, in base al quadro di previsione delineato, di stabilire i passi dell'accompagnamento e della cura.

«In questo senso, lo psicologo che voglia conoscere il proprio paziente utilizzando una prospettiva in terza persona riconurrà pensieri, emozioni e comportamenti a una teoria che ne renda ragione»⁴⁹ – cioè *senso*⁵⁰. La teoria di riferimento è qui considerata lo strumento privilegiato e necessario al clinico per la comprensione delle manifestazioni psichiche del suo interlocutore, a scopo esplicativo e pragmatico, ulteriore – ma legato – rispetto all'istanza di comprensione empatica.

Rispetto alla pretesa soggettivista di poter cogliere e accogliere i “significati dell'altro” fuori di una propria visione comprensiva (“teoria”), nella metodologia di ispirazione oggettivista «pensare di poter incontrare un paziente senza la necessità di interpretare in qualche modo quel che dice, o anche credere che ogni interpretazione sia in realtà una forzatura del senso “naturale”, o addirittura la manifestazione di un disprezzo e nei fatti un'aggressione nei confronti dell'evidenza (Satop, 1966), è un'ottimistica illusione»⁵¹. Seppure consapevole della strutturale necessità di interpretare il messaggio del paziente per poterlo comprendere, il clinico che assuma una posizione oggettivista crede che sia in ultima istanza possibile raggiungere, arrivare a conoscere un significato autentico (per il tramite della teoria), e niente meno di questo intende perseguire. «Da una parte, il lavoro di interpretazione dello psicologo clinico può corrispondere alla volontà di riconoscimento di un solo ed unico significato delle espressioni del paziente, e il suo scopo dichiarato, in questo caso, è quello di afferrare il significato autentico; in un simile atteggiamento, dunque, è implicito il riconoscimento della presenza di un senso e di significati *oggettivi* che coincidono con *l'intenzione* che una persona, consapevolmente o meno, ha consegnato ad un'espressione»^{52 53}.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Cfr. *supra*, p. 18.

⁵¹ Muscelli, 2009, p. 170.

⁵² *Ivi*, p. 171.

⁵³ «Sin dalle origini, l'ermeneutica ha insegnato che l'interpretazione è necessaria anche se il “testo” da leggere è apparentemente chiaro e semplice: infatti, esiste sempre una *distanza* tra il testo ed il lettore, uno spazio aperto dal mutare delle condizioni storiche, sociali, culturali, linguistiche, etc. Il lavoro interpretativo, secondo un certo orientamento, ha quale sua regola fondamentale proprio l'attraversamento di questo spazio e mira alla ricomposizione del senso generale del testo mediante la ricostruzione del contesto in cui l'autore lo ha scritto: “Il compito dell'ermeneutica consiste nel ricostruire nel modo più perfetto l'intero processo interiore dell'attività compositiva dello scrittore” (Schleiermacher, 1996). La comprensione di un'espressione sarebbe così conseguente alla capacità di conoscere le condizioni nelle quali agisce la persona che la produce, in particolar modo il clima spirituale ed

Secondo questa concezione, l'esito a cui il lavoro ermeneutico deve tendere è «la riproduzione del contenuto oggettivo che quella persona ha voluto significare»⁵⁴ e dunque l'interpretazione è pensata come essenzialmente "riproduttiva", «ossia come uno sforzo di recuperare il senso originario di un'opera, di un testo, di un'espressione. [...] Perciò, questo atteggiamento ermeneutico è molto vicino all'ambizione che abbiamo definito "oggettivista", perché è preso dal desiderio di spiegare la "verità" originaria delle espressioni»⁵⁵.

Gli sviluppi più recenti dell'ermeneutica hanno riconosciuto la presenza e il ruolo nel processo interpretativo di pregiudizi e precomprensioni, che potrebbero rappresentare un impedimento – apparentemente invalicabile – al conseguimento della "vera interpretazione". «La precomprensione è nell'uomo determinata dalla sua cultura, dai suoi interessi, dalle sue aspettative» e dunque, per tornare al nostro ambito di trattazione, «nel lavoro interpretativo lo psicologo non può certo pretendere di liberarsi dalle sue precomprensioni, ma può mettere alla prova il suo "preorientamento" nel tentativo di giungere sino alla interpretazione che si reputa più valida tra quelle possibili»⁵⁶.

Tuttavia, la riflessione filosofica in questo campo è giunta ad ammettere che «i pregiudizi sono assolutamente necessari e solo in ragione dei pregiudizi il processo interpretativo può essere iniziato, avvicinarsi ad una qualunque espressione umana vuol dire provare ad applicare, pregiudizialmente, un'idea sul significato di ciò che si vuole interpretare, andare a verificare se quanto si pensa, prima di conoscerlo, dell'oggetto da interpretare può essere provato come "giusto" e quindi conservato. I pregiudizi non sono elementi negativi, ma necessità culturali e psicologiche»⁵⁷. Tali considerazioni sottolineano la necessità strutturale dei pregiudizi nel processo di conoscenza interpretativa: essi non sono più considerati un pesante fardello da sopportare, bensì la condizione di possibilità del processo ermeneutico. «L'interpretazione, allora, sarà sempre pregiudicata, ma è [...] l'insieme dei pregiudizi composti dalle tradizioni e dalle autorità a rendere possibile la relazione d'interpretazione e la comprensione. D'altra parte, se così non fosse l'oggetto da interpretare sarebbe del tutto estraneo al soggetto interpretante; invece, sono e possono essere in relazione reciproca perché si iscrivono nel medesimo orizzonte», «interpretato e interprete sono familiari:

i riferimenti culturali: il risultato in vista è la riproduzione del contenuto *oggettivo* che quella persona ha voluto significare». (Ivi, p. 172).

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ivi, p. 173.

⁵⁶ Ivi, p.174.

⁵⁷ Ivi, p. 177.

nonostante la distanza che li separa, essi sono collegati dalla storia»⁵⁸. La tradizione, che informa i pregiudizi, è concepita come il retroterra culturale comune che permette a interprete e interpretato di intendersi. Entrambi sono persone, sia il soggetto che intende interpretare sia l'“oggetto” dell'interpretazione, quand'anche quest'ultimo fosse un testo o un prodotto artistico (si tratterebbe in ogni caso di un prodotto dietro cui vi è un'intenzione espressiva umana), o una persona in carne e ossa. Io sostengo, più radicalmente, che la “familiarità” che rende possibile l'intendersi, la comprensione, la comunicazione non sia data semplicemente dall'appartenenza storico-culturale contingente a una medesima tradizione, ma da un retroterra universalmente comune a ogni persona umana in quanto tale, in ogni periodo storico o situazione culturale: ciò permette, tra l'altro, la comprensione-interpretazione di fonti preistoriche, archeologiche, fotografiche, musicali, la traduzione di testi scritti in lingue straniere, la comunicazione pre- e non verbale, il riconoscersi empaticamente, per esempio, negli uomini preistorici, e ogni forma di compassione.

«La condizione di possibilità della comprensione reciproca è l'inclusione nella medesima storia, una storia condivisa [...], perché il riconoscere l'altro, come se stessi, dipende dalla capacità/possibilità di includere entrambi nello stesso orizzonte»⁵⁹.

2.2 Istanze epistemologiche

La posizione oggettivista qui descritta presuppone, dal punto di vista epistemologico, innanzitutto che ciò che si dà sia disponibile alla conoscenza da parte del soggetto cosciente e conoscente, ovvero la *conoscibilità del mondo*, in quanto *posto davanti* alla coscienza del soggetto conoscente e – almeno in qualche misura – indipendente da lui.

«Il mondo dell'oggettivismo è fatto di oggetti e la conoscenza altro non è che la conoscenza delle proprietà degli oggetti»⁶⁰. Gli oggetti (ciò che si dà alla coscienza) sono quindi intesi come aventi caratteristiche proprie – indipendenti dal soggetto –, che però possono essere colte dal soggetto nella loro essenza. A caratterizzare la posizione oggettivista, nell'ambito della conoscenza sensoriale, è la «convincione che la cosa possa riflettersi nella percezione “proprio così come è”»⁶¹; in senso lato, che le proprietà degli oggetti in se stesse possano essere colte dall'intelletto umano, in virtù di una (almeno potenziale) corrispondenza tra le

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ivi, p. 180.

⁶⁰ Ivi, p. 165.

⁶¹ Armezzani, 2003, p. 8.

strutture logiche e fisiologiche dell'apparato conoscitivo e le forme delle cose stesse, così come esse sono veramente. In altre parole, secondo la posizione oggettivista vi è una corrispondenza tra l'"ordine delle cose" e le categorie dell'intelletto umano; e tale corrispondenza formale rende possibile la conoscenza come verità – in qualche misura intelligibile all'uomo –, in quanto "*adaequatio intellectus ad rem, adaequatio rei et intellectus, adaequatio intellectus et rei*"⁶². «Secondo la prospettiva oggettivista [...] esiste una verità assoluta che è accessibile se si utilizzano i giusti modi»⁶³.

«La conoscenza, infatti, nell'oggettivismo è intesa come avvicinamento progressivo a una verità che si pone fuori di noi»⁶⁴, nel senso di appartenente alle cose in sé e per sé, e non creata e aggiunta dal soggetto conoscente.

Imprescindibile, nella posizione oggettivista, è il concetto di "verità", come riferimento di validità di ogni asserzione conoscitiva: «all'oggettivista interessa stabilire che cosa significa che qualcosa è vero, poiché la sua ambizione è quella di discriminare il vero dal falso»⁶⁵.

2.3 Istanze ontologiche

Quella a fondamento della posizione oggettivista è stata definita (Armezzani, 2003) «una concezione ontologica realista basata sull'idea della verità come corrispondenza»⁶⁶.

Perché siano conoscibili nelle loro proprietà intrinseche, per gli oggettivisti è necessario che gli oggetti che si danno alla coscienza del soggetto siano in se stessi, anche fuori di detta coscienza, *e-sistano* quindi, di un'esistenza propria e indipendente dalla coscienza soggettiva e dalle nostre teorie. Questa assunzione di esistenza indipendente equivale a una posizione di *realismo* (in una o più delle varianti che ne sono state formulate).

In sintesi, secondo Jonassen (1991) nella posizione oggettivista « "La conoscenza è stabile perché le proprietà essenziali degli oggetti sono conoscibili e relativamente immutabili. L'assunzione metafisica dell'oggettivismo è che il mondo è reale, ha una sua struttura e

⁶² Si tratta di tre diverse formulazioni della definizione di "verità" che si deve alla tradizione della Scolastica: "adeguazione dell'intelletto alla cosa, alla realtà", o "reciproca adeguazione dell'apparato conoscitivo e del suo oggetto".

⁶³ Muscelli, 2009, p. 165.

⁶⁴ Armezzani, 2003, p. 10.

⁶⁵ Muscelli, 2009, p. 165.

⁶⁶ Armezzani, 2003, p. 7.

questa struttura può essere modellizzata⁶⁷ dal conoscente. L'oggettivismo ritiene che la finalità della mente è quella di "rispecchiare" tale realtà e la sua struttura attraverso i processi di pensiero, i quali sono analizzabili e scomponibili. Il significato prodotto da questi processi di pensiero è esterno a colui che conosce, ed è determinato dalla struttura del mondo reale" (p. 28)»⁶⁸.

A seconda dei possibili modi di (fra)intendere la "realtà" – che per la posizione oggettivista è riconosciuta esistente "fuori", indipendentemente dalla coscienza soggettiva che la conosce, pure restando da quest'ultima conoscibile – e i modi e le condizioni della sua conoscibilità, la posizione oggettivista-realista può degenerare in varî *riduzionismi*, i più importanti dei quali descritti di seguito⁶⁹ nei loro aspetti più essenziali, al fine di distinguere le tesi che li caratterizzano dalla posizione oggettivista sopra descritta⁷⁰.

Riduzionismo positivisticò

Secondo questa corrente filosofico-epistemologica, l'unica forma di conoscenza valida e ammissibile è quella scientifica, intesa come empirica, certa e indubitabile.

Riduzionismo empiristico

Si fonda sull'identificazione della realtà (esistente e conoscibile) con l'oggetto dell'esperienza cosciente, spesso intesa nell'accezione a sua volta riduttiva di *esperienza sensibile*.

⁶⁷ A differenza della citazione in Armezzani, 2003, p. 8, ho scelto di tradurre l'espressione "modelled for the learner" con il termine "modellizzare" anziché "modellare", per evitare l'equivoco di pensare che sia il conoscente a "dare forma" (= "modellare") alla realtà per mezzo delle proprie teorie, e sottolineare invece la rappresentabilità della realtà, in virtù della sua struttura che corrisponde a quella dell'apparato conoscitivo umano, da parte delle teorie formulate dal conoscente.

⁶⁸ Armezzani, 2003, p. 8.

⁶⁹ Cfr. Armezzani, 2003, p. 10-13.

⁷⁰ Le definizioni qui fornite non intendono esaurire il significato che tali termini hanno assunto nella storia del pensiero. Bensì si limitano a volerne cogliere gli aspetti essenziali per uno scopo di mera distinzione, con particolare attenzione alle conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica che ne derivano, tra le stesse e la posizione oggettivista "in sé", che può non – e a mio parere dovrebbe non – assumerle nella loro radicalità riduzionistica.

Riduzionismo materialistico

Questa posizione considera realtà solo ciò che è materia, escludendo tutti gli aspetti inosservabili dal punto di vista sensoriale, e negando perciò le componenti esistenziali e spirituali. In Psicologia, per esempio, si definisce *riduzionismo neurobiologico* l'identificazione dello psichico con il neurochimico, dei processi e contenuti mentali con i processi cerebrali e neurosomatici. In ambito specificamente epistemologico, si chiama "*riduzionismo fisicalista*" o "*fisicalismo*" la pretesa di poter descrivere e rendere conto senza residui dei fenomeni di tutti gli ambiti della realtà ricorrendo esclusivamente ai livelli di spiegazione della scienza fisica.

Riduzionismo quantificazionistico

Questa posizione nega la validità di qualunque livello di spiegazione che non comprenda la quantificazione dei fenomeni considerati. Nel caso dell'assunzione di realismo, il novero degli oggetti e dei loro aspetti considerati reali viene ristretto all'ambito di ciò che è quantificabile.

Riduzionismo verificazionistico

Posizione che identifica il *vero* con il *verificabile*, quindi riduce il reale a ciò che è passibile di riproduzione e controllo empirici.

Riduzionismo sperimentalistico

Secondo questa prospettiva, sono accettabili come veri solo quei fenomeni e quelle spiegazioni che possono essere riprodotti e verificati tramite esperimenti, riprodotti cioè sempre "identici" a se stessi a certe "identiche" condizioni. In questo caso, la realtà è ridotta all'ambito di ciò che è manipolabile e immediatamente riproducibile per mezzo di variabili inequivocabilmente osservabili.

Riduzionismo deterministico-meccanicistico (in Psicologia, *mecanomorfismo*⁷¹)

È la concezione secondo cui il mondo è una rete di oggetti e fenomeni legati da leggi di causa-effetto, sempre uguali a se stesse e perciò prevedibili. Tale convinzione giustifica e fonda la conoscenza scientifica, che permetta di conseguire un sapere invariabile, riproducibile, uguale per tutti in ogni tempo e in ogni luogo (a parità di certe condizioni).

L'estensione di una concezione strettamente deterministica all'ambito antropologico e psicologico comporta la riduzione della realtà psichica umana agli aspetti biologicamente o socioculturalmente determinati, escludendo di principio gli aspetti del fenomeno umano legati all'esercizio della libertà, caratterizzati da una componente di imprevedibilità.

2.4 Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica

Se si ammette quanto sostenuto dalla posizione oggettivista, e cioè che

(REALISMO ONTOLOGICO ED EPISTEMICO) esiste ed è intelligibile-conoscibile – almeno sotto alcuni aspetti – una realtà oggettiva, non prodotta dal soggetto

e (REALISMO DELLA VERITÀ) è perseguibile una verità, una “interpretazione vera” delle dinamiche psichiche di una persona,

in Psicologia clinica potrà valere quanto segue.

- a) La realtà psichica, le dinamiche psichiche (umane) presentano regolarità nella struttura e nel funzionamento. Detti struttura e funzionamento in certa misura sono dati, cioè almeno per taluni aspetti non dipendono, non sono prodotti da scelte personali, né socio-culturali.
- b) La Psicologia clinica può, attraverso la teoria e/o i modelli, descrivere la realtà psichica, in termini logici (tramite concetti come *funzionamento psichico*, *motivazioni umane*).
- c) L'intervento dello psicologo clinico suppone e si basa su una teoria – i cui contenuti aspirano ad essere una descrizione veritiera, con la maggiore approssimazione possibile, dei fenomeni che hanno per oggetto – indipendente dalla visione-narrazione del paziente delle proprie vicissitudini psichiche. Tale indipendenza è lo

⁷¹ Cfr. Marhaba, 1976.

scarto necessario affinché possa essere provocato un cambiamento nella narrazione (disfunzionale) del paziente.

«Ci saranno parole [...] che più di altre riescono [...] a destabilizzare in qualche misura l'organizzazione psichica di chi le ascolta, in modo da procurare micro-cambiamenti che inducono, giorno dopo giorno, a cercare un senso diverso alla propria vita [...] mettendo in moto un processo che permette al paziente di sperimentare altri modi di concepire la realtà»⁷². L'Autore definisce questo tipo di pratica intervento "perturbante", vale a dire capace di mettere in crisi e modificare il punto di vista di una determinata persona. [...] Attraverso la perturbazione si intende insinuare il dubbio, stimolare la riflessione, offrire spiegazioni diverse, attivare la curiosità, facilitare la riformulazione di un problema, favorire la percezione di elementi scotomizzati, incoraggiare a guardare le cose da altri punti di vista, indurre a riconsiderare il proprio modo di essere»⁷³.

2.5 Osservazioni conclusive

Anche la posizione oggettivista può prestarsi ad equivoci e rischi teoretici e pragmatici in psicologia clinica. Per esempio:

- a) rischio di confondere talune caratteristiche del funzionamento psichico e proprietà mentali nella loro componente contingente, storico-culturalmente determinata o mediata, con le loro componenti strutturali, costanti, comuni a tutte le persone;
- b) rischio di non riconoscere la fallibilità e i limiti delle descrizioni e caratterizzazioni degli enti psicologici e delle loro relazioni così come formulate dal modello teorico, e di assumerle acriticamente, non intercettando veramente i fenomeni che si intenderebbe comprendere.

A questo proposito, un equivoco diffuso è quello che possiamo chiamare "*riduzionismo antisoggettivista*", cioè la pretesa di poter escludere, fare a meno del vissuto soggettivo della persona paziente nella comprensione del suo "funzionamento", della sua dinamica psichica.

Sostengo qui che una posizione oggettivista in Psicologia clinica – che cioè ammetta l'esistenza di una struttura psichica e la sua relativa indipendenza dalle teorie che usiamo per descriverla, nonché la possibilità di conoscerla (almeno per certi aspetti) tramite una

⁷² Bove, 2009, p.153

⁷³ Ivi, p. 153-154

teoria che possa avere estensione universale – che voglia evitare di scivolare nel riduzionismo sopracitato, debba tenere presente che la “verità psichica” che intende cercare possa essere ratificata solo nel libero riconoscervi della persona paziente, nell’applicazione individualizzata della teoria generale, entro i cui riferimenti la persona la cui esperienza psichica si intende comprendere possa essere riconosciuta e riconoscersi senza forzature.

Capitolo 3

Il costruttivismo e le sue istanze

Un tentativo di superare le difficoltà logiche e pratiche che la posizione soggettivista e quella oggettivista sollevano è costituito dall'adozione della "posizione *costruttivista*". La peculiarità di questa posizione metodologica, epistemologica e – malgrado la riluttanza ad ammetterlo da parte di uno dei suoi fondatori e più importanti esponenti⁷⁴, pur non in ambito clinico – ontologica è lo spostamento del baricentro dalla presunta "realtà in sé" dell'oggettivismo, di cui in psicologia il clinico sarebbe detentore per mezzo della teoria, e dallo sbilanciamento verso e assolutizzazione della *weltanschauung* dell'interlocutore (in clinica, della persona paziente), propria del soggettivismo, al *dialogo intersoggettivo* come parametro di "verità". Se per la posizione oggettivista la realtà, la verità è del tutto indipendente nel proprio sussistere dai soggetti in dialogo, è "terza" e "chiede" di adeguarvisi, e se, all'opposto, per la posizione soggettivista ognuno degli interlocutori è portatore di una propria inalienabile verità, potenzialmente incompatibile con quelle degli altri soggetti, la proposta del costruttivismo è che la realtà, la verità siano un prodotto dialogico, "costruite", appunto, nell'accordo intersoggettivo⁷⁵.

Il passaggio dalla concezione di una verità oggettiva già data, da scoprire attraverso l'*adeguazione*, a una verità da *co-costruire* e istituire convenzionalmente parte dal «lasciarsi "stupire" dalla constatazione che le cose appaiono diverse ai diversi osservatori»⁷⁶. Ciò implica, estendendo tale constatazione dall'ambito strettamente percettivo a tutto il campo dell'umano conoscere, che la fiducia in una realtà oggettiva che si dà a tutti gli osservatori in modo univoco è quantomeno problematica. Ciò vale anche per la conoscenza scientifica: «non esistono osservazioni neutre, in grado di prescindere dai presupposti teorici dell'osservatore: se non ci fossero aspettative e ipotesi determinate dalle teorie, lo scienziato non saprebbe cosa osservare e come mettere a punto i suoi esperimenti»⁷⁷.

⁷⁴ «"il costruttivismo è una teoria della conoscenza, non dell'essere. Sembra che sia difficile accettare che possa essere formulato un modello di costruzione della conoscenza, senza pronunciare alcuna proposizione ontologica sulla realtà di ciò che è conosciuto" (Von Glasersfeld, 2001, p.10)» (Armezzani, 2003, p. 21).

⁷⁵ Tale concezione della verità risulta, tra l'altro, in linea con gli sviluppi della tradizione filosofica del Novecento: si pensi, in particolare, al *pensiero dialogico* e all'*ermeneutica*.

⁷⁶ Armezzani, 2003, p. 18.

⁷⁷ Castiglioni & Faccio, *Costruttivismo, costruttivismi e altre dispute epistemologiche*. In Castiglioni & Faccio, *Costruttivismi in psicologia clinica. Teorie, metodi e ricerche*, UTET Università, Novara 2010, p. 10.

A partire, dunque, dall'assunzione dei dati di fatto della pluralità di punti di vista a volte tra loro inconciliabili nell'esperienza comune e della compresenza di teorie alternative ciascuna valida sulla carta nell'impresa scientifica, si pone il problema di come ciò possa essere compatibile con la presunzione di una realtà terza, vera e valida per tutti. Tanto più che questa presunta realtà terza, unico possibile termine di confronto e criterio di verifica delle diverse teorie dei vari osservatori, non risulta in nessun modo accessibile, poiché non si dà una conoscenza (empirica) che non sia prospettica, e dunque relativa a un punto di vista strutturalmente limitato. «È assurdo, dunque, distinguere tra la scena vissuta da un osservatore e l'ipotetica "scena reale", tra "quadro interno" e "quadro esterno", semplicemente perché non ci è dato conoscere della scena se non ciò che è accessibile dal nostro determinato punto di osservazione. Qualsiasi immaginabile spettatore non potrebbe che riferirsi alla sua esperienza, senza poter contare sull'impossibile verifica di una realtà "oggettiva". E ciò semplicemente perché non si può "guardare da nessun luogo" (Nagel, 1986)»⁷⁸.

Posta l'intrascendibilità della nostra esperienza nel conoscere, ogni conoscenza è strutturalmente prospettica. E, constatata la mancanza di (completa) corrispondenza tra le varie prospettive di osservazione (o *teorie*), sorge il problema della definizione di un criterio univoco di verità, di realtà, che tuttavia, per quanto detto poco sopra, diventa irrisolvibile e – addirittura – improponibile. «"Il soggetto non ha altra alternativa che costruire ciò che conosce sulla base della propria esperienza (...). Non possiamo mai dire se questa conoscenza sia vera, perché per affermare tale verità avremmo bisogno di un confronto che semplicemente non possiamo fare" (Von Glasersfeld, 1994, p. 7)»⁷⁹.

Se anche esistesse in sé una "realtà indipendente", essendo totalmente inaccessibile alla conoscenza (esperienza) umana, il problema della sua esistenza risulterebbe comunque completamente irrilevante, così come quello della sua influenza sui fenomeni della vita umana. La realtà esistente è dunque la realtà percepita, esperita. E ciascun osservatore percepisce ed esperisce la propria realtà. «Non esiste una "scena reale" oltre le diverse percezioni. Ciò che per noi realmente esiste è il significato, l'"essere di qualche cosa per qualcuno"; mentre è assurda, cioè non è pensabile, "una realtà in sé", svincolata da qualsiasi osservatore»⁸⁰.

⁷⁸ Armezzani, 2003, p. 19.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibidem.

Dal primato e monopolio gnoseologico dell'esperienza:

«il costruttivismo è, infatti, definibile come “l’insight che non possiamo trascendere l’orizzonte della nostra esperienza” (Riegler, 2001, p. 1). L’esperienza è tutto ciò di cui disponiamo e la nostra cognizione non può che basarsi su di essa, senza dover postulare entità indipendenti ed esterne»⁸¹,

passando per la dichiarazione di inaccessibilità e di irrilevanza di una “realtà in sé”, si giunge facilmente al suo rifiuto o alla sua negazione. Ripercorrendo il ragionamento fin qui proposto, in sintesi:

«Non c’è nessuno spettatore privilegiato che possa cogliere la «vera realtà», perché la prospettiva da cui guardiamo determina la «nostra realtà». [...] «Ciò che viviamo e sperimentiamo, conosciamo e sappiamo – [...] Von Glasersfeld (1981, trad. it. P. 33) – è costruito necessariamente dai nostri propri elementi di costruzione e si spiega soltanto in base al tipo della nostra costruzione». «Necessariamente» vuol dire che non possiamo fare di più; che non c’è un’altra realtà, la vera realtà dietro la nostra conoscenza, ma che tutta la realtà è dentro la conoscenza. Non c’è alcun modo, quindi, di verificare le nostre «congetture», perché non possiamo confrontare ciò che vediamo con qualcosa di esterno»⁸².

Assumendo tali presupposti, muta conseguentemente anche la concezione della scienza:

«La presa d’atto che non si può uscire dal nostro dominio d’esperienza non può che portare alla proposta di una «scienza senza oggettività». L’oggettività [...] è un’illusione, «l’illusione di un soggetto che l’osservazione possa essere fatta senza di lui»⁸³»⁸⁴.

La scienza – l’idea di scienza, si intende – perde la sicurezza del proprio riferimento a una realtà oggettiva e indipendente, divenendo anch’essa un prodotto dialogico; il suo statuto di sapere oggettivo diventa così quello di un sapere intersoggettivo:

«La conoscenza scientifica non può porsi “fuori” dai limiti propri dell’umano: essa è un’attività che, come tutte le altre, si svolge nel dominio delle relazioni intersoggettive, e che può avere validità e significato solo nel contesto della coesistenza. Quella che viene proposta dal

⁸¹ Ibidem.

⁸² Armezzani, *Costruttivismo e fenomenologia*. In Castiglioni & Faccio, *op. cit.*, 2010, p. 59-60.

⁸³ Von Foerster, rif. da Von Glasersfeld (1985), cit. in Armezzani, 2010, p. 60.

⁸⁴ Armezzani, 2010, p. 60.

costruttivismo è, dunque, una *scienza senza oggettività* o, per dirlo in altro modo, una “scienza d’esperienza”»⁸⁵.

La realtà è realtà vissuta, e la realtà vissuta è quella che è prodotta dall’incontro delle prospettive soggettive che entrano in dialogo: «Il mondo in cui viviamo è un mondo che sappiamo condiviso: a partire dalla nostra prospettiva, incontriamo altri sguardi [...] su un orizzonte comune e dallo scambio dialogico delle prospettive prende forma la “nostra” realtà»⁸⁶.

E ciò vale anche per la “realtà” scientifica, e in particolare per la “realtà” di cui si occupa la Psicologia, i cui oggetti di studio saranno anch’essi definibili non in base alla corrispondenza con una realtà oggettiva, ma in base a convenzioni interpersonali e quindi socioculturali. Una psicologia così intesa ha assunto storicamente il nome di “psicologia culturale” o “postmoderna”:

«La psicologia culturale non studia la struttura fondamentale e universale della mente umana, ma la mente umana nella varietà delle sue manifestazioni come scopi e valori dipendenti dai diversi contesti storico-culturali. [...] per la psicologia postmoderna, lo stesso concetto di mente è condizionato in partenza dal contesto: la mente, sia come oggetto di studio, sia come soggetto che conosce, è una costruzione storica, sociale e culturale, già prima di essere studiata»⁸⁷.

La definizione convenzionale della realtà consiste nella determinazione convenzionale del significato (“valore d’uso”) delle parole, dunque avviene e consiste in un processo comunicativo, nell’ambito del linguaggio. La posizione costruttivista arriva a ritenere che «la comunicazione e il linguaggio non rappresentano la realtà, la creano»⁸⁸ e che «le diverse concezioni di realtà dipendono dunque dagli usi linguistici»⁸⁹. Anche se, in una fase successiva, tali significati vengono assunti nella “mente individuale”, come rappresentazioni e concetti, essi «hanno origine e rilevanza nella cultura in cui sono stati creati. È questa collocazione culturale dei significati che ne garantisce la negoziabilità (Bruner, 1996, p. 18)»⁹⁰.

⁸⁵ Armezzani, 2003, p. 23.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Mecacci, 5. *Il costruzionismo sociale. La psicologia culturale*. In Id., *Storia della psicologia. Dal Novecento a oggi*, Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma 2019, p. 352.

⁸⁸ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 20.

⁸⁹ Ivi, p. 22.

⁹⁰ Mecacci, 2019, p. 355.

Ne risulta, pertanto, in psicologia, che «gli stessi termini «esperienza», «cognizione», «significato», «intenzione» non hanno alcuna corrispondenza con processi realmente esistenti, ma sono solo effetti del sistema linguistico occidentale (Gergen, Semin, 1990, p. 14)»⁹¹.

3.1 Istanze metodologiche

Se la realtà vissuta ed esperita soggettivamente è prodotta, *costruita*, all'interno delle interazioni, nel dialogo interpersonale, e poi interiorizzata, l'intervento clinico di una psicologia che assuma una posizione costruttivista dovrà mirare a permettere o facilitare la *ri-costruzione* di tale realtà in una direzione più funzionale allo scopo del benessere dell'interlocutore. Il primo passo è conoscere la logica interiorizzata, assunta e adottata dalla persona, del modo di significazione della propria esperienza. Successivamente, sarà possibile costruire una nuova realtà condivisa, che emergerà dall'accordo dialogico dell'interlocutore con il clinico.

Il punto di partenza è dunque l'assunzione e l'esplorazione del punto di vista della persona paziente, del suo modo soggettivo di "costruire" la propria esperienza vissuta – cioè di interpretarla, attribuirvi un senso logico:

«Soggettivo [...] è [...] il modo stesso con cui conosciamo, l'unico modo di cui ci è dato disporre e attraverso cui incontriamo le cose»⁹². Tale punto di vista, essendo svincolato da una "realtà" indipendente, non è definitivo, e può quindi essere responsabilmente modificato dal soggetto – per mezzo del dialogo con interlocutori altri rispetto a quelli che hanno contribuito a costruire il punto di vista, e quindi a tutti gli effetti la realtà, attualmente vigente:

«Dire che la conoscenza è soggettiva vuol dire, allora, che ogni soggetto è implicato, in prima persona, in scelte di cui deve rispondere agli altri e a se stesso e che, invece di adeguarsi a una realtà oggettiva e presupposta, può contribuire a costruirla secondo criteri di opportunità e desiderabilità»⁹³.

L'indisponibilità di una realtà indipendente che svolga la funzione di riferimento di accettabilità o meno di una teoria, o narrazione, (criterio veritativo) comporta l'assunzione di un criterio meramente pragmatico per stabilire quali logiche di costruzione e quali

⁹¹ Armezzani, 2010, p. 66.

⁹² Armezzani, 2003, p. 22.

⁹³ Ivi, p. 25.

narrazioni accettare e quali rifiutare. «Non sarà mai possibile affermare che una interpretazione del mondo è vera; si può solo accordarsi su quale teoria è più funzionale, più adatta agli scopi del momento. [...] ogni criterio o principio può solo essere messo alla prova della sua viabilità»⁹⁴.

Il criterio in base al quale orientare la ricerca e la formulazione di nuove realtà condivise è dunque quello della “*viabilità*”:

«La nozione di validità riconducibile al grado di corrispondenza tra la rappresentazione cognitiva e il mondo esterno viene qui a essere sostituita dalla nozione di rappresentazioni più o meno agibili (*viable*), percorribili” (Chiari, Nuzzo, 1996, pp. 28-29)»⁹⁵

e lo strumento di costruzione è il dialogo intersoggettivo:

«Nel costruttivismo [...] non si può sorvolare sull’intersoggettività, perché l’incontro di vedute diverse è l’unica garanzia di conoscenza condivisa»⁹⁶.

Così, dopo aver esplorato il “sistema di costruzione” della persona paziente, il clinico costruttivista vi entrerà in dialogo per costruire insieme all’interlocutore una nuova realtà condivisa i cui effetti esistenziali siano più favorevoli, una narrazione più funzionale al benessere della persona paziente.

«Ciascuno di noi, a partire dall’infanzia, costruisce delle storie (o narrative) che, ordinando gli eventi secondo sequenze temporali, causali, ecc., ci consentono di attribuire senso a ciò che accade. Quando le narrative, specie quelle autobiografiche, diventano schiacciati, oppressive, incoerenti, insensate emerge il disagio psico(pato)logico. La terapia si configura allora come una modalità di ricostruzione (o di co-costruzione negoziata tra paziente e terapeuta) di nuove storie in grado di liberare il paziente dal problema»⁹⁷.

3.2 Istanze epistemologiche

L’impianto epistemologico che sorregge la posizione costruttivista si fonda sull’assunto che «noi non possiamo conoscere direttamente le cose, ma solo la nostra esperienza delle cose»⁹⁸. Tale presupposto già apporta una cesura difficilmente ricucibile fra il (presunto)

⁹⁴ Armezzani, 2010, p. 75.

⁹⁵ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 15.

⁹⁶ Armezzani, 2010, p. 65.

⁹⁷ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 24.

⁹⁸ Armezzani, 2010, p. 60.

piano dell'essere e il piano del conoscere, dichiarando impossibile di principio una conoscenza di proprietà degli oggetti "esterni" indipendenti dal soggetto conoscente. Von Glasersfeld (2001, p.10)⁹⁹ scrive: «Il costruttivismo nega soltanto che possiamo avere una conoscenza razionale della realtà al di fuori della nostra esperienza»¹⁰⁰. Questa asserzione, mentre pare più chiaramente respingere ogni retaggio razionalista, potrebbe anche sembrare di primo acchito affermare una qualche forma di empirismo. Se è così, certamente però non siamo di fronte a una concezione empiristica in senso moderno, ovvero di realismo gnoseologico empiristico (in cui la realtà dell'esperienza è uguale per tutti e si fonda sulla solida realtà della natura e sulla sua conoscibilità da parte delle persone per mezzo dei sensi), bensì a una posizione da intendersi in piena chiave *postmoderna*:

«Sul piano epistemologico la postmodernità [...] si caratterizza per l'abbandono della fiducia in una realtà conoscibile e dell'idea che, tra le infinite interpretazioni che di tale realtà si possono dare, sia possibile stabilire una qualche gerarchia di valore»¹⁰¹.

Spazzando via la fiducia nella possibilità di conoscere la "realtà, il costruttivismo assume, dal punto di vista epistemologico, una posizione di:

-*realismo velato*¹⁰², se si tratta di una forma di *costruttivismo moderato*. Posizioni del genere «pur sottolineando il ruolo decisivo del soggetto nella costruzione della conoscenza, accettano l'esistenza di un mondo esterno dotato di una sua consistenza ontologica»¹⁰³;

oppure di:

-*strumentalismo*¹⁰⁴, se la posizione ontologica soggiacente è antirealista. Si tratta in questo caso di «forme più *radicali* di costruttivismo, che [...] negano, di fatto, anche i primi due presupposti del realismo classico¹⁰⁵ riguardanti l'esistenza di una realtà esterna indipendente dal soggetto conoscente»¹⁰⁶.

⁹⁹ Cit. in Armezzani, 2010.

¹⁰⁰ Ivi, p. 69.

¹⁰¹ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 6.

¹⁰² Cfr. Boniolo, 1987, p. 77.

¹⁰³ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 11.

¹⁰⁴ Cfr. Boniolo, 1987, p. 77.

¹⁰⁵ «I presupposti della versione «classica» del realismo [...] possono essere così sintetizzati:

- a) esiste una «realtà» al di fuori di noi;
- b) essa è da noi indipendente;
- c) essa è dai noi conoscibile». (Castiglioni & Faccio, 2010, p. 6-7).

¹⁰⁶ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 11.

L'impossibilità di conoscere le proprietà degli oggetti di una realtà presuntamente indipendente dal soggetto che la conosce sancisce dunque il rifiuto, a livello gnoseologico, dell'*oggettivismo* e del *realismo ingenuo*:

«Tutto quel che si conosce è inestricabilmente connesso al soggetto conoscente: nessuna conoscenza può pertanto considerarsi «oggettiva», nel senso di inerente alle proprietà dell'oggetto conosciuto. Il costruttivismo si oppone sotto questo profilo [...] a quelle forme di realismo ingenuo che non problematizzano la corrispondenza tra le rappresentazioni del soggetto conoscente e le proprietà dell'oggetto conosciuto»¹⁰⁷.

La sfiducia nella possibilità del contenuto d'esperienza soggettivo di rappresentare la realtà-in-sé implica, inoltre, il rifiuto di posizioni *rappresentationaliste* e *corrispondentiste*¹⁰⁸:

« “La cognizione non è la rappresentazione di un mondo pre-esistente da parte di una mente pre-esistente, ma piuttosto il costituirsi [...] di un mondo e di una mente sulla base della storia del genere di azioni messe in atto da un essere nel suo mondo” (Varela, 1998, p. 9)»¹⁰⁹.

Senza il riferimento a una realtà altra e indipendente, tutta la “realtà” viene a coincidere con il contenuto dell'esperienza privata di ciascun soggetto, facendo così corrispondere al costruttivismo una posizione epistemologica di *psicologismo*, con inevitabili implicazioni *relativistiche*:

¹⁰⁷ Ivi, p. 9.

¹⁰⁸ Sebbene ne costituisca una importante premessa nella storia del pensiero, il *criticismo* kantiano – pur avendo tracciato una netta demarcazione tra la realtà-in-sé (*noumeno*) e la realtà così come appare al soggetto (*fenomeno*) – non sfocia, almeno non direttamente, in alcuna forma di relativismo epistemico, in virtù del suo riferimento a una “soggettività *trascendentale*”, cioè a delle strutture conoscitive proprie dell'umano con estensione universale: ciò garantiva che la realtà fenomenica fosse comune ai diversi osservatori.

«Secondo Kant il soggetto conoscente non è in grado di conoscere direttamente la realtà (pur considerata esistente al di fuori e indipendentemente dal soggetto stesso), ma soltanto una rappresentazione soggettiva di essa, detta *fenomeno*, sintesi dell'incontro tra la realtà stessa e le strutture conoscitive dell'uomo. È l'uomo a costituire il mondo in quanto oggetto di esperienza: è l'attività «trascendentale» della ragione che, articolandosi nelle sue forme a priori (intuitive e logiche) attribuisce un ordine razionale ai dati sensibili e rende possibile esprimere nel sapere scientifico la struttura fenomenica del mondo.

La concezione passiva e ricettiva della conoscenza sensibile viene così messa in questione a partire dall'idea che il soggetto conoscente giochi un ruolo attivo, cruciale per percepire, ordinare e categorizzare la realtà conosciuta: si tratta un assunto centrale del costruttivismo». (Castiglioni & Faccio, 2010, p. 9).

¹⁰⁹ Armezzani, 2003, p. 24.

«siccome non possiamo avere un accesso diretto ed esaustivo al mondo esterno, se ne conclude che non si può conoscere nulla e che tutte le affermazioni (scientifiche e non) si equivalgono: *anything goes*»¹¹⁰.

Esiti come questo sono, d'altronde, pienamente coerenti con le premesse del "clima" filosofico e culturale postmoderno:

«Il postmodernismo è infatti caratterizzato [...] dall'abbandono della fiducia in una realtà conoscibile oggettivamente, dall'idea che ogni fenomeno è interpretabile alla luce di una molteplicità di significati, anche antitetici, che possono legittimamente convivere; dall'idea che le scienze (quelle umane in particolare) abbiano fondamento meramente «retorico», essendo la nostra conoscenza dei fenomeni una forma di costruzione (più o meno condivisa)»¹¹¹.

Per non smarrirsi nel "labirinto di specchi" del relativismo, o scendere nelle contraddizioni dell'*idealismo metafisico* («il soggetto crea la realtà, si dà l'esperienza»), che renderebbero, tra l'altro, impraticabile qualunque via per una conoscenza che possa dirsi intersoggettivamente valida e condivisa, sono state proposte, all'interno della posizione costruttivista, due principali soluzioni:

- a) il ridimensionamento dell'antirealismo, limitandone l'assunzione al solo ambito epistemico, senza estenderla al piano ontologico;
- b) la concezione di una realtà che non è *a priori*, ma è prodotto di una costruzione intersoggettiva¹¹².

È orientata nella direzione di una restrizione di campo all'ambito epistemico dell'istanza antirealista la posizione di Von Glasersfeld, che in "*Conoscere senza metafisica*" (1991)¹¹³ «mostra come nel costruttivismo non sia messa in questione l'esistenza della realtà, ma la possibilità di conoscerla "fuori" della nostra esperienza concreta»¹¹⁴.

Anche Castiglioni e Faccio (2010), commentando "*La realtà come costruzione sociale*", riprendono Hacking¹¹⁵, che a sua volta si esprime in termini analoghi:

¹¹⁰ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 14.

¹¹¹ Ivi, p. 23.

¹¹² Analizzerò in questo paragrafo solo la prima proposta, riconducibile per certi versi all'ambito epistemico, almeno a una prima formulazione; la trattazione della seconda troverà invece spazio nel prossimo paragrafo, riguardando un discorso di ordine ontologico.

¹¹³ Cfr. Armezzani, 2003, p. 21.

¹¹⁴ Armezzani, 2003, p. 21.

¹¹⁵ Cfr. Castiglioni & Faccio, 2010, p. 12.

«Berger e Luckmann (1966), quando parlano di costruzione sociale della «realtà», non sostengono alcuna forma di costruzione universale, ma pongono il loro discorso a livello epistemico, facendo un saggio di sociologia della conoscenza. «Perciò il loro libro riguarda la costruzione sociale del nostro *senso* di realtà, della nostra *sensazione* e della nostra *esperienza* della comune realtà e infine della nostra *fiducia* in essa» (Hacking, 1999, p. 22, corsivi nostri)»¹¹⁶.

Ancora riprendendo Hacking (1999)¹¹⁷: «quando si parla di «costruzione», si tratta sempre di aspetti particolari del mondo, non della realtà o del mondo nella loro totalità. [...]

Riguardo agli *oggetti*, ossia a livello ontologico, la nozione di «costruzione» risulta per lo più inapplicabile»¹¹⁸.

Bisogna comunque sottolineare che «nelle forme più radicali di costruttivismo viene di fatto annullata la differenza tra livello *epistemico* (ciò che si conosce) e livello *ontologico* (ciò che esiste), assorbendo il secondo livello nel primo, dal momento che al di là dell'orizzonte soggettivo non si può andare»¹¹⁹.

Tale strada, in ultima analisi, non sembra rivelarsi risolutiva, lasciando non fugati rilevanti dubbi sulla concezione della natura della "realtà", e dunque sulla portata e ampiezza del concetto di "costruzione" rispetto ad eventuali limiti imposti dalla "realtà ontologica" alla realtà conosciuta e vissuta:

«È ben vero che Von Glasersfeld ha spesso risposto alle accuse di idealismo sostenendo che il costruttivismo radicale non si pronuncia sull'esistenza o meno della realtà, ma solo sulla possibilità di conoscerla. Tuttavia nella sostanza, un atteggiamento di questo tipo rischia di sfociare in una forma assoluta di «relativismo». [...]

Cosa dunque si può dire legittimamente di «conoscere» della «realtà» al di là di rappresentazioni soggettive? Ovvero, cosa viene «costruito»: la *conoscenza* della realtà o la realtà *tout-court?*»¹²⁰.

In ogni caso, con il mutare dello statuto della realtà conoscibile e vissuta mutano inevitabilmente anche i criteri di validità della conoscenza:

¹¹⁶ Ivi, p. 14.

¹¹⁷ Cfr. ivi, p. 12.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

«Non potendo più far conto su rappresentazioni «corrette» della realtà, la conoscenza è concepita come un processo dinamico e auto-organizzato che prende forma negli scambi reciproci. Se la conversazione è il luogo in cui si produce conoscenza, il primo effetto di questa teoria è l'esplicito riconoscimento che gli standard di correttezza pragmatici e operazionali che contrassegnano i nostri modelli e metodi di ricerca non hanno in se stessi la loro validità, ma la ricevono dalla negoziazione e dall'intesa scambievole. La consensualità e l'accordo tra osservatori, o meglio tra agenti, tra sistemi viventi, diventa il criterio principale della validità delle conoscenze»¹²¹. Pertanto, il discrimine tra vero e falso non è più, secondo questa posizione, una realtà terza cui le teorie devono tendere ad adeguarsi, bensì il consenso interpersonale:

«Caduta l'«illusione» dell'oggettività, la «verifica» può avvenire solo tramite l'altro, non più guardato con l'occhio indagatore dello scienziato naturalista, ma come «risuonatore empatico» (Varela, Shear, 1999, p. 10), come eco consensuale della propria esperienza»¹²². Viene infine sancito il principio di validazione di ogni conoscenza, con un passaggio dalla “terza” alla “seconda persona”: «l'alterità è il banco di prova delle nostre ipotesi sul mondo»¹²³.

Da questo impianto epistemologico, deriva una concezione della Scienza in generale e della Psicologia in particolare come saperi generati dalle pratiche discorsive di persone che si mettono d'accordo, poi sedimentati in retaggi culturali, che non hanno lo statuto di realtà indipendente, ma di esperienze intersoggettivamente condivise, costruite, e poi reificate, che a loro volta costituiranno la base con cui confrontarsi per costruire teorizzazioni successive – secondo la terminologia dell'ermeneutica contemporanea, gli “effetti storici”:

«Invece di presupporre, come nelle scienze tradizionali, l'appartenenza a un sistema diverso da quello degli oggetti osservati, l'osservatore si riconosce implicato in esso e quando teorizza sui dati che osserva, è costretto a farlo tenendo conto degli effetti del suo teorizzare»¹²⁴.

In particolare, «la psicologia sociale, ma questa tesi potrebbe estendersi a tutti i rami della psicologia [...], descrive una serie di fenomeni psico-sociali, ma compie quest'analisi in un'ottica che le deriva da presupposti filosofici, sociali, ideologici, ecc. propri del contesto

¹²¹ Armezzani, 2010, p. 65.

¹²² Ivi, p. 64-65.

¹²³ Ivi, p. 66.

¹²⁴ Ivi, p. 68.

entro cui sta operando. S'instaura quindi un rapporto circolare per cui la conoscenza psicologica ottenuta non è «oggettiva», non rispecchia una realtà data, ma è stata costruita in base a tali presupposti contestuali; a sua volta, questo prodotto conoscitivo influenza le premesse, la griglia concettuale impiegata implicitamente dal ricercatore»¹²⁵.

3.3 Istanze ontologiche

Se l'argomentazione costruttivista si radica sul piano epistemologico, essa ben presto, e a volte in modo sottile e difficilmente percepibile a una prima lettura, trasborda in ambito ontologico: le asserzioni degli esponenti della posizione costruttivista tendono, a partire dal riguardare la *conoscibilità* della realtà, ad estendersi al piano della *esistenza* della realtà.

Il punto di partenza è sempre la constatazione dell'intrascendibilità dell'esperienza, per sua natura soggettiva, per la formulazione "onesta" di una conoscenza "ben fondata"; con le parole di Varela¹²⁶:

«Non esiste mondo se non quello che sperimentiamo attraverso i processi che ci sono dati e che fanno di noi ciò che siamo. Ci troviamo in una sfera cognitiva di cui non possiamo varcare i confini (...). Non esiste nessun luogo nel quale uscire" (1981, trad. it., p. 270)»¹²⁷.

E, prima di lui, il suo maestro Maturana (1978, p. 60)¹²⁸ specificava:

«Noi viviamo in un dominio di conoscenza dipendente dal soggetto e di realtà dipendente dal soggetto. Ciò significa che se le domande «Che cos'è l'oggetto della conoscenza?» o «Che cosa è la realtà oggettiva di un oggetto?» sono intese come se potesse rispondere un osservatore assoluto, allora sono domande senza senso, perché un tale osservatore assoluto è intrinsecamente impossibile; se una realtà supposta come trascendente diventasse accessibile alla descrizione, allora non sarebbe trascendente, perché qualsiasi descrizione implica sempre interazioni e, quindi, rivela soltanto una realtà dipendente dal soggetto"»¹²⁹.

¹²⁵ Mecacci, 2019, p. 351.

¹²⁶ Cit. in Armezzani, 2003, p. 20.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Cit. in Armezzani, 2010, p. 60.

¹²⁹ Ibidem.

Davanti a queste dichiarazioni, restano inevase alcune questioni le cui implicazioni hanno importanti ricadute sul piano ontologico, cioè sulla concezione della realtà e sul suo statuto in rapporto alla volontà e attività umane:

«Nel costruttivismo radicale, in quanto opposto al realismo ontologico, si può dunque parlare o no dell'esistenza di una qualche forma di realtà indipendente dal soggetto? Se sì, che tipo di presa ha su di essa la nostra conoscenza? Vi è una corrispondenza almeno parziale tra la realtà e le nostre rappresentazioni di essa oppure tra questi due poli sussiste un rapporto di totale arbitrarietà? In sintesi, a che tipo di «costruzione» si riferiscono le versioni radicali del costruttivismo (e del costruzionismo)? Le risposte a questi interrogativi da parte dei costruttivisti radicali sono molto ambigue. Essi sembrano riferirsi indistintamente sia al piano epistemico sia a quello ontologico: e dall'affermazione dell'inconoscibilità della realtà alla sua negazione il passo è breve (Castiglioni, Corradini, 2003)»¹³⁰.

Una proposta di risoluzione del problema se l'estensione delle argomentazioni costruttiviste debba riguardare anche l'ambito ontologico, oppure debba confinarsi al piano epistemico, è riferita da Maria Armezzani e va, in linea con quanto dichiarato da Von Glasersfeld, nella direzione della "sospensione del giudizio" in ambito di ontologia:

«Questa è la «verità» del costruttivismo: non volersi pronunciare su questioni ontologiche (sull'essere o il non essere della realtà) perché – assumendo le condizioni reali della conoscenza – non può farlo»¹³¹.

E ancora:

«Tale prospettiva non può decretare né l'esistenza di un mondo indipendente dall'osservatore né la sua "inesistenza", perché non si può affermare qualcosa che non si può conoscere»¹³².

Altri autori, tuttavia, hanno esplicitato posizioni più chiaramente antirealiste, nel senso di rifiuto del *realismo dell'indipendenza*. Per Riegler (2001)¹³³, per esempio:

«“Ogni spiegazione nell'ambito del costruttivismo radicale non fa ricorso a una realtà indipendente dalla mente”»¹³⁴;

¹³⁰ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 14.

¹³¹ Armezzani, 2010, p. 69.

¹³² Armezzani, 2003, p. 20.

¹³³ Cit. in Armezzani, 2010, p. 69.

¹³⁴ Ibidem.

e secondo Watzlavick (1981)¹³⁵: «“Per il costruttivista è la teoria a costruire i fatti, qualche volta addirittura a crearli o inventarli”»¹³⁶.

Quest'ultima posizione assume una forma di *idealismo*, una variante che potremmo definire “*teoreticista*”, in quanto è la teoria non solo ad ordinare l'esperienza e attribuire senso ai fatti (*costruire*), ma addirittura a *crearli*.

In sintesi, pertanto:

«Il termine *costruttivismo* indica la posizione filosofica secondo cui la realtà non precede la conoscenza ma, lungi dall'essere «scoperta», viene a qualche livello costruita dal soggetto conoscente via via che viene conosciuta. [...] idea che la realtà non esista indipendentemente da un osservatore e dai suoi atti conoscitivi. [...]

la realtà, in quanto conosciuta, è costruita (o ri-costruita) dal soggetto conoscente. Ciò che chiamiamo «realtà» non è qualcosa di univocamente e oggettivamente dato»¹³⁷.

A livello ontologico, dunque, la posizione che il costruttivismo assume per dare fondamento alla plurivocità delle narrazioni e affermarne la legittimità, è il *relativismo* (e quindi, una forma di *idealismo*) *della realtà e della verità*:

«La visione costruttivista abbandona [...] l'idea che esista un'unica realtà, a favore di un relativismo che ammette l'esistenza di tante realtà quante sono le costruzioni individuali e collettive di ordinamento dell'esperienza»¹³⁸;

«L'esperienza percettiva è infatti dipendente dal paradigma, cosicché i sostenitori di due paradigmi alternativi non si limitano a vedere la stessa realtà da due punti di vista diversi, ma hanno proprio davanti a sé realtà diverse (Castiglioni, Corradini, 2003, 2006)»¹³⁹.

Di conseguenza, anche la concezione della “verità” risulta modificata, e disintegrata, secondo il relativismo, assumendo «“la nozione che l'esistenza dipende costitutivamente dall'osservatore e che ci sono tanti domini di verità quanti sono i domini d'esistenza che questi realizza nelle proprie distinzioni” (Maturana, 1988, trad. it. p. 23)»¹⁴⁰, per cui

¹³⁵ Cit. *ivi*, p. 75.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Castiglioni & Faccio, 2010, p. 5, 9.

¹³⁸ *Ivi*, p. 15.

¹³⁹ *Ivi*, p. 11.

¹⁴⁰ Armezzani, 2010, p. 62.

«nessuna prospettiva può prendere il sopravvento sostenendo la sua aderenza alla «verità»»^{141 142}.

Tale “*relativismo della realtà e della verità*”, nella forma di un pluralismo in cui ogni narrazione personale, in quanto fedele all’esperienza soggettiva, può assurgere a realtà e verità privata, pone il problema del *solipsismo*, esito estremo dell’assunzione della posizione soggettivista: il problema, cioè, di giustificare la possibilità della comunicazione fra persone, del *comprendersi*, del riferimento a un “orizzonte” di esperienza e di intenzione comune.

Come anticipato nello scorso paragrafo¹⁴³, dedicato in particolare alle argomentazioni di ordine epistemologico fondanti la posizione costruttivista, la proposta caratterizzante il costruttivismo per superare questa difficoltà teorica e giustificare, conservando i propri presupposti, la comunicabilità e la comune esperienza di riferirsi a una “realtà comune”, condivisa può esser espressa dalla

b) concezione di una realtà che non è *a priori*, ma è prodotto di una costruzione intersoggettiva (“*co-costruzione*”).

La realtà è così intesa, in ultima istanza, come il frutto di un accordo tra soggetti interagenti, il risultato del consenso tra persone in dialogo fra loro. È questa, in fin dei conti, la peculiarità della posizione costruttivista rispetto all’oggettivismo e, in particolare, al soggettivismo, ai cui esiti aporetici intende sottrarsi proprio mediante tale concezione.

Nella formulazione di Von Glasersfeld¹⁴⁴: «“I mondi dell’esperienza appartengono agli individui, ma, durante l’interazione sociale, questi mondi individuali diventano *adatti* l’uno all’altro. Essi vengono a formare un dominio consensuale” (Von Glasersfeld, 1994, pp. 27-28)»¹⁴⁵.

¹⁴¹ Ivi, p. 65.

¹⁴² «Compito del costruzionismo [una forma più radicale di costruttivismo, che ne sottolinea la dinamica di interazione sociale, e in essa rinviene la genesi della “realtà” psicosociale umana] è proprio suscitare consapevolezza circa l’illegittimità e l’infondatezza di certe pretese, a favore dei gruppi sociali bersaglio di discriminazione.

In effetti il punto di forza, anche teorico, del costruzionismo sta proprio nel sottolineare come la realtà *sociale* sia radicalmente (spesso indebitamente) costruita [...]. Sorge tuttavia un interrogativo (Castiglioni, Corradini, 2003, 2006): come è possibile, stanti i presupposti relativistici del costruzionismo e la sua negazione della nozione di verità, stabilire criteri validi per discriminare i casi ai quali applicare legittimamente l’istanza critica da quelli in cui ciò non lo è? Che cosa salvaguarda il costruzionismo dal sospetto di essere a sua volta al servizio di qualche ideologia?» (Castiglioni & Faccio, 2010, p. 22).

¹⁴³ Cfr. *supra*, p. 53.

¹⁴⁴ Cit. in Armezzani, 2010, p. 65.

¹⁴⁵ Ibidem.

Coerentemente con questi sviluppi del ragionamento costruttivista, l'attenzione conoscitiva in questa prospettiva si sposta dall'interesse a conseguire una descrizione veridica della "realtà" all'interesse verso i processi comunicativi che la "generano":

«Né oggettiva né soggettiva, quella del costruttivismo è una realtà intersoggettiva e mobile che si compie, piuttosto che riflettersi, nelle mutue azioni trasformative che avvengono nel corso del tempo, nelle relazioni che si intrecciano con gli altri e nei linguaggi che utilizziamo per comunicare»¹⁴⁶.

Da tale base ontologica prende scaturigine la concezione di Gergen (1982-85)¹⁴⁷ in campo epistemologico, che vede «l'impresa conoscitiva come impresa sociale che si attua attraverso i procedimenti discorsivi, attraverso cui la realtà viene costruita e negoziata»¹⁴⁸.

Ne deriva una visione "costruttivista" anche dell'ontologia della mente, che viene a perdere i connotati di universalità di una struttura stabile e "necessaria" della tradizione classico-moderna (da Aristotele, passando per la Scolastica, fino al Soggetto trascendentale di Kant), per assumere anch'essa i tratti "contingenti" della situazione storico-culturale in cui nasce e, interagendo, si sviluppa. Questa nuova ontologia della mente, definita da Harré "ontologia vygotkijana"¹⁴⁹ – in contrapposizione a un'ontologia newtoniana, di tipo naturalista –, costituisce il fondamento della psicologia postmoderna, che ha preso il nome di "psicologia discorsiva", "psicologia storico-culturale" o, semplicemente "culturale".

«La scommessa principale della psicologia culturale è che relativamente poche componenti della dotazione mentale umana siano così intrinsecamente bloccate, assemblate tra di loro e fondamentali al punto che il loro percorso evolutivo sia fissato in anticipo e non possano essere trasformate attraverso la partecipazione. La scommessa è che gran parte del funzionamento mentale è una proprietà emergente che risulta da esperienze, mediate simbolicamente, con le pratiche comportamentali e le idee e le comprensioni (significati) accumulate storicamente da particolari comunità culturali» Richard A. Shweder, Jacqueline J. Goodnow, Giyoo Hatano, Robert A. LeVine, Hazel R. Markus e Peggy J. Miller, 2006, pp. 717, 719). [...]

¹⁴⁶ Armezzani, 2003, p. 23.

¹⁴⁷ Cfr. Armezzani, 2010, p. 65.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Cfr. Harré & Gillet, *Capitolo 2. La seconda rivoluzione cognitiva*. In *idem, La mente discorsiva*, a cura di G. Pagliaro, trad. it. A. Gnisci, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, p. 33.

La cultura [...] è *superorganica*. Ma modella anche la mente dei singoli individui. La sua espressione individuale è legata al fare *significato*, all'attribuzione di significati alle cose in situazioni diverse e in occasioni concrete»¹⁵⁰.

3.4 Conseguenze e applicazioni in Psicologia clinica

Se si accettano

I – TESI COSTRUTTIVISTA EPISTEMOLOGICA: nulla si può conoscere fuori della propria esperienza

e

II – TESI COSTRUTTIVISTA ONTOLOGICO-EPISTEMOLOGICA: la realtà, che corrisponde senza residui alla realtà conosciuta, è prodotta da una narrazione costruita intersoggettivamente, allora in Psicologia clinica:

1a) l'unica realtà accessibile alla persona paziente è quella della propria esperienza-*narrazione*; e questa sarà l'unico possibile punto di partenza del clinico, che deve cercare di comprenderne la logica di "attribuzione di senso" per potervi poi entrare in dialogo;

1b) lo psicologo quindi suggerisce, mediante elementi provenienti dal proprio bagaglio di esperienza personale e clinica e delle proprie narrative teoriche, nuovi possibili punti di vista, spunti di significazione, concetti, costrutti, significati, allo scopo di innescare un processo di negoziazione che possa poi approdare alla condivisione di una realtà (*co-costruita*) più funzionale al *benessere* della persona paziente – cioè (criterio pragmatico) più adattiva e/o generatrice di *benessere percepito*;

2) la ricerca del benessere, attraverso la ricerca della narrazione – logica di *costruzione*, interpretazione – che permetta di *costruire* insieme al clinico la realtà maggiormente adatta a "far sentire bene" la persona paziente, deve necessariamente avvenire per prove ed errori, non potendo disporre di alcuna struttura antropologica costante o dinamica psicologica, descritte in una teoria, che possano con buone ragioni pretendere di essere valide per una persona diversa da chi le ha concettualizzate, assumendo tali "strutture" e dinamiche la forma che di volta in volta le persone in dialogo vogliono attribuirvi.

¹⁵⁰ Mecacci, 2019, p. 353, 355.

Osservazioni

Se è vero, come sostiene la posizione costruttivista applicata alla “realtà della mente”, che

- a) non esiste una “struttura universale della mente umana”

e che

- b) ogni singola mente assume le caratteristiche che i retaggi culturali del proprio contesto di appartenenza le trasmettono

e se

- c) non essendo necessarie ma contingenti, tali caratteristiche sono modificabili,

allora è solo in virtù della condivisione della stessa realtà, come *rete di rimandi e narrazioni*, dovuta all'appartenenza alla medesima cultura e al medesimo *universo linguistico*, che è possibile la reciproca comprensione e la mutua accoglienza dei significati dell'uno e dell'altro da parte dei due interlocutori; e non in virtù di una qualche predisposizione innata a certe significazioni e logiche narrative.

Resta tuttavia senza soluzione la questione di come sia possibile, se tutta la realtà dei significati (quindi, la *realtà psicologica*) è costruita nell'interazione, un dialogo tra persone di lingue e culture diverse e, ancora più radicalmente, di come si possa co-costruire “da zero” una realtà condivisa, un linguaggio comune, se questi ultimi già presuppongono (secondo il costruttivismo) un retroterra di significazioni in comune.

Si tratta in fondo dello stesso problema del *comprendersi* riscontrato nell'analisi della posizione soggettivista, con la differenza che, nel caso del costruttivismo, si intenderebbe risolverlo supponendo che sia proprio la “cultura”, contingente – in quanto non si ammettono una mente né una struttura antropologica universali, cioè *meta-storiche* e *meta-culturali*, e in qualche misura “pre-contestuali” –, insieme al linguaggio condiviso, a fornire il substrato di significazioni comuni che rende possibile la comunicazione. Se però è contingente, anche la cultura, cioè quell'insieme di significati condivisi “*a priori*”, deve avere un'origine storica. Se la realtà culturale è prodotto di co-costruzione, anche quello sfondo culturale antecedente al dialogo presente, del quale è condizione di possibilità, deve aver necessitato a sua volta, per poter essere elaborato, di un altro insieme di significazioni comuni già disponibili ai parlanti; e così a ritroso fino all'infinito.

3.5 Conclusioni

Appare chiaro, per quanto osservato, che la comunicazione come reciproca comprensione e la cultura come insieme di significazioni condivise devono fondarsi su una condizione antropologica comune originaria, una “serie” di significati esistenziali comuni agli uomini in quanto uomini, che preceda una umana “co-creazione” e anzi ne costituisca la condizione di possibilità piuttosto che il prodotto; ciò perché – come si è visto – qualunque co-costruzione di realtà per mezzo di una comunicazione interumana deve sempre, a propria volta, presupporre un retroterra di significazioni in comune.

A ben vedere, dunque, la profonda ragione della possibilità del clinico e della persona paziente di comprendersi tra loro risiede – questa è la tesi che intendo sostenere – nella innata predisposizione a leggere la propria esperienza secondo certi copioni narrativi, che adeguatamente ne interpretano la verità esistenziale e che corrispondono ad alcune irriducibili caratteristiche antropologiche e psicologiche, realtà non create né co-create dagli uomini¹⁵¹. È muovendosi su questo terreno antropologico comune che gli interlocutori

¹⁵¹ In favore della irriducibilità della realtà all'interpretazione (e quindi alla “creazione”) umana, si esprime uno dei testi fondativi dell'attuale paradigma della Psicologia discorsiva (Harré & Gillet, *La mente discorsiva*, 1994): «Può sembrare che questo suggerisca che non c'è alcuna verità riguardo alla mente o al contenuto della psicologia, la quale, nella versione rivisitata, sembra radicalmente soggetta a differenti costruzioni. Tuttavia, le cose non sono così sconfiniate come possono apparire.

Ognuno deve negoziare i suoi eventi di vita in modo tale da far quadrare tre distinti insiemi di vincoli:

1. Il bisogno di adattarsi alle situazioni che sono, per certi aspetti, indipendenti dalla volontà del soggetto [...] sta a significare che non esiste una flessibilità infinita nel modo in cui si concettualizza una situazione. [...]
2. Ai modi di concettualizzare le cose che entrano in gioco in una data occasione è richiesto di essere coerenti, di “rimanere uniti” [...]. Se non lo facessero, potrei avere orientamenti conflittuali, sconcertanti o inconcludenti verso la situazione in cui mi trovo. La spinta alla coerenza può essere esagerata e le restrizioni che impone sono (a dir poco) negoziabili, ma nondimeno sono reali. [...]
3. Io abito molti discorsi differenti, ognuno dei quali possiede il proprio insieme di significazioni. Alcuni di questi, come abbiamo già notato, saranno in conflitto l'uno con l'altro, e richiederanno una negoziazione e un aggiustamento per essere resi compatibili. Questa caratteristica della vita mentale, equilibratrice, integrante e correttiva, sta a significare che è improbabile che un particolare tipo di discorso si mantenga illimitatamente oscillante nella soggettività di un individuo. [...] la maggior parte di noi si formerà una complessa soggettività attraverso la partecipazione a molti discorsi differenti che tendono reciprocamente a illuminarsi l'un l'altro, in qualche misura, e perciò a restringere le significazioni che applichiamo a una data situazione.

Quest'ultimo punto ha avuto la funzione, in qualche modo, di rispondere alla domanda riguardante la realtà della mente. Nel presente approccio è evidente che un soggetto individuale in discussione con altri è un punto d'incontro tra diversi discorsi e deve, in qualche misura, integrare la soggettività molteplice che emerge da questa intersezione di influenze. Così identificheremo una persona come avente una mente o una personalità coerente nella misura in cui le si può attribuire l'adozione di varie posizioni entro discorsi differenti e la formazione, per se stessa, sia intenzionalmente che involontariamente, di un complesso unico di soggettività (costituito essenzialmente da discorsi privati) con una qualche integrità longitudinale. In questo senso, esiste una realtà psicologica per ogni individuo». (Harré & Gillet, *Capitolo 2. La seconda rivoluzione cognitiva*. In *idem, La mente discorsiva*, ed. it. a cura di G. Pagliaro, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 27-29).

possono vicendevolmente comprendersi, ed è su questo terreno che possono attecchire le diverse alternative narrative tra cui scegliere quella che più veridicamente e, possibilmente, beneficamente ne interpreta l'esperienza e i vissuti.

Anche alla base della comprensione linguistica, della convenzione che a un certo insieme di suoni attribuisce un certo significato, vi è appunto la capacità innata di intendere significati comuni. E i significati, prima di essere attribuiti alle parole, sono percepiti nell'esperienza, che è mediata in primo luogo dal *corpo*. Come, d'altronde, il clinico (come qualsiasi persona in un dialogo) potrebbe comprendere le parole del proprio interlocutore, se non riferendole a una propria esperienza e supponendo che l'altro la viva fondamentalmente in modo analogo, oppure intendendole riferite a un'esperienza di chi gli sta parlando, che però possa al contempo sentire come propria? – sulla base cioè di certe qualità essenziali e universali dell'esperienza esistenziale antropologica.

L'esperienza personale non è solo costruita con le narrazioni a livello di pensiero, ma è innanzitutto vissuta, sentita, nel corpo. E la realtà del corpo segnala un limite alle pretese idealistiche di "creazione" della realtà. È a partire dall'esperienza corporea che intervengono le narrazioni, che comunque intendono trovare il senso di quelle originarie esperienze.

Con ciò non intendo assolutamente negare il potere perlocutorio o performativo, le vitali o mortali conseguenze sullo *psicosoma* soggettivo, dell'accoglienza di una certa narrazione, rispetto a una narrazione alternativa degli stessi fatti o esperienze; in questo senso, credo che le narrazioni, credute, possano sì generare i vissuti psicosomatici, quindi in certo senso "creare" la realtà – ma solo alcuni, seppur vitali, aspetti, e non la totalità della realtà psichica.

Anche Herbert Blumer, allievo di G. H. Mead e uno degli iniziatori e più importanti teorizzatori dell'interazionismo simbolico, ne "*La metodologia dell'interazionismo simbolico*" (1969) dichiara, nell'ambito di un discorso di fondazione della metodologia della ricerca nelle scienze sociali e psicologiche, che i metodi dovrebbero:

«fronteggiare il compito di delineare i principi di come schemi, problemi, dati, connessioni, concetti, e interpretazioni sono costruiti alla luce della natura del mondo empirico che si studia.

[...]

La realtà esiste nel mondo empirico e non nei metodi usati per studiarlo; essa deve essere scoperta nell'esame di quel mondo e non nell'analisi o nell'elaborazione dei metodi usati per analizzarlo. I metodi sono meri strumenti messi a punto per identificare e analizzare il carattere duro del mondo empirico, e in quanto tali il loro valore esiste solo nella loro capacità di mettere in grado di svolgere questo compito. In questo senso molto importante le procedure utilizzate in ciascuna parte dell'azione della ricerca scientifica dovrebbero e devono essere valutate sul piano del loro rispetto, o meno, della natura del mondo empirico studiato, se ciò che spiegano, o come indicano il mondo empirico, corrisponda effettivamente alla realtà. Così lo schema implicito al mondo empirico, usato nell'azione della ricerca scientifica, deve essere analizzato criticamente per verificare la veridicità». (Blumer, *La metodologia dell'interazionismo simbolico*, ed. it. a cura di R. Rauty, Armando, Roma 2006, p. 77-78).

Ecco, allora, che le narrazioni della persona paziente diventano comprensibili per il clinico in virtù di una comune esperienza antropologica-esistenziale; e, allo stesso modo, il punto di vista e gli spunti del clinico possono essere colti e accolti dalla persona paziente in virtù di categorie mentali condivise – non solo, come ho cercato di mostrare, per l'appartenenza al medesimo contesto culturale, ma più originariamente in quanto esseri umani –, almeno in potenza a livello di predisposizioni, nella misura in cui sono adatti ad interpretare la sua esperienza, e possono esserlo in quanto l'orizzonte dell'umana esperienza, e quindi la struttura della mente, in alcune sue caratteristiche fondamentali, è comune a tutte le persone, in quanto persone.

PARTE SECONDA

VERITÀ ANTROPOLOGICA E PSICOLOGIA CLINICA

I sofisti guardano all'uomo come a un individuo, a una soggettività particolare. Socrate pensa, invece, a ciò che l'uomo è in essenza, all'essenza dell'umano che accomuna tutti gli uomini. I Sofisti hanno un'etica utilitaristica; Socrate crede nella conoscenza del Bene. I Sofisti pensano a ciò che funziona nella vita sociale e politica. Socrate crede che non si possa agire socialmente se prima non si ha un criterio di ciò che è giusto.

M. Armezzani

Premessa

Se nella prima parte del lavoro ho cercato di analizzare le principali e generiche posizioni che è possibile assumere in Psicologia clinica nei confronti del problema della definizione del *benessere* dell'uomo e di quale possa essere l'assetto epistemologico migliore su cui impostare la relazione clinica, esaminandone i presupposti e discutendone le conseguenze nell'applicazione pratica, in questa seconda parte intenderò mostrare la necessità di riferirsi a una nozione di "verità" nel trattare l'uomo e, di conseguenza, in Psicologia clinica. Inoltre, attraverso un'analisi ontoantropologica della struttura dell'umano e del suo desiderio, cercherò di mostrare i limiti dell'adozione del solo criterio dell'"utile", inteso come ciò che la sola volontà spontaneamente riconosce di volta in volta "desiderabile", in vista del perseguimento del benessere. Mi avvarrò a questo scopo del contributo della letteratura filosofica, disciplina cui competono la funzione e gli strumenti per la fondazione di ogni discorso scientifico che assurga a una solidità logica¹⁵² e per un'indagine di portata trascendentale, cioè – almeno in qualche misura – universale e necessaria, quale qui intendo perseguire. In particolare, mi rifarò alla tradizione della Scuola neoclassica milanese

¹⁵² Cfr., a riguardo del ruolo fondativo della filosofia, e in particolare della metafisica, nei confronti della scienza empirica, Boniolo, 1987.

– avendone riconosciuto il rigore argomentativo, la radicalità nel porre le questioni e la completezza nella ricerca dei fondamenti –, nel cui solco si inserisce la riflessione di Carmelo Vigna, che in particolare si è occupato della sintesi tra il sapere metafisico-fondativo e la ricerca antropologica. Cionondimeno, si potrebbe far risalire la tradizione ontologico-metafisica che ha assolto al compito di fornire una solida base fondativa a ogni altro discorso, e dunque anche a quello antropologico che qui in particolare ci interessa, a Parmenide, poi a Platone e, in particolare, ad Aristotele, passando per Agostino, la Scolastica, fino a giungere alla modernità – con un paradigma alternativo al soggettivismo¹⁵³ cartesiano, nel segno di un’accezione sostanzialmente relazionale della soggettività, quale di seguito sarà presentata –, con autori come Pascal, Maine de Biran, Rosmini, Blondel, Maritain, Mounier. Se il pensiero moderno post-cartesiano, esitato nella stagione dell’Idealismo hegeliano, ha inclinato verso una concezione solipsistica della coscienza, il pensiero contemporaneo, che ha il merito di aver portato al riconoscimento del *principio dialogico* come più fedelmente corrispondente all’esperienza e del *principio dell’intersoggettività* come essenziale all’umano, con autori, per citare gli esempi più eccellenti, come Buber, Lévinas, Ricoeur – ma si vedano anche Bateson, Vygotskij, Mead, Wittgenstein, questi ultimi secondo un’inclinazione più orientata agli aspetti sistemico-contestuali e alla centralità del linguaggio – manca essenzialmente, essendo per lo più radicata nel solco post-heideggeriano, quindi in qualche modo antimetafisico – di una capacità di fondazione e giustificazione teoretica dei propri asserti che solo un impianto ontoantropologico interessato all’elaborazione di una metafisica della persona potrebbe, a mio avviso, garantire.

Se è vero quanto precedentemente osservato, se cioè è necessario tenere insieme l’istanza pragmatica alla ricerca della verità, allora, mi pare, naturalmente sorge l’appello al compito deontologico – a livello sia personale sia professionale – per il clinico di esplicitare a se stesso la propria *teoria psicologica*, e quindi la propria *concezione antropologica* (con i relativi presupposti) che egli inevitabilmente applicherà nel lavoro clinico, con conseguenze per la persona paziente. L’esplicitazione della teoria e degli assunti di riferimento non è tuttavia sufficiente ad esaurire il compito teoretico del clinico: sarà necessario approfondirne le ragioni, valutarne il fondamento, per poi arrivare a scegliere le concezioni che abbiano

¹⁵³ Questo termine è qui inteso con il significato che ha assunto nella storia del pensiero filosofico, in un’accezione dunque differente rispetto a quella con cui ho usato lo stesso termine nella *Parte prima* (cfr. *Cap. 1*), e con cui sarà inteso nel seguito di questo lavoro, accezione peculiare della riflessione epistemologica in psicologia.

miglior fondamento sia a livello logico sia a livello esistenziale; e ciò è possibile per il clinico solo senza smettere di percorrere il proprio personale itinerario di ricerca della verità.

La questione dell'esistenza di aspetti di verità antropologica universale

La non immediata deducibilità inequivocabile di asserzioni che aspirino ad avere una portata universale intorno alla struttura psicoantropologica delle persone, dell'“uomo”, è una ragione sufficiente per decretare la non esistenza di una verità antropologica, di alcuni aspetti essenziali dell'essere *umani*, che in qualche misura valgano per ogni persona in quanto tale?

Certo, si potrebbe obiettare alle “pretese di universalizzazione” che riscontrare certe “strutture” in tutte le persone finora incontrate non ci darà la certezza – deduttiva – della estendibilità delle categorie di comprensione loro applicate anche a qualsiasi altra persona non ancora incontrata, se non altro perché qualunque asserzione sull'“umano” può dirsi certamente vera quando incontra l'assenso di quella – e di ogni – singola persona umana che pretende di descrivere. Due possibili ordini di risposte a tale obiezione:

- 1) tutto il sapere scientifico, per sua struttura logico-fenomenologica, avendo carattere empirico non si fonda su certezza deduttiva, bensì sulla fiducia induttiva della costanza dell'esperienza¹⁵⁴ e della trasponibilità ed estendibilità del campo di applicazione di certe condizioni; così la possibilità logica di incontrare eventualmente una persona per cui le categorie di comprensione dell'esperienza ed essenza antropologiche, di pretesa portata universale, non valgano non è sufficiente a scartare la fiducia nella validità, nella verità di dette categorie;
- 2) la mancanza di certezza, in generale, o di accertabilità non è di per sé un argomento sufficiente a negare la veridicità di un'asserzione¹⁵⁵. Così, benché un valido argomento in favore della veridicità di una certa narrazione antropologica possa essere offerto dal riconoscervi di una persona, ciò non sarà sufficiente ad affermare in modo logicamente incontestabile – e cioè con certezza – che tale narrazione sia vera in senso ontologico e valida universalmente (per ogni persona in quanto tale).

¹⁵⁴ Cfr., ad esempio, Okasha, *Il primo libro di filosofia della scienza*, 2002; trad. it. a cura di Michele Di Francesco, Giulio Einaudi editore, Torino 2006.

¹⁵⁵ Cfr. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Giulio Einaudi editore, Torino 2007.

Ma questa mancanza di certezza logico-deduttiva non equivale a una prova della falsità della narrazione in oggetto.

Una seconda importante obiezione, molto diffusa tra gli antropologi culturali e gli psicologi appartenenti a correnti narrative, soprattutto in epoca contemporanea, con l'avvento del cosiddetto "pensiero postmoderno", riguarda l'assolutizzazione della *relatività culturale* nell'umano: se nell'umano "tutto è cultura", non ha più senso continuare a riferirsi a una *natura umana*, e ciò vale in particolare per quegli aspetti dell'umanità che trascendono la dimensione somatica, che poi sono gli stessi aspetti oggetto di maggior interesse da parte delle scienze umane e intorno ai quali si concentra la riflessione di questo lavoro. I *relativisti* argomentano che, sulla base delle differenze culturali che si riscontrano tra società umane diverse, considerata la rilevante entità e la pervasività di tali differenze, che si estendono negli ambiti antropologici più disparati e, ancora, prendendo atto del peso ingente dell'influenza sociale sullo sviluppo neuropsichico delle persone, e soprattutto sullo sviluppo della *forma mentis*, della psiche intesa nelle sue componenti "metasomatiche", diventa quantomeno problematica, e tutta da giustificare, la pretesa di assumere l'esistenza di un *originario* umano, di una *natura umana* comune a tutte le persone, *universale*, di un'*ontologia dell'umano*, che riguardi la psiche nel suo carattere immateriale.

Se le certezze scarseggiano, tuttavia, su che cosa può fondarsi la legittimità di un discorso antropologico e psicologico che assurga a potersi riferire universalmente a ogni persona, a ogni essere umano in quanto tale?

3) In effetti, sul piano biologico-somatico, è facile riscontrare alcune costanti antropologiche innegabili, a partire dalla costituzione corporea; ogni persona, ad esempio, deve essere dotata infatti di alcuni organi fondamentali, senza i quali non potrebbe sopravvivere. Ogni persona nasce, origina dall'incontro di due gameti, uno maschile e uno femminile. Ogni persona per crescere ha bisogno di nutrirsi, anzi di essere nutrita, di respirare. Ogni persona cresce nel corpo e, attraverso fasi ben determinate, giungerà alla morte del corpo.

Ogni persona prova pulsioni di fame, sete, sonno, incoercibili oltre una certa soglia; allo stesso modo ogni persona avverte sensazioni di freddo e caldo, e non potrebbe sopravvivere a temperature più alte o più basse di un certo intervallo termico.

La questione diventa complicata quando si tratti di sostenere l'esistenza di un *universale umano* anche oltre i confini del mero somatico.

Un antropologo culturale come Donald Brown, nella sua opera *Human Universals* (1991), ha riportato l'attenzione sui fondamentali aspetti comuni delle comunità umane, che nelle retoriche di molti suoi colleghi di quegli anni erano rimaste taciute, trascurate a causa di un totale spostamento dell'attenzione sugli aspetti di differenza. Brown ha osservato che, senza una base di comprensione comune, neanche le differenze sarebbero comprensibili e interpretabili come tali. Il fondamento degli *universali umani* viene posto, nella sua riflessione, nel comune patrimonio genetico e nella comune origine evolutiva di *homo sapiens*.

A partire dalla prospettiva di un altro ambito di indagine, Alberto Peratoner¹⁵⁶ fa notare, con una riflessione che si colloca sul piano metafisico-fondativo e sulla base di dati logico-fenomenologici, che ogni uomo, in quanto relazione all'essere, all'Intero, di cui reca traccia nell'apertura trascendentale della propria coscienza, partecipa del *logos*. Ed è proprio questo *logos*, capace di verità come relazione all'essere¹⁵⁷, che ne garantisce l'universalità, ossia una struttura trascendentale comune a tutti gli uomini.

Sul piano somatopsichico, ogni persona necessita per sopravvivere di un contatto umano, di cure fisiche che purtuttavia “contengono” anche una componente determinante di “cura affettiva”: ogni persona ha quello che gli psicoanalisti chiamano simbolicamente “fame di mamma”¹⁵⁸.

Già a partire da tali basilari considerazioni sulla condizione umana, risultano alcuni aspetti costitutivi dell'umanità in quanto tale, per come si manifesta in ogni persona: l'origine relazionale, l'interdipendenza e la dipendenza da sorgenti esterne, la non totale autosufficienza (sia somatica sia psichica), lo stato di – parziale – passività nei confronti degli stimoli esterni ed interni (i. e. pulsioni), l'unità individua, sede di soggettività libera, cosciente, autocosciente, senziente, patente e volente. Seppure in forme e gradi differenti a seconda delle relative condizioni psicofisiche, ogni persona è dotata, dal punto di vista psicologico-spirituale, di coscienza, memoria, intelletto, volontà libera¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Peratoner, *Universalità e costanti della ragione. Fondamenti possibili ai saperi condivisi in una società plurale*. In A. VV., a cura di M. Sterpini, *Sguardi sulla società plurale* (p. 63-78), Marcianum Press, Venezia 2010.

¹⁵⁷ Una trattazione più estesa e puntuale di questi temi si trova di seguito: cfr. *infra*, capp. 4 e 5.

¹⁵⁸ Cfr. Mangini, *Gli elementi dell'esperienza psicoanalitica. Pulsione, immagine, parola poetica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

¹⁵⁹ Cfr. Palumbieri, *L'uomo meraviglia e paradosso*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006.

Lo sforzo richiesto diventa maggiore quando si intenda descrivere la struttura e le dinamiche proprie delle facoltà antropologiche così individuate. Se si accetta, se si riconosce che quelle sopra elencate siano caratteristiche imprescindibili dell'essere *persona*, *universali*, che cioè non dipendono dalla cultura di appartenenza o dalla scelta dei soggetti o delle società umane, resta da definire in che misura siano legittime generalizzazioni – o, più precisamente, “universalizzazioni” – rispetto alla struttura di dette caratteristiche essenziali. Due aspetti fondamentali su cui in particolare mi preme fare chiarezza sono

- I) la struttura e l'oggetto del desiderio, della volontà della persona: il bene, la felicità corrisponde all'ottenimento di un certo oggetto, o a un certo tipo di atteggiamento o di fede? Una persona *decide* o *scopre* come arrivare ad essere felice, ad appagare il proprio desiderio? Vi sono somiglianze strutturali fra gli “oggetti” della felicità di tutte le persone oppure non si può dire nulla di universalmente valido? Se proprio nulla si potesse dire di universale, non vi potrebbe essere di principio alcun discorso scientifico di tipo antropologico-psicologico; oppure ogni discorso generale sarebbe valido solo entro un determinato contesto storico-culturale, ma in tal caso si sancirebbe implicitamente l'impossibilità di comunicazione tra culture diverse, la non sussistenza di aspetti fondamentali di “comune umanità”. E resterebbe a ogni modo il problema di risalire al fondamento dei criteri adottati, pur se considerati validi solo entro un certo contesto;
- II) la dialettica tra motivazione e libertà: se la persona non può *decidere* l'oggetto della propria felicità, ma in qualche modo solo *riconoscerlo*, l'essere umano è mosso da una causa finale oppure in qualche misura decide, sceglie di muoversi? Dove la persona può esercitare la propria libertà?

Il contributo delle istanze di matrice costruttivista e costruzionista sociale, che pongono l'attenzione sulle componenti di “negoziiazione”, di convenzionalità delle narrazioni sulla persona e sulla sua psiche, evidenziando il potere delle credenze socialmente condivise di produrre effetti pragmatici in ambito di realtà psichica e di realtà interpersonale¹⁶⁰, – tralasciandone per il momento il portato soggettivistico e relativistico¹⁶¹ – sottolinea la pregnanza della socializzazione come motivazione personale intrinseca e pervasiva, la

¹⁶⁰ Si veda, ad esempio, Berger & Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, 1966; trad. it. a cura di Marta Sofri Innocenti e Alessandro Sofri Peretti, Società editrice il Mulino, Bologna 1969.

¹⁶¹ Questione già discussa nel *Capitolo 3*, e che sarà ripresa più avanti, in modo particolare nelle *Conclusioni*.

relazionalità interpersonale, l'interdipendenza, come dimensione costitutiva ed essenziale della persona, e quindi della psiche e del suo contenuto.

L'esperienza umana passiva – sensazioni corporee, emozioni, pensieri che “vengono in mente”, desideri che si “sentono”, “avvertono”, patimenti, passioni, impulsi – va tutta sempre soggetta ad interpretazione, ovvero acquisisce senso per il soggetto in quanto inserita in una logica narrativa, grazie alla quale la persona può avere un criterio di scelta, può esercitare la propria libertà di autodeterminarsi verso la meta, che ritiene di aver riconosciuto, del proprio desiderio (stanti certe condizioni di partenza della realtà, stati di cose esterni e psicocorporei in certa misura imm modificabili, almeno nell'immediatezza del loro manifestarsi). Pertanto, è esistenzialmente un problema fondamentale quello della buona interpretazione della propria esperienza per qualsiasi persona umana, in quanto avverte una responsabilità nell'agire, la possibilità di scegliere in vista di scopi e il desiderio che attraverso le proprie scelte potrà raggiungere tali scopi, scopi che in ultima istanza rappresentano il fine di “realizzare” la propria esistenza, di essere pienamente felice, secondo i valori che di caso in caso essa abbia accettato, creduto. E, se ci sono certe costanti antropologiche, certe verità valide universalmente – anche se non per questo devono darsi necessariamente come autoevidenti in modo immediato – per una buona interpretazione dell'esperienza psichica umana, il confronto con le quali possa verosimilmente offrire utili chiavi di lettura alla singola persona per interpretare la propria singolare esperienza¹⁶² in vista del raggiungimento del benessere, o della felicità, sarà fondamentale, indispensabile anche per il clinico ammettere queste verità e su di esse fondare la concezione antropologica che informa le proprie teoria e prassi psicologico-cliniche: se non su asserzioni di portata universale vere, esse non potranno che fondarsi su

¹⁶² In questo senso, assumiamo la distinzione blondeliana tra “individuale/generale” e “singolare/universale”:

«*generale e individuale* sono termini della lingua astratta e della conoscenza nozionale in cui le definizioni logiche approdano a esclusioni formali sul modello delle stesse cose spaziali. [...] le rappresentazioni mentali che evoca la parola *individuo*: [...] una sorta di sistema chiuso, estraneo a tutti gli altri, concepito e delimitato da ciò che c'è di proprio e d'irriducibile, un *unicum*, una sorta di atomo di fenomeno. Nessun modo di farlo entrare tale e quale nell'unità della scienza, *unum*. E allora non si guarda l'*individuale* stesso se non come trasformato e traditore del *generale*, della nozione. [...] Da ciò la tentazione di rifugiarsi sulle <<terrazze a picco del *generale*>>, di un generale che si dice afferrato e appreso con immediatezza dal meraviglioso colpo d'occhio dello spirito. Ma quale arbitrarietà in questa comprensione; [...] quale strana scappatoia dichiarare, dopo aver fondato la scienza sull'osservazione dei fatti, che essa non può scientificamente ritornare alla pratica, ai fatti e agli atti.

Tutto il contrario avviene per il *singolare* e l'*universale*, termini e dati dell'ordine reale. Finora non era possibile alcun legame fra concetti rigidi e antitetici. Adesso è tutto il contrario. Il singolare è la risonanza, in un essere originale, dell'ordine totale, come l'universale è presente a ciascun punto reale che contribuisce all'armonia dell'insieme. Essi si accordano, dunque, e si abbracciano nel *concreto*, il concreto che, come la stessa parola indica significa contemporaneamente una unità espressiva e distinta e una molteplicità effettiva e sintetica». (Blondel, *Itinerario filosofico*, 1928, 1966; trad. it. a cura di Daniela Murgia, Luciano Editore, Napoli 2005, p. 66).

asserzioni di portata universale meno vere, o addirittura false. Anche sostenere che non ci siano verità antropologiche in ambito psichico, o che esse non siano conoscibili, è una posizione che pretenderebbe di essere “vera”, e quindi finirebbe per presupporre quanto intende negare, nell’atto della negazione stessa, scadendo così nella contraddizione logica¹⁶³. Ma, se non lo fosse, rischierebbe seriamente di trarre in inganno, di illudere – per esempio – che il desiderio che guida alla felicità possa assumere a piacere la forma di un qualunque oggetto determinato in base a criteri soggettivistici-individualistici (secondo spontaneismo), di omologazione (in base a una moda) o convenzionalmente (in base a un arbitrario accordo interpersonale che solo in virtù di se stesso pretenderebbe di produrre la realtà).

Il linguaggio non crea la realtà, ma la interpreta e rappresenta simbolicamente

La lezione del costruzionismo sociale e delle psicologie discorsive e storico-culturali ci insegna che tanta parte della realtà socialmente condivisa e quindi personalmente vissuta è prodotto di una istituzione convenzionale di significati negoziati nell’interazione interpersonale. Resta tuttavia non indagata l’origine dei termini che veicolano certi significati, e dei significati stessi, di certe narrazioni esistenziali che, una volta assunte, determinano la comprensione dell’esperienza e la costruzione della realtà sociale, e ancor più i motivi per cui vengano assunte in origine.

Se è vero che un membro di una comunità, nella misura in cui viene “socializzato”, assume le categorie di pensiero che la comunicazione del proprio contesto sociale gli ha inculcato, resta da chiedersi donde originino i significati condivisi da una certa comunità, se non nell’esperienza personale e interpersonale, in certa misura preverbale, di cui la parola, il linguaggio verbale intende recare traccia, memoria, comunicazione, rievocazione. Il linguaggio allora parte originariamente dall’esperienza reale, come narrazione di questa. Nel narrarla, necessariamente la interpreta caratterizzandola nei suoi aspetti “insaturi”; tuttavia, traducendola in parte anche la tradisce, attraverso i segni che vorrebbero corrispondere a, ma non sono, le cose significate, e attraverso le astrazioni logiche che, anche quando coerenti e convincenti, possono essere disancorate dall’esperienza reale, od offrirne un’interpretazione incompleta, parziale, non pienamente vera. Ne è una buona

¹⁶³ Per una dimostrazione più precisa della validità di questa argomentazione, cfr. *infra*, p. 78.

testimonianza lo scarto tra la nostra narrazione, o la narrazione che ci viene proposta, e la sensazione che si può provare di non riconoscersi a pieno.

L'ambiguità apparente del linguaggio, delle narrazioni riflette la libertà fondamentale dell'uomo, che è quella di scegliere a che cosa credere, e si può scegliere se vi sono almeno due opzioni: è infatti dall'esercizio della libertà di credere che deriva la luce interpretativa della realtà, e dalla possibilità dell'interpretazione deriva la libertà di agire. Ma che più di una interpretazione sia disponibile non è una ragione sufficiente a poter sostenere che tutte le interpretazioni possibili siano equivalenti – o che siano addirittura tutte false –, che una valga l'altra, in termini di utilità, in termini di verità, in termini di *bene*.

Limiti del criterio pragmatico dell'“utile”

Il criterio per scegliere a quale narrazione credere che propongono i filoni della psicologia discorsiva postmoderna è quello dell'utilità pragmatica, della viabilità¹⁶⁴, escludendo qualsiasi possibilità di riferimento a un criterio veritativo. A ben vedere, tuttavia, il criterio dell'“utile” è sempre relativo a qualche scopo, i quali devono essere stati anch'essi stabiliti in base a taluni criteri: in base a certe anticipazioni, trattandosi di beni sperati e non attuali, a una determinata narrazione.

Come farò a stabilire allora quali scopi mi saranno utili? Anche la posizione dei propri scopi implica un investimento di fiducia: nel credere che un certo scopo, oggetto, una certa via mi porterà alla felicità piena che desidero. Non disponendo di criteri deduttivi infallibili per stabilire buoni scopi, si dovrà ricorrere al credito prestato a una delle proposte che le diverse narrazioni antropologiche disponibili avanzano: l'ottenimento di qualche bene materiale, di uno stato relazionale, lavorativo, economico, sanitario, religioso, un certo atteggiamento davanti a se stessi, agli altri, alla vita, a Dio. Ogni scuola di pensiero in Psicologia clinica, se non accetta già implicitamente una certa visione di quali fini l'uomo persegue, debba o dovrebbe perseguire, anche quando non prendesse posizione in merito e prendesse per buoni gli scopi che ogni singola persona si pone senza andare ad indagare donde, da quali presupposti, li abbia tratti, comunque accetta certe modalità, certi stili per uscire dal malessere e andare verso il benessere, verso gli scopi che il modello o la persona propone.

¹⁶⁴ Cfr. *supra*, cap. 3.

Non solo nel *che cosa* perseguire, dunque, ma anche nel *come* perseguirlo sono implicate alcune assunzioni, che vanno scelte tra diverse alternative possibili; e anche il criterio dell'utilità, declinato in termini di coerenza con determinati fini o di sentimento di benessere, si rivela insufficiente: nel primo caso perché la stessa posizione di fini richiede a sua volta determinati criteri in assenza di sensazioni attuali che da sole ne possano fondare la certezza (si può sperare, ma non essere certi, che un certo fine o atteggiamento esiteranno nel benessere desiderato); nel secondo perché – come anticipato – non ci è data certezza che al benessere percepito attuale corrisponda un benessere futuro, o che al benessere immaginato in assenza di benessere attuale corrisponderà un benessere realmente vissuto.

Ecco allora che sarà necessario ricorrere a criteri esterni, oggettivi, che forniscano un riferimento e un appoggio stabili, in dialogo – e non in opposizione – con il sentire soggettivo, cui in ultima istanza non possono mai sostituirsi, ma solo essere liberamente riconosciuti e accolti.

Capitolo 4

La nozione di verità e il sapere incontrovertibile¹⁶⁵

Propugnare un'idea di "verità dell'umano" può certamente di primo acchito apparire un atteggiamento anacronistico, in riferimento al contesto culturale contemporaneo, caratterizzato perlopiù dal rifiuto, proprio delle istanze postmoderne, di ogni aspetto di immutabilità e stabilità del sapere e, quindi, della realtà (che è trattata solo nella misura di ciò che è conoscibile). L'idea di verità come adeguazione dell'intelletto umano alla realtà delle cose appare generalmente abbandonata dal "pensiero comune" contemporaneo, a maggior ragione nelle scienze umane, il cui oggetto, l'uomo, si dà in una pluralità di manifestazioni tale da indurre facilmente il pensiero a trascurare gli aspetti di costanza e ad assolutizzare quelli di differenza, e che in più è libero di credere e dire di sé diverse e a volte mutualmente inconciliabili narrazioni, e di agire di conseguenza.

La (ri)scoperta moderna del valore della soggettività come centro di riferimento della coscienza umana, di ogni esperienza e vissuto, cui va pur riconosciuto il merito di avere arginato la pretesa impositiva di una morale astratta e schiacciante, ha portato con sé – del resto – il rifiuto di ogni riferimento a una verità stabile intorno alla realtà (all'essere) e all'uomo stesso, che dall'essere proviene, di cui fa parte, con cui è in relazione necessaria, da cui deriva la propria essenza ed esistenza. Così, l'appello alla verità sembra oggi in contrasto col senso di libertà (come assoluto) maturata dalla sensibilità dell'uomo moderno, e come tale genera facilmente insofferenza e viene negata e respinta. La verità appare qualcosa di intrinsecamente "illiberale", tranne poi ad essere invocata, anzi pretesa, come nel mondo dell'informazione o delle forme del vivere civile e politico, giacché nessuno desidera ingannarsi ed essere ingannato¹⁶⁶.

4.1 Intrascendibilità della verità come fondamento logico del significare

La posizione relativista di negazione dell'esistenza della verità, come contenuto stabile, immutabile, incontrovertibile del sapere, che possiamo riassumere nella proposizione

¹⁶⁵ Cfr. Vigna, *I. Sulla verità trascendentale; II. Sulla verità stabile*. In Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 5-55

¹⁶⁶ Cfr. Peratoner, 2010

«non esiste alcuna verità»,

appare autocontraddittoria, in quanto nell'atto stesso di pronunciarla chi la pronuncia sta implicitamente intendendo dire qualcosa che valga sempre e necessariamente, che non possa non valere: in breve, presuppone la nozione di verità che intenderebbe negare¹⁶⁷.

4.2 Intrascendibilità dell'essere nell'apparire come vero

L'intrascendibilità del riferimento al vero emerge evidente dalla struttura del pensare, che si fonda sull'idea di totalità, cioè concepisce l'*Intero dell'essere*. È solo in riferimento all'"Intero" che è possibile pensare, intenzionare una "parte". Nell'esperienza originaria è inoltre autoevidente l'*apparire*, l'esserci dell'essere, cioè che qualcosa – e quindi non nulla – si dà alla coscienza, al pensiero. Qualcosa appare, dunque: *evidenza fenomenologica*. Perché qualcosa appaia, deve essere. Quindi si può asserire che l'essere è. E non corrisponde a verità dire che "nulla è", cioè affermare il nulla di essere, da cui conseguirebbe l'apparire di nulla, cioè il nulla di apparire, pena la contraddittorietà rispetto all'evidenza fenomenologica.

La verità è definibile come relazione intenzionale fra un soggetto dotato di intelletto e l'essere di ciò che si dà alla coscienza, e si sostanzia nell'apparire nelle sue varie forme, che è sempre apparire di qualcosa – che, se fosse nulla, e cioè se non fosse, non potrebbe apparire –, come adeguazione formale (cioè coincidenza intenzionale) tra la cosa che appare e l'apparire stesso. L'umana esperienza del conoscere è però caratterizzata dalla parzialità: non tutto l'essere ci appare direttamente nell'orizzonte dell'apparire; ma, nella stessa esperienza saputa di conoscenza parziale, sappiamo la parte come parte dell'Intero, l'apparire parziale come traccia dell'essere della cosa che appare, a sua volta elemento dell'essere totale. Quindi anche ciò che appare indeterminato nel suo apparire, nel saperlo come indeterminato, viene determinato: è determinato come indeterminato. Da qui la *determinatezza* come carattere intrascendibile dell'apparire.

L'evidenza fenomenologica che qualcosa appare, insieme al *teorema dell'intrascendibilità dell'apparire* – che afferma che nulla di ciò che è saputo, detto, pensato non appare, perché anche ciò che non sta apparendo come presenza determinata appare al contempo come

¹⁶⁷ Tale procedimento logico di confutazione risale ad Aristotele, *Metafisica IV*, ed è stato ivi trattato nell'ambito della autofondazione del principio di non-contraddizione.

assenza di apparire – porta alla definizione di “verità originaria” come orizzonte intrascendibile in quanto apparire di ciò che appare.

4.3 Verità originaria

La *verità originaria* è il sapere l’esperienza nella sua autoevidenza, e tale esperienza si dà come «molteplice e diveniente»¹⁶⁸. In quanto tale, è una verità parziale, perché non contiene tutto l’essere: perché si dia il divenire, il contenuto dell’esperienza deve essere non totale, perché alla totalità nulla potrebbe sopravvenire. La parzialità della verità originaria non implica tuttavia la realtà della non-verità, ma la possibilità della non-verità, del misconoscimento della verità, dell’errore. Se infatti l’essere tutto intero in quanto appare è vero – anche ciò che non appare attualmente come cosa, ma che nel non apparire appare come notizia –, il fatto che la verità non appaia tutta intera non significa che non ci sia, ma solo che è nascosta a noi, o non riconosciuta, o misconosciuta. Ma la verità parziale, in quanto saputa come parziale, è tale in riferimento alla verità intera, trascendentale.

4.4 Stabilità della verità

Al livello del pensiero che pensa in totalità qualcosa, come forma della relazione intenzionale consapevole che lascia apparire in totalità qualcosa, si può porre il problema della stabilità della verità. Pensare – in senso epistemico – è propriamente giudicare, cioè attribuire a un soggetto un predicato. Nel pensare facciamo esperienza di instabilità del significato, cioè di variabilità del contenuto del giudizio, della relazione tra soggetto e predicato. E in effetti questa esperienza di instabilità è coerente con la “disequazione originaria” fenomenica descritta poco sopra tra essere e apparire. Ma la disequazione originaria non implica l’impossibilità della stabilità, ma solo la possibilità dell’instabilità. Per giunta, sarebbe autocontraddittorio affermare che «la verità è instabile», perché questa proposizione – analogamente a quanto già mostrato per la proposizione che afferma la non esistenza della verità – pretenderebbe di affermare un contenuto veritativo stabile, cioè proprio ciò che intenderebbe negare. D’altronde la stabilità è la caratteristica della totalità dell’esperienza, cioè della notizia dell’intero dell’essere che si dà nell’apparire come intrascendibile.

¹⁶⁸ Vigna, 2000, p. 11.

Purtuttavia, in quanto transeunte, diveniente, limitata, l'esperienza nostra ci mostra una stabilità non assoluta – offrendo della stabilità (e dell'Intero), però, almeno la *notizia*.

Se la verità è l'orizzonte intrascendibile di ciò che appare in quanto manifestazione del senso dell'Intero dell'essere – poiché, come detto, se qualcosa appare vi deve essere un essere, che non può essere nulla, cioè non essere –, e visto che tutto ciò che si predica dell'Intero dell'essere deve valere per tutto l'essere, intero appunto, senza che alcunché vi sia escluso, allora la verità originaria, riferendosi all'Intero dell'essere, ha carattere di stabilità, cioè non può essere controvertita.

In questo caso, quello della verità trascendentale, ovvero riferita all'Intero dell'essere, tutta la verità è stabile, e non si può dare instabilità della verità, pena la contraddizione. Mentre la verità determinata, cioè riferita all'apparire – che è sempre parziale –, non è stabile in modo assoluto, ma porta con sé l'instabilità. L'instabilità della verità non è la sua falsità, ma la non certezza eterna (benché alla certezza l'esperienza pur sempre tenda), la possibilità della falsificazione, la controvertibilità potenziale.

4.5 Sapere stabile, principi originari e dimostrazione dialettica

L'apparire trascendentale, ovvero il darsi di qualcosa in opposizione al nulla di apparire, è un'affermazione di essere che esclude, riducendolo a contraddizione, il suo negativo; in questo senso, l'apparire trascendentale, che fonda la stabilità della verità trascendentale originaria, presenta la medesima struttura formale del pensare, e quindi del sapere stabile, che è propriamente giudicare, ossia affermare e negare.

Sapere stabile non significa sapere assoluto: una proposizione assume carattere di stabilità non in relazione al contenuto intenzionato – in questo senso, abbiamo detto, le nostre proposizioni di natura esperienziale si danno come parziali, ossia riguardano contenuti determinati e finiti, e non l'essere nella sua totalità –, ma in relazione alla forma, se cioè poggia sul *fondamento del sapere stabile*, il quale è dato dal connubio di due principi incontrovertibili: quello di evidenza logica (*principio di non contraddizione*) e quello di immediatezza fenomenologica (*principio di evidenza*).

A garanzia della riferibilità del sapere stabile all'Intero dell'essere, ma anche a ciò che appare, che tuttavia si manifesta nell'apparire come in divenire, quindi, per definizione, in sé privo di certezza di stabilità, ci viene in soccorso il *teorema della creazione*:

«se il mondo del finito è prodotto dall'Origine del senso, tutto l'essere suo può essere posto come intelligibile in sé e per sé (anche se non per noi)»¹⁶⁹.

Questa asserzione permette di superare il dualismo platonico tra mondo delle idee, solo alla cui conoscenza sarebbe spettato l'attributo di stabilità, e mondo dell'esperienza; nonché l'aristotelica disgiunzione tra forma dell'esperienza nel suo carattere di universalità, cui competerebbe la stabilità, e materia, che era intesa come la "sede" dell'accidentale, che non può essere oggetto di conoscenza stabile.

Con "*sapere stabile*" si indicano i giudizi necessarî, ossia l'insieme delle proposizioni che congiungono un soggetto e un predicato in modo che la loro disgiunzione risulti impossibile, assurda o contraddittoria. Detta necessità è tale in quanto fondata sui principî originarî e incontrovertibili della non contraddizione e dell'evidenza fenomenologica.

Per ricondurre una proposizione a uno di questi due principî, e quindi dimostrarne la verità, è necessario opporle la sua contraddittoria, in modo tale che la complementazione delle due proposizioni esaurisca il campo dell'Intero dell'essere, e dimostrare la falsità di una delle due proposizioni, o in quanto autocontraddittoria (incompatibile col principio di evidenza logica) o in quanto smentita da una costante trascendentale dell'esperienza (immediatezza fenomenologica): due affermazioni contraddittorie non possono infatti, in forza del primo principio logico, essere contemporaneamente entrambe vere o entrambe false¹⁷⁰.

Essendo strutturate reciprocamente in modo da essere complementari, due proposizioni contraddittorie dividono in due l'intero del significare, per cui – ripetiamo – se l'una è vera l'altra sarà necessariamente falsa, e viceversa (*corollario*, cosiddetto, *del "terzo escluso"*).

Nel perseguire il sapere stabile, affinché una proposizione sia saputa come vera è necessario accertarsi della impossibilità della verità della sua negazione, e cioè che la sua contraddittoria sia necessariamente falsa. Ciò vale perché la sola affermazione della verità di una proposizione non garantisce di per sé che la sua negazione sia impossibile, e solo

¹⁶⁹ Ivi, p. 25.

¹⁷⁰ Vi sono varie forme possibili di opposizione fra due proposizioni, che risultano dalla combinazione di due categorie principali: opposizione secondo la forma (del predicato: affermativa o negativa) e opposizione secondo la quantità (del soggetto: universale o particolare). L'*opposizione per contrarietà*, ad esempio, riguarda solo il predicato (e dunque si può dare il caso in cui due proposizioni in questi termini opposte – per soggetti di quantità particolare – siano entrambe vere, oppure – per soggetti di quantità universale – siano entrambe false). L'*opposizione secondo contraddizione* invece riguarda sia il soggetto sia il predicato: se una proposizione ha soggetto universale, la sua contraddittoria avrà soggetto particolare; se una proposizione ha predicato affermativo, la sua contraddittoria avrà predicato negativo.

l'impossibilità di detta negazione garantisce l'incontrovertibilità della verità affermata: ci dà, in breve, la certezza che si tratti di un contenuto di verità stabile.

Se sul piano gnoseologico, dunque, la verità risulta tale in virtù dell'impossibilità della sua negazione, nell'ordine ontologico è la negazione a risultare impossibile in virtù della verità: viene prima la verità, cioè l'essere; il falso si determina a partire dal vero, dall'essere, come ciò che non è.

Per dimostrare la contraddittorietà di una proposizione bisogna dimostrare la sua incompatibilità con l'*originario del sapere*, e cioè che sia logicamente autocontraddittoria o che contraddica l'evidenza fenomenologica: tale metodo si dice *dimostrazione dialettica*. Quest'ultimo criterio (la contraddizione rispetto all'evidenza fenomenologica) necessita di una delucidazione: affinché una proposizione si dimostri stabilmente contraddittoria rispetto all'evidenza fenomenologica, non è sufficiente la constatazione fattuale della verità della sua contraddittoria, bensì è necessario che quello stato di cose sia stabile, che cioè quella situazione fenomenica non possa mutare, che sia un aspetto permanente, trascendentale dell'esperienza. Dunque si può affermare che un contenuto di sapere è stabile quando se ne è dimostrata la necessità. Sapere è sapere secondo verità, e sapere secondo verità è sapere secondo necessità. E anche se l'oggetto di sapere stabile rappresenta, realisticamente, una porzione minimale dello scibile, cionondimeno si tratta di sapere stabile, e ciò che conta è il suo disporsi a *fondamento* del sapere.

La trascendentalità della coscienza consiste nell'essere termine della manifestazione dell'essere dell'ente, che le si dà nell'apparire. Lo stesso accadere – fenomeno – possiede in sé la struttura della necessità, ovvero della non contraddizione. E, in quanto propria della manifestazione dell'essere e necessaria, tale struttura riguarda tutte le coscienze.

Capitolo 5

Sulla verità antropologica: struttura trascendentale dell'uomo

Dopo aver analizzato e definito la nozione di “*verità*” nel suo intimo legame con la forma originaria del sapere, ossia con il *sapere stabile*, passerò ora ad indagare le possibilità applicative di tale nozione in campo antropologico – tenendo presente che, come si è detto, una qualche concezione antropologica sta necessariamente a fondamento degli orientamenti teorico-clinici in Psicologia clinica. Nello specifico, la domanda che guida e orienta la seguente riflessione, già posta diffusamente nel corso di tutto il presente lavoro, può essere a questo punto riproposta in questi termini: «esiste una “*verità*” dell’umano? Si può dire e conoscere qualcosa di stabile intorno all’umano?».

Limitazioni del campo di pertinenza del sapere stabile

Non tutti gli oggetti intenzionali possono essere conosciuti in termini di sapere stabile; ciò può dipendere dalla natura dell’oggetto – ovvero da una impossibilità strutturale alle condizioni del suo darsi nell’esperienza di prestarsi a una conoscenza di tipo stabile – oppure dalla situazione intenzionale del soggetto – ovvero dal suo non sapersi o non potersi elevare al piano speculativo, cioè connettersi all’originario del sapere, o in altri termini, ricondurre il proprio pensare alle forme fondanti dei principî di non contraddizione e di evidenza fenomenologica. Per quanto concerne il primo caso, quello dell’impossibilità di conoscenza stabile a causa della natura dell’oggetto, vi sono due limitazioni al sapere stabile:

- a) il primo riguarda l’impossibilità di determinare empiricamente lo strato metaesperienziale della realtà ontologica, e cioè ciò che si annuncia esistente nell’apparire ma non si dà alla coscienza fenomenica in modo determinabile (è il caso dell’Assoluto);
- b) il secondo riguarda l’impossibilità di determinare concettualmente in modo univoco le caratteristiche empiriche che si manifestano di volta in volta nell’esperienza in maniera peculiare negli oggetti individuali. Ciò che è contingente infatti non può essere determinato come universale e necessario.

Il limite nella conoscenza secondo il sapere stabile delle realtà ontologiche metempiriche apre lo spazio a forme di conoscenza che godono di minore grado di certezza – non essendo fondate stabilmente sui principî dell'originario del sapere – rispetto al sapere stabile, ma che sole permettono un approccio conoscitivo a tali oggetti – e di fatto della conoscenza e dell'esperienza stessa costituiscono un arricchimento: si tratta del cosiddetto *sapere simbolico*, vale a dire, in particolare, dell'arte e della religione (che pure non devono risultare in contraddizione con il sapere stabile).

Il limite nella determinazione noetica degli oggetti empirici apre invece il campo alla forma scientifica del conoscere, consistente nell'analisi empirica dei fenomeni e nella formulazione di ipotesi esplicative (anche la scienza e le sue teorie non devono essere in contraddizione con i primi principî del sapere stabile)¹⁷¹.

Se, in modi diversi, le forme del sapere dell'arte, della religione e della scienza sono epistemicamente meno forti rispetto al sapere metafisico fondato sui principî incontrovertibili, i contenuti intenzionati da tali forme di sapere possono essere esistenzialmente di maggiore rilevanza: nella fattispecie, è il caso dell'ambito della religione, e concretamente delle diverse tradizioni di fede, che si pronunciano sull'origine e sul fine dell'uomo, e quindi propongono un orientamento al suo agire morale. Tali forme di conoscenza, ripetiamo, sono necessarie perché «sono di fatto i soli modi consentiti agli umani per accedere a realtà che la verità stabile non riesce a determinare convenientemente: il massimo ontico (Dio) e il minimo ontico (l'individuo), in quanto essenti in sé, cioè come esserci (*ens reale*)»¹⁷².

5.1 Logos come verità stabile nell'uomo

Per venire alla persona umana, ciò che secondo la tradizione filosofica classico-scolastica e poi anche moderna e contemporanea la caratterizza in modo essenziale è il “logo”, che nella storia del pensiero ha di volta in volta assunto gli aspetti di razionalità, intelletto,

¹⁷¹ Ciò non significa assolutamente un invito a riesumare il mito – da potersi peraltro considerare sconfessato dalla più avveduta riflessione epistemologica del Novecento (si vedano, ad esempio, Popper, Kuhn, Feyerabend) – del Positivismo, che vede nella scienza una forma di sapere infallibile e priva di qualsiasi contaminazione extrarazionale; né a rassegnarsi alla totale e generale arbitrarietà e convenzionalità dei presupposti e degli argomenti; bensì a distinguere nelle teorie scientifiche gli elementi da assumere come presupposti secondo un certo grado di arbitrarietà, per poi mettere alla prova del rigore logico quelli che invece sono passibili di una tale prova e, una volta esplicitati tutti gli assunti esplicitabili, restare ad essi coerenti nella considerazione dei dati empirici.

¹⁷² Ivi, p. 52

pensiero, linguaggio – tutte possibili traduzioni del termine greco originario. L'uomo, dunque, è un essere *logico*: non si intende con ciò dire che l'essenza dell'uomo si limiti a un raziocinio freddo e calcolante, bensì che l'intelletto è la facoltà che permette alla persona umana di sentirsi tale, in quanto in grado di unificare (“λέγειν”, da cui “λόγος”) l'esperienza molteplice e diveniente nell'unità dell'autocoscienza, così che la persona si percepisca come soggetto, sostanza, in relazione all'essere, che si dà alla coscienza come apparire. «L'intima natura della persona si configura perciò [...] come un'essenziale, strutturale, costitutiva *relazione all'essere*»¹⁷³.

Il *logos* è insieme trascendente e immanente rispetto all'uomo.

«Il sapere stabile è anzitutto la struttura stessa dell'originario, *in quanto saputa*. E poiché tale struttura è *data*, il suo essere saputa deve essere posto come il modo originario di rivelarsi di ciò che è. La coscienza, come semplice termine relativo di questa manifestazione originaria (ossia come momento dell'originario), riposa su questa automanifestazione, anzi ne è la forma pura (*lumen de lumine*). Perciò la rivelazione originaria non è propriamente la coscienza, ma il manifestarsi, alla coscienza, dell'essere (nell'ente).

[...]

Se una coscienza si dà, non può darsi che come rapporto intenzionale a ciò che è. Ma che una coscienza (la mia attuale coscienza) si debba propriamente dare, non appare; è anzi progettabile la possibilità che l'essere alla mia attuale presenza non venga più e dunque che la mia attuale presenza, come presenza di nulla, sia nulla di presenza»¹⁷⁴.

Dunque, il *logos* dell'essere, cioè il suo esserci e il suo ordine, precede la coscienza umana che ne riceve la manifestazione. Lo stesso *logos* è anche dell'uomo, in quanto relativo all'essere, ed è proprio questa relazione di appartenenza reciproca e partecipazione, come del frammento rispetto all'intero¹⁷⁵, che rende possibile all'uomo l'intelligenza della realtà.

Essendo poi nella sua propria struttura stabile caratterizzato dalla necessità, il *logos* dell'essere, di cui l'uomo partecipa, è universale, e cioè trascendentale.

In sintesi, la relazione dell'intelletto alla realtà, che dal pensiero che vi aderisce viene fedelmente rappresentata – ancorché parzialmente – si dice “verità”. «La *verità* come

¹⁷³ Peratoner, *Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2020, p. 15.

¹⁷⁴ Vigna, 2000, p. 42-43.

¹⁷⁵ Parafrasando il titolo dell'opera sopracitata di C. Vigna (2000).

relazione torna così ad illuminare il significato del *logos* come *strutturale capacità di relazione all'essere*»¹⁷⁶. E tale verità del *logos* è propria dell'essere in se stesso, ma al contempo abita la coscienza della persona umana, essendo essenziale al suo essere; «ma al tempo stesso, se lo stesso *logos* è capacità di universalità, ecco che *nella relazione all'essere* nella quale è essenzialmente costituito, esso è luogo di trascendentalità, è espressione di un titolo di universalità della coscienza pensante o, se vogliamo, del partecipare dell'universalità dell'*essere come vero* da parte della coscienza stessa.

Verità del logos è allora *verità dell'uomo*, nel senso che questi ha accesso alla verità del proprio essere, alla sua reale e concreta compagine personale, nella fondamentale considerazione dell'essere del proprio pensiero come costitutivo dell'articolazione del proprio essere sostanzial-relazionale»¹⁷⁷.

5.2 Che cosa è l'uomo? – Sostanza e relazione¹⁷⁸

Le più floride e solide tradizioni filosofico-antropologiche e religiose legano il significato di "uomo" a quello di "persona umana". Questo termine, "*persona*", implica un'ampiezza di significato che immediatamente rimanda alle peculiarità psichico-spirituali dell'essere umano, alle sue dimensioni di vissuto soggettivo, interiore e relazionale-sociale, esistenziali e intellettuali. Tali caratteristiche sono peculiari appunto in quanto distinguono nettamente l'uomo dagli altri animali. Per quanto intrise ed orientate, almeno per quanto riguarda le tendenze dominanti, secondo i principi di quello che si può definire un "riduzionismo evolucionistico", mutuato dalle scienze naturali, le scienze umane – e in particolare le scienze della psiche – stanno conoscendo un rinnovato interesse per l'ambito più propriamente psichico dell'esperienza umana (anche se una tale inclinazione, per quanto negli ultimi secoli minoritaria in ambito accademico, non è mai mancata, fin dalle origini della riflessione psico-antropologica in seno alla filosofia, dapprima), e cioè quello del vissuto soggettivo.

Una celebre definizione di persona, data da Boezio, è così formulata: "Persona est naturae rationalis individua substantia"¹⁷⁹. L'unità e unicità di ciascuna persona è significata dai

¹⁷⁶ Peratoner, 2020, p. 17.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Cfr. Vigna, *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune*, Tomo II, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

¹⁷⁹ Boezio, *De duabus naturis et una persona Christi*, c. 3.

termini “*individua substantia*”. Mentre l’espressione “*di natura razionale*” sottolinea che l’essenza della persona umana sta proprio nel suo essere “razionale”, ovvero dotata di *ragione*, termine che designa quella funzione di posizione dell’essere come positivo (e cioè come negazione del negativo) e di unificazione del molteplice dell’esperienza, che i Greci chiamarono “*logos*”, principio – in terminologia moderna – della trascendentalità della coscienza, della capacità di apertura relazionale all’*intero*, alla *totalità* e – potenzialmente – a ogni sua parte; tale funzione-identità è resa possibile dalla facoltà dell’intelletto.

Si può allora dire che la persona è una sostanza informata dal *logos*, quindi una sostanza che è intrinsecamente *relazione* all’intero.

A risultati analoghi era giunta, per esempio, anche la riflessione di Antonio Rosmini, il quale nell’*Antropologia in servizio della scienza morale* aveva definito la persona «un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile»¹⁸⁰, aggiungendo poi nella *Teosofia* che «la persona dunque è una *relazione sussistente*»¹⁸¹. In una nota dell’*Antropologia*, il Roveretano scriveva – e può sorprendere la somiglianza con le parole del Vigna, sapendo che quest’ultimo vi è pervenuto in maniera indipendente – che «il nome *persona* non significa né meramente una *sostanza*, né meramente una *relazione*, ma una *relazione sostanziale*, cioè una relazione che si trova nell’*intrinseco ordine dell’essere* di una sostanza»¹⁸².

Nel fare esperienza di una persona, o più immediatamente dell’*io* come ci si manifesta fenomenologicamente, ci riferiamo a una certa stabilità, invariabilità coscienziale, a una costanza soggettiva – che chiamiamo appunto “sostanza individua” –, al netto di tutti gli aspetti di mutabilità.

La razionalità che di tale sostanza è l’essenza, che si configura come relazionalità strutturale all’intero dell’essere, rimanda all’esperienza della trascendentalità intenzionale della coscienza umana. Essa è sempre coscienza di qualcosa, cioè di qualcosa d’altro; è originariamente relazione. Ma è relazione a qualcosa da parte di qualcosa, che viene saputo – quest’ultimo – dalla medesima coscienza originariamente come ciò da cui la relazione “comincia”, come “io”: si tratta di quell’esperienza originaria che si dà come contraltare dell’esperienza intenzionale dell’oggetto della coscienza, e che i fenomenologi chiamano

¹⁸⁰ Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, (832).

¹⁸¹ Rosmini, *Teosofia*, (903).

¹⁸² Rosmini, *Antrop. Mor.*, (833).

“mieità”¹⁸³ della coscienza, che dice riferimento all’io come uno dei due poli della relazione intenzionale. Dalla mieità, poi, si risale a quella peculiare relazione della coscienza a se stessa, detta “autocoscienza”. L’intenzionalità della coscienza oscilla dunque, continuamente e inevitabilmente, tra un volgersi ad altro e un tornare presso di sé¹⁸⁴.

La persona è, dunque, al contempo sostanza e relazione.

«Che sia relazione, lo si ricava dalla constatazione che essa è un orizzonte interale intenzionante altro; che sia sostanza lo si ricava dalla constatazione che il tornar presso di sé o l’identità con sé è forma del sapere del molteplice dell’esistenza singolare.

Di poi. Che non riesca a diventar pienamente relazione, lo si ricava dalla fattuale, storicamente insuperabile, presenza del finito come termine intenzionale: che non riesca a diventar pienamente sostanza, lo si ricava, invece, dall’impossibilità di tornar presso di sé come coscienza equata»¹⁸⁵.

Nella persona, tutto è apertura interale all’essere intero, sia le strutture empiriche sia quelle metempiriche: anche il corpo dice relazione al mondo; così pure le emozioni; e, infine, la ragione e la volontà che intenzionano il mondo rispettivamente in quanto *vero* e in quanto *buono*¹⁸⁶.

¹⁸³ Cfr. Gallagher & Zahavi, *La mente fenomenologica*, 2008; trad. it. a cura di Patrizia Pedrini; Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

¹⁸⁴ «Sostanza dice, infatti, del permanere presso di sé di qualcosa e, quindi, di una qualche relazione a sé; relazione dice del rapportarsi ad altro e, quindi, di un qualche uscire da sé.

[...]

Coscienza e autocoscienza sono, in realtà, complementari.

[...] coscienza e autocoscienza sono nient’altro che la relazione intenzionale in quanto, insieme, sa dell’oggetto e sa di sé che sa dell’oggetto, essendo che l’oggetto finito o determinato non può mai saturare la coscienza. È proprio la sporgenza della coscienza rispetto all’oggetto determinato a consentire la compresenza dell’oggetto come altro dalla coscienza e come medesimo.

[...]

La compresenza di coscienza e di autocoscienza spiega in qualche modo l’impossibilità per la coscienza di stare in equazione materiale con il proprio oggetto in generale. Essa, cioè, non riesce ad intenzionare *solo* l’oggetto e non riesce ad intenzionare *solo* il soggetto come oggetto». (Vigna, 2016, p. 17, 20-21).

¹⁸⁵ Ivi, p. 22.

¹⁸⁶ «In realtà, sostanza e relazione non si distribuiscono come predicati, rispettivamente, dell’empirico e del trascendentale nell’io personale: esse sono modi d’essere della persona nella propria *interezza*, e dunque devono essere predicate tanto dello strato empirico (corporeo, emotivo) quanto di quello trascendentale (incorporeo, ‘logico’).

[...] tanto l’empirico quanto il trascendentale nell’uomo sono, per un verso, sostanza e, per un altro verso, relazione, perché tanto l’uno quanto l’altro sono un essere per sé e un essere per altro». (Ivi, p. 28).

5.3 Intersoggettività originaria

La coscienza dell'uomo è un'apertura intenzionale trascendentale. "Intenzionale" perché, per esistere come coscienza, deve terminare su un oggetto, su *altro-da-sé*. "Trascendentale" perché la sua apertura intenzionale – potenzialmente infinita – non trova corrispondenza e quindi adeguazione contenutistica da parte di un qualunque oggetto; essendo un orizzonte trascendentale, e cioè un'apertura infinita all'infinito, solo un altro oggetto dotato di spessore ontico trascendentale può corrisponderle, e tale oggetto è propriamente un'altra coscienza soggettiva, un'altra persona. Solo nella relazione ad altro come *altri* si può dunque realizzare l'apertura della coscienza personale.

«Altro come altri, più esattamente: altri come sguardo parentale (materno) originario (ce lo indica ancora una volta la ricerca psicologica più recente), è ciò che consente l'esserci di una apertura trascendentale al mondo. Come dire, levinasianamente, che il mondo originariamente è un volto, in cui i volti delle cose, mano a mano, si inscrivono.

[...]

La coscienza come relazione è, dunque, solo apparentemente una originaria relazione al mondo neutro. In realtà, ogni cosa cui mi relazio – si pensi anche solo al cibo – è sempre già segnata dalla relazione ad altri; anzi, la cosalità in sé indifferente è il luogo simbolico in cui permanentemente accade una relazione ad altri»¹⁸⁷.

Un'altra persona permette all'io di essere propriamente sostanza, in quanto permette alla coscienza di ritornare presso di sé, cioè poi di essere *per sé*, "dopo" essere passata per l'altro, cioè dopo aver portato a termine l'apertura trascendentale della propria intenzionalità: infatti, la coscienza umana, trascendentale, non potrebbe sussistere se non come un *per-altri*. In questo senso, l'altro come altri non è solo un "accessorio", né tantomeno è posto dall'io, bensì è fondamento dell'io, della persona, in quanto termine della coscienza, che è proprio questo rapporto intenzionale all'altro, compimento dell'«intenzionalità dell'io come intenzionalità desiderante. E si sa che il desiderio prende senso da ciò in cui riposa»¹⁸⁸.

Tale compimento non può avverarsi se non nel mondo della libertà, cioè del *riconoscimento*: se altri non risponde alla mia richiesta di relazione restituendomi a me stesso nella mia soggettività, ossia riconoscendo a sua volta la mia trascendentalità, cioè il mio essere

¹⁸⁷ Ivi, p. 30-31.

¹⁸⁸ Ivi, p. 32.

(strutturalmente) in relazione all'intero, e invece mi tratta a guisa di oggettività naturale, non può darsi il ritorno della coscienza presso di sé in qualità di soggetto, sostanza.

In sintesi, l'uomo è «*uno che dice Io*»¹⁸⁹, cioè uno che sa di essere un soggetto singolo e trascendentale. Ma dice "Io" primariamente ad *altri*, in quanto «la relazione all'alterità fa parte dell'*originario* della coscienza»¹⁹⁰. Tanto il riferimento a sé dell'io – cioè il sapersi come soggettività – quanto l'apertura della coscienza all'esserci di un "Tu", come simile a sé, quindi trascendentale e non riducibile all'empirico, appartengono all'esperienza originaria, sono dati immediatamente. Sulla stessa linea, nell'affermazione della priorità del "tu" come oggetto corrispondente alla coscienza intenzionale dell'uomo e del suo essere un *dato originario* per la persona, si trova, per esempio, la riflessione di Sabino Palumbieri, che a sua volta cita, a commento di Buber, J. Möller: «Il tu è dato all'uomo con la sua umanità, poiché l'essere umano come linguaggio è relazionato al tu e poiché l'uomo nel suo agire è indirizzato verso il tu. Il tu è dato all'uomo con la sua umanità, poiché l'uomo è un essere che risponde e che vive nella responsabilità. Il tu è dato all'uomo, poiché l'uomo porta in sé la nostalgia di essere trattato come un tu dagli altri uomini. Il rapporto con il tu è quindi *costitutivo* dell'essere umano come tale (J. Möller, *Menschen als dialogische Existenz*, in Aa. Vv., *Verstehen und vertrauen*, Kohlhammer, Stuttgart 1968, p. 106).»¹⁹¹.

La presenza del Tu, dell'altro come altri, come soggettività trascendentale simile a sé e insieme altra da sé, appunto la relazionalità, "pervade" della persona sia la dimensione empirica (naturale, fisica) sia la dimensione metempirica, trascendentale. Non è sufficiente la corporeità come termine della coscienza intenzionale.

«L'io, infatti, non si volge solo al proprio stato corporeo, come alla cosa sicura che gli rende possibile il rapporto alla vita; l'io si volge anche all'attività riconoscente dell'altro, alle sue attenzioni, come al fondamento della propria vita»¹⁹².

¹⁸⁹ Ivi, p. 52.

¹⁹⁰ Ivi, p. 53.

¹⁹¹ Palumbieri, 2006, p. 164.

¹⁹² Vigna, 2016, p. 56.

5.4 Origine e fine della persona

La struttura stessa della coscienza dell'uomo, il suo sapersi finito e insieme avere notizia dell'intero, il suo sussistere solo sul fondamento di altro pone all'io il problema della propria origine, tanto nel suo consistere empirico quanto nella sua dimensione metempirica, che dicono entrambe relazione all'intero. L'io, sia sul piano del suo *esserci* empirico-ontico sia sul piano metempirico-ontologico, si trova esistente senza aver potuto disporre della propria nascita, senza essersi dato da sé il proprio essere.

«E poiché questa dedizione d'essere non può procedere né dal non essere né da un qualsiasi essere che non disponga di un potere assoluto sull'esserci (il passare dal niente-di-sé dell'io metempirico all'esserci non è pensabile, abbiamo già detto, come una trasformazione, e perciò non implica la supposizione di un sostrato), tale dedizione d'essere deve essere l'atto di un assoluto creatore. Possiamo anche dire, usando di una espressione più vicina al linguaggio comune: il pensiero (umano) è da Dio. Immediatamente»¹⁹³.

Se l'io non è l'ultimo riferimento della propria origine, e ciò si può evidenziare anche a partire dall'analisi della sua nascita, la consapevolezza della Coscienza di non poter esaurire lo orizzonte interale, cioè il suo sapersi come parte, suggerisce all'io la possibilità del beneficio del dubbio intorno alla propria – annunciata – morte. Infatti, essa, sì, può essere concepita come *la fine* della coscienza, dell'io, ma questa diventa un'ipotesi tra le altre possibili. Se la esistenza della persona ha avuto origine dall'Essere Assoluto, allo stesso modo anche la morte sarà nelle sue mani. E allora non è per nulla irragionevole la possibilità che la morte sia non la fine ma un passaggio verso *il fine* della vita dell'uomo.

Ma quale sarebbe poi questo fine? La struttura del desiderio, della volontà e, ancora di più, dell'agire dell'uomo indica chiaramente la necessità della considerazione del *fine* come chiave di interpretazione della prassi dell'io. In ultima istanza, il movente dell'io è la necessità di trovare un oggetto che adegui l'apertura trascendentale che egli è, quell'intero di cui la sua coscienza ha solo notizia e tuttavia tende ineluttabilmente a intenzionare: finché non incontra come contenuto, e non solo come notizia, l'intero dell'essere, «la sua potenzialità interale, quanto all'essere egli una essenziale relazione, non è adeguata»¹⁹⁴. Ma l'io non ha il potere di produrre da sé l'infinito altro, l'Essere assoluto, poiché il finito non può mai produrre l'infinito; può bensì aprirvisi, nell'attesa fiduciosa che gli si manifesti

¹⁹³ Ivi, p. 67.

¹⁹⁴ Ivi, p. 82.

liberamente. E tale incontro è il fine dell'io. Dato poi che l'infinito non si può dare come tale in modo assoluto nell'esperienza mondana, strutturalmente caratterizzata dal divenire e dai limiti dello spazio-tempo, è possibile che proprio la morte segni il passaggio a una condizione di possibilità della manifestazione totale alla coscienza dell'Essere assoluto, e perciò del compimento del fine dell'io.

«Io che son nato e che sono esposto alla morte, sono *costretto* a domandarmi inevitabilmente intorno alla decisione per me dell'Intero dell'essere: costretto dalla condizione della possibilità della mia fine, la quale determina, a sua volta, una permanente ambiguità, in cui è impossibile, per l'io, sostare. Egli, per il fatto stesso che vive, agisce. Agendo, tende a realizzare questo o quel fine. Sceglie. Scegliendo, presuppone dei fini. La sequenza dei fini presuppone, come abbiamo già osservato, un fine ultimo. Ed è per questo che l'io è costretto a rompere l'ambiguità che la riflessione speculativa prospetta come alcunché di invalicabile.

[...]¹⁹⁵

Sarà, l'Intero dell'essere, qualcuno che vuole avere a che fare con l'io anche nel senso che lo strapperà alla fine e lo introdurrà alla possibilità del compimento del proprio fine, cioè al compimento del proprio infinito desiderio di vita?»¹⁹⁶.

Per adeguare l'apertura trascendentale della coscienza. È poi anche necessario che l'Essere assoluto sia una Soggettività altra, quindi un Tu.

5.5 Struttura del desiderio e fine dell'uomo

«Il desiderio [...] sembra una 'figura' che più d'altre reclama per sé, a partire dalla esperienza della datità, una elaborazione filosofica, perché rappresenta in qualche modo l'*intera*

¹⁹⁵ «L'io deve, cioè, *optare*, in ultima istanza, tra la prospettiva di una vita da vivere sapendo che la morte sarà la sua fine in totalità, e la prospettiva d'una vita da vivere sapendo che la morte sarà l'apertura del possibile compimento del suo fine. Cioè, poi, l'io deve anticipare, nel suo decidere, il senso da conferire, per parte sua, all'Intero dell'essere, *prima ancora* che l'Intero dell'essere si renda a lui manifesto. Nella sua vita egli può avanzare l'invocazione attraverso il disporsi in relazione alla possibile manifestazione per lui dell'Intero dell'essere; oppure può lasciar cadere questa possibilità e contare sul corso della vita per trarne partito al meglio del suo immanente desiderio di felicità. Ma *deve inevitabilmente decidersi*.

Nascere e morire, dandosi la voce nell'orizzonte dell'esistenza dell'io in totalità, esigono, dunque, la determinazione dell'opzione fondamentale dell'io in ordine al proprio destino». (Ivi, p. 102-103).

¹⁹⁶ Ibidem.

architettonica delle *tendenze* di un essere umano e quindi può servire a raccogliere secondo una precisa strategia teorica una visione della vita»¹⁹⁷.

Se, come detto sopra, «l'originaria apertura dell'io è relazione ad altri, perché solo altri rispetta le condizioni di possibilità dell'apertura di una soggettività trascendentale»¹⁹⁸, si capisce come «l'intersoggettività originaria è lo stesso che l'orexis' comune, come desiderio di un altro desiderio. Prima di qualsiasi forma empirica di desiderio, sta il desiderio di un desiderante. Cioè il desiderio, in reciprocità, d'essere desiderati»¹⁹⁹.

Per "trascendentale" si intende ciò che si può predicare di tutti gli enti, l'*universale* e, in riferimento alla coscienza dell'uomo, il fatto che essa strutturalmente tenda a intenzionare all'infinito, a *intenzionare l'infinito*, che la sua apertura travalichi i limiti fisici, la costituzione empirica dell'uomo. Il finito della coscienza umana, per la sua trascendentalità, può intenzionare l'infinito. Nell'uomo, il trascendentale comprende in sé l'empirico, il quale solo nell'orizzonte trascendentale trova il suo posto in un orizzonte coerente di senso e diventa intelligibile. La trascendentalità è «la condizione di possibilità della stabilità del vero, quindi della costruzione del sapere speculativo, quindi della determinazione della verità (cioè poi, in ultima istanza, dell'ontologia metafisica) e in particolare, per l'etica, della verità del desiderio umano²⁰⁰»²⁰¹.

Il trascendentale, come intenzionalità diretta a un oggetto altro, assume la forma di ciò in cui termina, quindi si "accresce" quanto più è ampia la costituzione ontica dell'oggetto che la coscienza intenziona – in quanto apertura intenzionale infinita.

Tre sono gli ordini di oggetti che la coscienza umana può intenzionare, classificandoli in base al loro grado di "saturazione" dell'ampiezza dell'apertura trascendentale:

- a) mondo della finitudine intenzionale – cosalità o animalità, inferiore alla forma intenzionale della coscienza;
- b) mondo dell'infinità intenzionale – soggettività razionali finite, pari alla forma intenzionale;

¹⁹⁷ Vigna, *Parte prima. Intersoggettività trascendentale*. In *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* – Tomo I, Othotes, Napoli-Salerno 2015, p. 66.

¹⁹⁸ Ivi, p. 58.

¹⁹⁹ Ivi, p. 50.

²⁰⁰ «La rivendicazione della qualità inattaccabile dell'esistenza degli esseri umani passa per questo sentiero. Se un essere umano venisse considerato solo alcunché di finito, nessuno dei suoi diritti sarebbe veramente difendibile. La sua differenza dall'animalità bruta sarebbe nulla». (Vigna, 2015, p. 60-61).

²⁰¹ Ivi, p. 60.

c) mondo dell'infinità reale – essere assoluto, superiore alla forma intenzionale.

Per quanto la coscienza intenzionale umana possa trovare corrispondenza intenzionando – ed essendo anche a sua volta *riconosciuta da* – un'altra coscienza dotata di apertura trascendentale, quindi un'altra soggettività, essa – in quanto trascendentale – può trovare pieno appagamento solo in relazione all'infinito reale, in quanto solo quest'ultimo adegua e soddisfa “senza residui” quell'infinito intenzionale che la coscienza è:

«la relazione storico-‘orizzontale’ (umana-intersoggettiva) dà alla trascendentalità l'esserci (l'apertura), ma non il bene-essere in senso rigoroso (cioè la felicità) o lo dà in maniera provvisoria e come per anticipo.

[...] Del resto, se la razionalità è essenzialmente relazione, il divino è certamente relazione alla totalità del finito, anche solo per il fatto che il finito dal divino dipende ontologicamente»²⁰².

Nell'accingersi a tracciare una descrizione della struttura trascendentale del desiderio umano, Carmelo Vigna²⁰³ definisce preliminarmente la differenza d'uso e di significato tra il termine “desiderio” ed alcuni affini:

- a) con *bisogno* si intende una mozione che termina su un oggetto ben determinato, finito, empirico; mentre il desiderio muove la totalità della persona (anche nella sua trascendentalità) e mira a un oggetto meno puntualmente definito;
- b) se l'*amore* può sussistere in presenza del suo oggetto, il desiderio per definizione implica l'assenza del proprio oggetto;
- c) può darsi desiderio senza *volontà*, ma non può darsi volontà senza (previo) desiderio, poiché per “volontà” si intende una «*decisione operativa*»²⁰⁴, ovvero l'impegno a compiere una serie di azioni atte al conseguimento dell'oggetto desiderato, dunque la scelta di un fine e dei mezzi, delle pratiche che – si presume – conducano ad ottenerlo. Da ciò deriva che, rispetto a un desiderio, l'effettivo perseguimento del suo oggetto è una scelta distinta appannaggio della volontà, che può esercitare il proprio consenso o il proprio rifiuto.

²⁰² Ivi, p. 62-63.

²⁰³ Cfr. Vigna, 2015.

²⁰⁴ Ivi, p. 67.

Dall'analisi fenomenologica, entrando più nel merito, si ricava l'osservazione di una certa iniziale vaghezza del desiderio nella definizione del suo oggetto, insieme ad un'ambiguità sulla bontà, sulla convenienza dello stesso: è esperienza comune l'impressione di desiderare oggetti buoni talvolta, e in altre occasioni di desiderare oggetti dannosi, e infine il dubbio sulla bontà di ciò che – sembra – si desidera. Certamente, «l'uomo è (anche) desiderio. Se veniamo a sapere non dove termina *di fatto* il desiderio umano, ma dove esso *veramente* è rivolto, allora sappiamo anche dove esso *dovrebbe* terminare. [...]»²⁰⁵ E allora e di nuovo, dove è diretto il desiderio di ogni uomo? La domanda equivale a questa: siamo in grado di capire qual è la *vera* direzione del desiderio umano?»²⁰⁶.

Ciò che appare della struttura del desiderio a un'analisi fenomenologica viene descritto dall'Autore nei termini delle seguenti caratteristiche.

- a) Originarietà e permanenza – La coscienza umana, nel suo tendere intenzionale, appare strutturalmente una coscienza desiderante, che «si rapporta al mondo come al proprio termine di appagamento»²⁰⁷. Il desiderio è la strutturale tensione della coscienza che, dotata di apertura intenzionale infinita, nell'incontro con gli enti finiti riceve notizia dell'esistenza dell'infinito. Tale notizia poi suscita il desiderio come sporgenza sulle cose finite.
- b) Intenzionalità e necessità dell'alterità – In coerenza con la struttura della coscienza, anche il desiderio è sempre “desiderio di qualcosa”, e dunque è mosso “in avanti” da una *positività altra* che lo attrae, in una dinamica teleologica, apparendo come oggetto necessario mancante. Perché sussista il desiderio, e cioè la mancanza appagabile, l'oggetto non può mai totalmente essere fagocitato, e quindi distrutto, e dunque deve rimanere *altro*; «gli oggetti del desiderio consumabili e consumati appagano per un poco il desiderio (e per lo più sono oggetti del bisogno, propriamente parlando), però riaprono la mancanza; appagano, dunque, e insieme non appagano»²⁰⁸.

²⁰⁵ «Se poi sappiamo dove esso dovrebbe terminare, allora sarà abbastanza intuibile quale potrà essere la via che a quel termine conduce, e quali potranno essere i passi che in quella via saranno da fare per percorrerla sino in fondo, senza piegare a destra o a sinistra. Ma ogni via e ogni passo per la via prendono senso dalla meta che ci si propone quando si percorre una via. Il fondo della cosa è infatti la meta». (Ivi, p. 69).

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ivi, p. 70.

²⁰⁸ Ivi, p. 72.

- c) Libertà – Il desiderio non è necessitato né da una causa efficiente²⁰⁹ né da un oggetto determinato quale sua causa finale, poiché un oggetto può essere propriamente solo determinato, e in quanto tale limitato, per cui non può da sé adeguare una coscienza dotata di apertura infinita.
- d) Tendenza al tutto – Essendo il desiderio strutturalmente predisposto alla capacità di desiderare sempre altro, solo un altro che sia tutto, cioè la totalità, potrebbe veramente “esaurire” l’apertura intenzionale del desiderio, appagarlo.

Sebbene appaia a una prima analisi che il desiderio, che certamente in quanto mancanza pure ha “bisogno” dell’altro, chieda anche di ridurre l’altro a sé per potersi appagare, esso non riceve l’appagamento stabile che cerca nella forma del *consumo*, cioè nella riduzione dell’altro a sé, ma solo nella forma della *fruizione*, cioè dell’identità intenzionale che implichi un *farsi altro*, un recarsi presso l’altro da sé lasciando essere l’altro nella sua alterità.

Per essere appagato, e ricevere un appagamento duraturo, allora, il desiderio deve assimilarsi al suo oggetto, cioè lasciarlo essere, pur tuttavia restando se stesso, affinché un incontro autentico si dia tra sé e altro-da-sé. Il desiderio pertanto cerca un’alterità che, nel ricevere il desiderio che le si conforma, a sua volta lo lasci essere come tale²¹⁰. Inoltre, per la sua natura trascendentale – che è la stessa della coscienza intenzionale di cui il desiderio rappresenta la dinamica essenziale – il desiderio ricerca un oggetto non racchiuso nella determinatezza, che non potrebbe soddisfarlo; bensì mira a un oggetto che rappresenti una totalità, un orizzonte interale.

È proprio un’altra soggettività, un altro essere umano l’oggetto che soddisfa entrambe queste condizioni: essere trascendentale – quanto all’intenzionalità – e non mera determinatezza, ed essere *simile* e al contempo *altro* da sé.

Queste verità trovano riscontro, tra gli altri, in Emerich Coreth: «l’essenza del volere non consiste nella conquista-del-valore «per me», ma nel riconoscimento del valore o nella risposta-al-valore «in sé». [...] Ciò vale, in senso proprio, solo nei confronti del valore personale dell’altro uomo. Egli possiede una certa absolutezza che esige la risposta

²⁰⁹ Cfr. Blondel, *Parte III; seconda tappa. Dalla soglia della coscienza all’operazione volontaria. Gli elementi coscienti dell’azione*. In *L’azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, 1893; ed. it. a cura di Sergio Sorrentino, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

²¹⁰ «Pertanto, l’io che si avvicina all’altro in termini di gratuità permanente *resta soggetto*, proprio perché compie un’operazione di potenziamento dell’essere nell’altro. E anche il tu *resta soggetto*, in quanto e *nella misura in cui* l’io si avvicina al tu con immenso rispetto sia formale che sostanziale. E così, non lo tratta con lo sguardo strumentalizzante, ma gli lascia intatto [*sic*], potenziandogli l’essere, la sua soggettualità al cui servizio si pone». (Palumbieri, 2006, p. 166).

incondizionata al valore, la risposta dell'assenso e del riconoscimento personale, del rispetto e dell'amore»²¹¹.

La presenza dell'altra persona è data immediatamente alla coscienza, come soggettività altra corporea: non solo corpo empirico, ma *trascendentalità incarnata*. La manifestazione immediata alla coscienza dell'io dell'altro come soggettività altra si dà nel volto, e in particolare nello sguardo²¹²:

«senza lo sguardo di un altro che ci accoglie quando veniamo al mondo (lo sguardo della madre è questo sguardo; o lo sguardo di chi svolge comunque funzioni materne), noi non riusciamo a sopravvivere [...]»²¹³,²¹⁴.

Essendo il desiderio "eccentrico", ossia tensione ad altro che lo suscita e lo muove come causa finale, la sua stessa sussistenza come possibilità di appagamento – esattamente come quella della coscienza intenzionale di cui è essenziale – è fondata sul suo termine, cioè sull'altro, e in particolare – come si è visto – sulla coscienza altra, sulla soggettività di un'altra persona, che sola è in grado di permettere l'apertura della coscienza come desiderante. Un altro in quanto soggettività altra deve costituire fondamento e termine del desiderio umano. Quest'ultimo, tuttavia, possiede un'apertura trascendentale, infinita, per cui non può essere completamente appagato da un oggetto finito, quale – del resto – è un altro essere umano, che è sì a sua volta un *infinito intenzionale*, ma pur sempre un *finito in atto*, stanti le sue determinazioni ontiche.

Allora, è la struttura stessa del desiderio e della coscienza umana che rimanda alla necessità di un oggetto assoluto, di un *Soggetto* assoluto, per poter realizzare veramente l'adeguazione e quindi l'appagamento. Poiché il desiderio sussiste, deve essere possibile che sia appagato; altrimenti sarebbe desiderio (mancanza) di nulla, cioè poi nulla di desiderio.

²¹¹ Coreth, *Il rapporto personale*. In Id., *Antropologia filosofica*, trad. it. a cura di Franco Buzzi, Editrice Morcelliana, Brescia 1978, p. 157.

²¹² Secondo le riflessioni che si devono rispettivamente a E. Lévinas e a J.-P. Sartre.

²¹³ «(oltre alla Klein, si possono leggere Winnicott e Bion). Siamo nutriti da questo sguardo accogliente ancor più che dal cibo; siamo da questo sguardo depositi nel bel mezzo del banchetto della vita, e già trattati come qualcosa di unico, di irripetibile e di assoluto. E sappiamo bene che proprio questa intensità di rapporto sta al fondo della nostra 'sicurezza', tanto che se almeno una volta non abbiamo toccato questo fondo, restiamo in certo modo feriti sempre dal dubbio intorno alle radici e quindi intorno alla possibilità che in qualche luogo o da qualche parte si potrà essere un giorno strappati all'inquietudine. Come quella volta, quando si venne a questo mondo protetti da un grembo». (Vigna, 2016, p. 78-79).

²¹⁴ Ibidem.

Le acquisizioni del sapere ontologico-metafisico confermano la necessità dell'esistenza dell'Assoluto, come «radicalmente altro dall'orizzonte dell'esperienza»²¹⁵, e dunque compatibile con i requisiti di infinità ed eternità di cui bisogna che sia dotato l'oggetto che il desiderio reclama. Le determinazioni, i tratti di questo Essere assoluto, Dio, non sono conoscibili con il rigore speculativo del sapere stabile: le definizioni che in questo ambito di conoscenza se ne possono dare sono di carattere negativo rispetto agli attributi dell'esperienza – e in questo risultato la tradizione del pensiero filosofico e teologico dell'Occidente, e non solo²¹⁶, è costante – ad esclusione della Sua esistenza e dell'essere fondamento del tutto²¹⁷. È però necessario che sia Dio il depositario, il garante della possibilità di appagamento cui la struttura del desiderio rimanda.

Giunti a questo approdo dell'analisi, si deve ammettere che «il desiderio non ha il potere di assicurare a se stesso il proprio compimento assoluto, ossia di congiungersi al proprio Oggetto assoluto. Il desiderio non può produrre tale congiungimento, giacché esso dipende dal convenire con il desiderio da parte dell'Assoluto, e tale convenire è una 'decisione' che appartiene necessariamente all'Assoluto, appunto in quanto è Assoluto [...]. Questo convenire, perciò, resta per il desiderio nella forma della semplice possibilità, per un verso, e nella forma dell'attesa, per altro verso»²¹⁸.

Alla luce degli approdi raggiunti a questo punto del sentiero per il quale ci ha condotto l'indagine sulla natura e sulla struttura trascendentale del desiderio umano, si possono individuare alcuni punti di riferimento essenziali, ben sintetizzati dalle parole dello stesso Autore:

«Strettamente parlando, oggetto del desiderio umano è in effetti la totalità dell'essere (che prende il nome di bene, in quanto è appunto oggetto di un desiderio), ma questa totalità si dà sempre raccolta a unità e questa unità, se in senso ideale è un significato interale (come il significato 'essere', il significato 'bene' e simili), in senso vivente e consistente è propriamente una soggettività (in senso assoluto essa è poi l'assoluta soggettività)»²¹⁹.

²¹⁵ Ivi, p. 84.

²¹⁶ Si pensi, ad esempio, alla *teologia apofantica*, sviluppata in modo peculiare della tradizione cristiana orientale.

²¹⁷ «La verità del desiderio, dunque, ci guida sino alla soglia, ma poi chiede d'essere surrogata da altre forme del sapere, e specialmente dal sapere della fede. E si badi al fatto che si tratta di una surrogazione *necessaria*. La coscienza veritativa è, in generale, necessariamente connessa ad una fede (e in modo particolare quando ha a che fare con ciò che riguarda il destino assoluto), perché non è in grado di improntare della propria formalità tutto il contenuto dell'Intero del sapere (e dello essere). Questo implica che di fatto possiamo solo scegliere il tipo di fede da abbracciare, ma non possiamo scegliere tra aver fede e non averla». (Ivi, p. 85-86).

²¹⁸ Ivi, p. 87-88.

²¹⁹ Ivi, p. 100.

CONCLUSIONI

Necessità di una concezione antropologica e di un fondamento extrascientifico

Qualsiasi approccio in Psicologia clinica si basa su una teoria di riferimento, che ha per oggetto il *benessere psichico umano*, intesa sotto vari aspetti, tra i quali sono imprescindibili il suo *funzionamento* – e quindi le sue *costanti*, o leggi –, l'*eziologia* della patologia, la concettualizzazione della *cura* e la *prassi* di cura – ciò vale anche per le teorie, o prassi cliniche, che non abbiano tematizzato esplicitamente dette concettualizzazioni, in quanto è comunque possibile in linea di principio verbalizzare le costanti dell'agire clinico e le convinzioni teoriche che le sostengono, più o meno consapevolmente; quando in un'ipotetica prassi clinica considerata non fossero ravvisabili alcune costanti, allora non sarebbe possibile neppure alcuna astrazione dal caso singolo o generalizzazione, quindi nessuna comunicazione differita e, ciò che è determinante, nessun sapere scientifico, intersoggettivo, logico.

Una tale teoria di riferimento comporta poi necessariamente una concezione antropologica, ossia una certa visione, descrizione in qualche misura generalizzabile-universalizzabile della *psiche*, quindi della mente, dell'anima umana, dell'uomo. Non è difficile notare che una qualsivoglia concezione dell'uomo non sia – e non possa essere – fondata in ogni asserzione che la costituisce da osservazioni empiriche o, tanto meno, esclusivamente di tipo sperimentale – che pure sono integrate e non in contraddizione con una teoria psicologico-clinica che voglia essere scientificamente rispettabile –, bensì – come d'altronde ogni teoria scientifica, e a maggior ragione in una scienza come la Psicologia, che è una scienza dell'uomo, e in particolare della sua esperienza psichica, che spesso non risulta osservabile fisicamente nei suoi elementi più significativi e pregnanti – si dovrà ammettere che essa si avvalga nelle sue concettualizzazioni, sul piano descrittivo e fondativo, di asserzioni formulate in seno a forme di sapere speculativo, anche metempirico – come la metafisica e l'antropologia trascendentale – o religioso – per le domande ineludibili sulla condizione e su taluni aspetti esistenziali dell'uomo cui né il sapere scientifico né quello speculativo sono in grado di fornire risposte, risposte che pure sono inevitabilmente, anche se talvolta, o spesso, inconsapevolmente, assunte; si tratta solo di prendere consapevolezza di quali risposte la propria teoria di riferimento abbia – pur se implicitamente o con scarso grado di consapevolezza – adottato.

Riferimento alla verità e, dunque, al campo di indagine del sapere speculativo

Inoltre, la nozione di verità non è così facilmente relegabile a margine dei discorsi scientifici in ambito psicologico-clinico e, più in generale, antropologico. Sulla verità si fonda infatti non solo il senso di ogni discorso logico, ma anche lo stesso senso del giudicare, ossia di affermare e negare, che poi è pensare e teorizzare. Dal confronto con la ricerca della verità non si può prescindere nella strutturazione di qualsivoglia teorizzazione intorno all'uomo, che è sempre per natura relativo all'essere, che è vero per necessità. E il sapere stabile secondo verità, cioè secondo necessità, è rinvenibile nell'indagine ontologico-metafisica, che svolge una funzione fondativa per ogni discorso di altri ordini: nel nostro caso, per un discorso di ordine antropologico.

Oggettività del desiderio soggettivo

Dall'analisi del fondamento ontologico e della struttura fenomenologia della coscienza umana e del desiderio, si ricava che l'uomo non ha in se stesso il fondamento del proprio essere né, dunque, può disporre arbitrariamente della definizione della propria essenza, sebbene possa esercitare il proprio arbitrio nel determinarsi in certi modi rispetto ad altri possibili. In particolare, in quanto coscienza trascendentale, nessun oggetto empirico può appagarne il desiderio. Pertanto,

TESI – non è appannaggio arbitrario dell'uomo stabilire l'oggetto dell'appagamento del proprio desiderio; sebbene, come Carmelo Vigna metteva in evidenza²²⁰, la volontà dell'uomo possieda una certa autonomia rispetto all'oggetto (percepito) del desiderio, libertà intesa però non nella sua definizione ma nella possibilità di dire sì o no, di perseguirlo effettivamente o meno.

Tale conclusione risulta in contraddizione rispetto ad alcune posizioni, analizzate in particolare nella *Parte prima*²²¹, di impostazione soggettivista e costruttivista, secondo cui è la persona, autonomamente o come parte – più o meno attiva – della diade o del “contesto sociale-interattivo” a stabilire ciò che le farà *bene*. Mi pare pertinente, in proposito, prendere

²²⁰ Cfr. *supra*, p. 90.

²²¹ Cfr. *supra*, in particolare §§ 1.4, 1.5, 3.4, 3.5.

a prestito la considerazione di Carmelo Vigna, in merito alla relazione intersoggettiva tra due coscienze:

«Ognuna delle due coscienze è trascendentalmente fondata in altri, ma è anche riferita ad un 'mondo', comune ad entrambe. Questo 'mondo comune' rispetto alle coscienze in reciproca relazione sta come un 'terzo' e in qualche modo 'sostanzia' l'accordo, nel senso che ci si accorda *anche* sul senso del mondo. Ma va da sé che per avere lo stesso oggetto-mondo, le coscienze devono essere, a loro volta, previamente accordate nella relazione di reciprocità. Il trascendentale, in altri termini, non deve essere *prodotto* dall'accordo sul mondo, perché quell'accordo piuttosto produce»²²².

Il rischio che colgo in una certa interpretazione delle posizioni soggettiviste e costruttiviste già menzionate è la presunzione di poter disporre del proprio desiderio in termini di definizione del suo vero oggetto – anziché cercare di riconoscerlo e volerlo – in certo modo “inventandolo”, stabilendolo, illusione questa che mi sembra non aiuti le persone a passare da una via di sofferenza alla via del benessere.

«Occorre scandagliare la 'verità' del desiderio, cioè determinare il senso complessivo del suo movimento intenzionale. Il desiderio all'interno della sua logica, può trattare come assoluto *qualsiasi* oggetto, purché esso in qualche modo o per qualche lato sia o solo appaia come tale. Tutti sappiamo, del resto, come il desiderio, per usare di una celebre metafora, si lasci facilmente incantare dalle sirene che stanno sulle spiagge del mare della vita. Salvo poi accorgersi che s'era ingannato e che ciò che gli appariva l'approdo dei propri sogni, tale in effetti non era. Se si vuole, si può anche dire: la verità del desiderio è *già* riposta nel desiderio, anzi ne è la vita nascosta; ma *sa di sé* non nel desiderio, bensì al di fuori desiderio. Ebbene, questa verità dice che il desiderio umano è *inevitabilmente desiderio d'assoluto*.

[...]

Questa inevitabilità nel fatto produce la permanente contraddizione di trattare come assoluto ciò che assoluto non è e non può essere: e non solo dunque l'altro uomo, ma tante altre cose, dal potere alla ricchezza, dal sesso alla forza, dalla fama al progresso, dal partito alla cultura»²²³.

²²² Vigna, 2015, p. 53.

²²³ Ivi, p. 83-84.

Limiti e tracce per ulteriori sviluppi

Nella *Parte prima*, dopo aver considerato e discusso le tre posizioni epistemologiche generali da poter assumere nella teorizzazione e nella relazione di cura in Psicologia clinica nei loro presupposti ontoantropologici, non ho specificato l'indagine per i diversi singoli approcci teorici. Per un buon tentativo di seguire questa pista di indagine, ossia di tematizzare le concezioni antropologiche sottese ad alcuni tra i principali modelli teorico-clinici della Psicoterapia, rimando al testo *Modelli di psicoterapia* curato da Lorenzo Cionini²²⁴.

Nella *Parte seconda*, dedicata alla ricerca filosofico-speculativa necessaria a dare un (solido) fondamento al sapere sulla struttura antropologica – e a legittimarne la portata universale –, come anticipato, mi sono riferito in particolare al pensiero di C. Vigna. Ho assunto in larga parte le acquisizioni della sua indagine, omettendo – per ragioni di tempo e di spazio – di mostrare la sua rilettura critica della trattazione dei temi ontoantropologici nella storia del pensiero occidentale, per cui rimando alle parti qui non citate delle sue opere²²⁵, e di analizzare con la stessa specificità le opere di altri autori (alcuni dei quali ho almeno menzionato) in cui si possono trovare risultati simili.

A fronte dell'innegabile vastità del campo in oggetto e della complessità delle questioni sollevate, l'obiettivo del presente lavoro non poteva certo essere quello di esaurire una rifondazione critica dei presupposti ontologico-metafisici delle concezioni antropologiche soggiacenti alle varie scuole teorico-cliniche della psicologia – pista che sarebbe indubbiamente feconda per ulteriori sviluppi nella ricerca fondazionale del sapere psicologico-clinico.

Il risultato ragionevolmente auspicabile per un lavoro di questa portata, e che spero di avere conseguito, è dunque quello di indicare una rotta promettente nella direzione del dialogo interdisciplinare tra la filosofia e la psicologia clinica, in un'ottica di ricerca della verità antropologica, tema di cui in tutto l'elaborato ho cercato di rimarcare la pregnanza, la necessità logica e pragmatica e la “non liquidabilità”.

²²⁴ Cfr. Cionini, L. (a cura di), *Modelli di psicoterapia*, Carocci editore, Roma 2013.

²²⁵ Cfr. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere: Parte seconda; Parte terza*, Vita e Pensiero, Milano 2000; Id., *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune: Parte prima*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2016.

Propongo, dunque, di proseguire e incoraggiare l'analisi delle teorie psicologico-cliniche nei termini specifici dei loro (necessari) presupposti – ed esiti – extrascientifici, antropologici e ontologico-metafisici, e che tali presupposti, una volta esplicitati, siano messi alla prova delle più solide acquisizioni dell'ontologia metafisica e dell'antropologia trascendentale; e, perché no, anche confrontati con le più solide tradizioni religiose e spirituali.

Già il primo esercizio, quello della esplicitazione dei presupposti, gioverebbe alla solidità del sapere psicologico-clinico, in quanto contribuirebbe a sottrarlo a una certa ambiguità in merito all'argomentazione fondativa. Ciò non toglie, sia chiarito qualora necessario, l'ancoraggio determinante al criterio pragmatico nella valutazione della bontà di una teoria o di un approccio clinico. Si è osservato, tuttavia, quanto possa essere epistemicamente problematica una valutazione basata unicamente sul criterio pragmatico, la cui stessa definizione risulta quantomeno discutibile. Resta pertanto necessaria un'integrazione di detto criterio con il *criterio veritativo*. Estrapolando ed estendendo al presente discorso quanto affermato da Vigna in ambito di bioetica, che tuttavia ritengo possa valere in ogni campo, stante la relazione tra ontologia ed etica in cui la seconda si deve necessariamente fondare sulla prima, «è proprio la struttura della persona che deve guidarci [...], e non la misura del piacere e del dolore *soltanto* (come in certe forme di utilitarismo etico)»²²⁶.

La seconda istanza, poi, avrebbe la funzione di portare alla luce eventuali aporie nella visione antropologica sottesa a una (qualsiasi) teoria psicologico-clinica che si consideri, oppure di rivelarne in alcuni aspetti le (eventuali) inconsistenze argomentative e malfondate presunzioni di certezza, allo scopo di correggere o quantomeno discutere certe concezioni, e quindi scegliere più consapevolmente quali posizioni assumere, quali risposte dare, o dove poterle più propriamente cercare, alle domande di portata esistenziale, che un'autentica scienza psicologica e prassi clinica, in quanto scienza dell'umano, non può eludere e di cui non può con leggerezza esimersi dal farsi carico: qual è l'origine, la destinazione, il senso delle varie manifestazioni psichiche che capitano all'uomo, o a quella determinata persona?

Non è possibile, infatti, giustificare in modo solido un'interpretazione, se non in virtù di una comprensione dell'intero, di una conoscenza del fine, in ultima istanza di una garanzia di verità.

²²⁶ Vigna, 2016, p. 129.

BIBLIOGRAFIA (opere citate e consultate)

- Alai, M. (1994). *Modi di conoscere il mondo. Soggettività, convenzioni e sostenibilità del realismo*. Milano: Franco Angeli.
- Alai, M. (2005). Dal realismo scientifico al realismo metafisico. *Hermeneutica*, 167-189.
- Antiseri, D. (1987). Dalla filosofia alla scienza, dalla scienza alla filosofia. In Antiseri, Boniolo, D'Antiga, Donolato, Fabriziani, Finotti, Giove, & G. Boniolo (A cura di), *Conoscenza scientifica e conoscenza non scientifica* (p. 9-74). Abano Terme (PD): Piovan Editore.
- Armezzani, M. (2003). cap 1. L'alternativa costruttivista. In M. Armezzani, F. Grimaldi, & L. Pezzullo, *Tecniche costruttiviste per la diagnosi psicologica* (p. 3-25). Milano: McGraw-Hill.
- Armezzani, M. (2010). Costruttivismo e fenomenologia. In M. Castiglioni, & E. Faccio, *Costruttivismi in psicologia clinica. Teorie, metodi e ricerche* (p. 57-78). Novara: UTET Università.
- Arvalli, A., & Bonaccorso, G. (2005). Parte prima. Desiderio e paure: strutture e dinamiche. In A. VV., A. Arvalli, A. Gentilini, & P. Terrin (A cura di), *Tra desiderio e paure. La dimensione del profondo nella relazione d'aiuto* (p. 9-57). Milano: Franco Angeli.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1969). *La realtà come costruzione sociale*. (M. S. Innocenti, & A. S. Peretti, Trad.) Bologna: Società editrice il Mulino.
- Bianca, M., Nicolaci, G., Piccari, P., Valori, F., Alai, M., Zacchini, S., & Malatesti, L. (2013). *Ontologia, realtà e conoscenza*. (M. Bianca, & P. Piccari, A cura di) Sesto San Giovanni (MI): Mimesis Edizioni.
- Blondel, M. (1893). Parte III; seconda tappa. Dalla soglia della coscienza all'operazione volontaria. Gli elementi coscienti dell'azione. In M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (S. Sorrentino, Trad., 1993 ed., p. 197-237). Cinisello Balsamo (MI): Edizioni Paoline.
- Blondel, M. (1928, 1966 (trad. it. 2005)). *Itinerario filosofico*. (D. Murgia, A cura di, & M. Murgia, Trad.) Paris (trad. it. Napoli): Luciano Editore.
- Blumer, H. (2006). Principi metodologici della scienza empirica. In H. Blumer, & R. Rauty (A cura di), *La metodologia dell'interazionismo simbolico* (p. 68-109). Roma: Armando.
- Boniolo, G. (1987). La fisica che genera metafisica. Un esempio: Prigogine. In D. Antiseri, G. Boniolo, R. D'Antiga, F. Donolato, A. Fabriziani, L. Giove, & G. Boniolo (A cura di), *Conoscenza scientifica e conoscenza non scientifica* (p. 75-94). Abano Terme (PD): Piovan Editore.
- Bove, E. (2009). cap IV-Strumenti per la diagnosi e la terapia. Il linguaggio e la parola. In G. Stanghellini, & M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica* (p. 117-162). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Castiglioni, M., & Faccio, E. (2010). Costruttivismo, costruttivismi e altre dispute epistemologiche. In M. Castiglioni, & E. Faccio, *Costruttivismi in psicologia clinica. Teorie, metodi e ricerche* (p. 5-26). Novara: UTET Università.
- Coreth, E. (1978). Il rapporto personale. In E. Coreth, *Antropologia filosofica* (F. Buzzi, Trad., p. 155-160). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Gabbani, C. (2013). *Epistemologia e clinica. Tre saggi*. Pisa: Edizioni ETS.

- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica*. (P. Pedrini, Trad.) Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Harré, R., & Gillet, G. (1994). Capitolo 1. Uno scontro fra paradigmi. In R. Harré, G. Gillet, & G. Pagliaro (A cura di), *La mente discorsiva* (A. Gnisci, Trad., p. 3-19). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Harré, R., & Gillet, G. (1994). Capitolo 2. La seconda rivoluzione cognitiva. In R. Harré, G. Gillet, & G. Pagliaro (A cura di), *La mente discorsiva* (A. Gnisci, Trad., p. 21-41). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Mangini, E. (2015). *Elementi dell'esperienza psicoanalitica. Pulsione, immagine, parola poetica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Marconi, D., & Vignolo, R. (2014). *Verità. Menzogna*. Trento: Il Margine.
- Marhaba, S. (1976). *Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea*. Firenze: Giunti Barbèra.
- Mecacci, L. (1999). *Psicologia moderna e postmoderna*. Bari: Gius. Laterza & Figli.
- Mecacci, L. (2019). 5. Il costruzionismo sociale. La psicologia culturale. In L. Mecacci, *Storia della psicologia. Dal Novecento a oggi* (p. 349-358). Bari-Roma: Gius. Laterza & Figli.
- Muscelli, C. (2009). Psicologia ed ermeneutica. Il rapporto tra l'espressione e la comprensione umane. In G. Stanghellini, & M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica* (p. 163-189). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Okasha, S. (2002). *Il primo libro di filosofia della scienza*. (M. D. Francesco, Trad.) Torino: Giulio Einaudi editore.
- Palumbieri, S. (2006). *L'uomo meraviglia e paradosso. Trattato sulla costituzione, con-centrazione e condizione antropologica*. (C. Freni, A cura di) Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Peratoner, A. (2010). Universalità e costanti della ragione. Fondamenti possibili ai saperi condivisi in una società plurale. In A. VV., & M. Sterpini (A cura di), *Sguardi sulla società plurale* (p. 63-78). Venezia: Marcianum Press.
- Peratoner, A. (2011, gennaio 1). Perfezione. Dove l'antropologia si esprime nella prassi, dove la prassi si rapprende nell'onto-antropologia. *Anthropologica*, p. 17-40.
- Peratoner, A. (2016-2017). *Theoria ducit ad Dei cognitionem. Dispense per il corso di Metafisica e Teologia Filosofica (Filosofia Teoretica)*. Padova, PD: Facoltà Teologica del Triveneto.
- Peratoner, A. (2020). Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura. In A. VV., & I. Colagè (A cura di), *Allargare gli orizzonti del pensiero. Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà* (p. 11-39). Napoli-Salerno: Orthotes Editrice.
- Rossi Monti, M. (2009). cap II-Psicologia clinica e dintorni. In G. Stanghellini, & M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica* (p. 39-80). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rossi Monti, M. (2009). cap I-Professione psicologo clinico. In G. Stanghellini, & M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica* (p. 3-37). Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Schwartz, S. H. (1994). Are there universal aspects in the structure and contents of human values? *Journal of Social Issues*, 19-45.
- Stanghellini, G., & Rossi Monti, M. (2009). cap III-I livelli della diagnosi. Diagnosi nosografica, psicopatologica e psicodinamica. In G. Stanghellini, & M. Rossi Monti, *Psicologia del patologico. Una prospettiva fenomenologico-dinamica* (p. 87-116). Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Toren, C. (2012). Anthropology and Psychology. In R. Fardon, O. Harris, T. Marchant, M. Nuttal, C. Shore, V. Strang, & R. Wilson, *The Sage handbook of social anthropology*. Sage.
- Vigna, C. (2000). I. Sulla verità trascendentale. In C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (p. 1-20). Milano: Vita e Pensiero.
- Vigna, C. (2000). II. Sulla verità stabile. In C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (p. 21-55). Milano: Vita e Pensiero.
- Vigna, C. (2000). Introduzione. Sulla verità della metafisica. In C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (p. XXI-XXXVIII). Milano: Vita e Pensiero.
- Vigna, C. (2015). Parte prima. Intersoggettività trascendentale. In *Etica del desiderio come etica del riconoscimento* (p. 7-102). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Vigna, C. (2016). *Sostanza e relazione. Indagini di struttura sull'umano che ci è comune* (Vol. Tomo II). Napoli-Salerno: Orthotes.
- World Health Organization. (2020). *BASIC DOCUMENTS*. Tratto da World Health Organization: https://apps.who.int/gb/bd/pdf_files/BD_49th-en.pdf#page=6

RINGRAZIAMENTI

Al termine di questo tratto di strada, durato tre anni, vorrei riconoscere l'aiuto, il sostegno, materiale e morale, l'amicizia, l'amore, la vita che ho ricevuto da diverse persone.

Grazie

A papà Angelo e a mamma Paola, per il loro coraggioso sostegno a una vita che, pure esitante, cammina per fiorire. A mio padre per la fedeltà incrollabile e per lo sforzo di fiducia. A mia madre per la resistenza e per la forza di chiedere aiuto. A Flavio, che occupa un posto faticoso.

Alla nonna Lucia, presenza solida e amorevole, che mi ha sfamato di cibo e di amore. Ti devo la tenerezza.

A frate Giorgio, per la presenza discreta ma affidabile. Per avermi lasciato spazio e accompagnato con saggezza e carità.

A Pio, per avermi accolto come un fratello, con disponibilità e discrezione; per la libertà di poter non essere solo padre. Per aver condiviso con me quotidianità, dubbi, lentezze, paure, risate e risotti. Il pane quotidiano.

A Federico, Marco, diventati fratelli e maestri. A Ester e Clara, che mi hanno aiutato a sentirmi meno solo.

A Erica, per il coraggio di scegliere di starmi vicino.

A Eliana, Ilenia, Angelo, Benedetta, amici del cuore.

A Elisabetta Valentini, per avermi fatto sentire accolto e per insegnarmi con sincerità a credere alla mia innocenza.

Alla professoressa Ilaria Malaguti, per avermi dato ancora una volta fiducia, permettendomi di sviluppare la mia idea e di costruire il mio percorso di ricerca personale, senza forzature. Per avermi incoraggiato fiduciosamente.

Al professor Alberto Peratoner, che mi ha accompagnato con dedizione e scrupolo. Per il tempo e l'attenzione gratuitamente donatimi, e per la sincerità nei riscontri.

A Carmelo Vigna, che non conosco personalmente, per il suo lavoro intellettuale. A chi, resistendo alla tentazione di seguire più comodamente e meno criticamente le mode del pensiero, antepone il desiderio e la volontà di trovare la verità.

Dedicato a chi continua a cercare, che poi è continuare a sperare.

Matteo

“Questa è la vita. È più profonda, più ampia della sua espressione esterna. Tutto cambia in essa. Tutto diventa qualcos’altro. La cosa principale – ora e sempre, mi sembra – è quella di non identificare la vita con le sue espressioni esterne e basta. Allora, porgendo un orecchio alla vita (questa è la virtù più importante, all’inizio un atteggiamento in qualche modo passivo), troverete in voi stessa, fuori di voi, in ogni cosa, così tante cose che nessuno di noi può accoglierle. Certo, non potete vivere senza dare spiritualmente un significato alla vita. Senza la filosofia (la vostra, personale, filosofia della vita) ci può essere il nichilismo, il cinismo, il suicidio, ma non la vita. Ognuno però ha naturalmente la sua filosofia. Di fatto dovete farla crescere dentro di voi, darle spazio all’interno di voi stessa, perché è lei che sostiene la nostra vita. Poi c’è l’arte, per me – la poesia, per un altro – la musica. E poi c’è il lavoro. Che cosa può turbare una persona che cerca la verità? Quanta luce interiore, quanto calore, quanto sostegno vi è in questa stessa ricerca! E poi c’è la cosa più importante – la vita stessa – il cielo, il sole, l’amore, la gente, la sofferenza. Non sono semplicemente delle parole, sono cose che esistono. Sono reali. Sono intrecciate alla vita. Le crisi non sono fenomeni temporanei, ma il percorso della vita interiore. Ce ne rendiamo conto con i nostri occhi quando passiamo dal sistema al destino (pronunciare questa parola è terrificante e bello allo stesso tempo, sapendo che domani indagheremo su cosa vi è nascosto dietro), alla nascita e alla caduta dei sistemi. Ne sono convinto. In particolare, tutti noi guardando il nostro passato ci accorgiamo che ci esauriamo. È giusto. È vero. Crescere è morire. È particolarmente acuto durante dei periodi critici, come per voi, e pure alla mia età. Dostoevskij scrisse con terrore sulla morte del cuore. E Gogol’ ne ha scritto in modo ancor più terrificante. È realmente una piccola morte dentro di noi. Ed è questo il modo in cui dobbiamo accettarla. Ma dietro a tutto questo c’è vita, movimento, cammino, il vostro destino (Nietzsche ha insegnato l’amor fati: l’amore per il proprio destino). Ma sto cominciando a filosofeggiare...”

Lev S. Vygotskij

“Dappertutto approdiamo all’incompiuto senza mai rassegnarci a credere che è l’incompiutezza, senza essere autorizzati a pensare che è l’inesistente o l’inintelligibile; e il ruolo della più critica e della più sviluppata filosofia è giustamente quello d’impedire i falsi compimenti, così come i falsi scoraggiamenti”

Maurice Blondel