

Bozzi, P. (1991). **Considerazioni inattuali sul rapporto “io-non io”**

Rivista di Psicologia, Nuova serie, anno LXXVI, 1-2, 1991

1. I rapporti tra mondo esterno e interno: appunti su Hume

Il problema dei rapporti tra il mondo esterno e quello che è avvertito come interno - che alla fine è un problema strettamente ancorato alla fenomenologia sperimentale - all'inizio si presenta come la contrapposizione tra le due posizioni filosofiche estreme: una che comporta la negazione dell'esistenza dell'io, e che ha trovato la sua formulazione più bella nelle pagine di Hume; l'altra che conduce alla teorizzazione dell'ubiquità dell'io o dei sistemi di relazioni che caratterizzano la soggettività.

Questa seconda posizione è stata descritta da più di uno psicologo, creduta da più di un filosofo, ed è tacitamente pensata ancora da parecchi; ma nel corso di questa discussione io non l'attribuirò a nessuno, perché so che ciascuno, nella versione radicale che ne do qui, la respingerebbe. Tuttavia bisogna parlarne.

David Hume ha dato due versioni dei suoi argomenti contro l'esistenza, nell'esperienza, di qualcosa che sia l'“io” o l'identità personale. La prima di queste è contenuta alla fine del primo libro della prima edizione del *Treatise* (1739). La tesi è che l'identità da noi ascrivita alla nostra mente e a quella degli altri è un'identità fittizia, cioè non molto più che un nome dato a un certo modo di rappresentarci le sensazioni.

I filosofi gli dicevano che l'identità della mente risolve la pluralità delle differenti percezioni in una unità; Hume onestamente replicava - prendendo quella tesi alla lettera - che le cose non possono stare così, dato che gli eventi dell'esperienza non perdono in essa i loro caratteri differenziali, ed ogni percezione distinta che entri nella mente è realmente distinguibile e separabile da ogni altra contemporanea o successiva.

Come si è autorizzati allora a parlare di unità o di identità? Discutendo nel corso del libro il problema della causalità, Hume aveva deciso che questa non esiste tra i dati immediati, né significa nulla da un punto di vista puramente logico. La causalità è un atteggiamento tanto spontaneo quanto gratuito che è stato generato dal giro delle abitudini, e che associa insieme non le impressioni reali, cioè i fatti, ma quelle pallide copie di esse che sono le idee o i ricordi.

Dunque, possiamo supporre che l'esperienza è fatta di pezzi esterni l'uno all'altro, e in più dall'insieme delle immagini che ne abbiamo: queste ultime sono abbastanza distinte le une dalle altre, ma non tanto che fattori come l'abitudine ecc. non possono legarle insieme con relazioni fittizie, non fondate sui dati esperiti: **come la somiglianza (che tra le cose non c'è, perché esse sono identiche o differenti)** e la causalità, intesa come fiducia, o aspettativa. La mente umana è veramente da considerare come un sistema di differenti elementi legati insieme dal rapporto di causa ed effetto dice Hume. Non deve sorprenderci, questa affermazione: gli basta di aver negato la causalità come dato immediato; essa può benissimo sopravvivere come un legame illusorio che unifica i ricordi o le immagini della fantasia. Così per esempio, si può dire che la memoria produce l'identità personale, legando e quasi confondendo le immagini delle cose esperite; ma poi anche la scopre, perché come è possibile ricordare fatti esterni, è anche possibile ricordare le immagini di questi fatti, che precedentemente sono già state fuse insieme dalla stessa memoria. Qualche volta i legami fittizi o puramente verbali che connettono in tal modo i vari e distinti

frammenti di esperienza obbediscono a qualche regolarità, e allora si può parlare sensatamente della questione, riferendoci alla finzione (modello) di questo immaginario principio di unione. Sono queste le stesse parole di Hume. L'io è il nome di questo genere di eventi.

La distruzione dell'io non è quindi del tutto radicale. Probabilmente Hume ebbe il senso di aver lasciato un lavoro incompiuto. Tre anni dopo, pubblicando il terzo volume del *Treatise*, scrisse una interessante appendice per correggere le vecchie teorie; interessante anche perchè egli confessa di non raccapezzarsi più nel problema, di non sapere né come correggere le opinioni pubblicate, né come renderle coerenti. Ma in definitiva la tesi che prospetta nell'appendice, anche se falsa, è molto più lucida e radicale. È assolutamente essenziale, nella scienza, costruire tesi coerenti e senza compromessi, anche false; sono sempre meglio di quelle abbastanza vere, e in pace un po' con tutti i punti di vista.

Hume afferma che, se parliamo sensatamente dell'io o di qualcosa di simile, dobbiamo averne un'idea. Ma ogni idea deriva da precedenti impressioni. Ora, noi non possediamo alcuna impressione o esperienza dell'io come di qualcosa di distinto, di semplice, di individuale: come del rosso o del quadrato, per intenderci. Dunque, non abbiamo nessuna idea dell'io.

Non c'è niente di confuso o di contraddittorio nel dire che ci sono oggetti i quali esistono in modo distinto ed indipendente, senza bisogno di postulare qualche sostanza semplice che abbia la funzione di tenerli uniti. Quando riflettiamo su noi stessi, l'oggetto con cui abbiamo a che fare è un insieme di percezioni, e non c'è mai altro all'infuori di esse. Dunque, l'io è il nome dell'insieme di queste.

A questo punto Hume sembra avvertire che quella menzione fatta del 'riflettere su se stessi' potrebbe introdurre l'idea della identità personale. Ma naturalmente questo è un nuovo problema, ed egli ammette di non saper scoprire una dottrina che lo soddisfi su tale punto.

Ma c'è un'altra questione, essenziale per la nostra discussione, di cui egli si rende conto, ed è questa: che quando si parla di cose separate e distinte, così com'egli intende le percezioni dotate di reale semplicità e identità, si ripresenta il problema di quello stesso principio di connessione così sfuggente che dovrebbe dare all'io una base empirica: infatti, cos'è che tiene insieme le percezioni, quando si costituiscono come unitarie? Sento che qui le mie ragioni sono molto difettose, dice Hume.

Difatti, soltanto una teoria che interpreti la segregazione dell'io rispetto al mondo circostante negli *stessi termini* in cui interpreta la segregazione di un oggetto rispetto a un altro può dare qui una risposta. Ma naturalmente percezioni e oggetti, perché questo sia possibile, devono essere quelli veri, e non punti luminosi o macchie di colore o suoni isolati, come voleva il filosofo scozzese. In un simile bazar l'io non lo troveremo mai.

Riassumendo: **l'esperienza è un insieme di sensazioni elementari prive di relazioni**; posso chiamare 'io' volta per volta qualche arbitrario aggregato di queste sensazioni: nulla però mi garantisce che ci sia continuità, o qualcosa di comune, tra questi aggregati. D'altra parte, nessun elemento preso per sé può essere chiamato 'io' a più buon diritto che un altro.

2. Veniamo ora all'impostazione opposta

Confesso che mi è stato sempre difficile capire cosa possa voler dire da un punto di vista coerentemente pensabile "tutto è io"; difficoltà altrettanto grosse ho

incontrato nel tentar di capire cosa significa questa stessa espressione da un punto di vista empirico.

Qualunque affermazione che cominci colla parola “tutto” è da guardare con sospetto, a meno che non introduca una proposizione riferita a una classe di eventi dotata di una classe complementare non nulla: come “tutto il bel mondo di Vienna assisteva alle corse”, o “tutto lo squadrone sfilò sotto la nostra tribuna”. Quando il tutto è inteso come la Totalità, e viene messo con funzione di soggetto in una proposizione del tipo “tutto è ...”, le cose si mettono assai diversamente. Senza entrare in sottili questioni di analisi logica - ma restando nei limiti utili alla discussione delle teorie che ci interessano - posso immaginare tre interpretazioni dell’espressione “tutto è X”: a) X è una classe più vasta di quella indicata con “tutto”, e tale da includerla; b) X è una classe più piccola e inclusa; c) X e ‘tutto’ sono classi coestensive. Solo la terza di queste interpretazioni non è contraddittoria. Ma, per essa, qualunque cosa venga messa al posto di X diventa semplicemente sinonimo di ‘tutto’. Cioè “tutto è X”, vuol sempre dire “tutto è tutto”, per qualunque classe designata da X, o altrimenti è una contraddizione.

Così, “tutto è io”. Se un tale, mostrandomi col dito ogni cosa attorno a sé va dicendomi “tutto è io”, io dovrò concludere la medesima identità, stavolta su base empirica. Egli mi comunicherà infatti che nella sua lingua ‘io’ significa la collettività delle esperienze discernibili presenti. Ma dato che queste non cambiano se al posto di ‘io’ vien detta un’altra qualsiasi parola, tutte le parole dette saranno da questo punto di vista equivalenti, e tra i partigiani dell’una o dell’altra non ci sarà nessuno che abbia più ragione degli altri.

Certe cose, in sostanza, non si dovrebbero mai dire, parlando seriamente. Ho avanzato queste due critiche unicamente per mostrare che se il problema dell’io viene posto in quel modo lì, le discussioni si protrarranno senza speranza al di là della vita di ciascuno di noi, il che è molto. Mentre il problema dell’io diventa interessante e produttivo, e fenomenologicamente sensato, solo nel momento in cui quest’io viene assunto come circoscritto, e nasce quindi il problema della determinazione dei suoi limiti, e delle relazioni che questi hanno con le strutture esterne.

Tuttavia il punto di vista che l’io è presente in ogni luogo pensabile dell’esperienza è stato sostenuto, ed è la convinzione di molti; quindi dobbiamo cercare di capirlo.

Alcune vie impiegate per rendere accessibile questa concezione sono ben note a tutti e costituiscono una sorta di stereotipi filosofici. Ve n’è una, la più elementare, che solitamente viene impiegata per convincere il profano della plausibilità di una immagine soggettivistica dell’esperienza, la quale funziona press’a poco così: si enumerano dapprima alcune cose evidentemente soggettive, come allucinazioni, sogni ecc. Poi si passa a enumerare dati constatabili, come colori e suoni, facendo considerare come essi differiscano dai modelli fisici che si danno delle onde elettromagnetiche, o acustiche; oppure si mostrano i corpi materiali constatabili, rilevando le differenze che ci sono rispetto ai modelli di aggregati atomici e molecolari, e dicendo che questi ultimi sono ‘reali’. Infine, si dice “eccetera eccetera” - cioè si lascia sospesa una inferenza per semplice enumerazione.

Un’altra via consiste nel citare gli organi sensoriali periferici, dire che essi causano i colori, i suoni e tutto il resto; indi concludere che tutto è soggettivo in quanto dipende da essi, omettendo di far notare che la dimostrazione cammina per il fatto che si è presupposto qualcosa che non è un prodotto di tali organi: cioè gli organi stessi.

Una tesi scientificamente produttiva è invece quella illustrata da Kohler quando definisce il concetto di “geneticamente soggettivo”; essa consiste nel dire che l’organizzazione degli eventi che interessano le attività superiori del sistema nervoso deve essere considerata come la proiezione isomorfa della organizzazione del campo attuale dell’esperienza, se si vuole che i dati raccolti con la sperimentazione psicologica producano ipotesi utili per una possibile fisiologia. Naturalmente, questa tesi non va messa nel mucchio delle altre, perché non tende affatto a far credere che l’io è presente in ogni punto dell’esperienza; ma anzi, partendo dalla constatazione che le cose non stanno così, impedisce di sostenere la facile identificazione dell’io con l’organismo, e - implicitamente della soggettività con uno schizzo ideale del sistema nervoso.

Altre ce ne sarebbero; però ancora una sola interessa la nostra discussione.

È la tesi secondo cui l’esistenza di situazioni d’esperienza in cui l’atteggiamento dell’osservatore è una variabile della struttura osservata permetterebbe di dire che dovunque c’è una struttura osservabile, lì c’è - più o meno operante - anche la variabile dell’osservare.

Ci sono delle situazioni in cui l’atteggiamento dell’osservatore può decidere della struttura osservata, o quanto meno provocare in essa modificazioni apprezzabili. Sono ben note a tutti le figure reversibili, dalle organizzazioni elementari in figura e sfondo costruite con i fattori in equilibrio instabile, alle situazioni più articolate - ma abbastanza instabili anch’esse - come quella della “vecchia-giovane”, o del “papero-coniglio”. Ci sono poi situazioni in cui la trasformazione non avviene bruscamente, ma in modo continuo, e di solito è di piccola entità, come quando con una attenta osservazione cerchiamo di modificare una illusione ottica geometrica, anche ricorrendo a linee ausiliarie solo immaginate, ma tuttavia operanti.

3. Il rapporto osservatore-osservato

Proprio queste ultime forme di osservazione attiva ci aiuteranno nel corso del nostro argomento.

Gli psicofisici di cent’anni fa, partendo dal presupposto che la vera distribuzione delle sensazioni nel campo dell’esperienza visiva ripete punto per punto la distribuzione delle stimolazioni sulla retina, e avendo considerato il fatto che il campo visivo normalmente non è affatto organizzato a quel modo, hanno introdotto nella teoria psicologica una nuova definizione di soggettività, che è rimasta in piedi anche dopo il tramonto del loro punto di vista. Intendiamoci: non che le sensazioni fossero pensate allora come qualcosa di non soggettivo. Avendo esse caratteri constatabili - sia pure in particolari condizioni - erano senz’altro la contropartita in certo modo ‘soggettiva’ degli stimoli, cioè qualcosa di psichico. Ma a questo ordine soggettivo - specchio fedele della distribuzione topografica degli stimoli prossimali - veniva sovrapposta una classe di altre attività più squisitamente soggettive, dette superiori, come la memoria, il giudizio, l’esperienza, l’attenzione ecc. che intervenivano nel configurare l’appercezione, cioè i nostri normali rapporti con gli osservabili.

Appunto in questo senso si poteva parlare di eventi psichici inavvertiti: le sensazioni sono qualcosa di psichico; ma altre forze psichiche elaborano da esse ciò che infine risulta nella appercezione, cioè nella situazione concreta dell’osservazione. E questo prodotto cancella quella iniziale distribuzione, prendendone il posto.

Il rapporto osservatore-osservato, in un dato momento, è dunque un atto interamente soggettivo: ogni elemento che ne faccia parte è un prodotto della soggettività, nell'uno o nell'altro dei due sensi che illustreremo subito.

E ben nota la critica svolta da Kohler contro le "sensazioni inavvertite" e i "giudizi inconsci", né a tutt'oggi i suoi argomenti fanno una sola grinza. Ora poniamoci questa domanda: se l'attenzione, il giudizio, la familiarità, il ricordo esistessero solo sotto le specie di fattori che riorganizzano la distribuzione delle percezioni, cioè come ingredienti delle "elaborazioni", avremmo il diritto di parlarne ancora, dopo svolta quella critica? È evidente che no. Ammesso che l'oggetto delle nostre constatazioni siano le percezioni già organizzate, e che i fattori di questa organizzazione siano rintracciabili nello stesso campo percettivo ed esprimibili in termini di variabili funzionalmente connesse, quei concetti resterebbero privi di un contenuto definibile.

Tuttavia giudizio, attenzione, ricordo ecc. significano ancora qualcosa: perché in effetti l'attenzione esiste, ed è un fatto immediatamente avvertibile: posso spostare la mia attenzione a volontà, ed essa può essere richiamata su questo o quel punto del campo dell'esperienza dalle indicazioni di un amico che mi sia vicino, e che voglia mostrarmi questa o quell'altra cosa. Così esiste la caratteristica terziaria della familiarità, che può essere posseduta da qualche oggetto che mi accade di vedere (anche per la prima volta, nel caso del *deja-vu*). Ugualmente esistono i ricordi, lo sforzo di ricordare qualcosa. La familiarità di un oggetto può indurmi a cercare nella memoria il momento in cui l'avevo già visto. Così, esistono i giudizi, ed esistono in quanto sono pensati come tali.

Non solo: tutti questi aspetti esperibili del mondo, che spesso si configurano come relazioni intercorrenti tra qualche evento dell'esperienza interna alla regione dell'io e qualche evento presente davanti a me, possono veramente diventare fattori della struttura dell'evento esterno, in senso direttamente constatabile: così appunto si riesce a diminuire le 'aberrazioni' delle illusioni ottiche, con l'esercizio e con una particolare direzione dell'attenzione. Sforzi interni diretti verso l'esterno, talvolta con un piccolo successo.

Dunque, nell'atto di osservazione le attività superiori comparirebbero in due forme completamente distinte:

- 1) come ricordo, sforzo attentivo, giudizio, ecc. in senso proprio: come concomitanti esperienze interne, mentre osserviamo l'oggetto;
- 2) come ingredienti non avvertiti in quanto tali, ma che intanto elaborano silenziosamente la trasformazione delle sensazioni in dati dell'esperienza esterna.

Ora, nessuno può negare che attenzione, giudizio ecc., quando siano intesi nel primo senso, sono qualcosa di "soggettivo", di interno all'io.

Ma se ammettiamo che questi stessi aspetti dell'esperienza operano come quelli che oggi diremmo le tappe di un'elaborazione, a determinare la struttura delle esperienze esterne, ecco che siamo autorizzati a dire che il mondo esterno è qualcosa di soggettivo; cioè che in ogni punto di esso è al lavoro qualche fattore di natura essenzialmente soggettiva: attenzione inconsapevole, memoria inconsapevole, giudizio inconscio, calcolo.

Quando riesco a diminuire la differenza di lunghezza intercorrente tra le due linee di Müller-Lyer, da una parte mi accorgo di realizzare un particolare atteggiamento mio nei confronti della figura che ho davanti; dall'altro vedo che l'entità dell'effetto si attenua. Da una parte, cioè, un inganno del giudizio fa sì che ci sia l'illusione (giudico inconsapevolmente più grande la parte, perché vedo più grande il tutto); dall'altra parte un giudizio pensato (le linee sono uguali) guida il mio

atteggiamento di osservatore, e contrasta l'effetto del giudizio inconscio. Il primo è un fattore (silente) della organizzazione, il secondo è un vero e proprio giudizio.

Ma queste circostanze - in cui un fattore fenomenicamente interno è avvertito come agente sulla struttura esterna - sono abbastanza rare.

Se fossimo indotti a dire che solo in esse c'è, nell'osservato, 'qualcosa di soggettivo', lo psicologo d'antica scuola o il collega costruttivista ci rimbeccherebbe subito: *tutte* le esperienze pensabili sono soggettive, perché l'azione della memoria, del giudizio inconscio, dell'attenzione costituisce le percezioni in ogni circostanza. È vero che solo a volte riusciamo a contrastare l'azione dell'elaborazione inconscia con quella del giudizio cosciente, o l'azione di una abitudine acquisita e ormai non avvertita con quella di un esercizio attualmente messo in opera, o l'azione di un lavoro automatico dell'attenzione per mezzo di uno sforzo cosciente di questa: ma in tali situazioni semplicemente affiora uno stato di cose che è presente sempre e dappertutto. Dove non riescono gli sforzi dell'attenzione e i giudizi coscienti, riescono gli schermi di riduzione: togliendo a un oggetto osservabile tutti quegli aspetti che lo farebbero riconoscere, e che quindi metterebbero in opera le facoltà superiori della soggettività, effettivamente si vedono le sensazioni come realmente sono; e questo *dimostra* che tali facoltà lavorano a strutturare l'esperienza anche dove non è possibile contrastarle rivolgendole contro se stesse.

Le forze psichiche delle attività superiori, di cui l'io è formato, sono spesso invisibili come tali, ma certo dovunque operanti. Questo diceva la dottrina classica sulle percezioni, e questo rileggiamo - scritto con un linguaggio diverso - in molte tesi cognitivistiche.

Il rifiuto delle sensazioni inavvertite e dei giudizi inconsci, rigidamente conseguente all'accettazione di una logica falsificazionista ha eliminato questo regno di operazioni 'soggettive' inosservabili. Al loro posto vanno collocati fattori osservabili capaci di conseguenze osservabili, aspetti attuali dell'esperienza che condizionano altri aspetti attuali dell'esperienza.

Così facendo, si rende alle parole 'attenzione' 'giudizio' ecc., il loro genuino significato fenomenologico.

In questa nuova prospettiva sarebbe obbligatorio concludere che niente di soggettivo vi è negli oggetti, finché la loro organizzazione è regolata da fattori insistenti nella regione esterna del campo dell'esperienza; e che di conseguenza è lecito parlare dell'azione di fattori soggettivi solo quando si abbia a che fare con qualche forma di dipendenza funzionale ben esplicita intercorrente tra una esperienza vissuta come interna e una trasformazione constatata all'esterno. La relazione in questione deve possedere anche una autonoma direzionalità, dall'interno verso l'esterno, perché in caso contrario ci troveremmo di fronte a una delle tante circostanze in cui un evento che accade di fuori agisce sulla regione dell'io; in cui, cioè, quello che mi sta accadendo dipende da qualcosa che è avvenuto fuori.

Ma non è successo così, almeno non sempre. Nel linguaggio dello psicologo della percezione spesso è rimasto quell'attributo, "soggettivo", detto dell'organizzazione degli eventi esterni, che può andare bene solo finché si crede che faccende soggettive come i giudizi o i ricordi operino *dentro* le cose percepite. E attaccato a questo attributo è restato il pluralismo spiritualistico, la folla degli psichismi delle psicologie introspezioniste dell'ottocento. Certo che nessuno psicologo si professa pluralista e men che meno spiritualista: ma questo non significa nulla, perché il termine tecnico per designare quella concezione suona proprio così: e come davanti a un quadrato io posso dire che è tondo o triangolare senza che esso

cambi, così parlando di quella concezione la si può chiamare col suo nome o con un altro, ed essa resta quella che è.

4. L'io come oggetto dello spazio

Questi slittamenti verso la metafisica non sono in realtà inevitabili, ma sono quanto meno facilissimi tutte le volte che lasciamo crescere disordinatamente sulla tradizione il senso delle parole del vocabolario psicologico. La psicologia è stata prima un capitolo della filosofia, e successivamente una appendice della fisiologia; la teoria della percezione è oggi ben matura per essere una scienza autonoma, non solo, ma per essere una scienza capace di chiarire nell'ambito dell'esperienza molti concetti acriticamente usati in epistemologia e nella teoria della conoscenza, come in filosofia della scienza; e dunque è quanto mai urgente considerare con impietosa diffidenza quanto ci viene dalla tradizione. Non si può dire che un concetto sia empiricamente fondato quando la sua definizione anche parzialmente rimanda a un uso che ne è stato fatto, o a frammenti di idee un tempo edificate sull'imponderabile. L'analisi dell'uso di un termine e la storia del suo significato costituiscono un momento ineliminabile della ricerca scientifica proprio perché hanno il compito di sezionarlo sotto i nostri occhi, e farci vedere quanto in esso c'è di vivo e di utilizzabile, o di morto o di superfluo.

I filosofi ci avevano abituato a vedere l'io dappertutto, ed è peccato che gli studiosi di psicologia siano andati loro dietro su questa strada; la fisiologia della fine dell'ottocento, nei limiti in cui è stata scienza delle sensazioni, ha avuto ancora bisogno della soggettività per spiegare ordini di fatti di fronte ai quali un fisiologismo nato dalla anatomia si rivelava lacunoso. E l'onnipresenza della soggettività, così, è arrivata più o meno intatta fino a noi, fino alle forme più sofisticate di costruttivismo.

Tutto questo è successo per molti motivi, che sarebbe interessante indagare; ma, tra gli altri, anche per il fatto che ai filosofi sembrava orrendo vedere nell'io qualcosa di spaziale. L'io sembrava assai più dignitoso se veniva pensato - ad esempio - come condizione logica dell'esperienza, non come una parte di essa. La psicologia classica non ha rifiutato di dare all'io *anche* caratteri spaziali, attirandosi il discredito da parte di molti filosofi; tuttavia ha ceduto su un punto essenziale, ammettendo che lo spazio era un prodotto della soggettività.

Se si dice che lo spazio è un prodotto della soggettività, bisogna poi ammettere che la soggettività è - in tutto o in parte - qualcosa di non spaziale. La contrapposizione tra io empirico e io assoluto, sviluppata dagli idealisti, nasce dal fatto che la soggettività una volta è pensata come condizione dell'esperienza, e una volta come aspetto dell'esperienza. Gli psicologi, come non amano sentirsi chiamare spiritualisti, così non vorrebbero apparire idealisti; ma nella misura in cui teorizzano qualche schema analogo, sono degli idealisti. Non giova a nulla sostenere che la soggettività che produce lo spazio è l'attività nervosa dell'organismo, e soltanto questo: un a-priori fisiologico vale un a-priori logico. Tutte e due sono costruzioni concettuali fondate in qualche misura sull'esperienza concreta della soggettività, la quale poi in realtà è veramente a-priori rispetto ad ogni costruzione, perché è una esperienza fatta così e così prima ancora di essere pensata, immaginata o concettualizzata.

La progettazione di un modello ben costruito delle attività nervose relate alla struttura dell'esperienza, anzi, presupporrebbe una analisi esauriente della configurazione e dei limiti dell'io così come esso è realmente per noi osservatori; quel

modello è tanto poco un a-priori dell'esperienza, che bisogna aspettare di aver fatto questa analisi prima di tentare di metterlo insieme.

È dunque saggio rimandare l'operazione, e intanto cercar di vedere se e come una approssimativa definizione della soggettività sia possibile sul piano dell'esperienza. **Dobbiamo sfruttare la possibilità di trovare la definizione dei termini del nostro vocabolario fenomenologico nei limiti spaziali delle cose stesse.** Un immaginario reticolo tridimensionale va pensato come presente tanto davanti quanto intorno e dentro a noi, ed ogni cosa che si estenda tra le maglie di quel reticolo può avere un nome tanto bene agganciato ad essa, quanto precisi sono i valori delle coordinate a definire un punto nello spazio. La regione dell'io, anche ammettendo che non abbia limiti spazialmente ben definiti, ed anche prima di distinguere nell'io aspetti diversi e diversamente distribuiti, cade tra le maglie di questo reticolo. Sarà forse difficile dire dove l'io attualmente è; ma si può benissimo indicare un certo numero di luoghi nei quali certamente non è.

K. Koffka racconta che Kohler soleva sottolineare la natura spaziale dell'io in questo modo: "Egli prendeva l'avvio da come è fatto l'ambiente del comportamento: là in fondo è la parete della stanza; davanti ad essa c'è una tavola; su di essa vari oggetti, via via più vicini a me; vi sono altre pareti, a destra e a sinistra, e altri oggetti tra queste e me; ma lo spazio non è solo davanti e di fianco: lo spazio, benché meno articolato, meno chiaramente definito, è anche dietro ... Ora - continua l'argomento di Kohler - cosa c'è tra l'oggetto immediatamente più vicino qui davanti, e lo spazio dietro? Vi è spazio assolutamente vuoto? La risposta è no, certamente; qui, è quella parte del mondo esperibile che io chiamo il mio Io. L'io ha un posto definito, in questo mondo, e confini ben definiti, anche se variabili"².

L'io è un oggetto nello spazio, allo stesso titolo degli altri oggetti; nell'io hanno luogo quegli eventi che avvertiamo immediatamente come soggettivi cioè che *sono* soggettivi. Non vi è contraddizione alcuna nel dire che l'io è un oggetto come tutti gli altri, e poi affermare che molto di quanto avviene entro i suoi confini ha la caratteristica d'essere soggettivo: non più di quanta ve ne sia nell'affermare che una certa figura dei cartoni animati è momento per momento spinta da questa o quella intenzione, dalla paura o dall'attrazione, mentre si muove nel suo ambiente di linee e di zone colorate. Anche se questa figura è solo un quadratino rosso o un cerchietto blu³.

Del resto, tra i vari oggetti che hanno luogo nello spazio e sono divisi da confini e da distanze spaziali, non è solo il mio io il possessore di una soggettività, il teatro di eventi 'soggettivi'. La definizione spaziale dell'io data da Kohler si adatta benissimo non soltanto alla mia persona, o alla sola regione che contiene il mio 'interno': vale ugualmente per la soggettività altrui. Gli altri hanno luogo nel campo dell'esperienza esattamente nello stesso senso che ciascuno di noi. Questo è detto senza postulare assolutamente nulla circa il loro metafisico 'interno' voluto dagli spiritualisti, e, anzi, senza porre neppure il problema epistemologico dei metodi per verificare gli accadimenti della mente altrui: qui stiamo parlando delle strutture dell'esperienza pura, e non tentiamo di aprire il discorso più generale della così detta interazione allopsichica. Le persone sono nello spazio, e hanno oggetti davanti, dietro e intorno, via via più prossimi a ciascuna di esse; questi oggetti si costituiscono come comunemente veduti da me e da loro, tali cioè che possiamo mostrarceli a vicenda col dito, puntandolo in una data direzione, e senza entrare con la mano nel mondo spirituale dell'altro. Questo non è detto solo per sottolineare la collocazione fisica del corpo, mio e loro, nello spazio comune; sono considerazioni che riguardano direttamente le relazioni tra la mia soggettività e le cose, la loro soggettività e quelle

stesse cose, la loro soggettività e la mia. Ciascuno di noi può vedere benissimo gli altri che vedono, ed anche vedere *come* vedono, come guardano, ecc. La rete di relazioni che lega me al mio mondo hic et nunc è strettamente isomorfa, al livello fenomenologico, alla rete che lega ciascuno degli altri qui presenti allo stesso mondo comune. L'attenzione di qualcuno, p. es., verso un oggetto che ha davanti, non è una cosa che io mi rappresento o immagino, né è qualcosa che accade in un punto qualunque della sua persona: è esattamente nei suoi occhi - proprio come è immediatamente avvertita in prossimità dei miei occhi, quando mi sforzo di osservare attentamente qualcosa. In altre parole, è la struttura della situazione riguardante ciascuno di noi, trasportata intatta in un altro luogo dello spazio, e incentrata sulla persona fisica di un nostro simile. Anch'egli ha cose vedute, che *gli* sono davanti, più o meno distanti da quel luogo della sua espressione che fa di lui un osservatore. L'equivalenza di struttura di questi insiemi di rapporti (io - cose intorno, lui - cose intorno) è a volte talmente accentuata da arrivare all'identità: come quando *io* sono colto dalle vertigini vedendo *lui* che si sporge dal balcone dell'ottavo piano.

Il soggetto dell'attività conoscente, il soggetto dell'esperienza reale, qui e ora, non è, dunque, necessariamente 'uno solo'; tranne quando qualcuno di noi se ne sta solo per conto suo, in qualche posto, e non c'è nessuno in vista. Quando con noi ci sono altre persone (a modo loro anche gli animali possono fare da altre persone), ecco che gli oggetti presenti non sono più avvertiti soltanto da me, e che possono darsi contemporaneamente diversi modi di guardarli, di apprezzarli, in relazione a diverse - e tutte altrettanto reali - prospettive 'soggettive'. Chi ritiene di essere in mezzo agli altri un soggetto in qualche modo privilegiato, una prospettiva assoluta rispetto a quelle relative degli altri, denuncia inequivocabili sintomi di nevrosi. (E tutti se ne accorgono).

È in questo quadro che diventa possibile eseguire una analisi empiricamente fondata dell'inerenza dell'io nel mondo degli oggetti.

5.1 rapporti tra l'io e il mondo esterno

Quando alle relazioni ideali sostituiamo relazioni i cui termini abbiano luogo nel campo del riscontrabile, diventa possibile dare un senso alle proposizioni che enunciano l'esistenza di rapporti tra modificazioni dell'io e modificazioni del mondo esterno. **Relazioni** occulte come quella grazie alla quale la soggettività darebbe origine a una creazione continua della realtà circostante vengono a perdere così ogni possibilità di essere credute. Solo quando modificando me stesso (il mio modo di guardare, ad es.) avverto che qualcosa succede fuori di me, posso dire che l'io ha determinato qualcosa nella realtà là fuori. Ma tutte le volte che gli oggetti esterni appaiono costituiti come sistemi indipendenti dalle modificazioni avvertibili *entro* i confini dell'io, l'io non ha compiuto nessuna azione sugli oggetti: perché di essa non esiste alcuna traccia. I rapporti fondamentali che legano l'io al mondo esterno, del resto, sono provati nella nostra vita d'ogni giorno assai più da avvenimenti esterni che modificano quanto accade 'dentro', che non da relazioni con verso opposto. Se vogliamo che l'io sia l'autore del mondo esterno, dobbiamo mostrare come lo fa, nei dettagli, e tenendo presente che un aspetto discernibile dell'esperienza non muta se non quando è interessato da una sensibile trasformazione, come ben dimostra Wittgenstein nelle sue *Osservazioni sulla Filosofia della Psicologia*, in mille modi.

Quando un punto di vista come questo sia veramente capito, diventa possibile formulare le due seguenti affermazioni in senso strettamente fenomenologico, e

quindi senza dar modo all'eventuale critico educato nell'idealismo o in qualche costruttivismo di sfoderare l'accusa di metafisica:

a) gli oggetti che nell'esperienza attuale sono davanti a noi, fuori di noi (cioè a dire più o meno *distanti* da noi), sono ordinariamente *presupposti* all'atto di avvertirli, e a maggior ragione all'atto di pensarli. Che cosa è, infatti, *presupposto* all'atto della conoscenza, sia pure quest'atto inteso nel senso più generale compatibile col l'uso corretto del linguaggio?: tutto quello che si costituisce, nell'esperienza attuale, come un fatto constatabilmente indipendente dall'atto dell'osservare.

b) Il campo dell'esperienza attuale del mondo esterno è *più ampio* dell'insieme degli oggetti e degli eventi mostrabili qui e ora. Così, sempre riferendoci alla struttura fenomenologica dell'esperienza, e non a una trascrizione di essa nei termini di qualche modello logico, parecchie cose sono *realmente* presenti, che giacciono al di là dei limiti di ciò che è ostensibile o percettivamente discriminabile.

Un ripensamento della teoria della Gestalt eseguito tenendo sempre presente la logica che è implicita nel metodo fenomenologico conduce, io credo, al realismo⁴. A un realismo, anzi, che se non fosse tecnicamente ed epistemologicamente così smalzito, potrebbe senza difficoltà essere chiamato ingenuo. Forse questo è il percorso sotterraneo che ha condotto J.J. Gibson - già allievo di Koffka - alla formulazione delle tesi di base di un'ottica ecologica, alla fine degli anni settanta. Certo è un percorso logicamente cogente.

Per quanto riguarda la perfetta comprensione del punto a), è necessario considerare le cose con una certa cautela, che a chi è esperto di ricerche fenomenologiche sulla percezione sicuramente non costerà alcuno sforzo speciale: bisogna in primo luogo stare attenti a non attribuire agli oggetti osservati trasformazioni che invece interessano il nostro atteggiamento di osservatori. Quando si è dominati dal desiderio di sostenere che in ogni punto dell'esperienza opera la soggettività, è facile cedere alla tentazione di trovare in ogni trasformazione avvertibile fuori un esempio di fatto provocato dal di dentro. Più generalmente, può diventar disagevole il riconoscere che questa o quella trasformazione avveniente nel luogo dove è l'oggetto, o tra noi e l'oggetto, *non* interessi direttamente il soggetto. Quando noi camminiamo su e giù per la stanza, in ogni istante la nostra prospettiva delle cose muta, e questo ci porterebbe a dire che le cose sono così strettamente legate all'io che cambiano col cambiare della sua posizione nello spazio. Questo non è affatto vero. La prova migliore che non è così sta nel fatto che, pure camminando su e giù per la stanza, se qualche oggetto nel frattempo è interessato da un reale cambiamento, noi ce ne accorgiamo benissimo. Si potrebbe rispondere che semplicemente sappiamo distinguere tra i cambiamenti dovuti al nostro spostamento e quelli che avvengono per altre cause, o in altro modo; ma appunto: il linguaggio quotidiano descrive i primi dicendo "le cose intorno stanno ferme, non si sono mosse" e i secondi dicendo "la tal cosa si è mossa, o sta cambiando". E il senso di queste frasi è nella struttura della situazione: ordinariamente molte cose - noi compresi tra esse - si muovono in mezzo a tante altre che stanno ferme, e lo si vede.

Nell'opera maggiore di Kant, che in molti luoghi sotto il linguaggio duro e astratto imposto dallo stile della sua teoria contiene analisi fenomenologiche finissime, leggiamo che l'apprensione del molteplice nell'apparenza avviene sempre attraverso momenti successivi. Le rappresentazioni delle parti di un oggetto si susseguono: ma "il determinare se esse si susseguono anche nell'oggetto è un secondo punto della riflessione, che non è contenuto nel primo". Cioè, per il fatto che a volte la percezione delle parti avviene successivamente nel tempo, non dobbiamo credere che l'oggetto stesso venga costituendosi con essa; e non l'oggetto 'al di là', la cosa in sé;

non si fa questione sul rapporto tra l'oggetto trascendente e la sua percezione, che è una questione "impossibile": Kant non ha mai commesso questo errore. L'oggetto della osservazione successiva e articolata nel tempo che io vengo compiendo è nel mondo degli osservabili, esattamente come le varie fasi della mia osservazione. Pure, tale oggetto è distinto dalla successione delle rappresentazioni delle sue parti. "Così per esempio, l'apprensione del molteplice nell'apparenza di una casa che sta di fronte a me, è successiva. Ma la questione sta ora nel determinare se il molteplice (i vari pezzi, le varie parti) di questa casa stessa sia successivo anche in sé: ciò non sarà certo ammesso da alcuno"⁵. La menzione del molteplice 'in sé' potrebbe far pensare al lettore che si tratta proprio della casa trascendente, pensata cioè al di là dell'esperienza, ma non è così: Kant aggiunge subito che la casa, anche in questo senso, non è affatto una cosa in se stessa, bensì soltanto un evento osservabile come gli atti successivi della osservazione - il cui oggetto 'al di là' è sconosciuto. Solo che "quanto si trova nell'apprensione successiva viene considerato come rappresentazione; ma l'apparenza che mi è data - pur non essendo altro che un insieme di queste rappresentazioni - va considerata come l'oggetto di esse, con il quale deve accordarsi il mio concetto, che traggio dalle rappresentazioni dell'apprensione". "L'apparenza - cioè - in contrapposizione alle rappresentazioni dell'apprensione, può venir rappresentata come oggetto di queste, distinte dall'apprensione".

Il linguaggio, come ho detto, è duro, ma il concetto è limpidissimo: contro lo schema dualistico secondo cui l'attività percettiva ha il compito di prendere gli oggetti in sé, viene opposto il fatto che nell'ambito della rappresentazione stessa sussiste la distinzione tra l'atto di avvertire (magari successivamente nel tempo) e l'oggetto avvertito: non oggetto metafisico, ma fenomeno come è fenomeno l'attività di osservare. Oggetto fenomenico, dunque, presupposto all'osservazione, che si costituisce come una regione d'esperienza a sé. L'uso del termine 'presupposto' è pienamente giustificato dalla struttura della circostanza presa in esame: infatti la casa che sto osservando parte per parte percorrendola collo sguardo e soffermandomi su questo o quel suo particolare, è là, e non muta (fenomenicamente) mentre io osservo solo alcuni suoi aspetti alla volta; e mentre sto guardando il portone d'ingresso - dopo aver guardato le finestre o altro - non è che il portone si crei: c'era già (fenomenicamente) quando guardavo le finestre; e ciò discende dall'ammissione che la casa è rimasta autoidentica, come oggetto, mentre passavo con lo sguardo dalle finestre a questo portone.

6. Alcuni esempi

Affinché questo modo di pensare diventi familiare e la teoria più facile da essere compresa, propongo al lettore di riflettere sui seguenti esempi, in modo da scorgerne la sostanziale identità.

Primo. Prendiamo un caso che rientra nel tema classico della costanza di chiarezza. Sto passeggiando sotto un porticato, guardando le illustrazioni di un giornale, e nel procedere passo lentamente da zone bene illuminate a zone un po' in ombra. Naturalmente non vedo, passando dalla luce all'ombra, il bianco della carta diventare più scuro. Nei due momenti successivi la carta riflette verso i miei occhi - direbbe il fisico - quantità diverse di luce acromatica; possiamo concludere questo pensando a quello che succede sulla retina dell'occhio (parte di un sistema fisico) in seguito alla mutata illuminazione della superficie riflettente (illuminazione e superficie fisiche); ma possiamo concluderlo ancora meglio in laboratorio, occultando

la sorgente di illuminazione, variando la sua intensità, e osservando una piccola porzione del foglio di carta attraverso una fessura praticata in uno schermo.

Come avrebbero detto i vecchi psicofisici, questo ci mostra il reale cambiamento di una sensazione luminosa in circostanze analoghe. Ma vi è di più: anche solo continuando a passeggiare sotto il porticato - ma osservando non distrattamente la situazione - noteremo che nel passare dalla luce all'ombra il foglio è in qualche modo ingrigito: come quando ombreggiandolo con una mano possiamo in esso distinguere la parte più in luce da quella ombreggiata. Tralasciamo qui di discutere il problema delle costanze, e la possibile interpretazione psicologica di tali fenomeni. Quello che qui occorre sottolineare è un fatto: in questa situazione, al bianco della carta accade qualcosa senza che questo ci faccia vedere il suo stesso bianco interessato da una trasformazione. Potremmo dare esempi del bianco del foglio interessato da una trasformazione, abbassando, per esempio, la luce di molto e in breve tempo, arrivando quasi all'oscurità. Oppure realizzando una situazione analoga a quella sopra descritta: facendo sì che i bordi della zona illuminata coincidano esattamente con quelli del foglio, e tenendo occultata la fonte di illuminazione. Ma quando non ricorrano condizioni di questo tipo, realmente il bianco del foglio non è protagonista di un cambiamento, ma resta lo stesso bianco, solo in ombra.

Come è stato dimostrato innumerevoli volte, il mutamento intervenuto nella situazione è avvertito come cambiamento nell'illuminazione ambientale, e quindi *non* come trasformazione del bianco del foglio. Lo spazio in cui siamo noi e le cose ha una sua illuminazione: la luce in una stanza non è semplicemente l'insieme delle chiarezze degli oggetti, è luce che riempie lo spazio non occupato da essi. Quando l'illuminazione dell'ambiente in cui un oggetto si trova diminuisce o aumenta in proporzioni definite con la chiarezza dell'oggetto, entro certi limiti la chiarezza dell'oggetto resta costante, e si avverte solo il mutamento di illuminazione. Questo giustifica la nostra espressione: l'oggetto non appare interessato, ecc.

Secondo. Stiamo proiettando delle diapositive su uno schermo, le quali rappresentano oggetti dai contorni ben definiti, e supponiamo che siano state scattate a regola d'arte, con i chiaroscuri molto netti, e in una prospettiva che conservi bene il carattere di realtà e di solidità stereometrica delle cose riprodotte.

Proviamo ora a variare leggermente la messa a fuoco dell'immagine, agendo sul sistema diottrico del proiettore: i contorni degli oggetti non sono più così nitidi come all'inizio, ma tuttavia ciò che vediamo è piuttosto un progressivo annebbiarsi di tutta la scena, e non una modificazione riguardante gli oggetti veduti. Ripetendo la situazione più volte - passando cioè abbastanza rapidamente da una buona messa a fuoco a una leggera sfocatura - si vedranno gli oggetti immergersi e riemergere da una specie di leggera foschia, che è come il *mezzo* attraverso cui vengono visti. Se la sfocatura è così accentuata da rendere irrecognoscibili gli oggetti, in modo che sullo schermo risultano solo macchie colorate, allora quest'impressione non c'è più: le macchie colorate, a ogni piccola variazione della messa a fuoco, sono esse interessate da un cambiamento, nella forma che hanno e nel tipo di gradiente cromatico che funge loro da contorno.

Ma iniziando la presentazione con gli oggetti bene a fuoco, benché i loro contorni subiscano una leggera ma pur visibile trasformazione, non si può dire che in quanto oggetti siano interessati da essa: ha luogo invece una scissione tra la nebbiosità di tutto l'ambiente e gli oggetti immersi in quella. La cosa è particolarmente evidente quando sullo schermo una parte dell'immagine è a fuoco, e un'altra parte no: quest'ultima si presenta come un velo, dietro al quale sono visibili le cose, con le loro proprietà inalterate.

Terzo. Se osserviamo il paesaggio fuori dalla finestra mentre i vetri sono rigati dalla pioggia, non abbiamo di solito l'impressione che le deformazioni visibili provocate dall'acqua che scende per i vetri siano deformazioni delle varie cose che compongono il paesaggio. Questo può accadere se fissiamo l'attenzione in qualche punto particolare: dove, ad es., una goccia più grossa è trattenuta da qualcosa nella sua discesa, e si raccoglie quasi in forma di lente: se osserviamo gli oggetti esterni, e massime quelli regolari (la finestra di una casa, un palo perfettamente diritto), oltre la goccia che si sta raccogliendo, potremo vederli interessati da qualche deformazione, come se fossero di gomma e sottoposti a una certa trazione interna, o a una forza esterna, però invisibile. Ma in genere questo non succede: le continue trasformazioni che subisce l'intero quadro mentre stiamo guardando sono un carattere fenomenico che appartiene ai rivoli d'acqua aderenti al vetro, *non* al paesaggio al di là di esso; mentre le cose esterne restano immutate, e sono vedute immutate attraverso le modificazioni della superficie trasparente che abbiamo davanti.

Quarto. Questo quarto caso, voglio dirlo subito, è strutturalmente identico agli altri tre, solo che la divisione tra l'oggetto a sé stante (l'oggetto fenomenico come cosa in sé) e il suo modo di apparire non avviene tra due pezzi di mondo fenomenicamente esterni (cosa - mezzo), ma tra un pezzo del tutto esterno, l'oggetto reale, e una regione dell'io, l'atto di guardare in un determinato modo.

Guardiamo bene quello che abbiamo davanti a noi, ma stringendo a poco a poco gli occhi, nello stesso modo che viene spontaneo quando ci troviamo subitamente di fronte a una sorgente luminosa troppo forte.

Socchiudendo gli occhi di molto, in modo che le ciglia delle rime palpebrali superiori ed inferiori siano fittamente intersecate, è possibile a volte vedere gli oggetti davanti come deformati, o progressivamente deformantisi, mentre modifichiamo la direzione dello sguardo, o se muoviamo lentamente il capo. Ma se stringiamo gli occhi di poco, come ho suggerito, è difficile che intervenga qualche cosa di simile. Avvengono sì cambiamenti visibili in tutta la scena, ma *non* sono cambiamenti che avvertiamo come avvenienti negli oggetti osservati che popolano quella scena. Basta stringere gli occhi appena di pochissimo, e tutto il campo visivo è interessato da qualche cambiamento avvertibile: il *campo visivo*, non gli oggetti veduti.

Dunque, quando succedono trasformazioni nel mondo fenomenico, prima di parlare di cambiamenti intervenuti negli oggetti in seguito a qualche modificazione dell'io occorrerà osservare attentamente se le cose stanno proprio così, o se non si tratta piuttosto di trasformazioni che interessano l'io, e l'io soltanto, in quella sua regione periferica che è il luogo della visione, cui fa capo il 'campo visivo' nel senso di Gibson, in quanto esso è distinguibile dal 'mondo visivo'⁶.

Stringendo i nostri occhi, oppure se essi sono leggermente velati di lacrime, è impossibile non avvertire qualcosa nel luogo del nostro capo che - per così dire - costituisce il nostro punto di vista ottico; nella regione dell'io corporeo, cioè, che è il luogo di osservazione dal quale il dott. Popper ha eseguito l'illustrazione per il libro di Mach.

E questo fatto, di avvertire una modificazione alla periferia dell'io nel momento stesso in cui una trasformazione ha luogo in quella regione che è l'oggetto dell'atto dell'osservare, potrebbe essere sufficiente a determinare una scissione sul tipo di quelle descritte negli esempi uno, due e tre, poco fa. Esattamente allo stesso modo e nello stesso senso; vi sono scissioni tra diverse regioni del mondo esterno, e provocano determinati effetti; una identica scissione tra una regione dell'io e un'altra del mondo esterno non offre alcuna maggiore difficoltà teorica, ad essere pensata,

perché le leggi di segregazione sono le stesse. Dunque, possono seguirne gli stessi effetti.

L'esistenza di oggetti fenomenicamente indipendenti dall'atto di osservazione, dunque, non è più strana di quanto lo sia l'esistenza di oggetti indeformati al di là di un velo d'acqua in movimento.

7. Lo spazio fenomenico

Le osservazioni sviluppate fin qui ci permettono ora di commentare brevemente anche la tesi b). Il campo dell'esperienza attuale del mondo esterno, inteso come sistema di rapporti e di distanze spaziali, è fenomenologicamente più ampio dell'insieme di tutte le cose mostrabili o raggiungibili con lo sguardo, con l'udito ecc.

La dimostrazione della spazialità dell'io, come solea esporla Kohler secondo la testimonianza di Koffka, cominciava con la constatazione che ci sono intorno a noi le pareti della stanza, e poi via via, da tutte le parti, oggetti sempre più vicini. Ma le pareti, benché siano - stando in una stanza- gli oggetti visibili più lontani, non sono certo gli oggetti fenomenici più lontani. Dopo di esse non c'è vuoto, come al di qua degli oggetti più vicini non c'è il vuoto. Le pareti, intanto, hanno spessore: non le vediamo come superfici di carta, benché procedendo opportunamente si possa forse farle apparire come tali; ma generalmente le condizioni di visibilità fenomenicamente esplicite sono tali, che le pareti risultano spesse, e dure: dure prima anche di averle toccate.

Lo spazio fuori dell'ambiente delimitato dalle pareti è uno spazio altrettanto direttamente constatabile. Viaggiando in uno scompartimento ferroviario completamente chiuso, senza che sia visibile nulla di ciò che è fuori, è direttamente avvertito il 'fuori' in mezzo al quale il treno si sta muovendo. I dati acustici in questo senso hanno certo importanza, in quanto siano localizzati come esterni all'ambiente in cui si è chiusi: essi possono dare perfino forma allo spazio in cui la vettura si muove: passando in mezzo alle case, o entrando in un tunnel, gli echi che improvvisamente hanno luogo 'restringono' lo spazio libero in cui si muove il convoglio; l'assenza di echi è uno spazio quasi totalmente libero, tanto che possiamo convincerci di viaggiare sospesi nel vuoto, finché un rumore o qualche impressione di altra natura non ce lo rende impossibile.

Oppure: supponiamo di essere in una stanza, la cui porta è aperta, e lascia vedere una successione di altre stanze attraverso una serie di altre porte aperte: l'impressione di spazio presente non ha luogo solo lungo la fascia visibile che si distende nella direzione del nostro sguardo, come se la casa si allungasse solo da quella parte: più o meno accentuatamente, è il luogo stesso di cui fa parte la stanza in cui siamo, che è vasto. Così il panorama non è mai ristretto dai limiti della finestra attraverso la quale lo guardiamo; non solo nel senso che esso si estende al di là di essi, amodalmente, per un certo tratto, ma anche perché se il panorama veduto è quello dell'aperta campagna, tutto lo spazio fuori, pur non visibile, è ampio e aperto; mentre se subito di fronte alla finestra c'è un massiccio edificio, il restante spazio esterno risulta occupato e angusto.

L'azione comunissima di 'andar a vedere quello che succede di là' è spiegabile, credo, in gran parte con l'esistenza di questo spazio oltre i limiti dell'ostensibile. Certo, a volte ciò che ci guida fuori dall'ambiente in cui ci troviamo è il 'sapere' che altrove vi è qualcosa che ci può interessare, o il 'pensare' che là ci troveremo meglio, ecc. Ma questa interpretazione non spiega la totalità dei casi, e in particolare non spiega come mai i cani, per esempio, siano improvvisamente indotti qualche volta a

correre verso la finestra per guardare ciò che avviene al di là, o a spiare attraverso i pertugi che fanno intravedere altre porzioni di mondo delle quali, nei confini dell'ambiente visibile qui e ora, non c'è altra traccia oltre il pertugio stesso.

Occorre sottolineare che i limiti di questo spazio, di cui l'articolazione spaziale degli oggetti attualmente discernibili riempie solo una parte, si estende abbastanza al di là di quello spazio amodale che basterebbe al realizzarsi dei classici effetti di completamento studiati nei laboratori di percezione visiva.

Supponiamo di proiettare sul muro della nostra stanza, per mezzo di una lanterna magica, una situazione di questo genere. Un rettangolo bianco con il lato maggiore disposto orizzontalmente avanza con velocità moderata da sinistra verso destra; a un tratto, il suo lato minore di destra si arresta, mentre quello di sinistra continua a spostarsi sempre con eguale velocità, mentre i lati maggiori si riducono progressivamente, dando luogo a un rettangolo sempre meno allungato, poi a un quadrato, indi a un rettangolo col lato maggiore verticale e via via sempre più sottile. Come è stato dimostrato, non è possibile vedere la situazione nei termini 'fisico-geometrici' in cui ora l'ho descritta: ciò che si vede è un rettangolo che, provenendo da sinistra e procedendo verso destra, a un certo momento si intasca in una fenditura che in qualche modo è presente sullo sfondo stesso, sul muro, così che di esso è altrettanto presente la parte visibile quanto quella non visibile, già infilata nel taglio, esattamente come quando infiliamo un giornale nella tasca del cappotto. In quest'ultimo caso, nessuno al mondo vede il giornale progressivamente annullarsi, mentre entra in tasca: si vede il giornale che si infila dentro, essendo la parte nascosta tanto reale quanto quella ancora visibile.

Bene; la parte invisibile del rettangolo che è entrata nella fenditura è percettivamente reale: sta dietro; dunque occupa uno spazio, una porzione di spazio 'amodale'. Stare dietro infatti vuol dire occupare spazio dietro.

Ma se poniamo attenzione, mentre la situazione si svolge, al muro su cui è proiettata, supponendo che questo abbia delle asperità - magari piccole ma visibili -, potremo constatare che il rettangolo, pure infilandosi dietro al suo sfondo, non è che entri nel muro; la parete ha un suo spessore bene avvertibile, come ogni superficie di cosa fenomenicamente solida; ma il rettangolo non entra in questo spessore. Il fenomeno del 'passar dietro' amodale avviene nello spazio, ma lo spazio che è interessato da esso è parte di uno spazio più ampio (di tanto o di poco, non importa), in cui hanno luogo i completamenti amodali. Quando si vede un uomo passare dietro a una colonna, al di là della colonna non vi è solo quel tanto di spazio che basta a lasciar passare quell'uomo: ve ne può essere molto di più e normalmente è così.

La totalità dei fenomeni percettivi connessi con la struttura del mondo esterno avviene nello spazio: i corpi con le loro supeffici visibili occupano una parte di esso; un successivo suo allargamento è dovuto all'esistenza dei fenomeni amodali e alle totalizzazioni in genere, come dimostra la letteratura percettologica; ma dicendo tutto ciò lo spazio fenomenico non è ancora descritto completamente, perché e i corpi visibili e i luoghi delle esistenze amodali trovano posto a loro volta *nello spazio tout court*, di modo che considerando qualunque fenomeno che interessi qualche sua parte, vi è sempre un margine spaziale al di là del luogo del fenomeno stesso.

Questa circostanza ha, credo, una conseguenza importante.

Quando noi avanziamo, in qualsiasi ambiente, in una direzione qualunque, non andiamo mai incontro ai limiti del nostro spazio fenomenico, cioè ai confini dello spazio della realtà empirica.

Le cose visibili più distanti da noi non sono confini dello spazio fenomenico perché sono intieramente in esso, da tutte le parti. Le pareti della stanza limitano la

possibilità di vedere al di là di esse, ma non annullano l'esistenza delle regioni spaziali che confinano con esse dall'altra parte: rendono solo tali regioni meno chiaramente articolate, così come poco articolato è l'ambiente dietro a noi. Questo fa sì che noi possiamo essere spinti ad andar a vedere come sono fatte quelle regioni, in maniera di precisarne meglio l'articolazione. Ma facendo questo, dicevo, non andiamo incontro ai confini della realtà, solo aggiriamo alcuni ostacoli corposi e più o meno complessi, in modo da raggiungere le altre regioni ed averne cognizione.

Non importa dire quanto questo **spazio fenomenico totale** sia grande, se - più o meno distanti - abbia limiti, e di che natura essi siano; tanto, non andiamo mai incontro ad essi in qualunque luogo sia diretta la nostra locomozione. Nel passare da un luogo all'altro, nelle stanze della casa come percorrendo le strade in automobile, vi è sempre ancora dell'itinerario da percorrere, e tutt'al più ci imbattiamo in barriere insormontabili, che però non sono mai l'ultima Thule, che ha di là il nulla.

8. L'io, matrice dell'irrealtà

In questo modo è fatto il mondo delle esperienze umane, e non vedo che ci sia un metodo per uscire da esso; perché, tra i tanti itinerari possibili non ve n'è uno che, partendo da un qualunque qui e ora, conduca, per es., nel mondo descritto dalla fisica, o in genere in qualche mondo di costrutti. Non sono pensabili le proprietà (fisiche e fenomenologiche o logiche) di una linea che colleghi un punto dello spazio dei fisici con un punto dello spazio reale.

Per questo, non so quanto sia giusto insegnare agli studenti di psicologia che, quando usciamo da una stanza e ci chiudiamo dietro la porta, di là non resta nulla che assomigli a quelle esperienze che possiamo avere quando vi siamo dentro. La stanza, in assenza dell'osservatore, diventerebbe, secondo questa fisima, solo atomi, radiazioni e vuoto - o, più esattamente, campi di energia diversamente strutturati e distribuiti.

Possiamo solo immaginare che avvenga questo; constatarlo mai. È una scena che possiamo tutt'al più figurarci; per quanto io tema di raffigurarmela in un modo che ogni studioso di fisica rifiuterebbe. Dubito anche che uno studioso di fisica possa rappresentarsi una situazione così in modo che ogni dettaglio di essa corrisponda esattamente alle convinzioni che egli ha in base ai suoi studi; e se per caso egli ci riesce grazie a una straordinaria fantasia, credo che non sarà disposto ad affermare: "quello è il mondo fisico".

Al di là della porta c'è in realtà spazio constatabile; qualche rumore, o la forma stessa dell'ambiente in cui siamo, possono dare una certa articolazione a questo spazio, forse creando un sistema di aspettative nei confronti di quello che troveremo di là. Poi apriamo la porta, e troviamo tutto normale, oppure qualcosa di sorprendentemente diverso da ciò che avevamo avvertito prima. Ma certo le cose che troviamo lì non sono state create con l'atto di spingere il battente, né dallo stato di campi di forze sono passate a quello di oggetti tangibili. Il loro carattere di preesistenza le salda senza soluzione di continuità a quell'insieme di eventi che avvertivamo prima che la porta fosse aperta.

In questo senso, sono gli oggetti del fisico a non essere mai presupposti all'atto della conoscenza, perché derivano dal suo modo di organizzarla; infatti sono i fisici che hanno fatto la fisica. Mentre gli oggetti dell'esperienza diretta *sono* presupposti, sia all'atto di costatarli, sia al pensarli o al conoscerli; infatti sono là, in qualche

posizione nello spazio e devono ricorrere condizioni assolutamente speciali perché ci accada di vederli nascere e costituirsi, o per avere la sensazione che siamo noi a produrli. E in quest'ultimo caso, non appena l'atto di produzione si è verificato, non possiamo sottrarci all'impressione di aver a che fare con qualcosa di illusorio e in definitiva di non-reale, proprio perché le cose constatabilmente reali non nascono mai dall'io.

L'io - in fondo - è la matrice dell'irrealtà.

NOTE

¹ Bozzi, P. (1985). Falsificatori potenziali e teoria della Gestalt. In: W. Gerbino (a cura di): *Conoscenza e Struttura*, Festschrift per Gaetano Kanizsa. Bologna: Il Mulino, 1985, pp. 119-132.

² Koffka, K (1935). *Principles of Gestalt Psychology*. New York – London, p. 322.

³ Bozzi, P. (1990), *Fisica ingenua*. Milano: Garzanti, cap. 5.

⁴ Bozzi, P. (1989). *Fenomenologia sperimentale*. Il Mulino: Bologna, capp. I e 8-10.

⁵ Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga, p. 167.

⁶ Gibson, J. J. (1950). *The perception of the Visual World*. Boston: Houghton Mifflin.