

CONTRIBUTI AL PENSIERO

PREMESSA

Sentendoci parlare di “spazio di rappresentazione”, qualcuno penserà che si tratti di una sorta di “contenitore” all'interno del quale si manifestano certi “contenuti” di coscienza. Se poi quel qualcuno riterrà che tali “contenuti” siano le immagini e che queste funzionino come delle semplici copie della percezione, dovremo superare svariate difficoltà prima di arrivare ad un qualche accordo. In effetti, chi pensa così si colloca nella prospettiva di una psicologia ingenua che paga un pesante tributo alle scienze naturali dato che parte, senza alcuna discussione, da una visione dei fenomeni psichici in termini di materialità.

E' opportuno segnalare subito che la nostra posizione riguardo al tema della coscienza e delle sue funzioni non ammette simili presupposti. Per noi la coscienza è *intenzionalità*, cioè un qualcosa di chiaramente inesistente nei fenomeni naturali e del tutto estraneo alle scienze che si occupano della materialità dei fenomeni.

In questo lavoro intenderemo l'immagine come un modo *attivo* di porsi nel mondo da parte della coscienza; tale modo *non può essere indipendente dalla spazialità*; anzi, le numerose funzioni che l'immagine compie dipendono proprio dalla *posizione* che essa assume in tale spazialità.

Mendoza, novembre 1988

Psicologia dell'immagine

I. IL PROBLEMA DELLO SPAZIO NELLO STUDIO DEI FENOMENI DI COSCIENZA

1. Precedenti

E' molto curioso che numerosi psicologi, per i quali i fenomeni prodotti dalla sensazione risultavano collocati in uno spazio esterno, parlando delle rappresentazioni (che intendevano come copie di quanto percepito) non si siano affatto preoccupati di indicare "dove" queste ultime si dessero. Evidentemente debbono aver creduto che, per il fatto di descrivere le manifestazioni della coscienza associandole al trascorrere (senza spiegare però in cosa consistesse tale trascorrere) e di interpretare le fonti di tali manifestazioni (situate nello spazio esterno) come cause determinanti, avessero esaurito il tema delle domande e delle risposte essenziali per fondare la loro scienza. Debbono anche aver pensato che il tempo in cui accadono i fenomeni (tanto esterni quanto interni) fosse un tempo assoluto e che lo spazio avesse validità solo per la "realtà" esterna, e non per la coscienza, pur se questa di frequente deforma lo spazio nelle immagini, nei sogni e nelle allucinazioni.

Certo, molti studiosi si sono sforzati di stabilire se il rappresentare fosse proprio dell'anima, o del cervello oppure di qualche altra entità. E' opportuno ricordare qui la celebre lettera di Descartes a Cristina di Svezia in cui il filosofo parla del "punto di unione" tra anima e corpo per spiegare il fenomeno del pensare e l'azione della volontà nel muovere la macchina umana. Ed è davvero molto strano che proprio il filosofo che ci ha avvicinato di più alla comprensione dei dati immediati e indubitabili del pensare, non si sia soffermato sul tema della spazialità della rappresentazione intesa come dato indipendente dalla spazialità che i sensi ottengono dalle loro fonti esterne. Descartes, poi, in quanto fondatore dell'ottica geometrica e creatore della geometria analitica, aveva familiarità con il tema della precisa collocazione dei fenomeni nello spazio. Eppure, nonostante avesse a disposizione tutti gli elementi necessari (da una parte il *dubbio metodico*, dall'altra le conoscenze sulla collocazione dei fenomeni nello spazio), Descartes non ha compiuto il piccolissimo passo che lo avrebbe portato a definire l'idea della collocazione della rappresentazione in diversi "punti" dello spazio di coscienza.

Sono stati necessari quasi trecento anni perché il concetto di rappresentazione si rendesse indipendente dalla percezione spaziale ingenua e conquistasse un proprio significato in base alla rivalutazione (in realtà, alla ricreazione) dell'idea di *intenzionalità*, di cui già aveva parlato la scolastica partendo dallo studio di Aristotele. Il merito va a F. Brentano, nella cui opera si trovano numerosi riferimenti al problema di cui ci stiamo occupando. Brentano, pur non avendo sviluppato tale problema in tutta la sua estensione, ha però creato le basi per avanzare nella giusta direzione.

Ma è l'opera di un discepolo di Brentano, Husserl, che ha permesso di mettere correttamente a fuoco il problema e di trovare delle soluzioni che, a nostro parere, finiranno per rivoluzionare non solo il campo della psicologia (che è il terreno in cui, in genere, questi temi vengono sviluppati) ma anche quello di molte altre discipline.

Nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Husserl studia l'"Idea" regionale di cosa in generale come quel qualcosa di identico che, nel corso determinato delle infinite variazioni, si mantiene in una medesima *forma* e che si fa conoscere nelle corrispondenti serie infinite di noemi anch'essi di forme determinate. La cosa si dà nella sua essenza ideale di *res temporalis* nella "forma" necessaria del tempo; si dà nella sua essenza ideale di *res materialis* nella sua unità sostanziale, e si dà nella sua essenza ideale di *res extensa* nella "forma" dello spazio, nonostante i cambiamenti di forma infinitamente vari o, nel caso di una forma fissa, nonostante i cambiamenti di posizione anch'essi potenzialmente infiniti, o di "mobilità" *in infinitum*. Così, dice Husserl, "cogliamo l'Idea dello spazio e le Idee ad essa subordinate". Il problema dell'origine della rappresentazione dello spazio si riduce all'analisi fenomenologica delle diverse espressioni in cui questo si mostra come unità intuitiva.¹

Husserl ci ha così condotti nel campo della riduzione eidetica, e dal suo lavoro ricaviamo innumerevoli insegnamenti. Il nostro interesse, tuttavia, si rivolge a temi propri di una psicologia

fenomenologica più che a quelli di una filosofia fenomenologica, per cui, anche se abbandoneremo ripetutamente l'*epoché* propria del metodo husserliano, non per questo ignoreremo di aver commesso un'irregolarità, grazie alla quale, però, la spiegazione del nostro punto di vista risulterà più accessibile. D'altra parte, varie tesi della psicologia post-husserliana dovrebbero essere sottoposte a revisione proprio perché tale psicologia non ha preso in considerazione il problema di ciò che noi chiamiamo "spazio di rappresentazione". In ogni caso sarebbe ingiusto attribuirci un'ingenua ricaduta nel mondo dello "psichico naturale".²

Inoltre, la nostra preoccupazione non è rivolta al "problema dell'origine della rappresentazione dello spazio" ma, al contrario, al problema dello "spazio" che accompagna ogni rappresentazione e nel quale si manifesta ogni rappresentazione. Ma poiché lo "spazio" di rappresentazione non è indipendente dalle rappresentazioni, non potremo considerare tale "spazio" se non come coscienza della spazialità in qualunque rappresentazione. Se questo è allora l'orientamento del nostro studio, niente ci impedisce, nell'osservare introspettivamente (e pertanto ingenuamente) una qualunque rappresentazione e nell'osservare, altrettanto introspettivamente, la spazialità del rappresentare, di porre attenzione agli atti di coscienza riferentisi alla spazialità, e di operare, successivamente, su questi una riduzione fenomenologica o di rimandarla, senza per questo disconoscere l'importanza. Se quest'ultimo fosse il nostro modo di procedere, tutt'al più si potrebbe dire che la descrizione è stata incompleta.

Dobbiamo riconoscere, infine, sempre a proposito di precedenti, che per quanto riguarda la descrizione della spazialità dei fenomeni di rappresentazione, Binswanger³ ha dato un contributo di un certo interesse, senza però essere approdato alla comprensione del significato profondo del "dove" si danno le rappresentazioni.

2. Differenze fra sensazione, percezione e immagine

Definire la sensazione in termini di processi nervosi afferenti che iniziano in un recettore e si trasmettono al sistema nervoso centrale, o questioni simili, è proprio della fisiologia e non della psicologia. Un tale modo di procedere non è utile ai nostri scopi.

Si è anche tentato di interpretare la sensazione come una qualsiasi esperienza nel numero totale di esperienze percettibili che possono esistere all'interno di una modalità determinata dalla formula $(SS-SI)/SD$, nella quale SS denota la soglia percettiva superiore, SI quella inferiore e SD la soglia differenziale. Con questa maniera di presentare le cose (comune a tutte le formulazioni a sfondo atomistico) non si giunge affatto a comprendere la funzione dell'elemento che si studia ma, al contrario, si ricorre ad una struttura (per esempio la percezione) e se ne determinano gli elementi "costitutivi", a partire dai quali poi, in modo circolare, si cerca di spiegare la struttura.

In via provvisoria intenderemo la sensazione come il vissuto [*registro*]⁴ che si sperimenta quando si capta uno stimolo proveniente dall'ambiente esterno o interno, stimolo che fa variare il tono di lavoro del senso colpito. Ma l'ambito di studio della sensazione si amplia quando verifichiamo l'esistenza di sensazioni che accompagnano l'atto del pensare, del ricordare, dell'appercepire, ecc. Anche se in tutti i casi si produce una variazione del tono di lavoro di qualche senso, o di un insieme di sensi (come avviene nel caso della cenestesi), è pur vero che non si "sente" l'atto del pensare nello stesso modo in cui si "sente" un oggetto esterno. La sensazione appare allora come una strutturazione che la coscienza effettua grazie alla sua attività sintetica, strutturazione che viene da noi arbitrariamente sottoposta ad analisi allo scopo di descriverne la fonte originaria, ossia il senso da cui è partito l'impulso.

Anche della percezione sono state date diverse definizioni; una è questa: "la percezione è l'atto del rendersi conto degli oggetti esterni, delle loro qualità o dei loro rapporti, che è immediatamente successivo ai processi sensoriali, diversamente da quanto accade per la memoria o per altri processi mentali".

Noi intendiamo la percezione come una strutturazione di sensazioni compiuta dalla coscienza riferendosi a uno od a più sensi.

Riguardo all'immagine si è tentato questo tipo di caratterizzazione: "elemento dell'esperienza suscitato a livello centrale che possiede tutti gli attributi della sensazione".

Noi preferiamo intendere l'immagine come una rappresentazione strutturata e formalizzata delle sensazioni o percezioni che provengono, o sono pervenute, dall'ambiente esterno od interno.

L'immagine, quindi, non è "copia", ma sintesi, intenzione e, pertanto, non mera passività della coscienza.⁵

3. L'idea che "la coscienza è nel mondo" come precauzione descrittiva nei confronti delle interpretazioni della psicologia ingenua

Dobbiamo recuperare l'idea che tutte le sensazioni, le percezioni e le immagini siano forme di coscienza; seguendo quest'idea sarebbe più corretto parlare di "coscienza della sensazione, coscienza della percezione e coscienza dell'immagine". Ciò non significa collocarsi in posizione appercettiva (nella quale si ha coscienza di un fenomeno psichico). Qui si sta dicendo che è la coscienza stessa a modificare il proprio modo di essere o, meglio, che la coscienza non è altro se non un modo di essere, per esempio, essere "emozionata", "in attesa" ecc.

Quando immagino un oggetto, la coscienza non si trova in una posizione di estraneità, non coinvolta e neutra di fronte a tale operazione; la coscienza è, in questo caso, un coinvolgimento con quel qualcosa che si immagina. Anche nel caso della appercezione che menzionavamo sopra si deve parlare di una coscienza in atteggiamento appercettivo.

Da quanto detto risulta chiaro che non c'è coscienza se non di qualcosa, e che quel qualcosa si riferisce a un tipo di mondo (ingenuo, naturale o fenomenologico; "esterno" o "interno"). Quindi, non si favorisce la comprensione quando, per esempio, nello studiare uno stato di paura di fronte al pericolo, si dà per scontato (in una sorta di schizofrenia descrittiva) che l'emozione su cui si sta indagando non abbia nulla a che vedere con altre funzioni della coscienza. Le cose stanno in modo molto diverso: nella paura del pericolo tutta la coscienza si trova in situazione di pericolo; e anche quando è possibile riconoscere altre funzioni come la percezione, il raziocinio e il ricordo, tutte risultano in qualche modo impregnate, nel loro attuare, dalla situazione di pericolo, tutte agiscono in funzione del pericolo. Pertanto, la coscienza è un modo globale di essere, di stare nel mondo ed un comportamento globale di fronte al mondo. Ma visto che parliamo dei fenomeni psichici sempre in termini di sintesi, sarà bene aver chiaro a quale sintesi ci riferiamo e qual è il nostro punto di partenza, se vogliamo comprendere ciò che ci divide da altre concezioni che parlano anch'esse di "sintesi", "globalità", "struttura" ecc.⁶

Una volta stabilito il carattere della nostra sintesi, niente ci impedirà di effettuare tutte le analisi che vogliamo per chiarire o illustrare la nostra esposizione. Ma tali analisi saranno sempre comprese all'interno di un contesto maggiore, e l'oggetto o l'atto considerato non potrà essere reso indipendente da tale contesto, né potrà essere isolato dal suo *riferimento a qualcosa*.

Altrettanto varrà per quelle "funzioni" psichiche che si troveranno a svolgere un'azione congiunta, secondo quanto richiesto dal modo di essere della coscienza nel momento in cui la considereremo.

Vogliamo forse dire, con ciò, che quando in piena veglia siamo immersi in un problema matematico che occupa tutto il nostro interesse, stanno operando in noi anche delle sensazioni, delle percezioni e delle immagini? E questo nonostante che ogni tipo di "distrazione" debba essere evitato se si vuole portare avanti l'astrazione matematica? Noi affermiamo che il processo astrattivo non potrebbe svilupparsi se colui che fa matematica non contasse su sensazioni che si riferiscono alla sua attività mentale, se non percepisse la successione temporale del proprio discorrere, se non immaginasse attraverso segni o simboli matematici (stabiliti per convenzione e poi memorizzati). Infine, il soggetto che fa matematica, se desidera lavorare con significati, dovrà riconoscere che questi non sono indipendenti dalle espressioni formali che vede davanti a sé o che si rappresenta.

Ma questo non è tutto. Noi infatti affermiamo che altre funzioni ancora sono in attività concomitantemente all'astrazione di cui parlavamo: per noi, il livello di veglia in cui le operazioni astrattive vengono portate avanti *non è isolato* da altri livelli di attività della coscienza, non è isolato da altre operazioni la cui manifestazione piena si dà nel dormiveglia o nel sonno. Tale simultaneità operativa tra i diversi livelli di coscienza ci permette di parlare, in certe occasioni, di "intuizioni", "ispirazioni", o "soluzioni inaspettate"; essa si manifesta come una sorta di irruzione di altri schemi all'interno del discorso logico, o come nel caso che abbiamo appena preso in considerazione, all'interno del contesto del "fare matematica".

La letteratura scientifica riporta numerosi casi in cui la soluzione di un problema è apparsa quando il soggetto era impegnato in attività diverse da quelle proprie del discorso logico, e questo dimostra appunto il coinvolgimento di tutta la coscienza nella ricerca della soluzione ad un problema di quel tipo.

Per affermare la validità di queste asserzioni non ricorriamo a schemi neurofisiologici basati sulla registrazione elettroencefalografica di attività neuronali. Tanto meno tiriamo in ballo un supposto "subconscio" o "inconscio", o qualche altro mito di questa epoca le cui premesse scientifiche sono viziate da errori di fondo. Ci basiamo su una psicologia della coscienza che prevede diversi livelli di funzionamento ed operazioni di diversa preminenza in ogni fenomeno psichico, il quale risulta sempre integrato nell'azione di una coscienza globale.

4. Il vissuto interno dell'immagine che si dà in qualche "luogo"

Ogni volta che premo un tasto, la tastiera che ho davanti agli occhi stampa un carattere grafico che appare sul monitor. Io associo a ciascuna lettera un diverso movimento delle dita, e così le frasi scorrono automaticamente, seguendo i miei pensieri. Ora chiudo gli occhi e smetto di pensare al tema che precedentemente mi occupava per concentrarmi sulla tastiera. In un certo senso essa è "qui davanti", rappresentata in un'immagine visiva, che è quasi un calco della percezione che avevo prima di chiudere gli occhi. Ora mi alzo, faccio alcuni passi per la stanza, chiudo di nuovo gli occhi e, ricordando la tastiera, la immagino alle mie spalle, dove l'ho lasciata; se invece voglio osservarla tale e quale si è presentata precedentemente alla mia percezione, debbo metterla nella posizione "davanti agli occhi". Per far questo, o giro mentalmente il mio corpo o "trasporto" la macchina attraverso "lo spazio esterno" fino a collocarmela davanti. La macchina si trova adesso "davanti ai miei occhi"; con questa operazione, però, ho prodotto una sorta di "rottura" e di "spostamento" dello spazio dato che, se sollevo le palpebre, di fronte a me vedrò una finestra... Mi si è reso evidente che nella rappresentazione la collocazione dell'oggetto si dà in uno "spazio" che può non coincidere con lo spazio in cui si è manifestata la percezione originale.

Posso, inoltre, immaginare la tastiera collocata sulla finestra che è davanti a me, ed allontanare od avvicinare l'insieme. Se voglio, posso aumentare o diminuire le dimensioni di tutta la scena o di qualche suo componente; posso anche deformare tali corpi e, infine, niente mi impedisce di cambiarne il colore.

Ma scopro anche alcune cose impossibili. Non posso, per esempio, immaginare tali oggetti senza colore, anche se cerco di renderli "trasparenti"; e questo perché in tale "trasparenza" si evidenzieranno in ogni caso dei contorni o delle differenze, appunto, di colore, o forse dei "chiaroscuri". Sto verificando che estensione e colore sono contenuti non indipendenti e che, quindi, non posso mai immaginare un colore senza estensione. E proprio questo mi fa riflettere sul fatto che *se non posso rappresentare il colore senza l'estensione, l'estensione della rappresentazione fa emergere la "spazialità" nella quale l'oggetto rappresentato si colloca*. Ed è questa spazialità che ci interessa.

II. COLLOCAZIONE DEL RAPPRESENTATO NELLA SPAZIALITA' DEL RAPPRESENTARE

1. Differenti tipi di percezione e rappresentazione

Gli psicologi di tutte le epoche hanno elaborato lunghe liste sulle sensazioni e sulle percezioni e, al giorno d'oggi, con la scoperta di nuovi recettori nervosi, si parla anche di termorecettori, barocettori, recettori interni di acidità e alcalinità, ecc.

Al novero delle sensazioni corrispondenti ai sensi esterni noi aggiungiamo le sensazioni che corrispondono ai sensi diffusi, come le cinestetiche (movimento e posizioni corporee) e le cenestesiche (vissuto generale dell'intracorpo, della temperatura, del dolore ecc., sensazioni che, anche se spiegate in termini di sensi tattili interni, non possono essere ridotte ad essi).

Per il nostro livello di spiegazione sono sufficienti questi brevi cenni, con i quali certo non pretendiamo di esaurire il tema dei possibili vissuti relativi ai sensi esterni e interni e alle molteplici combinazioni percettive tra gli uni e gli altri.

Ci interessa, piuttosto, stabilire un parallelismo tra rappresentazioni e percezioni, classificate in modo generico come "interne" o "esterne".

Sfortunatamente, la rappresentazione è stata molto spesso limitata alle sole immagini visive⁷ e, allo stesso modo, la spazialità è stata riferita quasi sempre alla visione, quando invece anche le percezioni e le rappresentazioni uditive indicano la localizzazione - in qualche "luogo" - delle sorgenti dello stimolo, e lo stesso vale per quelle tattili, gustative, olfattive e, ovviamente, per quelle che si riferiscono alla posizione del corpo e ai fenomeni dell'intracorpo.⁸

2. Interazione tra immagini che si riferiscono a diverse sorgenti percettive

Nell'automatismo che abbiamo descritto nell'esempio precedente, si è parlato di una connessione fra il decorrere in parole e il movimento delle dita che, battendo sui tasti, fanno apparire dei caratteri grafici sul monitor. Da questo esempio risulta chiaro che si sono potute associare precise posizioni spaziali a vissuti cinestetici, e che, se non fosse esistita spazialità in questi ultimi, tale associazione sarebbe stata impossibile. Ma l'esempio ci permette anche di verificare come il pensiero espresso in parole possa tradursi nel movimento delle dita associato a delle posizioni dei tasti. Il fenomeno della "traduzione", che qui si evidenzia, è però assai frequente e si dà con rappresentazioni che corrispondono a percezioni di diversi sensi. Facciamo un esempio. Chiudiamo gli occhi e mettiamoci in ascolto di differenti sorgenti sonore: ben presto ci renderemo conto del fatto che i globi oculari tendono a spostarsi nella direzione della percezione acustica. Oppure immaginiamo un'aria musicale: al farlo, ci accorgeremo che i meccanismi di fonazione tendono ad adeguarsi ad essa (soprattutto negli acuti e nei gravi). Questo fenomeno di "verbigerazione" è indipendente dal fatto che l'aria musicale sia stata immaginata come cantata o anche solo come "canticchiata" dal soggetto, oppure che la rappresentazione sia stata effettuata sulla base di un'orchestra sinfonica. E già il parlare dei suoni acuti come "alti" e di quelli gravi come "bassi", rivela una spazialità nell'apparato di fonazione e una sua capacità di "posizionamento" in rapporto ai suoni.

Ma esistono interazioni anche fra immagini corrispondenti ad altri sensi e, su questo tema, il detto popolare risulta più chiaro di molti trattati: si parla di amore "dolce", di sapore "amaro" della sconfitta, di parole "dure", di idee "oscuri", di "grandi" uomini, di "fiamme" del desiderio, di pensieri "acuti", ecc.

Non risulta dunque strano che numerose allegorizzazioni che appaiono nei sogni, nel folklore, nei miti, nei testi religiosi e anche nel fantasticare quotidiano, abbiano come base tali traduzioni da un senso all'altro e, di conseguenza, da un sistema di immagini ad un altro. Se le cose stanno così, quando un soggetto a cui, per esempio, è apparso in sogno un grande fuoco, si desta con una

forte acidità di stomaco, oppure quando un aggrovigliarsi delle lenzuola intorno alle gambe fa sorgere immagini di affondamento nelle sabbie mobili, la cosa più adeguata da fare sembra essere una ricerca esaustiva sui fenomeni di cui ci stiamo occupando qui; al contrario, sommare degli altri miti a drammatizzazioni di questo tipo, che sono qualcosa di immediato, non favorisce affatto il lavoro di interpretazione.

3. La tendenza a trasformarsi propria della rappresentazione

Nell'esempio usato in precedenza, abbiamo visto come fosse possibile alterare il colore, la forma, le dimensioni, la posizione, la prospettiva, ecc., della tastiera. E' chiaro che possiamo anche "ricreare" completamente un oggetto fino a renderlo irriconoscibile da ciò che era all'origine. Ma anche se la nostra tastiera risultasse alla fine trasformata in una pietra (come il principe in rospo), e anche se tutte le caratteristiche della nostra nuova immagine fossero quelle di una pietra, per noi quella pietra sarebbe la tastiera trasformata. Tale riconoscimento risulta possibile grazie al ricordo, alla storia che manteniamo viva nella nostra rappresentazione. Da questo deriva che la nuova immagine visiva deve essere una strutturazione non più visiva ma di altro tipo. E' appunto la strutturazione in cui l'immagine si dà che ci permette di riconoscere l'oggetto in questione e di evidenziare dei climi e dei toni affettivi che ad esso si riferiscono anche quando tale oggetto sia scomparso o risulti notevolmente modificato.

In termini inversi, possiamo osservare come la modifica della struttura generale produca delle modifiche nell'immagine (sia essa ricordata o sovrapposta alla percezione).⁹

Ci troviamo in un mondo sulle cui variazioni la percezione sembra tenerci continuamente informati, mentre l'immagine, attualizzando la memoria, ci spinge a reinterpretare e a modificare i dati che da esso provengono. Di conseguenza, a ogni percezione corrisponde una rappresentazione che immancabilmente modifica i dati della "realtà".

In altri termini: *la struttura percezione-immagine è un comportamento della coscienza nel mondo, il cui senso è la trasformazione del mondo stesso* ¹⁰.

4. Riconoscimento e non riconoscimento di ciò che è percepito

Posso riconoscere la tastiera che vedo davanti a me grazie alle rappresentazioni che ne accompagnano le percezioni. Se, per qualche circostanza ignota, la tastiera avesse subito qualche importante modifica, nel vederla di nuovo sperimenterei una non-corrispondenza con le rappresentazioni che ho di essa. Questo fatto potrebbe innescare una vasta gamma di fenomeni psichici, che vanno dalla sorpresa sgradevole fino al non riconoscimento dell'oggetto che mi si presenterebbe come "altro", come qualcosa di diverso da quello che pensavo di trovare. In quest'ultimo caso, l'"altro" che non "corrisponde", rivelerebbe la non concordanza tra le nuove percezioni e le vecchie immagini. Nel momento in questione starei effettuando un confronto, starei analizzando le differenze tra la tastiera che ricordo e l'attuale.

Il non riconoscimento di un nuovo oggetto che mi si presenta è, in realtà, un ri-conoscimento dell'assenza del nuovo oggetto rispetto ad una immagine associata. Così, molto spesso, cerco di adeguare la nuova percezione a interpretazioni "come se".¹¹

Abbiamo visto come l'immagine sia in grado di rendere l'oggetto indipendente dal contesto nel quale era stato percepito. Essa è dotata di sufficiente plasticità per modificarsi e svincolarsi dai propri riferimenti. Questo è tanto vero che il riaccomodamento dell'immagine alla nuova percezione non presenta difficoltà - difficoltà che invece si manifestano chiaramente nei fatti connessi con l'immagine in sé, come avviene per i fenomeni emotivi e per i toni corporei che accompagnano la rappresentazione. Di conseguenza, *l'immagine può "transitare" (trasformandosi), per diversi tempi e spazi di coscienza*. Stando così le cose, nel momento attuale di coscienza posso ritenere in memoria l'immagine passata di questo oggetto, che è ormai diverso da come era allora, e posso anche protenderla, spingendola a trasformarsi in ciò che, secondo me, l'oggetto in questione "arriverebbe ad essere" oppure facendole assumere tutti i possibili modi di essere dell'oggetto stesso.

5. Immagine della percezione e percezione dell'immagine

A ogni percezione corrisponde un'immagine, per cui i due termini conformano sempre una struttura. Ma possiamo verificare come anche l'affettività e il tono corporeo non possano risultare estranei a quel carattere di globalità che è proprio della coscienza.

Abbiamo citato il caso del susseguirsi di percezioni e di immagini tradotte nell'accomodamento dell'apparato fonico e nello spostamento dei globi oculari alla ricerca di una fonte sonora. Per continuare la descrizione, però, risulta più facile collocarci sempre nella stessa frangia percettivo-rappresentativo-motoria. Riprendiamo allora l'esempio della tastiera.

Seduto di fronte alla tastiera con gli occhi chiusi, non mi risulta difficile allungare le dita e individuare i tasti con una certa precisione, seguendo un'immagine che, in questo caso, funzionerà da "tracciante" dei miei movimenti. Se, invece, colloco l'immagine della tastiera verso il lato sinistro dello spazio di rappresentazione, le mie dita seguendo la "traccia" in quella direzione, non riusciranno, evidentemente, a toccare la tastiera. Se poi "interiorizzo" l'immagine della tastiera, se cioè la sposto verso il centro dello spazio di rappresentazione (collocandola "all'interno della testa"), il movimento delle dita tenderà a inibirsi. Se al contrario, "esteriorizzo" l'immagine, collocandola molti metri in avanti, sperimenterò la tendenza non solo delle dita ma anche di altre parti del corpo a muoversi in tale direzione.

Mentre le percezioni del mondo "esterno" corrispondono a immagini "esteriorizzate" ("fuori" del vissuto cenestesico-tattile della testa, "dentro" il cui limite si trova lo "sguardo" dell'osservatore), le percezioni del mondo "interno" corrispondono a rappresentazioni "interiorizzate" ("dentro" i limiti del vissuto cenestesico-tattile della testa, che a sua volta è "guardato" "dall'interno", ma da una posizione spostata rispetto a quella centrale, che è ora occupata da "ciò che è guardato"). Questo mostra una certa "esteriorità dello sguardo" che osserva o sperimenta una scena qualsiasi. Spingendo il caso agli estremi, posso osservare lo "sguardo", nel qual caso l'"osservare" come atto diviene esterno rispetto allo "sguardo" come oggetto che ora occupa il luogo centrale. Questa "prospettiva" evidenzia che oltre alla "spazialità" del rappresentato in quanto contenuto non indipendente (come spiega Husserl), esiste una "spazialità" nella struttura oggetto-sguardo. Si potrebbe dire che, in realtà, non si tratta di una "prospettiva" nel senso spaziale interno, bensì di atti di coscienza che all'essere ritenuti in memoria appaiono continui, producendo così l'illusione di "prospettiva". Ma anche trattandosi di ritenzioni temporali, esse non possono sfuggire, in quanto rappresentazioni, dall'essere contenuti non indipendenti e, quindi, soggetti a spazialità, e questo è valido sia che si tratti di un preciso oggetto rappresentato sia che si tratti della struttura oggetto-sguardo.

Alcuni psicologi hanno colto questo "sguardo" che si dirige alla rappresentazione, ma lo hanno confuso con l'"io", oppure, a volte, con il "punto focale" dell'attenzione. Di certo, sono stati spinti a questo errore dal fatto di ignorare la differenza tra atti e oggetti di coscienza e dai loro pregiudizi sull'attività della rappresentazione.¹²

Ma andiamo avanti. Poniamo il caso che, di fronte ad un pericolo imminente, per esempio una tigre che si lancia verso le sbarre della gabbia davanti a me, le mie rappresentazioni corrispondano all'oggetto percepito che, trattandosi di una tigre, riconosco appunto come pericoloso.

Le immagini, che corrispondono al riconoscimento di "ciò che è pericoloso" all'esterno, si strutturano insieme alle successive percezioni (e, di conseguenza, insieme alle rappresentazioni) dell'intracampo; queste, che raggiungono particolare intensità nel caso della "coscienza in pericolo", modificano la prospettiva da cui si osserva l'oggetto, facendo così sorgere l'impressione di "accorciamento dello spazio" tra me e ciò che è pericoloso. Come abbiamo visto a proposito delle immagini "traccianti", anche in questo caso, una diversa collocazione delle immagini nello spazio di rappresentazione porta chiaramente ad una diversa condotta nel mondo.

Detto in altro modo: il pericolo esalta la percezione e le immagini dell'intracampo ad essa corrispondenti; ma proprio perché tale struttura si riferisce direttamente alla percezione-immagine di ciò che è pericoloso (esterno al corpo), la contaminazione, l'"invasione" del corpo da parte di ciò che è pericoloso risulta ineludibile. Tutta la mia coscienza, in questo caso, è coscienza-in-pericolo dominata da ciò che è pericoloso: senza frontiera, senza distanza, senza "spazio" esterno, in quanto sento il pericolo in me, per-me (dentro di me), all'"interno" dello spazio di rappresentazione, "dentro", rispetto al vissuto cenestesico-tattile della testa e della pelle. E la mia risposta più immediata, più "naturale" è fuggire il pericolo, fuggire da me stesso in pericolo (attivando immagini

traccianti che, dal mio spazio di rappresentazione, vanno in direzione opposta a ciò che è pericoloso e “fuori” del mio corpo). Se, in questa situazione, per un processo di riflessione su di me, decidessi di continuare ad affrontare ciò che è pericoloso, dovrei farlo “lottando contro me stesso”, rifiutando ciò che è pericoloso dentro di me, ponendo, per mezzo di una nuova prospettiva, una distanza mentale tra la risposta compulsiva della fuga ed il pericolo. Dovrei insomma modificare la profondità di collocazione delle immagini nello spazio di rappresentazione e, pertanto, la percezione che ho di esse.

III. CONFIGURAZIONE DELLO SPAZIO DI RAPPRESENTAZIONE

1. Modificazioni dello spazio di rappresentazione al variare del livello di coscienza

Abitualmente si conviene che durante il sonno la coscienza abbandoni gli interessi quotidiani, trascurando gli stimoli dei sensi esterni, ai quali risponde solo eccezionalmente, e cioè quando gli impulsi superano una determinata soglia oppure si avvicinano ad un “punto di allerta”.

Eppure, durante il sonno con sogni, l'abbondanza delle immagini rivela la presenza di una grandissima quantità di percezioni, che sono quelle che corrispondono a tali immagini. D'altra parte, gli stimoli esterni vengono non solo attutiti ma anche trasformati affinché il livello di sonno possa permanere.¹³

Questo modo di stare nel sonno da parte della coscienza non è, di sicuro, un modo di non stare nel mondo, bensì una particolare maniera di stare in esso e di agire, anche se l'azione è ora diretta verso il mondo interno. Infatti, durante il sonno con sogni le immagini, oltre a trasformare le percezioni esterne per far sì che il livello di sonno permanga, intervengono anche nelle tensioni e nelle distensioni profonde e nell'economia energetica dell'intracorpo. Lo stesso vale per le immagini del “sognare da svegli”, ed è proprio in questo livello intermedio che è possibile accedere alle drammatizzazioni che sorgono quando gli impulsi vengono tradotti da un senso all'altro.

In veglia, poi, le immagini non solo contribuiscono al riconoscimento della percezione ma tendono anche ad incanalare l'attività del corpo verso il mondo esterno. Anche delle immagini dello stato di veglia si ha necessariamente un vissuto interno ed è per questo che esse finiscono per influenzare il comportamento dell'intracorpo.¹⁴ Certo, quando l'interesse è posto sulla tonicità muscolare e sull'attività motoria, tali vissuti sono accessibili solo in via secondaria. Ma la situazione cambia rapidamente quando la coscienza si configura “emozionalmente”: in questo caso, il vissuto dell'intracorpo si amplifica mentre le immagini continuano a trainare le azioni nel mondo esterno oppure, come avviene in certe occasioni, inibiscono ogni azione determinando un “accomodamento tattico del corpo” alla situazione; questa inibizione in seguito sarà interpretata come un atteggiamento corretto oppure come un atteggiamento sbagliato, ma in ogni caso essa costituisce un adattamento della condotta al mondo. Come abbiamo visto, le immagini, per poter agire all'interno od all'esterno del corpo devono collocarsi nei due casi in profondità diverse dello spazio di rappresentazione.

Durante il sogno può accadermi di vedere le immagini come se le stessi osservando da un punto posto nella scena stessa (come se io stessi nella scena e guardassi a partire da “me” senza vedermi da “fuori”). Utilizzando una tale prospettiva, sono portato a credere di vedere non “immagini” ma la stessa realtà percettiva (e questo perché non sperimento il vissuto del limite rispetto al quale si dà l'immagine, come avviene in veglia quando chiudo gli occhi). Credo di vedere ad occhi aperti ciò che accade “fuori” di me. Senza dubbio le immagini traccianti non attivano la tonicità corporea poiché la scena è realmente collocata nello spazio di rappresentazione, nonostante io creda di percepire l’“esteriorità”. I globi oculari seguono lo spostamento delle immagini ma il movimento corporeo risulta molto smorzato; lo stesso vale per le percezioni provenienti dai sensi esterni, che risultano affievolite e tradotte. Si tratta di un caso simile all'allucinazione, con la differenza che in questa (come vedremo più avanti), il vissuto del limite cenestesico-tattile, per qualche motivo, è scomparso, mentre nello stato di sonno descritto tale limite non è scomparso, semplicemente non può esistere.

Così collocate, le immagini “tracciano” delle attività in direzione dell'intracorpo avvalendosi di differenti trasformismi e drammatizzazioni; risulta così possibile ri-strutturare delle situazioni vissute attualizzandone la memoria e scomponendo e ricomponendo immagini in cui erano state originariamente strutturate delle emozioni. Il sonno paradossale (ed in una certa misura il “sognare da svegli”) compie delle importanti funzioni, e tra queste non possiamo trascurare il trasferimento di climi emotivi ad immagini opportunamente trasformate¹⁵.

Ma esiste, per lo meno, un altro caso in cui la mia collocazione nella scena onirica si dà in modo diverso. E' quello in cui mi vedo "dal di fuori", cioè vedo la scena, nella quale sono inserito e nella quale agisco, da un punto di osservazione "esterno" alla scena stessa. Questo caso somiglia a quello in cui, in veglia, mi vedo "dal di fuori" (come quando rappresento, teatralizzo o fingo un determinato atteggiamento). La differenza tra i due casi sta nel fatto che in veglia posso appercepire me stesso (regolo, controllo, modifico il mio agire), mentre nel sogno, in cui la capacità autocritica è diminuita, "credo" che la scena si svolga proprio nel modo in cui mi si presenta. Pertanto, la direzione della sequenza del sogno sembra sfuggire al mio controllo.

2. Modificazioni dello spazio di rappresentazione negli stati alterati di coscienza

Nell'affrontare i fenomeni che caratterizzano gli stati alterati di coscienza, lasceremo da parte le distinzioni che classicamente si stabiliscono tra l'illusione e l'allucinazione; utilizzeremo invece come riferimento alcune immagini che, per le loro caratteristiche, si è portati a confondere con percezioni del mondo esterno. Certo, uno "stato alterato" non è solo questo, ma è questo l'aspetto che qui ci interessa.

E' possibile, nello stato di veglia, "proiettare" delle immagini e confonderle con delle vere e proprie percezioni del mondo esterno. Così facendo, si crede in esse proprio come succede alla persona addormentata nel primo caso considerato nel paragrafo precedente. Lì, colui che sogna non distingue tra lo spazio esterno e quello interno perché il limite cenestesico-tattile della testa e degli occhi non trova, in quel sistema di rappresentazione, alcuna collocazione possibile. Ed in più, sia la scena sia lo sguardo del soggetto si dispongono all'interno dello spazio di rappresentazione senza che però sia presente la nozione di "interiorità".

Sulla base di questo si può affermare che la perdita della nozione di "interiorità" in stato di veglia si dà perché la sensazione di divisione tra "esterno" e "interno" è scomparsa per un qualche motivo. In questa situazione, tuttavia, le immagini proiettate "fuori" mantengono il loro potere tracciante per cui continuano a dare impulso all'attività motoria nel mondo. Il soggetto in questione viene allora a trovarsi in un particolare stato di "sognare da svegli", di dormiveglia attivo, nel quale la condotta manifestata nel mondo esterno perde ogni efficacia oggettiva: può dialogare con persone inesistenti, può intraprendere azioni non concordanti con gli oggetti e le altre persone...

Una situazione di questo tipo si verifica di solito negli stati di ipnosi, di sonnambulismo, di febbre e, a volte, nell'entrata nel sonno o nell'uscita da esso.

Nei casi di intossicazione, di uso di droghe e - perché no? - di determinate perturbazioni mentali, il fenomeno della proiezione di immagini è sicuramente collegato a certe "anestesi" cenestesico-tattili: infatti, se vengono a mancare le sensazioni che costituiscono i riferimenti per la divisione dello spazio tra "esterno" ed "interno", le immagini perdono la loro "frontiera".

Alcuni esperimenti nella "camera di deprivazione sensoriale" (dove il soggetto galleggia in una soluzione salina satura alla stessa temperatura della pelle, in silenzio e al buio) mostrano come i "limiti" del corpo tendano a scomparire e come il soggetto sperimenti che le sue dimensioni cambiano. Spesso si verificano delle allucinazioni (per esempio, farfalle gigantesche che svolazzano di fronte agli occhi aperti del soggetto), la cui "origine" in seguito viene individuata nell'attività polmonare o in difficoltà polmonari. Questo esempio ci pone di fronte alla domanda: perché un soggetto traduce e proietta come "farfalle" le proprie sensazioni polmonari? Perché altri soggetti nella stessa situazione non patiscono allucinazioni e perché altri ancora proiettano, per esempio, dei palloni pieni d'aria che salgono verso il cielo? Il tema delle allegorie corrispondenti a impulsi dell'intracampo non può risultare slegato dalla memoria personale che è anch'essa un sistema di rappresentazione. Anche quelle che potremmo chiamare le "camere di deprivazione sensoriale" dell'antichità, e cioè le caverne isolate in cui si ritiravano i mistici, davano dei risultati soddisfacenti in termini di traduzioni e proiezioni ipnagogiche, soprattutto se si osservava un regime di digiuno, di preghiera, di veglia forzata od altre pratiche che amplificano la sensazione dell'intracampo. La letteratura religiosa mondiale ci ha conservato un gran numero di testi nei quali vengono spiegati i procedimenti usati e descritti i fenomeni prodotti. E' evidente che nelle visioni di uno sperimentatore comparivano sia elementi individuali sia elementi legati alle rappresentazioni della cultura religiosa alla quale tale soggetto apparteneva.

Altrettanto accade, a volte, alle frontiere della morte. Anche in questo caso, le proiezioni non solo corrispondono alle particolarità di ciascun soggetto, ma sono altresì in rapporto con elementi della

cultura e dell'epoca di questi. Anche gli esperimenti di laboratorio realizzati utilizzando la miscela di Meduna, oppure procedimenti di iperventilazione, pressione carotidea o oculare, effetti stroboscopici, ecc., hanno mostrato come in molte persone appaiano immagini ipnagogiche con un substrato sia personale sia culturale.

Ma il punto importante, per noi, sta nella conformazione di tali immagini e nella collocazione dello "sguardo" e della "scena" in diverse profondità e in diversi livelli dello spazio di rappresentazione. A questo proposito, i racconti dei soggetti sottoposti all'azione della "camera di deprivazione sensoriale" concordano quasi sempre (anche quando non ci si siano state allucinazioni) sulla difficoltà di sapere se avessero tenuto le palpebre aperte o chiuse e, per un altro verso, sull'impossibilità di percepire i limiti del corpo e dell'ambiente nel quale il corpo si trovava, oltre che sulla sensazione di "spaesamento" riguardo alla posizione delle membra e della testa.¹⁶

A questo punto possiamo stabilire alcuni punti fermi: un ripiegamento della rappresentazione motoria su di sé, ossia una collocazione dell'immagine più "dentro" di quanto necessario per poter funzionare da "tracciante" impedisce di agire nel mondo esterno (come nell'esempio della tastiera collocata "dentro" la testa invece che "di fronte agli occhi");¹⁷ nel caso di "anestesia", la perdita della sensazione di "limite" tra lo spazio interno e quello esterno impedisce la corretta collocazione dell'immagine, la quale produce effetti allucinatori allorché in certe occasioni "si esteriorizza"; nel dormiveglia ("sogno da svegli" e sonno paradossale) le immagini, "interiorizzandosi", agiscono sull'intracampo; anche nella situazione di "coscienza emozionata" numerose immagini tendono a dirigersi verso l'intracampo ed ad agire su di esso.

3. La natura dello spazio di rappresentazione.

Non abbiamo parlato di uno spazio di rappresentazione in sé né di un quasi-spazio mentale. Abbiamo detto che la rappresentazione in quanto tale non può rendersi indipendente dalla spazialità; ma con questo non abbiamo affermato che la rappresentazione occupi uno spazio. E' la forma della rappresentazione spaziale ciò che prendiamo in considerazione. Stando così le cose, se parliamo di "spazio di rappresentazione" senza riferirci ad una rappresentazione specifica, è perché stiamo considerando l'insieme delle percezioni e immagini (non visive) che danno l'esperienza vissuta ed il tono corporeo e di coscienza nel quale mi riconosco come "io", nel quale mi riconosco come un "continuo", nonostante il fluire e il cambiamento che vado sperimentando. Quindi, lo "spazio di rappresentazione" è tale non perché sia un contenitore vuoto che debba essere riempito da fenomeni di coscienza, ma perché la sua natura è rappresentazione per cui, quando sorgono determinate immagini, la coscienza non può fare altro che presentarle sotto la forma dell'estensione. In modo analogo, avremmo potuto insistere sull'aspetto *materiale* della cosa rappresentata, riferendoci alla sostanzialità, senza per questo parlare dell'immagine nel senso in cui si esprimono la fisica o la chimica. Ci saremmo riferiti, in quel caso, ai dati *iletici*, ai dati materiali che non sono la materialità stessa. E, ovviamente, a nessuno verrebbe in mente che la coscienza abbia un colore o che sia un contenitore colorato per il fatto che le rappresentazioni visive si presentano colorate.

Ma nonostante tutto, sussiste una difficoltà. Quando diciamo che lo spazio di rappresentazione ha diversi livelli e profondità, è perché stiamo parlando di uno spazio volumetrico, tridimensionale, oppure perché la struttura percettivo-rappresentativa della mia cenestesi mi si presenta volumetricamente? E' vera, senza alcun dubbio, la seconda alternativa; ed è per questo che le rappresentazioni possono apparire in alto o in basso, a sinistra o a destra e avanti o indietro, e che anche lo "sguardo" si colloca, rispetto all'immagine, in una prospettiva determinata.

4. Compresenza, orizzonte e paesaggio nel sistema di rappresentazione

Possiamo considerare lo spazio di rappresentazione come la "scena" nella quale si svolge la rappresentazione e dalla quale abbiamo escluso lo "sguardo". Ed è chiaro che in una "scena" si sviluppa una struttura di immagini che deriva o è derivata da numerose fonti percettive e da percezioni di immagini precedenti.

Per ciascuna struttura di rappresentazione esiste un'infinità di alternative che non si manifestano totalmente, ma che agiscono in compresenza, mentre la rappresentazione stessa si manifesta in "scena". E' ovvio che qui non ci stiamo occupando di contenuti "manifesti" o "latenti" né di "vie associative" che possono imprimere alle immagini direzioni diverse.

Spieghiamo meglio questo punto con un esempio riguardante il tema del linguaggio e delle sue espressioni e significati. Posso osservare che, nello sviluppo del mio discorso, mi si presentano numerose alternative che scelgo non secondo un senso associativo lineare ma secondo dei significati che a loro volta sono in rapporto con il significato globale del mio discorso. Seguendo questa linea, posso arrivare a comprendere un qualunque discorso come un significato espresso in una regione determinata di oggetti. E' evidente che potrei toccare un'altra regione di oggetti non omogenei con il significato globale che voglio trasmettere; mi astengo però dal farlo per non compromettere, appunto, la trasmissione del significato totale. Mi diventa chiaro, allora, che le altre regioni oggettuali sono compresenti al mio discorrere e che potrei lasciarmi condurre da "associazioni libere" prive di finalità all'interno di una regione qualsiasi. E se lo faccio, mi rendo conto che tali associazioni corrispondono ad altre regioni, ad altre totalità significanti.

In questo esempio relativo al linguaggio, il mio discorso si sviluppa in una regione di significati e di espressioni, si struttura all'interno dei limiti posti da un "orizzonte" e si separa da altre regioni che sicuramente risulteranno strutturate da altri oggetti o da altre relazioni fra oggetti.

Pertanto, la nozione di "scena", in cui le immagini si manifestano, corrisponde approssimativamente all'idea di regione limitata da un orizzonte proprio del sistema di rappresentazione agente. Chiariamo questo punto: quando rappresento la tastiera, in compresenza stanno agendo l'ambito e gli oggetti che la circondano all'interno della regione che, in questo caso, potrei chiamare "stanza". Posso però verificare che non si danno solamente alternative di tipo materiale (oggetti contigui all'interno di uno stesso ambito), ma che le alternative si moltiplicano coinvolgendo diverse regioni temporali e sostanziali e che il loro raggrupparsi in regioni non è del tipo: "tutti gli oggetti che appartengono alla classe...".

Quando percepisco il mondo esterno, quando nella vita quotidiana mi muovo in esso, non lo costituisco solo attraverso le rappresentazioni che mi permettono di riconoscere e agire, ma lo costituisco anche attraverso sistemi compresenti di rappresentazione. Se a questa strutturazione del mondo da me effettuata do il nome di "paesaggio", mi risulta immediatamente verificabile come *la percezione del mondo sia sempre riconoscimento e interpretazione di una realtà sulla base del mio paesaggio. Questo mondo che prendo per la realtà stessa è la mia propria biografia in azione e l'opera di trasformazione che svolgo nel mondo è la mia stessa trasformazione.* E quando parlo del mio mondo interno, parlo anche dell'interpretazione che ne sto dando e della trasformazione che vi opero.

Le distinzioni fin qui adottate fra spazio "interno" e spazio "esterno" sulla base dei vissuti di limite riconducibili alle percezioni cenestesico-tattili, non possono essere mantenute quando parliamo di questo modo globale di stare nel mondo caratteristico della coscienza, secondo cui il mondo è il "paesaggio" della coscienza e l'io il suo "sguardo". *Il modo di stare nel mondo proprio della coscienza è fondamentalmente un modo di azione in prospettiva, che ha nel corpo - e non solo nell'intracorpo - il proprio riferimento spaziale. Ma il corpo, nell'essere oggetto del mondo, è anche oggetto del paesaggio e quindi oggetto di trasformazione. Il corpo finisce allora per diventare una protesi dell'intenzionalità umana.*

Se le immagini permettono di riconoscere e di agire, allora individui e popoli tenderanno a trasformare il mondo in modi diversi a seconda della struttura del loro paesaggio e delle loro necessità (o di ciò che considerino le loro necessità).

Note a Psicologia dell'immagine

- 1 "Ciò che noi, in quanto fenomenologicamente ingenui, prendiamo per meri fatti: ossia, che 'a noi uomini' una cosa spaziale appare sempre in una certa 'orientazione', ad esempio orientata nel campo visivo verso l'alto o il basso, a sinistra o a destra, vicino o lontano; che possiamo vedere una cosa solo in una certa 'distanza', 'profondità'; che tutte le variabili profondità, in cui essa può essere veduta, si riferiscono ad un invisibile, ma a noi, come ideale punto limite, ben familiare centro di tutte le orientazioni, da noi 'localizzato' nella testa - tutte queste sedicenti fatticità, accidentalità della visione spaziale, che sono estranee al 'vero', 'oggettivo' spazio, si rivelano fino alla minima particolarità empirica come necessità essenziali. Si rivela pertanto che una cosa spaziale è visibile soltanto per mezzo di apparizioni non soltanto da noi uomini, ma anche da parte di Dio - quale rappresentante ideale della conoscenza assoluta -, nelle quali apparizioni è e deve esser data soltanto 'prospetticamente' variando in molteplici ma determinate guise e quindi in mutevoli 'orientazioni'.
Ora bisogna non soltanto porre tutto ciò come tesi universale, ma penetrarvi in tutte le singole formazioni. Il problema dell' 'origine della rappresentazione di spazio', il cui profondissimo senso fenomenologico non venne mai afferrato, si riduce alla analisi fenomenologica dell'essenza di tutti i fenomeni noematici (e noetici), in cui lo spazio si rappresenta visivamente e si costituisce come unità delle apparizioni e dei descrittivi modi di rappresentazione della spazialità."
Husserl, Edmund, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1913), trad. it. di G. Alliney ed E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pag.458.
- 2 Nel paragrafo 6 dell'Epilogo, Husserl dice: "A coloro che vivono secondo le abitudini di pensiero della scienza naturale sembra del tutto naturale che l'essere puramente psichico, che la vita psichica in quanto decorso naturale di eventi vadano considerati nel quasi-spazio della coscienza. In linea di principio non c'è una differenza tra il fatto di vedere i dati psichici soffiati insieme 'atomisticamente', come mucchi di sabbia, sia pure secondo leggi empiriche, e il fatto di considerarli parti di un tutto, le quali, per una necessità empirica o per una necessità a priori, possano presentarsi soltanto come queste parti: al livello massimo nell'insieme della coscienza complessiva, la quale è legata a una salda legge della totalità. In altre parole, sia la psicologia atomistica sia la psicologia gestaltistica riconoscono di principio il senso del 'naturalismo' psicologico (che si definisce in ciò che abbiamo detto sopra), il quale, visto che si parla di 'senso interno' può essere denominato anche 'sensualismo'. Evidentemente anche la psicologia brentaniana dell'intenzionalità resta nell'ambito di questo ereditario naturalismo, seppure riformandolo attraverso l'introduzione nella psicologia del concetto di intenzionalità, inteso come un concetto descrittivo fondamentale e universale".
Ibidem, pag. 389-390.
- 3 "L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Querich, 1953; *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Francke, Bern, 1955 (trad. it. di E. Filippini, *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano, 1970). Cfr. H. Niel, *La psychanalyse existentielle de Ludwig Binswanger*, "Critique", ottobre 1957." Citato da Mueller, Fernand Lucien, *Storia della psicologia* (1976), trad. it. di P. Caruso e M. Leardi, Mondadori, Milano, 1978, pag. 454, nota.
- 4 Con il termine spagnolo *registro*, che costituisce uno dei concetti centrali della sua psicologia, Silo intende l'esperienza vissuta che si ha di un fenomeno, ciò che di un fenomeno la coscienza "registra", l'"impressione" del fenomeno nella coscienza. Il termine può essere considerato approssimativamente equivalente al tedesco *erlebnis* usato dalla fenomenologia, che viene normalmente tradotto in italiano con "vissuto" o "esperienza vissuta". La psicologia di Silo, di derivazione appunto fenomenologica, si basa su un'analisi dei vissuti e non su teorie o interpretazioni dei fenomeni di coscienza come invece fa la psicologia tradizionale di derivazione naturalistica. (N.d.T.).
- 5 Questa discussione è cominciata molto tempo fa. Nel suo studio critico sulle diverse concezioni dell'immaginazione Sartre dice: "L'associazionismo sopravvive ancora, con pochi ritardatari fautori delle localizzazioni cerebrali; è soprattutto latente in una gran quantità di studiosi che, malgrado i loro sforzi, non hanno saputo disfarsene. La dottrina cartesiana di un pensiero puro che può sostituirsi all'immagine sul terreno stesso dell'immaginazione ritorna, con Buehler, all'ordine del giorno. Un grandissimo numero di psicologi sostiene infine, con il R.P. Peillaube, la tesi conciliatrice di Leibniz. Sperimentatori come Binet e gli psicologi di Wuerzburg affermano di aver constatato l'esistenza di un pensiero senza immagini. Altri psicologi, non meno preoccupati di stare ai fatti, come Titchener e Ribot, negano l'esistenza e persino la possibilità di un simile pensiero. Non abbiamo molto progredito dal momento in cui Leibniz pubblicava, in risposta a Locke, i suoi *Nuovi Saggi*."

Il fatto è che il punto di partenza non è cambiato. Innanzi tutto, è stata conservata la vecchia concezione dell'immagine. Senza dubbio si è fatta più elastica ed è altrettanto certo che esperienze come quelle di Spaier hanno rivelato una specie di vita là dove non si vedevano, trent'anni prima, che elementi cristallizzati. Ci sono aurore e crepuscoli di immagini; l'immagine si trasforma sotto lo sguardo della coscienza. Certamente, le ricerche di Philippe hanno dimostrato una schematizzazione progressiva dell'immagine nell'inconscio. Si ammette ora l'esistenza di immagini generiche, i lavori di Messer hanno portato alla luce, nella coscienza, una moltitudine di rappresentazioni indeterminate e l'individualismo di Berkeley è completamente abbandonato. La vecchia nozione di schema, con Bergson, Revault d'Allonnes, Betz, ecc., ritorna di moda. Ma non viene meno questo principio: l'immagine è un contenuto psichico indipendente che può servire da supporto al pensiero, ma che ha anche le sue leggi proprie; e se un dinamismo biologico ha sostituito la concezione meccanicistica tradizionale, non per questo l'essenza dell'immagine cessa di essere la passività".

Sartre, Jean Paul, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni* (1936-1939), trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 1962, pag. 74-75.

- 6 "Ogni fatto psichico è sintesi, ogni fatto psichico è forma e possiede una struttura. Questa è l'affermazione sulla quale tutti gli psicologi contemporanei si sono trovati d'accordo. Certo, questa affermazione si attaglia perfettamente ai dati della riflessione. Sfortunatamente trae la sua origine da idee *a priori*: *si attaglia* ai dati del senso interno ma non proviene da essi. Ne consegue che lo sforzo degli psicologi è stato simile a quello dei matematici che vogliono *trovare* il continuo per mezzo di elementi discontinui: si è voluto trovare la sintesi psichica partendo da elementi forniti dall'analisi *a priori* di alcuni concetti metafisico-logici. L'immagine è uno di questi elementi: e rappresenta, a nostro avviso, il fallimento più completo della psicologia sintetica. Si è tentato di renderla elastica, minuta, di renderla il più sfumata e il più trasparente possibile perché non *impedisca* alle sintesi di farsi. E quando si sono accorti che anche così mascherata doveva necessariamente rompere la continuità della corrente psichica, alcuni autori l'hanno completamente abbandonata, come una pura entità scolastica. Ma non hanno visto che le loro critiche erano dirette contro una certa concezione dell'immagine, non contro l'immagine stessa. Tutto il guaio è nato dal fatto che ci si è accostati all'immagine con l'idea di sintesi invece di ricavare una certa concezione della sintesi da una riflessione sull'immagine. Ci si è posti il seguente problema: come può l'esistenza dell'immagine conciliarsi con le necessità della sintesi - senza accorgersi che la concezione atomistica dell'immagine era già implicita nella maniera stessa di formulare il problema. Si deve allora rispondere nettamente: se rimane contenuto psichico inerte, in nessun modo l'immagine può conciliarsi con le necessità della sintesi. Può entrare nella corrente di coscienza solo a condizione che sia essa stessa sintesi e non elemento. Non ci sono, non potrebbero esserci immagini nella coscienza. Ma l'immagine è un certo tipo di coscienza. L'immagine è coscienza di qualche cosa".
- Ibidem, pag. 139-140.

- 7 Probabilmente è questa la confusione che ha condotto pensatori come Bergson ad affermare: "Un'immagine può essere senza essere percepita; può essere presente senza essere rappresentata".

- 8 Già nel 1943 si era osservato in laboratorio che diversi individui propendevano per le immagini uditive, tattili e cenestesiche più che per quelle visive. Ciò ha consentito a G. Walter nel 1967 di formulare una classificazione in tipi immaginativi a diversa predominanza. Indipendentemente dalla validità di un simile approccio, cominciò a farsi strada tra gli psicologi l'idea che il riconoscimento del proprio corpo nello spazio o il ricordo di un oggetto, molte volte non aveva come base l'immagine visiva. Inoltre si cominciò a considerare con più serietà il caso di soggetti perfettamente normali che descrivevano la loro "cecità" rispetto alla rappresentazione visiva. Non si trattava più, a partire da queste prove, di considerare le immagini visive come il nucleo del sistema di rappresentazione, gettando le altre forme immaginative alla spazzatura della "disintegrazione eidetica" o al campo della letteratura dove degli idioti e dei ritardati mentali dicono cose come questa: "Non potevo vederla con gli occhi, ma la vedevo con le mani e potevo udire la notte che sopraggiungeva. Le mani vedevano la ciabatta, ma non potevo vederla con gli occhi. Mi accoccolai, ascoltando calare le tenebre".

Faulkner, William, *L'urlo e il furore* (1929), trad. it. di A. Dauphin, Mondadori, Milano, 1947, pag. 60.

- 9 Ricordiamo l'esempio utilizzato da Sartre in *Idee per una teoria delle emozioni*, nel quale si mette in evidenza la modificazione dello spazio che si sperimenta quando si vede un animale feroce saltare minaccioso verso di noi: anche se l'animale è rinchiuso dietro solide sbarre, l'impressione che si prova è quella della scomparsa della distanza che ci separa da esso. Una simile modificazione della "spazialità" è messa in risalto anche da Kolnai in *La nausea*. Egli descrive la sensazione di ripugnanza come una difesa di fronte all'"avanzare" di qualcosa di tiepido, vischioso, di qualcosa in cui è presente una vitalità diffusa, e che si fa sempre più vicino fino ad "appiccicarsi" all'osservatore. Per lui, il riflesso del vomito di

fronte a "qualcosa di nauseante" costituisce il rifiuto, come espressione viscerale, di una sensazione che si è "introdotta" nel corpo.

Ci sembra che nei due casi citati sia la rappresentazione a giocare un ruolo sostanziale, nel senso che si sovrappone alla percezione fino a modificarla. Nel primo caso, "il senso del pericolo", che è ignorato dal bambino, diventa un fattore importante per l'adulto o per chi abbia subito in precedenza un incidente. Nell'altro caso, il rifiuto di "ciò che è nauseante" risulta determinato da ricordi associati all'oggetto o a certi aspetti specifici dell'oggetto. Se così non fosse, non sarebbe spiegabile come alcune pietanze, che per un popolo costituiscono delle squisitezze gastronomiche, ad un altro popolo risultino inaccettabili e ripugnanti. Ma oltre a questo, come potremmo capire una fobia o un timore "ingiustificato" che una persona prova di fronte ad un oggetto che agli occhi di altri risulta inoffensivo? E' nell'immagine, o meglio, è nella strutturazione dell'immagine, che sorgono le differenze rispetto all'oggetto; al contrario, le differenze di percezione tra soggetti normali non risultano mai tanto grandi.

- 10 Va inteso che, quando parliamo di "mondo" ci riferiamo tanto a quello chiamato "interno" quanto a quello chiamato "esterno". E' anche chiaro che l'accettazione di una tale dicotomia si deve al fatto che in questo livello espositivo ci collochiamo nella posizione ingenua o abituale. Non ci sembra ozioso ricordare quanto detto nel Capitolo I, paragrafo 1, rispetto alla ricaduta ingenua nel mondo dello "psichico naturale".
- 11 Come se questo oggetto fosse più o meno simile a un altro che conosco; come se fosse successo qualcosa ad un oggetto conosciuto; come se gli mancasse qualche caratteristica per diventare un altro oggetto conosciuto, ecc.
- 12 Usiamo la parola "sguardo" con un significato più ampio di quello comune che implica il solo aspetto visivo. Forse sarebbe più corretto parlare di "punto di osservazione". Chiarito questo, con il termine "sguardo" possiamo intendere un vissuto di osservazione non-visiva che si riferisce però ad una rappresentazione (per esempio, cinestetica).
- 13 La tendenza alla conservazione del livello si manifesta anche in veglia, dato che in veglia si rifiutano gli atteggiamenti che comportano un abbandono degli interessi quotidiani. La veglia e il sonno tendono a portare a termine i loro rispettivi emicicli e a succedere l'una all'altro secondo una sequenza più o meno prevedibile; questo non vale per il "sognare da svegli" ed il sonno paradossale (cioè con immagini visive), i quali invece appaiono improvvisamente ed in momenti non prevedibili. Nello stato intermedio che chiamiamo "dormiveglia", si verificano probabilmente dei riaccomodamenti, o delle "prese di distanza" che permettono il mantenimento del livello.
- 14 Come si possono spiegare le somatizzazioni se non si intende che l'immagine interna possiede la funzione di modificare il corpo? La comprensione del fenomeno della somatizzazione potrebbe rappresentare un passo decisivo nello sviluppo di una medicina psicosomatica dalla quale il corpo e le sue funzioni (o disfunzioni) verrebbero reinterpretati globalmente nel contesto dell'intenzionalità. Il corpo umano verrebbe inteso come una *protesi* che la coscienza utilizza per agire nel mondo.
- 15 Un'indagine su queste problematiche ci condurrebbe, purtroppo, lontano dal nostro tema centrale. Una teoria completa della coscienza (il cui sviluppo non rientra nelle nostre attuali intenzioni), dovrebbe prendere in considerazione tutti questi fenomeni.
- 16 E' fuori dubbio che le esperienze descritte meritino delle intelligenti interpretazioni neurofisiologiche; queste, però, non sono attinenti ai nostri temi e neppure possono risolvere i nostri punti oscuri.
- 17 Dopo un forte spavento, o dopo aver vissuto un profondo conflitto, il soggetto si rende conto che le membra non rispondono più alla sua volontà; una paralisi di questo tipo può durare per un breve periodo, ma può anche protrarsi nel tempo. Casi come l'improvviso ammutolire per uno shock emotivo appartengono alla stessa gamma di fenomeni.

Discussioni storiologiche

.

PREMESSA

Abbiamo fissato come obiettivo del nostro lavoro il chiarimento dei *requisiti preliminari necessari* per dare fondamento alla Storiologia. E' chiaro che disporre di un *sapere cronologico* sugli avvenimenti storici non è ragione sufficiente per avanzare pretese di scientificità. Né basta, per questo, utilizzare nella ricerca le risorse oggi offerte dalle nuove tecniche. La Storiologia non diventerà una scienza per il solo fatto di desiderarlo, né per l'ingegnosità dei suoi contributi né per l'ampiezza delle informazioni raccolte; lo diventerà solo superando le difficoltà insite nelle domande che riguardano la giustificazione delle sue premesse iniziali. Questo scritto, poi, non si occupa neppure del modello ideale o desiderabile di costruzione storica, ma della possibilità stessa del costruire storico coerente.

In questo lavoro non si intende quindi la "Storia" nel senso dato classicamente a tale termine. Ricordiamo che nella *Storia degli animali*, Aristotele ha definito la Storia come attività di ricerca dell'informazione. Tale attività, col tempo, ha finito per trasformarsi nel semplice resoconto di avvenimenti posti in successione. E così la Storia (o Storiografia) è divenuta una conoscenza di "fatti" ordinati cronologicamente, sempre dipendente dai materiali informativi disponibili, che a volte erano scarsi mentre altre volte sovrabbondanti. Ma la cosa più sconcertante è successa quando i pezzi messi insieme grazie alla ricerca sono stati presentati come la realtà storica stessa, dando per scontato che lo storico non stabilisse un ordine, non ponesse delle priorità tra le diverse informazioni e non strutturasse il racconto sulla base di un lavoro di selezione ed espunzione delle fonti utilizzate. Per questa via si è giunti a credere che il compito dello storiologo non comportasse alcuna interpretazione.

Oggi anche coloro che la difendono, riconoscono che tale posizione presenta alcune difficoltà tecniche e metodologiche; tuttavia, insistono sul fatto che il loro lavoro è valido nella misura in cui è impostato sul rispetto della verità storica, intesa come non falsificazione dei fatti, ed evita qualsiasi forzatura metafisica *a priori*.

Da quanto detto risulta che la Storiografia è diventata una sorta di larvato eticismo, che trova nel rigore scientifico la sua giustificazione, e il cui punto di partenza sta nel prendere in esame i fenomeni storici "dal di fuori", senza tener conto del "guardare" dello storico e di conseguenza della distorsione da questi operata.

E' chiaro che in questo scritto non prenderemo in considerazione la posizione appena menzionata. Per noi riveste maggiore interesse un'interpretazione della Storia, o meglio una filosofia della Storia, che vada al di là del puro racconto (o della semplice "cronaca" come ironizzava B. Croce). In ogni caso, non ci preoccuperemo che una tale filosofia abbia per base una sociologia, una teologia o perfino una psicologia; basterà che sia minimamente cosciente della costruzione intellettuale che accompagna il lavoro storiografico.

Per concludere, precisiamo che useremo il termine "Storiologia" al posto di "Storiografia" o di "Storia" poiché questi ultimi sono stati utilizzati da tanti autori e con implicazioni tanto differenti che il loro significato risulta ormai equivoco. Quanto al termine "Storiologia", esso sarà usato nel senso in cui è stato coniato da Ortega.¹ La parola "storia" (con la esse minuscola) si riferirà invece al fatto storico e non alla scienza in questione.

Mendoza, agosto 1989

I. IL PASSATO VISTO DAL PRESENTE

1. La deformazione della storia mediata

E' opportuno, in via preliminare, mettere in luce alcuni difetti relativi alla trattazione del fatto storico che non contribuiscono alla comprensione dei problemi fondamentali della Storiologia. Certo, in questo campo i difetti sono numerosi; il prenderne in considerazione alcuni contribuirà però a liberarci di un *modo* particolare di sviluppare i temi, che porta all'oscuramento concreto del fatto storico, non per l'assenza del dato ma per la particolare interferenza che il narratore esercita su di esso.

Già nel *Padre della Storia* risulta chiaro l'interesse a far risaltare le differenze tra il suo popolo e i barbari;² in Tito Livio, poi, il racconto ruota sempre intorno al contrasto tra le qualità eccelse dell'antica repubblica e l'epoca dell'impero in cui allo storico romano toccava vivere.³ Questo modo intenzionale di presentare fatti e costumi non è estraneo ad alcuno degli antichi narratori d'Oriente e d'Occidente, che fin dai primi esempi di testi scritti, costruiscono una particolare Storia a partire dal loro paesaggio epocale. Molti di essi, coinvolti nei problemi del loro tempo, non manipolano con malizia i fatti, ma al contrario considerano che il loro compito consista proprio nel restituire la "verità storica" soppressa o occultata dai potenti.⁴

Vi sono molti modi di introdurre il proprio paesaggio presente nella descrizione del passato. A volte si fa storia o si pretende d'influire su di essa attraverso una leggenda o con il pretesto di una produzione letteraria. Uno dei casi più espliciti in questo senso è l'*Eneide* di Virgilio.⁵

La letteratura religiosa presenta spesso deformazioni storiche dovute ad interpolazioni, eliminazione di dati e traduzione errata. Quando errori di questo genere sono intenzionali, l'alterazione di una situazione passata risulta ascrivibile a quella sorta di "zelo" religioso imposto allo storico dal proprio paesaggio mentale. Quando non si tratta di errori intenzionali, ci troviamo di fronte a fatti di difficile spiegazione che solo le tecniche storiologiche potranno chiarire.⁶

C'è poi la manipolazione del testo-fonte, su cui in seguito si baserà il commento storico, effettuata con l'intenzione di imporre una determinata tesi. Al giorno d'oggi, inganni sistematici di questo tipo hanno assunto una particolare rilevanza nella preparazione e presentazione delle notizie quotidiane.⁷

Ci sono poi la semplificazione eccessiva e la stereotipia. Questi, che non sono affatto difetti minori, presentano, in sovrappiù, il vantaggio di permettere di costruire, con uno sforzo minimo, un'interpretazione globale e definitiva dei fatti, i quali vengono esaltati o svalutati sulla base di un modello più o meno accettato. L'aspetto grave di questo procedimento sta nel fatto che permette di costruire "storie" sostituendo i dati con "voci" od informazioni di seconda mano.

Dunque, le deformazioni storiche sono numerose. Ma fra tutte, quella sicuramente meno evidente (anche se è poi la più importante) si trova non nella penna dello storico ma nella testa di coloro che lo leggono, e che lo accettano o lo rifiutano a seconda che la descrizione si adatti alle proprie credenze e ai propri interessi particolari - od alle credenze ed agli interessi di un gruppo, popolo o cultura in un preciso momento storico. Questa sorta di "censura" personale o collettiva non può mai essere messa in discussione, in quanto è considerata in accordo con la realtà stessa; solo quando gli eventi si scontrano con quella che *si crede* sia la realtà, i pregiudizi accettati fino a quel momento vengono finalmente spazzati via. Precisiamo che quando parliamo di "credenze", ci stiamo riferendo a quella sorta di formulazioni antepredicative descritte da Husserl che sono usate tanto nella vita quotidiana che nella scienza. Pertanto, è indifferente che una credenza abbia una radice mitica o scientifica, visto che in tutti i casi si tratta di un antepredicativo stabilito prima di qualsiasi giudizio razionale.⁸ Storici ed anche archeologi vissuti in epoche diverse hanno raccontato con amarezza le difficoltà che dovettero superare per recuperare dei dati praticamente eliminati perché considerati irrilevanti, quando poi furono proprio quei dati messi da parte e

squalificati dal “buon senso” a provocare dei veri sconvolgimenti nei fondamenti stessi della Storiologia.⁹

Abbiamo considerato quattro casi di un modo difettivo di trattare i fatti storici: li ricapitoliamo ora brevemente per non tornare più su di essi, e scartare così tutte le opere caratterizzate dalla loro particolare maniera di affrontare le tematiche storiche. Il primo caso è rappresentato dall'introduzione intenzionale, da parte dello storico, del momento in cui vive all'interno di un racconto, di un mito, di un testo religioso o letterario; la manipolazione delle fonti è un altro caso; un altro ancora è la semplificazione e la stereotipia; c'è, infine, la “censura” dovuta ad antepredicativi epocali. Ma è bene dire, a questo punto, che uno storico che rendesse esplicita o manifestasse apertamente l'ineluttabilità di tali errori, risulterebbe degno di essere preso in seria considerazione in quanto la sua verrebbe ad essere un'esposizione meditata, della quale si potrebbe seguire razionalmente lo sviluppo. Per nostra fortuna, casi del genere sono frequenti e ci permettono una discussione feconda.¹⁰

2. La deformazione della storia immediata

Qualsiasi autobiografia, qualsiasi racconto riguardante la propria vita (che all'autore appare come la cosa più indubitabile, immediata e conosciuta) presenta innegabili distorsioni e scostamenti rispetto ai fatti accaduti. Lasciamo da parte ogni traccia di possibile malafede, supponendo che il racconto in questione sia destinato solo alla persona che lo ha scritto e non alla pubblicazione. Si potrebbe trattare, ad esempio, di un “diario” personale. Ma ecco che nel rileggere tale diario, potremmo constatare che: 1. I “fatti” descritti quasi nello stesso momento in cui accadevano sono stati enfatizzati relativamente a certi nodi, significativi in quel momento, ma irrilevanti nel momento attuale (l'autore potrebbe ora pensare che avrebbe dovuto evidenziare altri aspetti e che, riscrivendo il “diario”, lo farebbe in modo diverso); 2. La descrizione ha il carattere di una rielaborazione di quanto accaduto nel senso che costituisce una strutturazione effettuata da una prospettiva temporale diversa da quella attuale; 3. I fatti sono stati giudicati utilizzando una scala di valori molto diversa da quella attuale; 4. Vari fenomeni psicologici - a volte compulsivi -, che hanno trovato nel racconto il pretesto per manifestarsi, hanno talmente condizionato la descrizione da far vergognare il lettore di oggi per l'autore di ieri (per il candore, o la perspicacia forzata, o le lodi sperticate, o la critica ingiustificata, ecc.). Non sarebbe difficile fare una quinta, sesta o settima considerazione sulle deformazioni del fatto storico personale. Ma se le cose stanno così, che accadrà al momento di descrivere fatti storici non vissuti da noi e già interpretati da altri? E' chiaro che la riflessione storica viene portata avanti da colui che riflette secondo la prospettiva propria del suo momento storico, ed è da questa prospettiva che i fatti accaduti vengono osservati e quindi necessariamente modificati.

Dalla linea di pensiero sviluppata fin qui sembra emergere un certo scetticismo riguardo alla possibilità stessa di una descrizione storica fedele. Ma l'interesse di questo scritto non è centrato su tale punto e questo proprio perché fin dall'inizio abbiamo ammesso che il compito dello storico sempre comporta una costruzione intellettuale. Ciò che ci spinge a porre le cose in questo modo è la necessità di mettere in chiaro che la temporalità e la prospettiva personale dello storico sono temi inevitabili di ogni considerazione storiologica. Ci chiediamo infatti: “In che modo si crea una distanza così grande tra il fatto e il racconto di esso?” “Come mai il racconto di uno stesso fatto cambia con il trascorrere del tempo?” “Che vuol dire che i fatti trascorrono al di fuori dalla coscienza?” “E che tipo di rapporto esiste tra la temporalità vissuta e quella del mondo sul quale esprimiamo delle opinioni e rispetto al quale sosteniamo dei punti di vista?” Queste sono alcune delle domande a cui bisogna rispondere se si vuole dare un fondamento reale a una Storiologia consacrata come scienza o - ancora prima di questo - ammettere la possibilità che essa esista come tale. Si potrà replicare che la Storiologia (o la Storiografia) già esiste di fatto. Senza dubbio è così; ma da come stanno le cose, essa sembra possedere le caratteristiche più di un sapere che di una *scienza*.

II. IL PASSATO VISTO SENZA IL FONDAMENTO TEMPORALE

1. Concezioni della storia

Solo da pochi secoli si è cominciato a cercare una ragione o un sistema di leggi che spiegassero lo sviluppo dei fatti storici, sempre però senza dar conto della natura dei fatti stessi. Per gli autori che hanno seguito questo approccio, non si trattava semplicemente di raccontare degli avvenimenti, ma di stabilire un ritmo o una forma che a questi potessero essere applicati. Si è molto discusso anche sul soggetto storico, nel quale, una volta isolato, si è preteso di collocare il motore dei fatti. Di volta in volta il soggetto storico è stato identificato con l'essere umano, con la natura o con Dio; eppure, in nessuno di questi casi ci è mai stato spiegato che cosa sia il cambiamento od il movimento storico. La questione è stata di frequente elusa in questo modo: si è dato per scontato che il tempo, proprio come lo spazio, non potesse essere considerato in se stesso, ma solo in rapporto ad una certa sostanzialità, per cui si è andati direttamente a tale sostanzialità. Da questa maniera di procedere è risultato una specie di "rompicapo" infantile, in cui i pezzi che non si incastravano tra loro venivano forzati affinché lo facessero in ogni modo.

Nei numerosi sistemi in cui appare un rudimento di Storiologia, tutto lo sforzo sembra diretto a giustificare la databilità, il momento di calendario accettato, analizzando nei minimi dettagli come accaddero, perché accaddero, o come sarebbero dovute accadere le cose; mai, però, si prende in considerazione cosa sia l'"accadere", come sia possibile, in generale, che qualcosa accada. Chiamiamo questo modo di procedere in materia storiologica "storia senza temporalità". Ecco alcuni dei casi che presentano tali caratteristiche.

Dire che Vico¹¹ abbia contribuito con un nuovo punto di vista alla trattazione della storia e che, in un certo senso, passi per l'iniziatore di quella che è stata in seguito conosciuta come "Storiografia", non ci illumina molto sui fondamenti da lui dati a questa scienza. Vico, in effetti, anche se sottolinea la differenza tra "coscienza dell'esistenza" e "scienza dell'esistenza" e nella sua reazione contro Descartes pone in primo piano la conoscenza storica, non giunge per questo a spiegare il fatto storico in quanto tale. Senza dubbio, il suo grande contributo sta nell'aver tentato di stabilire: 1. Un'idea generale della forma dello sviluppo storico. 2. Un insieme di assiomi. 3. Un metodo ("metafisico" e filologico).¹² Vico dichiara: "Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni".¹³ Così Vico stabilisce che "questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina",¹⁴ e non una scienza del fatto storico in quanto tale.

La concezione di Vico, secondo cui la storia partecipa dell'eterno, mostra l'influenza di Platone e dell'agostinismo, e contiene numerose anticipazioni di temi che saranno cari al romanticismo.¹⁵ Non riconoscendo la capacità ordinatrice del pensare "chiaro e distinto", Vico cerca di penetrare l'apparente caos della storia. La sua interpretazione ciclica dei corsi e ricorsi sulla base di una legge di sviluppo in tre età, divina (in cui primeggiano i sensi), eroica (fantasia) e umana (ragione), influirà grandemente sulla formazione della filosofia della storia.

Non si è evidenziato a sufficienza il nesso che unisce Vico a Herder;¹⁶ ed in effetti, anche attribuendo ad Herder la creazione della filosofia della storia¹⁷ e non semplicemente un'attività di ricompilazione storica secondo gli schemi dell'illuminismo, dobbiamo riconoscere a Vico il ruolo di anticipatore di questa disciplina o quanto meno un'influenza diretta sulla nascita di essa. Herder dirà: "...se tutto ha nel mondo una filosofia ed una scienza, perché quello che ci riguarda più direttamente, la storia dell'umanità, non dovrebbe avere una filosofia ed una scienza?". Seppure le tre leggi di sviluppo stabilite da Herder non coincidono con quelle enunciate da Vico, l'idea di un'evoluzione dell'umanità - idea che si fonda sul genere di vita e sull'ambiente naturale -, secondo

cui questa percorre diverse tappe fino a giungere ad una società basata sulla ragione e la giustizia, ci ricorda il geniale pensatore napoletano.

In Comte¹⁸ la filosofia della storia acquista una dimensione sociale e spiega il fatto umano. La sua legge dei tre stadi (teologico, metafisico e positivo) ricorda ancora la concezione di Vico. Comte non si preoccupa molto di chiarire la natura di questi “stadi” ma, una volta stabiliti, essi gli sono di grande utilità per comprendere il cammino dell’Umanità e la sua direzione, cioè il senso della Storia: “On peut assurer aujourd’hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l’ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l’avenir”.¹⁹ E’ chiaro che la Storia servirà come strumento d’azione entro lo schema del destino pratico della conoscenza, entro il “voir pour prévoir”.

2. La Storia come forma

Come in Comte, anche in Spengler²⁰ appare un interesse pratico non dissimulato per la previsione storica. E tale previsione gli sembra davvero possibile; ecco come si esprime: “In questo libro viene tentata per la prima volta una prognosi della storia. Ci si è proposti di predire il destino di una cultura e, propriamente, dell’unica che oggi stia realizzandosi sul nostro pianeta, la civiltà euro-occidentale e americana, nei suoi stadi futuri”.²¹ Quanto all’interesse pratico, Spengler vorrebbe che le nuove generazioni si dedicassero ad attività come l’ingegneria, l’architettura, la medicina, abbandonando ogni forma di filosofia o di pensiero astratto, ormai entrati nella “tappa di declino”. Spengler mostra di avere anche altri interessi allorché indica un genere di politica (sia in senso stretto sia in senso lato) che deve corrispondere al momento preciso e immediatamente successivo alla cultura in cui si trova a scrivere.²²

In Comte la Storia poteva ancora essere compresa su scala umana. La sua legge dei tre stadi era valida per lo sviluppo tanto dell’umanità che dell’individuo. Ma già in Spengler la storia si disumanizza e diventa la *protoforma biografica universale*, che riguarda l’uomo (proprio come l’animale e la pianta) solo nell’aspetto biologico, nel senso che l’esistenza umana risulta scandita dalla nascita, la giovinezza, la maturità e la morte.

La visione spengleriana della “civiltà” [*Zivilisation*] come momento ultimo di una cultura [*Kultur*] non ha impedito che Toynbee²³ assumesse la civiltà come unità di ricerca. In effetti, già nell’introduzione a *Uno studio sulla storia*, discutendo il problema dell’unità storica minima, Toynbee abbandona la “storia nazionale” che gli appare artificialmente isolata ed irrealistica in quanto dipendente da molteplici entità che abbracciano una regione più vasta di quella legata alla “nazione”. A Toynbee interessa soprattutto lo studio comparato delle civiltà. Il concetto di “società” è, però, da lui spesso utilizzato al posto di quello di “civiltà”. La cosa più interessante (ai nostri fini) sta nell’interpretazione che egli dà del processo storico. Il soggetto della Storia non è più un essere biologico segnato dal destino, ma un’identità guidata da spinte (o arresti) fra l’aperto ed il chiuso. Una sorta di meccanismo di sfida-risposta spiega il movimento sociale. Comunque, né l’impulso è considerato nell’opera di Toynbee in stretto senso bergsoniano né la concezione della sfida-risposta è una semplice trasposizione dell’idea di stimolo-risposta, di riflesso, al modo di Pavlov. Infine, secondo Toynbee, le grandi religioni trascendono la disintegrazione delle civiltà e ci permettono di intuire un “piano” e un “proposito” nella Storia. In ogni caso, il costante adeguarsi della sua trattazione ad una certa forma già data mantiene questo autore lontano dalla comprensione della temporalità.

III. STORIA E TEMPORALITA'

1. Temporalità e processo

Già Hegel ci aveva insegnato a distinguere - nel terzo libro, seconda sezione della *Scienza della logica* - tra processi meccanici, chimici e vitali. Ecco il passo: "Il risultato del processo meccanico non è in pari tempo già dato, prima del processo stesso; la fine sua non è nel suo cominciamento, come avviene nello scopo. Il prodotto è una determinatezza nell'oggetto come posta estrinsecamente". Il suo processo è, inoltre, esteriorità che non ne altera la ipseità e che non si esplica per mezzo di essa. Più oltre Hegel scrive: "Il chimismo stesso è la prima negazione dell'oggettività indifferente e dell'esteriorità della determinatezza; è dunque ancora affetto dall'immediato per sé stare dell'oggetto e dell'esteriorità. Non è quindi ancora per sé quella totalità del proprio determinarsi, che sorge da lui e nella quale esso anzi si toglie". E' nel processo vitale che appare la finalità nella misura in cui l'individuo vivente si pone in tensione rispetto alla sua presupposizione originaria e si colloca come soggetto in sé e per sé di fronte al supposto mondo oggettivo...

Dopo la morte di Hegel passerà un certo tempo prima che questa sorta di abbozzo di "vitalità", per così dire, diventi il tema centrale di un nuovo punto di vista, quello della filosofia della vita di W. Dilthey. Questi non intende per "vita" solo la vita psichica, ma un'unità che si trova in permanente cambiamento di stato; la coscienza rappresenta un momento dell'identità soggettiva di tale struttura in processo che si costituisce in rapporto con il mondo esterno mentre il tempo è la forma di correlazione tra l'identità soggettiva ed il mondo. Il trascorrere appare come il vissuto interno ed ha carattere teleologico: si tratta di un processo con una direzione. Dilthey ha delle intuizioni molto profonde ma non pretende di sviluppare una costruzione scientifica. Per lui, in fin dei conti, ogni verità si riduce all'oggettività per cui, come annota Xavier Zubiri, "applicando questo a qualsiasi verità, tutto, perfino il principio di contraddizione, verrebbe ad essere un semplice fatto". Con le sue brillanti intuizioni, la filosofia della vita eserciterà una grande influenza sul nuovo pensiero ma si mostrerà restia a cercare un fondamento di carattere scientifico. Dilthey ci spiegherà la storia "da dentro", da dove questa si dà - la vita -, ma non si soffermerà a precisare la natura propria del divenire. E' qui che incontriamo la fenomenologia, la quale promette, dopo faticosi giri, di porci di fronte ai problemi di fondo della Storiologia.

Sicuramente, le difficoltà della fenomenologia a giustificare l'esistenza di un altro "io" distinto da quello del soggetto ed in generale a mostrare l'esistenza di un mondo differente dal "mondo" ottenuto a seguito della *epoché*, fa sì che questa problematica si estenda alla storicità in quanto esterna al vissuto. E' generalmente accettato che il solipsismo fenomenologico faccia della soggettività una monade "senza porte né finestre", secondo l'immagine cara a Leibniz. Ma le cose stanno davvero così? Se così fosse, la possibilità di dotare la Storiologia di principi indubitabili, come quelli a cui perviene la filosofia in quanto *scienza rigorosa*, risulterebbe seriamente compromessa. E' chiaro infatti che la Storiologia non può far propri in modo grossolano i principi che sostengono le scienze della natura o la matematica e incorporarli tali e quali nel proprio patrimonio di conoscenze. Qui stiamo parlando della giustificazione della Storiologia in quanto scienza: se è il caso si deve *assistere* al sorgere di essa senza neanche fare appello alla semplice "evidenza" dell'esistenza del fatto storico, da cui poi far derivare la scienza storica stessa. A nessuno può sfuggire la differenza che esiste fra l'occuparsi di una regione di fatti e il fare scienza su tale regione. Proprio come osserva Husserl nella sua discussione con Dilthey: "Non si tratta di dubitare della verità di fatto, si tratta di sapere se può essere giustificata prendendola come universalità di principio".

Il grande problema che da sempre aleggia intorno alla Storiologia può essere posto così: finché non si comprenderà la natura del tempo e della storicità, la nozione di *processo* apparirà inserita

nelle spiegazioni storiologiche, e non saranno le spiegazioni storiologiche a derivare da tale nozione. Per questo insistiamo sul fatto che un pensiero rigoroso deve farsi carico di tale problema. Ma la filosofia ha dovuto rinunciare più volte a spiegare questo punto fintanto che ha tentato di essere una scienza positiva, come in Comte; una scienza della logica, come in Hegel; una critica del linguaggio, come in Wittgenstein, o una scienza del calcolo proposizionale come in Russell. Allora, quando la fenomenologia sembra effettivamente soddisfare i requisiti di una *scienza rigorosa*, ci chiediamo se in essa non vi sia la possibilità di dare fondamento alla Storiologia. Ma perché questo accada, dobbiamo superare alcune difficoltà.

Andiamo direttamente al centro della questione: la risposta insufficiente da lui data sulla storicità è dovuta ad un incompleto sviluppo, da parte di Husserl, di questo punto in particolare, oppure è la fenomenologia che non può fare scienza dell'intersoggettività, della mondanità e, in definitiva, dei fatti temporali esterni alla soggettività?²⁴

Husserl, nelle *Meditazioni cartesiane* dice: "Se infatti si dovesse dimostrare che tutto quel che è costituito come mio-proprio, e quindi anche il *mondo* ridotto, appartengono, in qualità di determinazione interna indisciungibile, all'essere concreto del soggetto costituente, allora si troverebbe nella autoesplicazione dell'io il mondo suo-proprio come *interno* mentre d'altro lato l'io, percorrendo immediatamente questo mondo, troverebbe me stesso come membro delleteriorità del mondo e si distinguerebbe dal *mondo esterno*"²⁵. Questa affermazione invalida in grande misura ciò che era stato stabilito nelle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, nel senso che lì la costituzione dell'io come "io e il mondo circostante" appartiene al campo dell'atteggiamento naturale. Vi è grande distanza tra la tesi del 1913 (*Idee*) e quella del 1929 (*Quinta meditazione cartesiana*). Quest'ultima è quella che ci avvicina di più al concetto di "apertura", di essere aperto-al-mondo come essenzialità dell'io. Lì si trova il filo conduttore che permetterà ad altri pensatori di incontrare l'esser-ci, concetto ben diverso da quello di un "io" fenomenologico isolato che non potrebbe costituirsi se non nella sua esistenza o, come direbbe Dilthey, "nella sua vita". Ma a questo punto è conveniente imprimere alla discussione una sorta di giro, che alla fine ci porterà di nuovo ad incontrare Husserl.

Quando sostiene che le azioni umane si compiono per "de-preoccuparsi", Ibn Hazm²⁶ rivela che la radice del fare sta nel "porsi prima". Se, in base a questa linea di pensiero, si costruisse una Storiologia "vista da fuori", si cercherebbe necessariamente di spiegare i fatti storici per mezzo delle diverse forme del fare, inteso in rapporto a quella sorta di "de-preoccupazione". Se, al contrario, si cercasse di sviluppare una Storiologia "vista da dentro", si tenterebbe di spiegare il fatto umano storico partendo dalla radice del "porsi prima". Ne risulterebbero due tipi molto differenti di esposizione, di ricerca e di verifica. Il secondo caso si avvicinerebbe ad una esplicitazione delle caratteristiche essenziali del fatto storico, in quanto prodotto dall'essere umano, mentre il primo rimarrebbe una spiegazione psicologista e meccanica della storia che non permetterebbe di comprendere come il semplice "de-preoccuparsi" possa generare processi ed essere, esso stesso, processo. Ma è proprio questo modo di intendere le cose che ha prevalso fino al momento attuale nelle diverse filosofie della storia. Esso ci ha allontanato troppo da ciò di cui già Hegel ci aveva reso partecipi quando studiava i processi meccanici e chimici. E' chiaro che simili posizioni potevano risultare ammissibili prima di Hegel, ma dopo le sue spiegazioni insistere su questo punto denota, quanto meno, una povertà intellettuale difficilmente compensabile con la semplice erudizione storica.

Ibn Hazm mette in evidenza come il fare sia una sorta di allontanamento da ciò che possiamo chiamare il "porsi prima" - o che Heidegger ha chiamato l'"avanti-a-sé-esser-già-in (il mondo) come esser-presso". Così si tocca la struttura umana fondamentale nel senso che l'esistenza è proiezione e in questa proiezione l'esistente mette in gioco il proprio destino.

Se poniamo le cose nel modo suddetto, ci vediamo obbligati a intraprendere un'esegesi della temporalità poiché sarà proprio la comprensione che si avrà di essa a permetterci di capire il progetto, il "porsi prima". Una tale esegesi è ineludibile e non semplicemente accessoria. Non ci sarà modo di sapere come la temporalità accada nei fatti, come questi possano essere temporalizzati in una concezione storica, se non si spiega l'intrinseca temporalità di coloro che li producono. In sintesi, bisognerà scegliere fra queste due alternative: *o la storia è un divenire che assegna all'essere umano il ruolo di epifenomeno, nel qual caso possiamo parlare solo di storia naturale (d'altra parte ingiustificata senza costruzione umana), oppure facciamo storia umana (il che*

giustifica, d'altra parte, qualsiasi costruzione). Noi scegliamo la seconda alternativa. Vediamo, dunque, che cosa è stato detto di significativo sul tema della temporalità.

Hegel ci ha spiegato la dialettica del movimento, ma non la temporalità. Quest'ultima viene da lui definita come "astrazione del consumare" e, seguendo la tradizione aristotelica, collocata accanto al luogo e al movimento (in particolare nel capitolo "Filosofia della natura" della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*). Hegel ha anche detto che l'essere del tempo è l'"ora", che in quanto non è più o non è ancora, va intesa come un non-essere. Se si spoglia la temporalità dal suo "ora" la si trasforma, ovviamente, in "astrazione del consumare"; permane, però, il problema del "consumare" in quanto esso trascorre. D'altra parte, non si comprende come dalla posizione lineare (secondo quanto Hegel spiegherà più avanti) di infiniti "ora" si possa ottenere la sequenza temporale. "La negatività, che si riferisce come punto allo spazio e svolge in esso le sue determinazioni come linea e superficie, è nella sfera dell'esteriorità altresì per sé, e pone dentro di essa le sue determinazioni, però in modo conforme all'esteriorità; e vi appare come indifferente rispetto alla giustapposizione immobile. La negatività, posta così per sé, è il tempo" (citato da Heidegger in *Essere e tempo*, paragrafo 82).

Heidegger dirà che sia la concezione ingenua del tempo sia quella hegeliana, che condivide la stessa percezione, accadono per il livellamento e l'occultamento della storicità dell'esser-ci, per il quale il trascorrere non è, nel fondo, un semplice allineamento orizzontale di "ora". Si tratta, in realtà, del fenomeno di distogliere lo sguardo dalla "fine dell'essere nel mondo" per mezzo di un tempo infinito che potrebbe, se è il caso, non essere, senza per questo influenzare la fine dell'esser-ci.²⁷ In tal modo la temporalità è risultata fino a oggi inaccessibile, occultata dalla concezione volgare del tempo che la caratterizza come un *irreversibile* "uno dopo l'altro". "Perché il tempo non può tornare indietro? Se esso è in sé ed è costituito da una serie di 'ora', non si comprende perché la successione non possa ripresentarsi in senso inverso. L'impossibilità dell'inversione ha il suo fondamento nella provenienza del tempo pubblico dalla temporalità, la cui temporalizzazione, primariamente ad-veniente, 'va' verso la sua fine in modo tale che 'è' già per la fine".

Dunque, solo partendo dalla temporalità dell'esser-ci si può comprendere come il tempo mondano sia inerente a essa. E la temporalità dell'esserci è una struttura in cui coesistono (ma non l'uno accanto all'altro, come ammassati) i tempi passati e futuri, questi ultimi come progetti, o più radicalmente come "protensioni" (secondo l'insegnamento di Husserl) necessarie all'intenzionalità. In realtà, il primato del futuro spiega l'avanti-a-sé-esser-nel-mondo come radice ontologica dell'esser-ci... Questo punto ha chiaramente delle enormi conseguenze e ha un'influenza diretta sulla nostra ricerca storiologica. Ecco come Heidegger si esprime: "La proposizione 'l'esser-ci è storico' si rivela come una proposizione ontologico-esistenziale fondamentale. E' molto lontana dall'esprimere una mera comprovazione ontica del fatto che l'esser-ci ha luogo in una 'storia del mondo'. *La storicità dell'esser-ci è il fondamento di un possibile comprendere storiografico, il quale porta a sua volta con sé la possibilità di uno sviluppo intenzionale della storiografia come scienza*". Con questa affermazione ci troviamo sul piano dei prerequisiti che si devono necessariamente svelare affinché la nascita della scienza storica possa risultare giustificata.

In conclusione siamo tornati a Husserl passando per Heidegger.²⁸ E lo abbiamo fatto non discutendo "se la filosofia debba o no essere scienza", ma chiedendoci se l'analisi esistenziale basata sulla fenomenologia permetta di dare fondamento alla scienza storiologica. Ad ogni modo, appare chiaro come le accuse di solipsismo che sono state mosse alla fenomenologia risultino inconsistenti già dopo l'intervento di Heidegger; e così la strutturalità temporale dell'esser-ci conferma, da un'altra prospettiva, l'immenso valore della teoria di Husserl.

2. Orizzonte e paesaggio temporale

Non è necessario discutere qui sul fatto che una qualsiasi situazione viene configurata grazie alla rappresentazione di fatti accaduti e di fatti più o meno possibili nel futuro che, all'essere comparati con fenomeni attuali, permettono appunto di strutturare quella che si suole chiamare "situazione presente". Questo *inevitabile* processo di rappresentazione nei confronti dei fatti fa sì che questi, in nessun caso, possano avere in sé la struttura che gli si attribuisce. Pertanto, quando parliamo di

“paesaggio”, intendiamo riferirci a situazioni che implicano sempre fatti ponderati attraverso lo “sguardo” dell’osservatore.

Quindi, lo studioso di storia non arriva ad uno scenario storico in sé per il solo fatto di fissare il proprio orizzonte temporale nel passato, ma, al contrario, configura necessariamente tale scenario secondo il proprio paesaggio particolare, dato che il suo studio *attuale* sul passato si articola (per ciò che si riferisce alla rappresentazione) proprio come qualsiasi altro studio di situazione. Questo ci induce a riflettere su alcuni deplorabili tentativi, attuati da certi storici, di “introdursi” nello scenario scelto al fine di rivivere i fatti passati, e questo senza avvertire che tale “introduzione” era, in fin dei conti, l’introduzione del loro paesaggio presente.

Alla luce di queste considerazioni, rileviamo come un capitolo importante della Storiologia debba essere dedicato allo studio del paesaggio degli storici, dato che proprio la trasformazione di esso può permettere di delineare il cambiamento storico. In tal senso, gli studiosi di storia ci rendono maggiormente edotti sull’epoca in cui toccò loro vivere che sull’orizzonte storico da essi scelto per le loro ricerche.

A quanto detto si potrebbe obiettare che lo studio del paesaggio degli storici non può essere effettuato che a partire da un paesaggio. In effetti è così; ma quella sorta di *metapaesaggio* che deriverebbe da un tale studio, consentirebbe di effettuare delle comparazioni tra elementi resi omogenei, inclusi in una medesima categoria.

Ad un primo esame, la precedente proposizione potrebbe venire assimilata ad una qualsiasi altra visione storiologica. Se un supposto storiologo considerasse la “volontà di potenza” come il motore della storia, sarebbe portato ad inferire (secondo quanto detto) che gli storici delle diverse epoche siano stati i rappresentanti dello sviluppo di tale volontà; se invece condividesse l’idea che la “classe sociale” determina la mobilità storica, gli storici sarebbero per lui i rappresentanti di una classe, e così di seguito. Tali storiologi, a loro volta, si considererebbero le guide coscienti della “volontà di potenza” o della “classe sociale” e questo permetterebbe loro di dare una propria impronta alla categoria di “paesaggio”. Per esempio, potrebbero tentare di studiare il paesaggio della volontà di potenza nei diversi storici. Tuttavia, un tentativo di questo genere costituirebbe soltanto un procedimento basato su un’espressione e non su di un significato, e questo perché la chiarificazione completa del concetto di “paesaggio” richiede la comprensione della temporalità, che non deriva da una teoria della volontà. A questo proposito, sorprende come molti storiologi abbiano potuto appropriarsi di spiegazioni della temporalità estranee al loro schema interpretativo, senza sentire il bisogno di chiarire (in base alla loro teoria) come si configuri la rappresentazione del mondo in generale e del mondo storico in particolare. Il chiarimento preliminare di cui abbiamo parlato fin qui costituisce la condizione necessaria per l’ulteriore sviluppo delle idee e non un passo da cui prescindere con animo leggero. Questo assunto costituisce uno dei requisiti preliminari necessari al discorso storiologico, per cui non può essere scartato etichettandolo come questione “psicologica” o “fenomenologica” (cioè “bizantina”). Noi non solo rifiutiamo questi antepredicativi, da cui derivano designazioni come quelle menzionate, ma facendo un’affermazione ancora più ardita, diciamo che la categoria “paesaggio” è applicabile non solo alla Storiologia ma ad ogni visione del mondo, in quanto permette di evidenziare lo sguardo di chi osserva il mondo. Si tratta quindi di un concetto *necessario* alla scienza in generale.²⁹

Se è vero che lo sguardo dell’osservatore, in questo caso dello storiologo, si modifica nel porsi di fronte ad un nuovo oggetto, è altrettanto vero che il paesaggio che gli è proprio contribuisce ad orientare lo sguardo dell’osservatore. Se a questa affermazione si contrappone l’idea di uno sguardo libero, diretto senza presupposizioni verso il fatto storico che si presenta di per sé (una situazione simile a quella dello sguardo attratto per riflesso da uno stimolo improvviso nella vita quotidiana), si può rispondere che lo stare in situazione di fronte ad un fenomeno che emerge rientra già nella configurazione di un paesaggio. Continuare a sostenere che l’osservatore, per fare scienza, debba essere passivo, non costituisce un grande apporto alla conoscenza: al massimo, permette di comprendere che si tratta di una trasposizione dell’idea che il soggetto è mero riflesso di stimoli esterni. A sua volta, una tale obbedienza alle “condizioni oggettive” non fa che mostrare la devozione per la natura professata da una certa antropologia che ha visto nell’uomo semplicemente un momento di quella e pertanto soltanto un essere naturale.

Certo, anche in altre epoche ci si è interrogati sulla natura dell’essere umano e molte sono state le risposte a questa domanda. Mai però si è riconosciuto che ciò che definiva l’essere umano era proprio la sua storicità e quindi la sua attività di trasformazione del mondo e di se stesso.³⁰

D'altra parte dobbiamo riconoscere che, così come si può fare incursione, a partire da un determinato paesaggio, in scenari delimitati da differenti orizzonti temporali (come dire, la situazione abituale dello storico che studia un fatto), succede anche che i punti di vista di coloro che sono contemporanei, e che pertanto coesistono, convergano su uno stesso orizzonte temporale, su uno stesso momento storico; ma ciò avviene a partire da *paesaggi di formazione* diversi e in base ad accumulazioni temporali non omogenee. Questa scoperta permette di spazzare via l'ovvietà - di cui tanti sono stati vittime fino a pochissimo tempo addietro - che consiste nel rilevare l'enorme distanza di prospettiva tra le generazioni. Quantunque occupino il medesimo scenario storico, esse lo fanno a partire da un diverso livello situazionale e di esperienza.

Anche se il tema delle generazioni è stato trattato da diversi autori (Dromel, Lorenz, Petersen, Wechsler, Prinder, Drerup, Mannheim ecc.), dobbiamo a Ortega l'aver individuato, nella sua teoria delle generazioni, il punto fermo a partire dal quale diventa possibile la comprensione del movimento intrinseco del processo storico.³¹ Se si vuole dar ragione del divenire dei fatti, si deve fare uno sforzo simile a quello a suo tempo compiuto da Aristotele quando, grazie ai concetti di potenza e atto, cercò di spiegare il movimento. L'argomentazione basata sulla percezione sensoriale non era sufficiente a giustificare il movimento, così come oggi non risulta adeguato spiegare il divenire storico con l'azione di determinati fattori, in rapporto ai quali l'essere umano svolge la funzione di elemento passivo o, al massimo, quella di "cinghia di trasmissione".

3. La storia umana

Abbiamo visto come la costituzione aperta dell'essere umano *si riferisca* al mondo in senso ontologico e non semplicemente ontico. Abbiamo inoltre osservato come in tale costituzione aperta primeggi il futuro come pro-getto e come finalità. Tale costituzione, progettata e aperta, struttura il momento in cui si trova in maniera tale che inevitabilmente lo "appaesaggia" come *situazione attuale* attraverso l'"incrocio" di ritenzioni e protensioni temporali, che si dispongono non come degli "ora" lineari, ma come *attualizzazioni* di tempi diversi.

A questo aggiungiamo che il proprio corpo costituisce il riferimento nella situazione attuale. Nel corpo il momento soggettivo si pone in rapporto con l'oggettività, e grazie ad esso, è possibile distinguere tra "interiorità" ed "esteriorità" sulla base della direzione dell'intenzione, dello "sguardo". Di fronte al corpo sta tutto-ciò-che-esso-non-è, che viene riconosciuto come non immediatamente dipendente dall'intenzionalità, ma suscettibile di essere agito per intermediazione del corpo stesso. Pertanto, il mondo in generale e gli altri corpi umani che sono alla portata del corpo individuale e rispetto ai quali esso esperisce la propria azione, pongono le *condizioni* in cui la costituzione umana configura la propria situazione. Questi fattori condizionanti determinano la situazione e si presentano come *possibili* in futuro e in relazione futura con il corpo. In questo modo, la situazione presente può essere intesa come suscettibile di modifiche in futuro.

Il mondo è sperimentato come esterno al corpo; tuttavia, anche il corpo è visto come parte del mondo poiché in esso agisce e da esso riceve azioni. Pertanto, la corporeità è anch'essa una configurazione temporale, una storia vivente protesa verso l'azione, verso le possibilità future. Il corpo risulta essere *una protesi dell'intenzione*, in quanto risponde al collocare-davanti-proprio-della-intenzione, in senso sia temporale che spaziale. In senso temporale perché può attualizzare nel futuro ciò che per l'intenzione è possibile; in senso spaziale in quanto rappresentazione ed immagine dell'intenzione.³²

Il destino del corpo è il mondo ma, in quanto parte del mondo, il destino del corpo è quello di trasformarsi. In questa dinamica, gli oggetti vengono ad essere degli ampliamenti delle possibilità corporee, mentre i corpi estranei appaiono come dei moltiplicatori di tali possibilità, in quanto sono governati da intenzioni che si riconoscono simili a quelle che governano il proprio corpo.

Ma perché la costituzione umana si trova nella necessità di trasformare il mondo e se stessa? La ragione sta nella situazione di finitezza e di carenza temporospaziale nella quale essa si trova e che sperimenta come dolore (fisico) o sofferenza (mentale). Allora, gli sforzi per vincere il dolore non costituiscono una semplice risposta animale, ma piuttosto una configurazione temporale in cui prevale il futuro, che si trasforma in un impulso fondamentale della vita anche quando questa, in un determinato momento, non si trova in situazione di pericolo. Pertanto, se lasciamo da parte la

risposta immediata, riflessa e *naturale*, il differimento della risposta e la costruzione effettuata per evitare il dolore fisico risultano spinte dalla sofferenza mentale di fronte alla possibilità del pericolo; tanto il differimento della risposta come la costruzione per evitare il dolore sono ri-presentate come possibilità future o come situazioni attuali in cui il dolore è presente in altri esseri umani. Il superamento del dolore appare dunque come un progetto fondamentale che guida l'azione umana. E' l'intenzione di vincere il dolore che ha reso possibile la comunicazione fra corpi ed intenzioni diverse all'interno di ciò che chiamiamo la "costituzione sociale".

La costituzione sociale è storica come la vita umana e configura la vita umana. La sua trasformazione è continua, ma si dà in modo diverso rispetto a quanto avviene nella natura, i cui cambiamenti non sono dovuti ad intenzioni. La natura si presenta alla costituzione umana come una "risorsa" per superare il dolore e la sofferenza oppure come un "pericolo"; per questo il suo destino sta nell'essere umanizzata, *intenzionata*. Ed il corpo, in quanto natura, in quanto pericolo e limitazione, reca in sé lo stesso disegno: essere intenzionalmente trasformato; e questo include non solo la posizione spaziale ma anche la capacità motoria; non solo l'esteriorità, ma anche l'interiorità; e non solo attraverso la lotta, ma anche grazie all'adattamento...

Il mondo naturale, in quanto semplice natura, tende a restringersi nella misura in cui l'orizzonte umano si amplia. La produzione sociale è ininterrotta ed in continuo sviluppo, ma tale continuità non si deve solo alla presenza di oggetti sociali, perché questi, pur essendo portatori di intenzioni umane, non hanno potuto (finora) crescere di per sé soli. La continuità è data dalle generazioni umane che interagiscono e si trasformano, e non risultano poste semplicemente "l'una accanto all'altra". Le generazioni, proprio grazie alle quali sono possibili la continuità e lo sviluppo della produzione sociale, sono delle strutture dinamiche, sono il tempo sociale in movimento senza il quale la società ricadrebbe nello stato naturale e perderebbe la sua condizione di società.

Succede, d'altra parte, che in ogni momento storico coesistano generazioni di diverso livello temporale, con ritenzioni e protensioni distinte, che configurano pertanto paesaggi situazionali differenti. Il corpo e il comportamento dei bambini e degli anziani presenta alle generazioni attive rispettivamente la situazione da cui esse provengono e quella verso cui vanno; da parte loro, le generazioni collocate agli estremi di questa relazione triplice hanno collocazioni temporali che sono anch'esse estreme. Ma questa è una situazione che non rimane mai statica: le generazioni attive invecchiano, i vecchi muoiono, i bambini crescono e vanno ad occupare posizioni attive mentre nuove nascite ricostituiscono di continuo la società.

Se, per astrazione, si "fermasse" l'incessante fluire, si potrebbe parlare di un "momento storico", rispetto al quale tutti i membri che si trovano collocati in uno stesso scenario sociale possono essere considerati contemporanei, cioè viventi in uno stesso tempo (ci si riferisce, in questo caso, alla databilità); essi però presentano una coetaneità non omogenea se ci si riferisce alla temporalità interna, cioè alla memoria, ai progetti e al paesaggio situazionale. In pratica, la dialettica generazionale si stabilisce tra le "frange" contigue che tentano di assicurarsi il controllo delle attività centrali (il presente sociale) per svolgerle secondo i loro interessi e le loro credenze. Le idee che le generazioni in dialettica manifestano prendono forma e fondamento dagli antepredicativi basilari connessi alla propria formazione, i quali includono il vissuto interno del futuro possibile.

Per mezzo del "reticolo" o "atomo" minimo costituito dal momento storico, è certamente possibile comprendere processi più vasti, "dinamiche" molecolari della vita storica, per così dire. Ma per far questo, è necessario, evidentemente, sviluppare una teoria completa della storia. Ma una tale impresa non rientra nei limiti di questo breve lavoro.

4. I pre-requisiti della Storiologia

Non siamo noi a dover stabilire quali caratteristiche debba avere la Storiologia come scienza. Questo è un compito che spetta agli storiologi e agli epistemologi. Noi ci siamo preoccupati di far sorgere le domande necessarie alla comprensione fondamentale del fenomeno storico visto "dall'interno", senza rispondere alle quali la Storiologia potrà diventare scienza della storia solo in senso formale, ma non scienza della temporalità umana in senso profondo.

Avendo compreso la struttura temporospatiale della vita umana e la sua dinamica sociale basata sulle generazioni, siamo nelle condizioni di affermare che una Storiologia coerente non può

esistere se questi concetti non vengono colti. E sono proprio questi concetti a divenire i requisiti preliminari necessari per la futura scienza della storia.

Prima di concludere, prendiamo in esame ancora qualche idea. La scoperta della vita umana come apertura ha rotto le vecchie barriere che esistevano fra i concetti di "interiorità" ed "esteriorità" accettati dalle filosofie precedenti.

Tali filosofie, peraltro, non hanno adeguatamente spiegato come l'essere umano colga la spazialità e come sia possibile che agisca in essa. L'aver determinato che il tempo e lo spazio sono categorie della conoscenza, o cose simili, non ci dice nulla sulla costituzione temporospaziale del mondo e in particolare dell'essere umano. Per questo si è aperto un fossato, che finora non è stato possibile colmare, fra la filosofia e le scienze fisico-matematiche. Queste hanno finito per sviluppare un loro modo specifico di intendere l'estensione e la durata relativamente all'essere umano ed ai suoi processi interni ed esterni. Certo, le carenze delle precedenti filosofie hanno permesso che le scienze fisico-matematiche godessero di un'indipendenza che è stata indubbiamente fruttuosa; ma questo ha anche prodotto varie difficoltà per quanto riguarda la comprensione dell'essere umano e del suo senso, e pertanto del senso del mondo; la Storiologia primitiva si è così trovata a dibattersi nell'oscurità per l'inadeguatezza dei suoi concetti fondamentali.

Oggi, avendo compreso quale sia la costituzione strutturale della vita umana ed in che modo la temporalità e la spazialità siano inerenti a tale costituzione, siamo in condizioni di sapere come agire in futuro - uscendo da un "naturale" esser-gettato-nel-mondo, da una pre-storia dell'essere naturale -, e come generare intenzionalmente una storia mondiale trasformando il mondo in ipotesi della società umana.

Note a Discussioni storiologiche.

- 1 “Questa parola - storiologia - si usa qui, penso, per la prima volta...”. E più avanti: “Nella storiografia e nella filologia attuali è inaccettabile il dislivello esistente tra la precisione con cui si raccolgono o si trattano dati, e l'imprecisione, o meglio, la miseria intellettuale nell'uso delle idee costruttive. Contro questo stato di cose, nel regno della storia s'innalza la storiologia. Mossa dalla convinzione che la storia, come ogni scienza empirica, debba essere, prima di tutto, una costruzione e non un “ammasso” - per usare il vocabolo che Hegel lancia più volte contro gli storici del suo tempo -. La motivazione che spingeva questi ad opporsi alla concezione hegeliana, secondo la quale il corpo storico è costruito direttamente dalla filosofia, non giustifica la tendenza, sempre più accentuata in quel secolo, di accontentarsi di una raccolta di dati. La centesima parte di quelli già raccolti e depurati bastava per elaborare qualcosa di una portata scientifica molto più autentica e sostanziosa di quanto, in effetti, ci presentino i libri di storia.”
Ortega y Gasset, José, *La Filosofia de la historia de Hegel y la historiologia*, “Revista de Occidente”, Madrid, tomo XIX, Febbraio 1928, pag. 145 e pag. 158-159.
- 2 Cfr. Erodoto (484-420 a.C.), *Storie*, trad. it. di A. Izzo d'Acinni, Rizzoli, Milano, 1984.
- 3 Cfr. Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), *Storia di Roma dalla sua fondazione* (nota come *Decadi*), trad. it. di B. Ceva, Rizzoli, Milano, 1982.
- 4 Come esempio, valga la seguente citazione: “Questa mia opera prenderà le mosse dal secondo consolato di Servio Galba con Tito Vinio collega. Gli avvenimenti dei precorsi settecentovent'anni a far tempo dalla fondazione di Roma, già numerosi altri scrittori hanno narrato, con altrettanta eloquenza quanta libertà, sinché l'oggetto del loro racconto fu la storia del popolo romano; ma dopo la battaglia d'Azio, quando ad assicurar la pace convenne raccogliere nelle mani di uno solo la somma dei poteri, quelle grandi voci tacquero. La verità fu variamente offesa [...]”.
Publio Cornelio Tacito (55 a.C.-120 d.C.), *Storie*, in *Opere*, trad. it. di C. Giussani, Einaudi, Torino, 1968, pag. 544.
- 5 Virgilio visse tra il 70 e il 19 a.C. Il poeta comincia il suo capolavoro quando Ottaviano, dopo la battaglia di Azio, si pone a consolidare l'impero. A quel tempo Virgilio era già famoso per aver composto le *Bucoliche* e le *Georgiche*. Ma è grazie alla nuova opera che giunge a godere di tutto il favore dell'imperatore. Virgilio non è certo un uomo di palazzo come Teocrito o un mercenario come Pindaro, ma è comunque un poeta stimolato nella direzione degli interessi ufficiali.
Virgilio fa risalire la genealogia di Roma all'epopea di Enea, retrodatando l'inizio della storia della città alla fine della guerra di Troia. Gli dei preannunciano a Enea che genererà una stirpe che dominerà il mondo. Nello scudo forgiato da Vulcano per l'eroe appaiono i quadri storici del futuro, che conducono alla figura centrale di Cesare Augusto, l'imperatore che porterà la Pace Universale.
In Virgilio il senso della Storia è divino perché sono gli dei a indirizzare le azioni umane secondo i propri disegni (come avviene nella sua fonte di ispirazione, Omero), ma questo non impedisce che tale destino venga interpretato in accordo con i disegni terreni del poeta e del suo protettore. Nel XIV secolo, con la *Divina Commedia*, un altro vate si incamminerà per la stessa strada di Virgilio, e prenderà questi come guida nelle sue incursioni in territori misteriosi; in questo modo l'autorità di un simile modello si rafforzerà in misura notevole.
- 6 Ecco un caso. Nell'enciclica *Divino afflante spiritu* di Pio XII si parla delle “difficoltà del testo che non sono state ancora risolte”, riferendosi al libro di Daniele. Nonostante queste difficoltà siano elencate, noi ne metteremo in risalto qualcuna per nostro conto. Il libro si è conservato in tre lingue, ebraico, aramaico e greco. I testi ebraico e aramaico entrano nel canone ebraico delle Scritture, il testo greco è stato riconosciuto come ispirato dalla chiesa cattolica in quanto la versione dei Settanta, che lo contiene, fu inclusa dagli apostoli nelle Scritture cristiane. Gli ebrei non considerano Daniele un profeta, ma un agiografo. I cristiani protestanti, poi, che si rifanno alle Scritture pubblicate dalle Società Bibliche Unite sulla base della versione di Cassiodoro di Reina (1569), trovano un Daniele alquanto diverso da quello che i cattolici trovano, per esempio, nella versione di Eino Nàcar Fùster e A. Colunga. Questo non sembra un semplice errore, poiché la versione di Cassiodoro di Reina fu rivista da Cipriano de Valera (1602), e revisioni successive furono effettuate negli anni 1862, 1908 e 1960. Nella versione cattolica appaiono lunghe parti assenti in quella protestante, come i Deuterocanonici (Gr. 3, 24-90) e l'Appendice (Gr. 13-14). Ma le maggiori difficoltà non stanno in questo, ma nel testo stesso, che fa risalire la storia di Daniele e la sua deportazione al palazzo reale di Babilonia all'anno terzo di Joachim (cioè nel 605 a.C.). Si tratterebbe quindi di una deportazione precedente alle due che conosciamo storicamente, avvenute nel 598 e 587 a.C.
In una nota alla Bibbia (Paulinas, 23° ed.), lo studioso M. Revuelta Sanudo scrive: “I riferimenti storici dei primi sei capitoli non concordano con quello che ci dice la storia. Secondo il testo, Balthasar è figlio e successore immediato di Nabucodonosor e ultimo re della dinastia. In realtà Nabucodonosor ebbe come

successore suo figlio Evil-Merodac (Avil-Marduk, 562-560) e come quarto successore non dinastico Nabonid (Nabu-na'id, 556-539), il quale associò al trono il figlio Balthasar (Bel-Shazar). Babilonia cadde definitivamente nelle mani di Ciro, non in quelle di Dario della Media, sconosciuto alla storia". Questo errore storico non può essere interpretato come una forzatura dovuta alla malafede, ma è comunque un elemento in più che contribuisce alla deformazione del testo.

Inoltre, nella visione profetica di Daniele si racconta la successione dei regni che, in forma allegorica, corrispondono ai corni della Bestia. Si tratta dei regni di Alessandro Magno, Seleuco I Nicator, Antioco Sotèr, Antioco II Callinico, Seleuco III Cerauno, Antioco III il Grande, Seleuco IV Filopatore, Eliodoro e Demetrio I Sotèr. A prima vista si è portati a credere che Daniele sia ispirato da spirito profetico e che preveda fatti che avverranno molti secoli dopo; appena però si legge la spiegazione che segue le allegorie, ecco apparire allusioni a fatti e forme idiomatiche che storicamente appartengono ad un periodo di circa trecento anni successivo a quello in cui Daniele dovrebbe essere vissuto. Nel testo si dice: "Il montone con due corna che tu hai visto rappresenta i regni medo e persiano. Il capro invece è il regno greco: il grande corno in mezzo agli occhi rappresenta il primo re. Le altre quattro corna spuntate al posto del corno spezzato sono quattro regni. Essi prenderanno il posto del precedente ma non avranno una forza paragonabile alla sua". Ovviamente si riferisce alla lotta dell'impero persiano contro la Macedonia (334-331 a.C.) e al frazionamento del nuovo impero alla morte di Alessandro. Dunque, sembra che Daniele profetizzi avvenimenti che accadranno almeno 250 anni dopo, quando in realtà si tratta di interpolazioni risalenti probabilmente al I secolo a.C. sotto l'influenza dei Maccabei o ad un periodo posteriore sotto l'influenza dei cristiani. In 11, 1-5 si legge: "Nel governo della Persia si succederanno tre re, seguiti da un quarto che accumulerà ricchezze ancor più grandi dei suoi predecessori. Appena le sue ricchezze gli avranno dato sufficiente potenza, farà di tutto per attaccare il regno greco. Ma un guerriero diventerà re di Grecia. Sarà il capo di un regno immenso e farà quel che vorrà. Ma appena avrà reso stabile e sicura la sua autorità, il suo regno sarà diviso e spartito ai quattro angoli della terra. I successori non saranno suoi discendenti: il regno sarà diviso tra altra gente, ma questa non raffigurerà la sua potenza". In effetti, alla morte di Alessandro (323 a.C.) il regno fu diviso tra i suoi generali (non tra i suoi discendenti) in quattro regni: Egitto, Siria, Asia Minore e Macedonia. Nel libro dei Maccabei si raccontano questi fatti storici in modo non artificioso. Ma quest'opera, scritta in ebraico, fu redatta probabilmente tra il 100 e il 60 a.C. Per ultimo, c'è da dire che le differenze di senso tra le diverse traduzioni sono notevoli. Così, nel caso di Daniele 12-4, la versione ebraica dice: "Molti passeranno e la saggezza crescerà" (dal testo ebraico rivisto da M. H. Leteris, tradotto in spagnolo da A. Usque, Ed. Estrellas, Buenos Aires, 1945) mentre quella cattolica si presenta così: "Molti si svieranno e aumenterà l'iniquità". La deformazione storica finisce per dare grande autorità profetica al libro di Daniele e per questo Giovanni da Patmos riprenderà il suo sistema di allegorie nell'*Apocalisse* (particolarmente in 17, 1-16), rafforzando così l'antico modello e dando prestigio alla nuova opera.

- 7 La manipolazione sistematica dell'informazione quotidiana non è stata trattata solo da studiosi del tema e da storiografi, ma anche da scrittori di fantascienza, tra cui G. Orwell, che in 1984 ne dà una delle descrizioni più riuscite.
- 8 Il nostro punto di vista secondo cui il fatto storico si coglie non come esso è ma come lo si vuole intendere, è giustificato da quanto prima esposto e non si fonda sulla prospettiva kantiana che nega la conoscenza della cosa in sé, o su un relativismo scettico che toglie ogni fondamento alla possibilità stessa della conoscenza storica. In questo senso, altrove abbiamo detto: "Di certo si continuerà a intendere il processo storico come lo sviluppo di una forma che, in definitiva, non sarà altro che la forma mentale di coloro che vedono le cose in quel determinato modo. E non importa a quale tipo di dogma si faccia ricorso, perché, in fondo, saranno sempre le cose che si vogliono vedere a suggerire l'adesione ad un tale dogma". Silo, *Umanizzare la terra* (1989).
- 9 Ricorderemo, come esempio, il caso di Schliemann e delle difficoltà che dovette superare per portare avanti le sue ricerche.
- 10 Molti storici sono intervenuti in altri campi nel modo in cui Worringer, in *Astrazione e empatia*, affronta lo studio dello stile nell'arte. Visto che tale studio deve appellarsi per forza a una concezione del fatto storico, l'autore psicologizza la storia dell'arte (e psicologizza le interpretazioni storiche del fenomeno artistico), facendo una dichiarazione violenta ma cosciente a chiarimento del proprio punto di vista. "L'errore iniziale che si commette qui si esprime nella credenza, sancita attraverso molti secoli, che la storia dell'arte sia la storia della capacità artistica e che il fine evidente e costante di questa capacità sia la riproduzione artistica dei modelli naturali. In questo modo la crescente verità e naturalezza di ciò che veniva rappresentato sono state giudicate un progresso artistico. Non si pose mai la questione relativa alla volontà artistica, perché questa volontà appariva stabilita e indiscutibile. Solo la capacità divenne un problema da valutare, mai la volontà. Si è dunque realmente creduto che l'Umanità avesse avuto bisogno di secoli per imparare a disegnare con precisione, cioè fedelmente; si credette realmente che la produzione artistica fosse determinata, in un dato momento, da un progresso o da un regresso di questa capacità. Passò inavvertito che questa

capacità o potere artistico è solo un aspetto secondario che viene determinato e regolato dalla volontà o volere artistico, fattore superiore e decisivo.

Ma per la ricerca artistica più recente deve valere come assioma che nell'arte si è potuto tutto ciò che si è voluto, e quello che non si è potuto è perché non andava nella direzione della volontà artistica. Il problema, quindi, sta nella volontà. La capacità sparisce come criterio di valutazione, e quelle che fino a ora si sono considerate come differenze tra la volontà e la capacità artistica non sono, in realtà, che differenze tra la nostra volontà artistica e quella dell'epoca precedente."

Worringer, Wilhelm, *El espíritu del arte gótico*, "Revista de Occidente", Madrid, tomo IV, maggio 1924, pag. 182-183.

11 G. B. Vico (1668-1774).

12 Questo è il tema della prima, seconda e quarta parte dei *Principi di scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni*, per li quali si ritrovano altri principi del diritto naturale delle genti.

13 Vico, Giovan Battista, *Scienza nuova* (1744), a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino, 1952, (Seconda ed. 1966), pag. 296.

14 Ibidem, pag. 296.

15 L. Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma, 1943.

16 J. Herder (1744-1803).

17 In realtà, si tratta di una concezione "bioculturale" della storia, ma non per questo meno filosofica di qualsiasi altra. Quanto ai termini, Voltaire è stato uno dei primi a parlare di "filosofia della storia".

18 A. Comte (1798-1857).

19 A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher Frères, Paris, 1909, pag. 73.

["Ed invero si può affermare, oggi, che la dottrina che avrà sufficientemente spiegato il passato nella sua interezza otterrà inevitabilmente, per questa sola prova, il presidio mentale dell'avvenire." A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, in *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, trad. it. di A. Negri, Firenze, Sansoni, 1969, pag. 363. N.d.T.]

20 O. Spengler (1880-1936).

21 Spengler, Oswald, *Il tramonto dell'Occidente* (1918), trad. it. di J. Evola, Longanesi, Milano, 1957, pag. 35.

22 Cfr. Spengler, Oswald, *Anni decisivi* (1933), Bompiani, Milano, 1934.

23 A. Toynbee (1899-1975).

24 In una nota all'edizione spagnola delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl, M. Presas fa le seguenti osservazioni: "La Quinta Meditazione risponde all'obiezione di solipsismo trascendentale e può pertanto essere considerata - secondo l'opinione di Ricoeur - come equivalente e sostituto dell'ontologia di Descartes, che nella sua III Meditazione risponde a questa stessa obiezione di solipsismo per mezzo dell'idea di infinito e del riconoscimento dell'essere nella presenza stessa di quest'idea. Mentre Descartes trascende il cogito grazie a questo ricorso a Dio, Husserl trascende l'ego attraverso l'alter ego; così ricerca in una filosofia dell'intersoggettività il fondamento superiore dell'oggettività che Descartes cercava nella veracitas divina."

Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas* (1929), Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, pag. 150, nota. (cfr. Paul Ricoeur, *Etude sur les "Méditations cartésiennes" de Husserl*, "Revue Philosophique de Louvain", tomo 52, Febbraio 1954, pag. 77.)

Il problema dell'intersoggettività si era già posto a Husserl proprio in conseguenza dell'introduzione della riduzione fenomenologica. Circa cinque anni più tardi, egli estende la riduzione all'intersoggettività nelle lezioni su *Grundprobleme der Phaenomenologie*, svolte nel semestre invernale del 1910-1911 a Gottinga. In varie occasioni Husserl allude a queste lezioni, pubblicate ora nel volume XIII della *Husserliana* (cfr. soprattutto Husserl, Edmund, *Logica formale e trascendentale* (1928), trad. it. di G. D. Neri, Laterza, Bari, 1966, pag. 215, nota). Lì Husserl preannuncia, attraverso una breve esposizione, le ricerche che appariranno nelle *Meditazioni cartesiane*, segnalando anche che ci sono molte e difficili ricerche speciali, esplicite, che spera di pubblicare entro l'anno seguente. Com'è noto, Husserl non arrivò a pubblicare queste ricerche esplicite sui temi speciali dell'intersoggettività.

25 Husserl, Edmund, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini* (1929), trad. it. di F. Costa, R.C.S. Libri e Grandi Opere S.p.A., Milano 1994, pag. 121.

26 Cfr. voce "Cuidado" [Cura], *Diccionario de filosofia*, a cura di J. Ferrater Mora, Alianza, Madrid, 1984.

Il filosofo citato è Ibn Hazm o Abenhazam (Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm) (994-1063), noto soprattutto per l'opera *Il collare della colomba* (*Tawq al-Hamamah*), al quale Miguel Asín Palacios ha dedicato un vasto studio in cinque volumi, *Abenhazam de Cordoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 1927-1932. Su Ibn Hazm, è anche importante il lavoro di R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, Paris, 1956. Le idee di Ibn Hazm prese in esame in questo saggio si riferiscono ad un testo poco noto: *Conoscenza che l'anima ha delle cose diverse da sé e ignoranza che essa ha di se stessa* (*Rufat al-nafs bi gayry-hà wa yahal-ha bi-datiha*).

- 27 “La tesi fondamentale dell’interpretazione ordinaria del tempo, cioè l’“infinità” del tempo, rivela nel modo più lampante il velamento e il livellamento del tempo-mondano e quindi della temporalità in generale che contraddistinguono questa interpretazione. Il tempo si presenta, innanzi tutto, come una successione ininterrotta di ‘ora’. Ogni ‘ora’ è già anche un ‘or ora’ o un ‘fra poco’. Se la comprensione del tempo fa leva primariamente o esclusivamente su questa successione, non potrà mai incontrare né una fine né un principio. Ogni ‘ora’ ultimo, in quanto ‘ora’, è sempre già un ‘tosto-non-più’ ed è perciò tempo nel senso dell’‘ora-non-più’, del passato. Ogni ‘ora’ primo è sempre un testé-non-ancora e quindi tempo nel senso dell’‘ora-non-ancora’, cioè dell’‘avvenire’. Il tempo è quindi infinito da ‘entrambe le parti’. Questa concezione del tempo si muove nell’orizzonte fantastico di una successione in sé esistente di ‘ora’semplicemente-presenti, orizzonte nel quale il fenomeno dell’‘ora’ resta del tutto coperto quanto alla databilità, alla mondità, all’estensione e alla localizzazione esistenziale, e finisce per trasformarsi in un frammento irricognoscibile. Se ‘si pensa’ la ‘fine’ della successione degli ‘ora’ nell’orizzonte dell’esser-presente e del non esser-presente, tale fine non può mai esser trovata. Dal fatto che questo pensare la fine del tempo deve ancor sempre pensare tempo, si deduce che il tempo è infinito.”
Heidegger, Martin, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino, 1969, pag. 602.
- 28 Nonostante la dichiarazione di Husserl: “...non ho niente a che vedere con la sagacia heideggeriana, con quella geniale mancanza di scientificità”.
Husserliana, a cura di Iso Kern, volume XV, cap.XX.
- 29 Il ricorso al concetto di “paesaggio” costituisce un passaggio obbligato, anzi quasi ovvio, nelle dichiarazioni dei fisici contemporanei. Così Schroedinger, che ne è uno dei massimi rappresentanti, ci dice: “Che cosa è la materia? Come dobbiamo rappresentare la materia nella nostra mente?
La prima forma della domanda è ridicola. (Come potremmo dire che cosa è la materia, o, se del caso, che cosa è l’elettricità, se l’uno e l’altro sono fenomeni che ci sono dati a priori?). La seconda forma rivela già un atteggiamento completamente diverso: la materia è un’immagine della nostra mente, la mente è quindi antecedente alla materia (nonostante la strana dipendenza empirica del mio processo mentale dai dati fisici di una certa parte di materia, il mio cervello).
Durante la seconda metà del XIX secolo sembrò che la materia fosse l’entità permanente sulla quale potevamo basarci. C’era un pezzo di materia che non era mai stata creata (per quanto ne sapeva il fisico) e non avrebbe mai potuto essere distrutta. Si poteva afferrarla e sentire che non avrebbe mai potuto svanire sotto le nostre dita.
Inoltre questa materia, qualunque sua parte, affermava il fisico, era soggetta, per quanto riguardava il suo comportamento, il suo moto, a leggi rigide. Si muoveva a seconda delle forze che le porzioni di materia circostanti, secondo le loro posizioni relative, esercitavano su di essa. Se ne poteva prevedere il moto che era rigidamente determinato in tutto il futuro dalle condizioni iniziali.
Tutto questo andava perfettamente bene nella fisica fino a che interveniva la materia esterna, inanimata. Quando veniva applicato alla materia che costituisce il nostro corpo o il corpo dei nostri amici, od anche quello del nostro gatto o del nostro cane, sorgeva una ben nota difficoltà a causa della apparente libertà degli esseri viventi di muovere le proprie membra a propria volontà. Affronteremo questa questione più tardi. Per ora vorrei tentar di spiegare il radicale cambiamento delle nostre idee sulla materia quale si è prodotto nel corso dell’ultimo mezzo secolo. E’ sorto gradualmente, senza che nessuno intendesse provocarlo. Credevamo di muoverci ancora entro la vecchia, ‘materialistica’ struttura di idee, mentre l’avevamo già abbandonata”.
Schroedinger, Erwin, *Scienza e umanesimo* (1951), trad. it. di P. Lantermo, Sansoni, Firenze, 1978, pag. 15-16.
- 30 Nessun essere naturale, nessun animale - né quello maggiormente dotato di capacità lavorativa né quello la cui specie ha le caratteristiche più spiccatamente sociali - ha prodotto cambiamenti ambientali tanto profondi quanto l’essere umano. Eppure per molto tempo questo fatto indubitabile ha contato ben poco. Certo, oggi, grazie ai risultati della rivoluzione tecnologica e delle modificazioni operate nel mondo della produzione, dell’informazione e della comunicazione, questa capacità di trasformare il proprio ambiente viene in parte riconosciuta all’essere umano; ma nonostante ciò, una simile ammissione è fatta da molti a denti stretti, e la validità di tale attività di trasformazione viene subito messa in dubbio o negata tirando in ballo i “pericoli” per la vita creati dal progresso. Così, la passività della coscienza, ormai non più sostenibile, è diventata una sorta di coscienza di colpa per l’aver trasgredito un supposto ordine naturale.
- 31 Che una tale concezione sia passata quasi inosservata nel mondo della Storiologia costituisce uno di quei grandi misteri - o piuttosto tragedie - che si spiegano solo con la pressione esercitata sull’ambiente culturale da certi antepredicativi epocali. Nell’epoca del predominio ideologico tedesco, francese e anglosassone, il pensiero di Ortega è stato associato ad una Spagna che, a differenza di oggi, andava controcorrente rispetto al processo storico. Per giunta, alcuni commentatori hanno fatto di quest’opera feconda un’esegesi inadeguata ed interessata. Non bisogna dimenticare che Ortega ha pagato caro lo sforzo di aver tradotto in un linguaggio accessibile, quasi giornalistico, importanti temi di filosofia. Questo non gli è mai stato perdonato dai mandarini della pedanteria accademica degli ultimi decenni.
- 32 Si veda anche, nelle pagine precedenti, *Psicologia dell’immagine*.

