

Inconscio e Coscienza: due parole in cerca d'autore?

di Franco Lancia*

*Ogni volta che il pensiero segue senza pensarci
la legge del suo movimento va contro il proprio senso.*
(Theodor Adorno, 1966, p. 152)

'Inconscio' e 'Coscienza' (o 'Conscio') sono parole chiave presenti nel vocabolario di molte scienze umane. Generalmente sono usate per descrivere le rispettive fenomenologie oggetto di studio e i modelli teorici a cui si fa riferimento; tuttavia accade anche che l'una o l'altra delle due parole in questione venga assunta come corrispondente a una distinta 'realtà' e – in molti casi – sembra anche che il modello di questa realtà induca i ricercatori a ipostatizzare la realtà del loro modello. Questo fenomeno, che diviene 'visibile' attraverso il confronto di opposte teorie e dei programmi di ricerca a cui esse fanno riferimento – e cioè, particolarmente, quelli che sostengono equivalenze del tipo (a) *Mente = Inconscio* o (b) *Mente = Coscienza* – è molto interessante perché rivela alcuni problemi di base concernenti l'epistemologia delle scienze umane e il loro 'livello archeologico' (Foucault, 1966). La mia ipotesi è quindi che, riflettendo su questo fenomeno culturale, possiamo meglio comprendere che nessuna delle due parole in questione corrisponde a una distinta 'realtà' e che entrambe sono usate in 'giochi linguistici' (Wittgenstein, 1953) attraverso i quali le scienze umane costruiscono i loro confini, così come le pratiche professionali che ad esse si ispirano e i relativi 'oggetti' di conoscenza.

Dal mio punto di vista, i programmi di ricerca che corrispondono alle due equivalenze sopra menzionate (rispettivamente 'a' e 'b') possono essere considerati 'tipi ideali' (Weber, 1904)¹, il cui sviluppo usualmente percorre le traiettorie illustrate nel quadrato semiotico riportato in Figura 1 (vedi sotto). In effetti, quando il focus dell'indagine scientifica è sull'Inconscio, il Conscio (o Coscienza) viene usualmente concepito come qualcosa di Non-Inconscio (vedi traiettoria 'a') e successivamente finisce per essere concepito come un elemento della stessa 'realtà' dell'Inconscio; reciprocamente, quando il focus dell'indagine è sul Conscio (o Coscienza), l'Inconscio viene usualmente concepito come Non-Conscio (vedi traiettoria 'b') e successivamente diventa un potenziale elemento della 'realtà' della Coscienza. In altri termini, sia da un punto di vista logico che semiotico, in entrambi i casi l'opposizione dei *contrari* (Conscio vs. Inconscio) disponibile nel nostro linguaggio e nella nostra cultura finisce per essere trattata come una opposizione di *contraddittori* (Conscio vs. Non-Conscio; Inconscio vs. Non-Inconscio) solo in base al fatto che si assume uno dei due termini come dotato di uno specifico statuto ontologico, ovvero di una propria 'realtà'.

* Psicologo, Roma (lancia.franco@gmail.com).

Avvertenza: la versione originale di questo contributo è stata scritta in lingua inglese. La relativa bibliografia cita in gran parte testi nella stessa lingua, senza far riferimento a loro edizioni italiane. Tutte le traduzioni sono a cura dell'autore di questo articolo.

¹ Secondo la definizione proposta da Weber, 'un tipo ideale è costituito dall'*accentuazione* di uno o più punti di vista' secondo i quali 'i fenomeni concreti...vengono ricondotti a un costrutto analitico unificato' che, per la sua natura di finzione, è solo un'utopia metodologica che 'non può essere riscontrata in nessuna realtà empirica' (1904, p. 90).

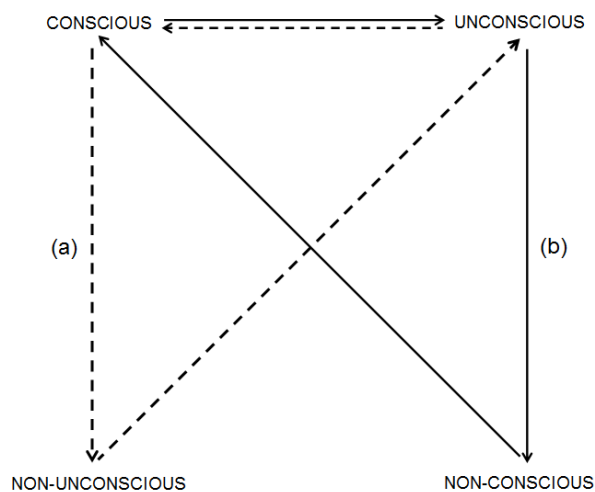


Figura N. 1

E' mia convinzione che questi 'tipi ideali' corrispondono a specifici percorsi seguiti o proposti da molti ricercatori, due dei quali considero esempi paradigmatici del fenomeno culturale a cui mi riferisco:

a) Lo psicoanalista cileno² Ignacio Matte Blanco, che ha proposto un nuovo quadro di riferimento per la teoria freudiana secondo il quale un 'modo' della nostra mente – usualmente denominato 'inconscio' o 'emozionale'³ – funziona secondo una specifica logica che usa relazioni simmetriche e insiemi infiniti⁴ (Matte Blanco, 1975a), mentre un altro 'modo' – usualmente denominato 'conscio' o 'razionale' – segue la 'logica classica'⁵ e il principio di non contraddizione. Quindi, denominando i due modi rispettivamente come 'simmetrico' e 'asimmetrico', l'autore ha proposto un principio secondo il quale *tutte* le manifestazioni psichiche sono riconducibili all'attività bi-modale della nostra mente (1975a, p. 352; 1988, p. 94), in modo tale che questa bi-modalità ha anche una funzione fondante la relazione sociale facendoci sentire 'uniti' (simmetria) e 'distinti' (asimmetria) allo stesso tempo (1975a, p. 318).

b) Il filosofo americano⁶ John R. Searle, che ha proposto una teoria della Mente secondo la quale: (i) la Coscienza⁷ è una 'higher-level feature' del cervello nel 'totalmente innocuo senso' ('utterly

² Matte Blanco nacque a Santiago del Cile nel 1908. Nel 1966 si trasferì in Italia, dove morì nel 1995.

³ Secondo Matte Blanco, 'emozione e inconscio sono sostanzialmente la stessa cosa' (1975a, p. 274).

⁴ Seguendo Dedekind, Matte Blanco ha dato la seguente definizione di insieme infinito:

'Un insieme è infinito quando, e solo quando, può essere messo in corrispondenza biunivoca con una sua parte propria' (1975a, p. 33).

Esempio: l'insieme di tutti i numeri *naturali* (1,2,3,4..., etc.) può essere messo in corrispondenza biunivoca con una parte propria corrispondente al sottoinsieme dei numeri *dispari* (1-1, 2-3, 3-5, 4-7, 5-9 etc.).

Secondo la sua teoria, l'Inconscio 'utilizza' insiemi infiniti perché esso segue il principio di simmetria, cioè 'tratta la conversa di ogni relazione come identica alla stessa relazione' (Matte Blanco, 1959, p. 2). *Formula*: $x R y = y R x$. In questa formula 'R' sta per relazione, mentre 'x' e 'y' – in quanto variabili – possono essere sostituite da un qualunque 'oggetto' (cosa, individuo, evento, evento etc.). *Esempi*: 'Giovanni è il figlio di Paolo = Paolo è il figlio di Giovanni'; 'questa stanza è parte del mio appartamento = il mio appartamento è parte di questa stanza'; 'un ragazzo mangia un pollo = un pollo mangia un ragazzo'; etc.

Quando viene applicato a relazioni del tipo 'x è una parte di y', una conseguenza del principio di simmetria è che 'la parte è identica al tutto, da cui segue logicamente che è anche identica a ogni altra parte' (Matte Blanco, 1959, p. 3).

⁵ Secondo Matte Blanco (1975a, p. 56) la 'logica classica' (o logica aristotelica) corrisponde alla logica 'bivalente che segue il principio di non contraddizione (cioè, se una proposizione è vera, la sua negazione è falsa, e viceversa).

⁶ John Searle è nato a Denver (Colorado) nel 1932. Attualmente (2011) insegna filosofia alla Berkeley University.

harmless sense') in cui diciamo che la liquidità è una 'higher-level feature' dell'acqua e delle molecole H₂O (Searle, 1992, p. 14)⁸; (ii) la specifica ontologia degli 'stati mentali' ('mental states') è una ontologia di prima persona nel senso che essi si realizzano sempre e soltanto nella forma di pensieri, desideri, credenze etc. di un qualche *individuo* (ibid., p. 16); (iii) ciò che rende uno stato mentale tecnicamente definito 'intenzionale'⁹ non è la sua categoria ontologica bensì le sue proprietà logiche (1979, p. 81), e cioè il fatto che esso implica una relazione tra un 'modo psicologico' (es. desiderio, timore, credenza, etc.) e un 'contenuto rappresentativo' (es. ciò a cui lo stato mentale si riferisce); (iv) la 'logica' intenzionale degli stati mentali, per mezzo degli atti linguistici ('speech acts'), ci consente di costruire la 'realtà sociale' e 'fatti istituzionali' come matrimoni, governi, club etc. (Searle, 1995; 2010).

Per meglio illustrare il quadrato semiotico sopra citato, ricordo che il primo dei due autori in questione (Matte Blanco) ha concepito la Coscienza come corrispondente a 'un limitato gruppo di funzioni (emergenti) dagli insiemi infiniti dell'essere simmetrico' (ibid., p. 103) e ha assunto che tale 'essere' corrispondesse a 'cosa Freud intendeva quando affermò che l'inconscio è la vera realtà psichica' (ibid.)¹⁰. Diversamente, il secondo autore (Searle) ha concepito¹¹ tutta la 'genuina' attività mentale come 'o conscia o potenzialmente tale' (Searle, 1991, p. 65); quindi egli ha assunto che la nozione di stato mentale inconscio acquista senso solo quando ci si riferisce a 'un possibile contenuto di coscienza' (ibid., p. 51) e ha conseguentemente affermato che 'l'ontologia dell'Inconscio è strettamente l'ontologia di eventi neurologici in grado di generare il conscio' (ibid., p. 64). In altri termini, secondo Matte Blanco l'*ontologia* (o 'realtà') della mente corrisponde a quella dell'*essere simmetrico*, mentre la Coscienza – la quale è semplicemente un fenomeno senza uno specifico *noumeno* 'dietro di essa' ('behind it' ibid., p. 102) – può essere comparata a una luce che illumina qualcosa di mentale che era 'già lì' ('which was already there'; ibid., p. 109). Diversamente, secondo Searle la specifica ontologia della mente corrisponde alla Coscienza, nello specifico senso che la sua 'apparenza' soggettiva corrisponde alla sua 'realtà' (ibid., p. 122); mentre ciò che noi chiamiamo Inconscio è semplicemente qualcosa che avviene al livello della neurofisiologia del cervello.

Certo potremmo argomentare sul fatto che queste due teorie della *Mente* sono non comparabili e, forse, incommensurabili (Kuhn, 1962); non ultimo perché, secondo certo tipo di senso comune, l'una è 'scientifica' (Matte Blanco) e l'altra è 'filosofica' (Searle)¹². Tuttavia, proviamo per ora a sospendere l'uso comune ('the commonsensical use') del nostro vocabolario e proviamo a ad introdurre alcune questioni che saranno approfondite nelle sezioni successive di questo articolo. Nei fatti, la teoria 'intenzionalista' di Searle, essendo più tassonomica che esplicativa, consente di stabilire cosa sono e cosa non sono gli 'stati mentali' coscienti, così come cosa sono i loro 'modi

⁷ Secondo Searle (1997, p. 5) la Coscienza 'refers to those states of sentience and awareness that typically begin when we awake from a dreamless sleep and continue until we go to sleep again, or fall into a coma or die or otherwise become unconscious'. Inoltre egli ha dichiarato che 'Dreams are also a form of consciousness, though in many respects they are quite unlike normal waking states' (Searle, 1998, p. 1936).

⁸ Secondo Searle (1998), 'the fact that there is a causal relation between brain process and conscious states does not imply a dualism of brain and consciousness any more than the fact that the causal relation between molecule movements and solidity imply a dualism of molecules and solidity' (ibid., p. 1940).

⁹ Nella teoria di Searle, 'intenzionale' and 'intenzionalità' sono termini tecnici che non implicano voler far qualcosa. Infatti, per lui, 'intenzionalità' è 'the capacity of the mind by which it is directed at, or about, objects and states of affairs in the world' (Searle, 2010, p. 25)

¹⁰ Secondo Freud, 'The unconscious is the larger sphere, which includes within it the smaller sphere of the conscious' (1900, p. 612), mentre, a suo giudizio, 'There is no need to characterise what we call 'conscious': is the same consciousness of philosophers and of everyday opinion' (Freud, 1938, p. 159).

¹¹ Matte Blanco è morto e Searle è ancora vivente. Tuttavia il mio uso dei tempi dei verbi non fa riferimento al loro essere o non essere in vita, bensì alle opere che hanno pubblicato.

¹² Secondo il discutibile punto di vista di Searle, 'science is systematic knowledge; philosophy is in part an attempt to reach the point where we can have systematic knowledge. This is why science is always 'right' and philosophy is always 'wrong': as soon as we think we really know something we stop calling it philosophy and start calling it science' (1983, p. 1936).

psicologici' e i loro 'contenuti rappresentazionali'; diversamente, la 'causazione' di questi stati, che – secondo l'autore – implica tanto il cervello (Searle, 1992) quanto il 'rule functioning' Background sociale (Searle, 1995), è solo assunto di tipo generale. Sull'altro versante, la teoria bi-logica di Matte Blanco, combinando la 'logica classica' con il principio di simmetria e la nozione di insiemi infiniti, gli ha consentito di spiegare il significato di manifestazioni psichiche sia 'normali' che 'anormali', come quelle di uno studente che entra in relazione con l'insegnante come se fosse sua madre (Matte Blanco, 1975a, p. 42) e quelle di uno schizofrenico che, dopo essere stato morso da un cane, andò a farsi visitare da un dentista (ibid., p. 317). In breve, almeno a un primo sguardo, potremmo dire che le due teorie in esame sono rispettivamente 'what oriented' (Searle) e 'why oriented' (Matte Blanco); ma certamente non per il fatto che l'una è 'filosofica' e l'altra è 'scientifica'. Infatti il supposto scienziato ha anche proposto una sorta di ibrido risultante dalla logica di Aristotele e dalla metafisica di Parmenide (Matte Blanco, 2006), mentre il supposto filosofo è ben ancorato alle scoperte delle neuroscienze (Searle, 1984).

Una coincidenza piuttosto interessante è che, a distanza di un paio di decenni e probabilmente senza essere a conoscenza delle loro rispettive pubblicazioni, i due ricercatori hanno affrontato un tema simile in una maniera molto diversa: il primo (Matte Blanco) per segnalare una sorta di *anomalìa* concernente la psicoanalisi, il secondo (Searle) per fondare il suo programma di ricerca. In particolare mi riferisco alle seguenti affermazioni:

Quando Freud iniziò le sue ricerche, l'Inconscio apparve come un mondo immenso, inesplorato e difficile. Con le sue geniali intuizioni, e specialmente con la sua definizione delle caratteristiche del Sistema Inconscio, egli ha offerto la possibilità di entrare in questo mondo, e oggi sembra possibile definirlo con precisione concettuale in termini di una logica che impieghi il principio di simmetria, che del resto è implicito nella descrizione delle caratteristiche del Sistema Inconscio. Nel frattempo *il fenomeno che chiamiamo Coscienza, non è stato illuminato da nessuno ed è restato così oscuro, che, paradossalmente, è giunto ad essere più opaco alla nostra comprensione di quanto non lo sia lo stesso Sistema Inconscio.* (Matte Blanco, 1968a, pp. 25-26; il corsivo è mio).

Le precedenti generazioni – grosso modo prima del ventesimo secolo – consideravano la nozione di Coscienza come non problematica e la nozione di Inconscio 'mind puzzling' o forse anche contraddittoria. Ora i ruoli si sono invertiti. Dopo Freud, quando vogliamo spiegare l'essere umano, abitualmente ci riferiamo all'Inconscio; mentre consideriamo la nozione di Coscienza difficile da definire e, forse, non scientifica. (...) Attualmente, i processi mentali inconsci vengono considerati più importanti di quelli coscienti (...) Io credo che, nonostante la nostra compiacenza nell'uso del concetto di Inconscio, noi non abbiamo una chiara nozione degli stati mentali inconsci. (...) *La nozione di stati mentali inconsci implica infatti che questi siano accessibili alla Coscienza.* L'unica nozione di Inconscio a cui possiamo far riferimento è quella secondo la quale esso è potenzialmente conscio (Searle, 1992, p. 151).

Ad onor del vero, nella sua critica, Searle non si rivolgeva in primo luogo contro l'inconscio freudiano, quanto piuttosto contro le regole 'inconscie' della grammatica universale proposta da Chomsky (1986) e contro il cosiddetto 'computational model' della Mente¹³. Tuttavia, la sua ricorrente espressione '*stati mentali* inconsci' rivela un problema di confine tra epistemologia ed ontologia che, dal mio punto di vista, è piuttosto interessante. Per dirla in poche parole, la mente 'analitica' di Searle ha seguito e proposto una logica di questo tipo: i 'fatti' sono 'brute physical' o 'mentali', i fatti mentali (o stati mentali) sono 'intenzionali' o 'non-intenzionali', 'consci' o 'inconsci' e così via (Searle, 1995, p. 121). Ma il 'fatto' è che – almeno nella mia opinione – i fatti denominati 'stati mentali' non esistono 'in sé', senza con ciò implicare che i veri 'fatti' sono quelli che si verificano a livello neurologico. Piuttosto io credo che, anche assumendo che la mente sia una 'higher-level feature' del cervello, non ne consegue che il *flusso* degli eventi mentali è 'in sé'

¹³ Basti ricordare il famoso 'esperimento mentale', noto come argomento della 'camera cinese' ('Chinese Room') che Searle ha proposto nell'articolo 'Mind, Brains, and Programs' (1980).

costituito da diversi 'stati'¹⁴; piuttosto, tali stati sono il prodotto dell'applicazione di una 'griglia' epistemologica secondo la quale la dinamica degli eventi mentali viene analizzata come se fosse una struttura costituita da insiemi di proposizioni e/o di atti linguistici ('speech acts') che – come è noto - Searle ha studiato fin dall'inizio della sua carriera (Searle, 1969). Tanto per fare un esempio, nella realtà di tutti i giorni, quando qualcuno dice 'L'Empire State Building è molto affascinante', usualmente la sua esperienza ha una dinamica olistica (non è cioè costituita da stati mentali separati e cumulabili) e si verifica in uno specifico contesto; inoltre – seguendo la teoria di Matte Blanco – potremmo anche affermare che tale 'enunciato' (o 'stato mentale') può avere un contenuto 'conscio' e, allo stesso tempo, un significato 'inconscio'.

Più avanti cercherò di approfondire le possibili relazioni tra intenzionalità della mente e significati inconsci. Ora vorrei segnalare un ulteriore e simmetrico 'caso di confine' ('borderline case') tra epistemologia ed ontologia che, a mio giudizio, ha creato più di qualche problema a Matte Blanco e in qualche modo rischia di oscurare la rilevanza scientifica della sua teoria bi-logica. A questo proposito, un brano che trovo molto significativo è il seguente:

Noi non abbiamo a che fare direttamente con l'essere simmetrico o con quello asimmetrico; piuttosto abbiamo a che fare con il 'pensiero simmetrico' ('symmetrical thinking') e il 'pensiero asimmetrico' ('asymmetrical thinking')¹⁵, oppure con manifestazioni indirette di tutti e due (...) Ma che dire della *realtà* dei due modi? (...) Possono forse i fenomeni esistere senza qualche realtà o qualche noumeno ad essi soggiacente ('behind it')? La sola idea sembra assurda (Matte Blanco, 1975a, p. 102).

Di fatto, questo slittamento ('shift') dall'interazione delle due logiche - entrambe presenti nelle esperienze di 'feeling' e 'thinking' - all'ontologia della 'realtà omogenea e indivisibile' (Matte Blanco, 1975a, p. 363) che dovrebbe corrispondere alla 'realtà ineffabile dell'essere simmetrico' (ibid., p. 348) portò l'autore a una visione della realtà assimilabile a quella del buddismo Zen (Rayner, 1995, p. 78) e lo portò anche ad affermare che la 'fondamentale antinomia'¹⁶ dell'essere umano è presente nella stessa 'struttura della materia' (Matte Blanco, 1988). Quindi, sulla scia di Searle (1995) potremmo affermare che 'dietro' i fenomeni mentali non ci sono che altri fenomeni, sia essi neuro-fisiologici che sociali. Inoltre potremmo anche aggiungere che la logica del 'modo di essere simmetrico', a differenza di quella del 'modo di essere asimmetrico', risulta isomorfica alla 'logica' che presiede alle connessioni neuro-fisiologiche del cervello, la cui dinamica chimica ed elettrica non distingue tra 'ricompense' ('rewards') indotte in laboratorio (es. tramite elettrodi o farmaci) e quelle 'naturali' (es. cibo, acqua, accoppiamento sessuale). Cioè, in altri termini, sia la neurofisiologia del cervello che la logica dell'essere simmetrico risultano essere indipendenti dal cosiddetto 'esame della realtà'.

La confusione delle categorie e il principio di 'non-identità'

A mio giudizio, quando in discussioni concernenti i fenomeni mentali (vedi le espressioni 'mental states' e 'manifestazioni psichiche', rispettivamente usate da Searle e Matte Blanco) emergono 'borderline cases' tra ontologia ed epistemologia, il soggetto conoscente (cioè il ricercatore) è di fatto implicato in una complessa dialettica soggetto-oggetto¹⁷ che non può essere risolta 'una volta per tutte' per la semplice ragione che tale dialettica non è solo nell'*Ego cogitans*, bensì è storica e sociale. Ipotizzo quindi che le discussioni intorno a tali 'borderline cases' rivelino qualcosa che

¹⁴ Secondo Searle (2010), per funzionare, ogni stato mentale/intenzionale richiede una Network, cioè un 'complex set of other interrelated intentional states' (ibid., p.31).

¹⁵ Secondo Matte Blanco, la logica 'asimmetrica' fa riferimento al principio di non contraddizione.

¹⁶ Secondo Matte Blanco, 'it can be affirmed that there is in the very structure of humans a fundamental antinomy resulting from the co-presence of two modes of being which are incompatible with one another' (1988, p. 70) e questa antinomia riguarda sia gli esseri umani che il mondo (2006, p. 722).

¹⁷ Vedi Adorno (1966) e Ricoeur (1990).

rimanda alle relazioni tra teorie della mente e i contesti culturali in cui esse vengono prodotte. Tuttavia, poiché Searle è noto per essere un filosofo 'ben attrezzato' nell'affrontare questioni concernenti le relazioni tra ontologia ed epistemologia, proviamo in primo luogo a ricostruire le sue argomentazioni in merito.

In uno dei suoi libri (Searle, 1995, pp. 8-13) egli ha proposto una sorta di griglia secondo la quale, tra le 'entità' di cui possiamo parlare, possiamo distinguere quelle 'ontologicamente obiettive' (nel senso che 'il loro modo di esistenza è indipendente dalla percezione e dagli stati mentali' di un qualunque soggetto cosciente; ad esempio, il monte Everest) e quelle 'ontologicamente soggettive' (ad esempio i 'dolori' avvertiti da un qualunque essere umano); mentre le affermazioni ('statements') tramite le quali parliamo di tali entità possono essere distinte in 'epistemologicamente obiettive' ed 'epistemologicamente soggettive'. Quindi, secondo questa griglia, possiamo parlare dei 'mental states'¹⁸, cioè di entità 'ontologicamente soggettive', sia in modo epistemologicamente 'soggettivo' che 'oggettivo'; ciò tenendo conto del fatto che – secondo l'autore - le affermazioni 'epistemologicamente obiettive' fanno riferimento a 'stati del mondo che le rendono vere o false indipendentemente dalle opinioni e dai sentimenti riferibili a un qualunque soggetto' (ibid., p. 8). A completamento della sua griglia, Searle ha proposto un'ulteriore distinzione tra aspetti del mondo ('features' of the world) che esistono 'independently of us' (ad es. 'le caratteristiche che possiamo definire *intrinseche* alla natura degli oggetti') e aspetti del mondo che 'per la loro esistenza dipendono da noi', nello specifico senso che sono 'observer relative'. Per esempio (ibid., p. 10), un cacciavite ha sia caratteristiche 'intrinseche' (il materiale di cui è costituito) che 'observer-relative' (le sue funzioni nell'uso).

Ora, senza far riferimento a strane 'entità' che forse non rientrano nella casistica proposta dall'autore (es. il triangolo, l'unicorno e i cosiddetti 'oggetti' di Meinong¹⁹), possiamo considerare il fatto che la sopramenzionata distinzione tra 'ontologico' ed 'epistemico' non può essere data per scontata. Ad esempio, possiamo osservare che una tale distinzione è un tipico prodotto di un soggetto cosciente la cui ontologia e i cui modelli epistemici sono entrambi dipendenti dalla 'sua' cultura e dal 'suo' contesto di riferimento. Di conseguenza, le differenze tra tipi di 'entità' non possono essere considerate iscritte nell'*ordo essendi*, cioè tali differenze non sono 'intrinseche' a una realtà che esiste indipendentemente dal soggetto cosciente. Ulteriore conseguenza: quando parliamo o discutiamo intorno a simili questioni possiamo 'entrare in confusione' a proposito dell'uso che facciamo dei nostri concetti e delle nostre categorie, così come possiamo mettere in dubbio ogni distinzione tra ciò che è 'reale' e ciò che 'reale' non è. Tuttavia, se – sia con il pensiero che con l'emozione – proviamo a non evitare questa sorta di confusione categoriale, ma piuttosto proviamo a riflettere su di essa, possiamo meglio comprendere cosa è 'realmente' in gioco quando discutiamo intorno alla dicotomia Coscienza vs. Inconscio che, val la pena ricordarlo, è un tipico prodotto della nostra cultura e del nostro pensiero.

A mio giudizio, sia Matte Blanco che Searle sono stati consapevoli delle implicazioni della 'confusione categoriale'; tuttavia, anche se in modo diverso, essi si sono limitati a proporre una sorta di 'via d'uscita' ('way out') che ha preso la forma di una soluzione supposta valida 'una volta per tutte'. Per dirla in breve, le 'soluzioni' che i due autori hanno proposto sono rispettivamente le seguenti:

a) 'killing the principle of non-contradiction' ('uccidere' il principio di non contraddizione) in modo tale che 'una più serena attitudine bi-modale potrebbe forse (farci) vedere che i paradossi della realtà infinita ('infinite reality') sono antinomie logico-bivalenti... e (farci) serenamente accettare la bi-logica (della nostra natura di esseri umani)' (Matte Blanco, 1981, p. 489);

¹⁸ Secondo Searle, tutti gli stati mentali hanno una 'first-person ontology' (Searle, 1992, p. 16) ed esistono soltanto 'in the heads of individuals' (Searle, 1995, p. 55).

¹⁹ Vedi Albertazzi, Jacqueline & Poli, 2001.

b) riconoscere che il 'realismo esterno' ('external realism'), cioè l'assunto secondo il quale 'il mondo (o alternativamente, la realtà o l'universo) esiste indipendentemente dalle nostre rappresentazioni' (Searle, 1995, p. 150), 'non è una tesi su come il mondo è' ('is not a thesis about how the world is in fact'; ibid., p. 155), piuttosto è una 'condizione di intelligibilità' (ibid., p. 182) e una 'Background presupposition' (ibid., p. 185) che precede il fatto di avere credenze ('prior to having beliefs'; ibid., p. 195) e ci consente di costruire la realtà sociale.

In qualche modo si potrebbe dire che con queste dichiarazioni il 'paladino' dell'Inconscio sembra rivolgersi a 'singoli individui' per invitarli a 'mettersi l'anima in pace', mentre il 'paladino' della Coscienza sembra essere 'preoccupato' delle implicazioni sociali di un certo tipo di scetticismo. A questo proposito, noto che tale bi-polarità (vedi 'individuo' vs. 'società') non è solo 'sintomatica' dei problemi di cui ci stiamo occupando, ma è in qualche modo sorprendente. Infatti, paradossalmente, secondo Matte Blanco 'il modo di essere simmetrico (alias Inconscio) è all'origine della socialità' ('is the root of sociability'; 1975a, p. 318), mentre secondo Searle la Coscienza ha un'ontologia di prima-persona ('a first-person ontology'; Searle, 1992, p. 16) e 'l'unica intenzionalità che può esistere è nella testa delle singole persone' (Searle, 1995, p. 55). Ora, nell'intento di meglio chiarire gli 'usi' delle nostre due parole chiave (cioè 'Inconscio' e 'Coscienza'), proviamo ad approfondire alcuni aspetti delle proposte teoriche dei due autori in questione.

Come uomo di scienza, Matte Blanco (1959) si è affermato grazie a una scoperta di secondo livello ('second-order discovery') attraverso la quale è riuscito a 'vedere' (abduzione) e a 'dimostrare' (deduzione) che cinque caratteristiche del *Sistema Inconscio* descritte da Freud possono essere ricondotte a due principi logici²⁰. Le cinque caratteristiche sono nell'ordine: (1) Assenza di mutua contraddizione tra le presentazioni dei vari impulsi; (2) Spostamento; (3) Condensazione; (4) Assenza di tempo; (5) Sostituzione della realtà esterna con quella psichica. I due principi logici sono stati da lui denominati (I) *principio di generalizzazione*²¹ (o principio di astrazione) e (II) *principio di simmetria*²²: il primo congruente con la 'logica classica' utilizzata dal pensiero cosciente, il secondo specifico della 'logica' dell'Inconscio. A mio giudizio, la sua 'dimostrazione'²³ soddisfa i criteri del cosiddetto 'covering law model' (Popper, 1934; Hempel & Oppenheim, 1948), anche se, nell'ambito della psicologia, tale modello non può essere usato per fare 'previsioni'. D'altro canto va ricordato che, secondo lo stesso Matte Blanco, 'i nostri postulati potranno rendere conto in modo soddisfacente (fatte salve le limitazioni di una conoscenza in fase di sviluppo) di *quello che vediamo*, anche se possiamo non essere in grado di *prevedere* cosa un paziente necessariamente farà o dirà in determinate circostanze' (1975a, p. 317).

In tempi successivi, ripensando sia le evidenze cliniche che i modelli teorici della psicoanalisi freudiana, lo stesso autore ha proposto una articolata teoria bi-logica secondo la quale la nostra

²⁰ Successivamente Matte Blanco ha sostenuto che lo 'specifico' principio logico dell'Inconscio è solo uno: quello di simmetria, che - per definizione - annulla qualunque differenza tra le varie 'cose' (Matte Blanco, 1986, p. 338; 1988, p. 86;)

²¹ Matte Blanco ha formulato il principio di generalizzazione nel modo seguente: '*The thinking of the system Ucs treats an individual thing (person, object, concept) as if it were a member or element of a class which contains other members; it treats this class a subclass of a more general class, and this more general class as a subclass of a still more general class, and so on.*' (1959, p. 2; nota: Ucs sta per Inconscio).

²² Per la definizione del principio di simmetria vedere nota n 4.

²³ Per esempio, nel caso dello 'spostamento', la sua dimostrazione può essere ricostruita nel modo seguente: l'*explanandum* (ciò che bisogna spiegare) è l'evidenza clinica, ad esempio quella (Matte Blanco, 1959, p. 3) del caso di uno studente che 'feel' il suo insegnante come sua madre; mentre l'*explanans* (cioè le proposizioni usate per spiegare qualcosa) implica i due principi logici menzionati. Nel dettaglio: (I - principio di generalizzazione) madre e insegnante sono trattati come membri della stessa classe ottenuta tramite funzioni proposizionali del tipo 'x da nutrimento', sia esso 'materiale' (il latte materno) che 'spirituale' (il 'pane' della conoscenza); (II - principio di simmetria) i due membri della stessa classe (madre e insegnante) sono trattati come identici. Quindi (*conclusione logica*) l'insegnante e la madre possono essere 'vissuti' (rappresentati, trattati, etc.) come la *stessa cosa*; infatti l'Inconscio - come l'autore ha più volte ribadito - non tratta i membri di una classe come aventi caratteristiche 'simili', 'but in fact it treats them as identical' (ibid.).

mente funziona in modo bi-modale e *'tutti i tipi* di manifestazioni psichiche umane possono essere considerati come varie forme di (questa) bimodalità' (1988, p. 94; il corsivo è mio). A questo proposito potremmo osservare che l'espressione 'manifestazioni psichiche' si riferisce a dei fenomeni, mentre il termine 'bimodale' si riferisce sia alla struttura che ai processi che determinano gli stessi fenomeni, sia essi *nella* mente di un ipotetico paziente che *nella* mente dello psicoanalista, sia *nella* nostra mente che *in* quella delle altre persone con le quali entriamo in relazione, in modo tale che tutte le relazioni sociali possono essere considerate come intrinsecamente bi-modali.

Personalmente condivido l'osservazione di Matte Blanco secondo la quale Freud dovrebbe essere considerato il fondatore di una nuova epistemologia (Matte Blanco, 1986); infatti, come lui, ritengo che le reali condizioni 'a priori' dei nostri processi conoscitivi (inclusi quelli scientifici) non sono soltanto quelle kantiane dello spazio e del tempo (Kant, 1787), ma anche la 'logica' simmetrica delle nostre emozioni e delle nostre culture. Per dirla più chiaramente, condivido l'assunto secondo il quale nessuna manifestazione psichica è 'in sé' asimmetrica o simmetrica, inclusa l'*attività* matematica di una qualunque 'mente scientifica' (ovviamente 'umana'). Piuttosto ritengo che le proposizioni matematiche e i 'prodotti' matematici considerati 'in sé' possono anche essere completamente asimmetrici (Matte Blanco, 1975a, p. 163). In altre parole, ritengo che anche quando 'pensiamo' al principio di non contraddizione (che 'in sé' è asimmetrico) non possiamo non provare emozioni nei suoi confronti. Tuttavia osservo che i 'borderline cases' tra ontologia ed epistemologia hanno spesso indotto Matte Blanco a sostenere ipotesi secondo le quali la stessa 'nuova epistemologia' rischia di essere male interpretata.

A titolo di esempio, provo a commentare il cosiddetto 'modello strutturale' della mente (o 'mental apparatus') che – essendo una sorta di metafora degli assunti ontologici dell'autore - a mio giudizio rivela in modo particolare alcuni fuorvianti percorsi dei suoi pensieri. Secondo questo modello, l'"apparato mentale" è costituito da cinque 'strati'; tuttavia, nell'economia di questo discorso, mi soffermerò a considerare soltanto le 'descrizioni' del primo (il più 'superficiale') e del quinto (il più 'profondo'). Le descrizioni in questione sono le seguenti:

Un primo livello cosciente di questo strato è quello della concezione o percezione di un qualcosa di concreto e ben delimitato, come una persona, un oggetto fisico, un pensiero ben definito riferibile a un fatto concreto ('la temperatura sta salendo'), o anche un concetto astratto come il libero arbitrio. *Questo sarebbe il livello del pensiero delimitato e assolutamente asimmetrico o della percezione* (1988, p. 52).

Gli strati più profondi – loro limite matematico: l'indivisibilità (...) Il limite concettuale è costituito dal puro modo indivisibile, dove ogni cosa è uguale a tutte le altre, e dove le relazioni tra cose sono teoricamente tutte contenute in ogni singola cosa in un modo che l'intelletto non è in grado di comprendere. L'illimitato numero di cose, misteriosamente, tende a diventare una sola cosa (ibid., p. 54).

Le ragioni in base alle quali ritengo che queste descrizioni siano fuorvianti sono rispettivamente le seguenti:

a) In accordo con l'ipotesi che tutte le manifestazioni psichiche sono bimodali (cioè asimmetriche e, allo stesso tempo, simmetriche) né la 'percezione' di qualcosa di 'ben delimitato' né un 'concetto astratto' come il libero arbitrio possono essere considerati come pure forme di 'pensiero asimmetrico' ('asymmetrical thinking'). Infatti entrambi sono 'manifestazioni psichiche' e nessun fenomeno mentale si verifica senza implicare anche l'attività del modo simmetrico. In altre parole, io ritengo che anche quando percepiamo a 'delimited thing' o ci riferiamo a un 'concrete fact', non possiamo esimerci dal provare una qualche emozione nei suoi confronti. Osservo inoltre che tale emozione va sempre posta in relazione con il contesto del suo accadere. In breve, ritengo che la

'realtà' del primo strato è solo il prodotto di una 'astrazione' mentale che ipostatizza la logica del pensiero 'puramente' asimmetrico.

b) Analogamente, 'inferire' che il 'modo indivisibile' corrisponde a una sorta di 'essere' è solo il prodotto della mente bi-logica di un soggetto della conoscenza che, riflettendo su sé stesso, non considera la dialettica contestuale nella quale è necessariamente implicato. In altre parole, a mio giudizio, quando assumiamo che 'il modo di essere indivisibile' è una sorta di 'essere' non facciamo altro che ipostatizzare la logica del pensiero simmetrico e tale *inferenza ideologica* è solo al servizio del punto di vista 'parrocchiale' condiviso dagli psicoanalisti secondo i quali l'Inconscio – in quanto 'vera realtà psichica' – corrisponde alla 'realtà' di Dio (Bomford, 1999) o a quella dell'essere' a cui fanno riferimento filosofie quali l'idealismo e l'esistenzialismo heideggeriano, come anche molte varianti neoplatoniche e 'new age'.

Quanto poi al brano in cui Matte Blanco propone l'ipotesi di 'uccidere' il principio di non contraddizione, la mia opinione è che egli non ha mai distinto chiaramente due aspetti del problema, e cioè: (i) la formulazione 'asimmetrica' di questo principio e il relativo uso nei 'giochi linguistici' della logica; (ii) i processi di pensiero asimmetrico richiesti per elaborare feedback e per sopravvivere (vedi le relazioni tra mente e 'mondo esterno'). In particolare faccio riferimento all'ipotesi di Piaget (1970) secondo la quale le origini delle strutture logiche (incluso il principio di non contraddizione) vanno ricondotte al coordinamento delle azioni e alla dialettica soggetto-oggetto considerata da un punto di vista 'biologico'. Ricordo inoltre che, quando – riflettendo sui 'giochi linguistici' - Wittgenstein (1969) evocò il motto goethiano 'in principio era l'azione' (ibid., § 402), egli tentava di suggerire che il fondamento della logica è di tipo sociale. Anche a partire da queste considerazioni, ritengo che quando – in diversi contesti sociali – tentiamo di verificare il reciproco accordo, di fatto non stiamo solo 'applicando' (o 'seguendo') il principio di non contraddizione ('vero' o 'falso', 'giusto' o 'sbagliato'), come anche, quando diciamo qualcosa tipo 'Tu non sei me' (o 'lo non sono te') o '*questo gatto non è un gatto*' non stiamo soltanto facendo operazioni logiche assimilabili al 'rispetto' o alla 'violazione' del principio di non contraddizione. Piuttosto ritengo che in questi casi stiamo tentando di applicare un diverso 'principio' – che non è logico – e che, probabilmente, esprime qualcosa che concerne i fondamenti psico-sociali della stessa logica. Tale principio, che io chiamo *principio non-identità*, è in qualche modo riferibile all'ipotesi di Searle che il 'realismo esterno' è una sorta di 'Background presupposition', ma '*non è*' ad esso assimilabile; anche perché la presupposizione di Searle è in qualche modo 'già data', mentre il 'principio' a cui io mi riferisco è uno dei più difficili da 'implementare'.

Ad esempio, quando Matte Blanco affermò che 'il fenomeno che chiamiamo Coscienza... è giunto ad essere più opaco alla nostra comprensione di quanto non lo sia lo stesso Sistema Inconscio' (Matte Blanco, 1968a, p. 26), di fatto stava tentando di esplorare la differenza tra un individuo 'concreto' (o 'reale') e la rappresentazione che di esso possiamo avere. In particolare, nello stesso articolo e poco prima del brano citato, egli affermava:

L'individuo concreto si frammenta e si dissolve in funzioni proposizionali²⁴, che sono qualcosa di astratto, nello stesso modo di quel che avviene per la materia, questa solida e palpabile materia, che si concepisce in termini di energia o di onde, ancora qualcosa di astratto.

Forse tutto ciò rappresenta solo un problema epistemologico ... È più facile oggi comprendere che un essere umano concreto è un punto di intersezione di numerose funzioni proposizionali, che comprenderlo come un essere concreto. È una curiosa situazione, paragonabile, come ho già detto, a quella in cui si trova la fisica, per la quale la particella solida, l'esperienza più ovvia della percezione (così come la coscienza è l'esperienza più ovvia della vita psichica), si occulta all'osservatore più di quanto non avvenga per la comprensione delle formule matematiche che

²⁴ In logica una 'funzione proposizionale' è una proposizione generica (es. 'x è una città italiana') che può essere 'vera' o 'falsa' solo quando la variabile 'x' viene sostituita con uno specifico 'valore' (es. Roma, Milano, Napoli, etc.); in modo tale che gli stessi valori possono essere considerati elementi dello stesso insieme, ovvero della stessa classe.

definiscono le onde.

Ricordo che la prima volta che lessi questo passaggio, anche tenendo conto del contesto più ampio in cui esso è inserito, annotai un commento di questo tipo: 'No, assolutamente no: non è solo un problema epistemologico. Per evocare le sue implicazioni storiche e sociali, anche in memoria di Theodor Adorno, mi limiterò a dire una sola parola: *Auschwitz*. Forse i milioni di morti sono stati solo 'onde'?. Per dirla quasi metaforicamente, credo che in questo caso io e Matte Blanco abbiamo avuto un problema piuttosto diverso con la nostra rispettiva Coscienza. In effetti, dal mio punto di vista, il 'realizzare' ('realize') che un 'concreto' essere umano (o un qualunque essere vivente) non è 'un punto di intersezione di numerose funzioni proposizionali' (o l'elemento di una *one-element class* costituita dall'intersezione di un certo numero di classi; Matte Blanco, 1975a, p. 371) non deriva dall'applicazione di un qualsivoglia principio logico, né da una qualsivoglia teoria della mente; piuttosto richiede che sospendiamo i 'giochi linguistici' in cui siamo implicati. Infatti, quando siamo presi da tali 'giochi', il risultato delle nostre inferenze è sempre determinato da una 'prima mossa' basata su una 'astrazione' attraverso la quale abbiamo trasformato la 'reale' dialettica Soggetto/Oggetto – così come il 'reale' contesto in cui essa si situa - in un insieme di relazioni tra due o più termini che sono solo nella nostra mente (es. le 'triadi' costituite da *qualcosa, qualcosa d'altro e la relazione*; Matte Blanco, *ibid.*, p. 357). Detto in altri termini, se non sospendiamo questi tipi di giochi, in un modo o nell'altro finiamo per sostenere una pseudo-verità che è in qualche modo iscritta nell'accettazione *naive* delle stesse regole del gioco, e cioè, analizzando solo la logica dei nostri processi mentali, finiamo per sostenere che *il mondo non è altro che una nostra rappresentazione*. Per questa ragione, il *principio di non-identità* a cui mi riferisco non corrisponde ad alcuna 'proposizione' logica o linguistica; piuttosto, implicando pensieri ed emozioni (vedi bimodalità della mente), esso sembra evocare la relazione tra 'negazione' e 'reality-testing' a cui si riferiva Freud (1915). Oppure, in termini filosofici, potremmo dire che questo principio si riferisce alla dialettica 'negativa' di Theodor Adorno (1966) che, attraverso la cognizione del 'non identico' (che non è solo un pensiero) e rivelando l'intrinseca insufficienza di ogni metodo (che, di necessità, usa concetti e rappresentazioni), ci consente di evocare l'*unicità* di ogni essere vivente, così come ci consente di pensare che le nostre relazioni con il 'mondo esterno' non sono soltanto 'eventi mentali'.

Proviamo ora a commentare quella che ho definito una 'via d'uscita' dalla confusione categoriale, e cioè la presupposizione del 'realismo esterno' ('external realism') a cui si riferisce Searle. A questo proposito, confesso che mi sono chiesto per quale ragione egli abbia deciso di dedicare ben cinquanta pagine del suo libro *The Construction of Social Reality* (Searle, 1995) per argomentare su un solo interrogativo: 'Il mondo reale esiste?' ('Does the Real World Exist?'). Infatti, se – come lui sostiene – l'assunzione del 'realismo esterno' è una sorta di condivisa 'Background presupposition', non dovrebbe esserci tanto bisogno di discutere su questo argomento. Inoltre osservo che, come il filosofo Moore rischiò di cadere nel ridicolo tentando di 'dimostrare' l'esistenza del mondo esterno²⁵, l'implicito assunto di Searle secondo il quale non possiamo non condividere l'affermazione che 'l'esistenza del mondo è indipendentemente dalle rappresentazioni che di esso possiamo avere' è una sorta di ingannevole alternativa al 'Cogito ergo sum' di cartesiana memoria. Credo infatti che il 'razionalista' Descartes e il 'realista' Searle siano accomunati dall'esigenza di immaginare una sorta di 'ground zero' dei processi del pensiero (Descartes) e della comunicazione (Searle), così come mi sembrano accomunati dal condividere l'assunto che la filosofia è una sorta di costruzione 'mattone su mattone' ('a brick-by-brick process') attraverso la quale, a partire da un punto, ne deduciamo un secondo, un terzo e così via. Ma – nei fatti – quando realmente pensiamo non esiste una priorità del Soggetto (vedi l'*Ego cogitans* di Cartesio) o dell'Oggetto (vedi il 'Mondo' di Searle); piuttosto, dobbiamo riconoscere che – per pensare – dobbiamo prima essere nati ed 'avere' una Coscienza che è 'cresciuta' attraverso una molteplicità di relazioni sociali. Inoltre non guasta ricordare che l'Ego' e il 'Mondo' sono solo concetti, mentre ogni 'unico' essere vivente non è mai identico alla rappresentazioni che di esso

²⁵ Come è noto, qualche decade fa il filosofo G. E. Moore ha proposto una 'Proof of an External World' (1939); alla quale Wittgenstein ha replicato con illuminanti note 'On Certainty' (1969).

possiamo avere, così come il modo in cui esso 'cambia' non è identico alla 'logica' (o bi-logica) che noi supponiamo presiedere a tali cambiamenti.

Dal mio punto di vista, una delle ragioni per le cui Searle ha dedicato tante pagine per argomentare sull'assunto del 'realismo esterno' è che – a suo giudizio (1995, p. 157) - molti pensatori (es. Nelson Goodman, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Richard Rorty, Jacques Derrida, Humberto Maturana, etc.) e molti loro interpreti sembrano condividere l'ipotesi che 'noi' facciamo il mondo e 'noi' facciamo la realtà. Quindi, per fare chiarezza su questo argomento, in modo piuttosto onesto egli ha proposto di distinguere la 'Background presupposition' del realismo esterno dalla teoria della verità come corrispondenza con i fatti. Tuttavia, un 'fatto' piuttosto singolare e in qualche modo sintomatico è che, nel suo volume sulla costruzione sociale della realtà, egli ha proposto una interessante teoria concernente i 'fatti' sociali e istituzionali senza spendere una parola per definire i 'fatti' costituiti dalle pratiche sociali che chiamiamo 'scienze'²⁶. Dobbiamo forse pensare che quest'ultime abitano solo il 'terzo mondo' ipotizzato da Popper (1968)²⁷? O, piuttosto, dobbiamo pensare che, nell'intento di 'bonificare' un territorio culturale, Searle abbia tentato di salvaguardare la sua impresa dal 'pericolo' della cosiddetta relatività della conoscenza? A suo giudizio, oggi non abbiamo tanto bisogno di 'una filosofia *delle* scienze umane' presenti o passate, quanto piuttosto di 'una filosofia *per* le scienze umane' del futuro ('We need not so much a philosophy of the social sciences of the present and the past as we need a philosophy for the social sciences of the future and, indeed, for anyone who wants a deeper understanding of social phenomena'; Searle, 2010, p. 5). Ma su quali basi può egli stabilire di cosa le scienze umane hanno realmente bisogno? A mio giudizio, facendo riferimento a circa trecento anni di 'ossessione' per l'epistemologia e lo scetticismo ('our three-hundred-year *obsession* with epistemology and skepticism'; *ibid.*, p. 6; il corsivo è mio) Searle rivela una attitudine di questo tipo: so qual'è la 'malattia' della filosofia occidentale e ho un buon farmaco per curarla; il suo nome è 'ontologia della realtà sociale ed istituzionale' ('ontology of human social institutional reality'). Certo, ricordare i 'social issues' in cui la filosofia è implicata onora l'onestà intellettuale di Searle; tuttavia è mia opinione che il suo tentativo di 'risolvere' i problemi tramite una sorta di pensiero ingegneristico è quanto meno fuorviante. Aggiungo: il suoi assunti che 'society has a logical (conceptual, propositional) structure' (Searle, 2010, p. 6) e che la 'basic structure' dei fatti istituzionali funziona come una sorta di DNA (*ibid.*, p. 7) sono chiaramente ideologici.

Ora, anche per chiarire alcune questioni concernenti la 'costruzione sociale della realtà', proviamo ad usare la 'griglia' di Searle per tentare di stabilire che tipo di 'fatti' sono le pratiche sociali che chiamiamo scienze. Per quello sono riuscito a capire, tali pratiche corrispondono esattamente alla definizione dei 'fatti istituzionali' a cui l'autore si riferisce (1995). Infatti, come nel caso del gioco degli scacchi, del matrimonio e della proprietà, tali pratiche esistono solo in base all'*human agreement*' (*ibid.*, p. 46) e richiedono 'continued collective acceptance' (*ibid.*, p. 45); ugualmente esse sono 'language-dependent' (*ibid.*, p. 61), implicano 'collective intentionality' (*ibid.*, p. 13), 'create reasons for action' (*ibid.*, p. 70) e 'symbolize something beyond themselves' (*ibid.*, p. 66). Di conseguenza, come tutti gli 'institutional facts' teorizzati da Searle, la 'basic structure' di tali pratiche richiede 'dichiarazioni'²⁸ e regole costitutive ('constitutive rules') del tipo 'X vale Y nel contesto C' ('X counts as Y in the context C'; *ibid.*, p. 28).

²⁶ In uno dei suoi più recenti libri (Searle, 2010), elencando vari tipi di '(nonlinguistic) institutional reality' egli ha scritto: 'General forms of human activity that are not themselves institutions but which contain institutions: science, religion, recreation, literature, sex, eating' (*ibid.*, p. 92).

²⁷ In un famoso saggio, K. Popper (1968) ha proposto di distinguere tre mondi o universi: 1- 'the world of physical objects or of physical states'; 2- 'the world of states of consciousness, or of mental states, or perhaps of behavioural dispositions to act'; 3- 'the world of objective contents of thoughts, especially of scientific and poetic thoughts and of works of arts'.

²⁸ Secondo Searle, 'there are five, and only five, possible types of speech acts' (2010, p. 69). Tra questi tipi, la 'Dichiarazione' si caratterizza per il fatto che crea la vera realtà che rappresenta (*ibid.*, p. 16) attraverso l'assegnazione di funzioni a oggetti e persone (es. 'Let this be a boundary!', 'Let there be a corporation'; *ibid.* 100). Quindi, come egli ha dichiarato, 'all of institutional reality is created by Declarations and is maintained

Per quanto mi riguarda, non mi faccio particolari problemi quando un gruppo di psicoanalisti, per fare il proprio lavoro in un 'contesto C', convengono che per loro 'Inconscio' ('X') vale per 'la vera realtà psichica' ('Y'), così come non mi faccio problemi quando un gruppo di neuroscienziati – discutendo in un 'contesto C' – decidono di condividere l'ipotesi di Searle secondo la quale la Coscienza ('X') vale per 'higher-level feature of the brain' ('Y'). Ma, nei fatti, quando 'realmente' ci occupiamo di scienza, ci muoviamo da un contesto all'altro e, quindi, non possiamo assumere che tanto la definizione dei vari contesti ('C'), quanto le definizioni dei vari 'X' e 'Y' a cui facciamo riferimento, possano essere determinate una volta per tutte. D'altro canto, non possiamo non riconoscere che ogni 'giustificazione' di un'affermazione scientifica richiede il passaggio attraverso un complesso processo sociale, così come non possiamo non riconoscere che ogni teoria della mente è il risultato di una 'costruzione sociale'. Quindi, seguendo Wittgenstein (1969), potremmo dire:

Se qualcuno ci chiedesse 'ma questo è vero?' potremmo rispondergli 'sì'; e se lui chiedesse delle ragioni ('if he demanded grounds') potremmo dire 'Non posso darti nessuna ragione; ma, se imparerai di più, anche tu finirai per pensare la stessa cosa'.

Se poi il nostro interlocutore non riuscisse nell'intento, vorrebbe dire che – per esempio – egli non è in grado imparare la (dalla) storia' (ibid., § 206).

Ma se quando gli scienziati e i filosofi parlano dei loro 'oggetti', allo stesso tempo – e necessariamente – parlano anche delle 'loro' rappresentazioni della 'loro' scienza e della 'loro' filosofia, come possiamo evitare il circolo dell'autoreferenzialità? Ancora una volta, non possiamo pensare a una soluzione che – in qualche modo - valga in ogni occasione. E cioè non possiamo che continuamente negoziare (e ri-negoziare) le nostre dichiarazioni del tipo 'X vale Y nel contesto C'. Personalmente, non saprei dire se quest'ultima affermazione è realmente 'relativistica'; tuttavia, con Adorno (1993), ritengo che tanto l' 'assolutismo' (o, in altri termini, la pretesa di poter prescindere dal contesto) quanto il 'relativismo' sono solo delle vie d'uscita da un 'processo' della conoscenza che nella realtà richiede sempre la partecipazione alla dialettica tra 'individuo' e 'società'. D'altro canto, osservo che – in generale – siamo più 'relativisti' quando parliamo con altri della 'nostra' scienza che quando la pratichiamo; non fosse altro perché, quando discutiamo in convegni e congressi generalmente dobbiamo confrontarci con *relazioni di non-identità* che implicano persone di culture diverse e, quindi, non possiamo dare per scontate né le nostre ipotesi né quelle della 'community of practitioners' (Kuhn, 1962) a cui facciamo riferimento.

Il contesto dimenticato: ovvero, le trappole del 'brick by brick thinking'

Nella prima sezione di questo articolo, affermando che i *mental states* a cui Searle si riferisce 'in realtà' non esistono, ho fatto un'affermazione piuttosto impegnativa. Ora, anche per rendere più esplicito il mio pensiero in merito, vorrei tentare di mettere a fuoco il procedimento attraverso il quale Matte Blanco e Searle hanno 'gettato le fondamenta' delle loro rispettive teorie della mente. Per quello che sono riuscito a capire, il primo 'mattoncino' ('brick') concettuale usato dai due ha un aspetto piuttosto simile; infatti, in entrambi i casi si tratta di articolare una relazione tra un termine non definito usato come 'primitive notion' e una struttura di base ('basic structure') usata per analizzare e interpretare i fenomeni mentali. La tabella seguente riassume la situazione:

Primitive notion	Basic Structure	Reference
'psychical manifestation' (Matte Blanco)	x R y Dove 'x' indica 'qualcosa', 'R' indica 'relazione' e	Logica Formale Psicoanalisi

in its continued existence by representations (thoughts as well as speech acts) that function like Declarations' (ibid., p. 110).

	'y' indica 'qualcosa d'altro'	
'mental state' (Searle)	S(r) Dove 'S' indica il 'modo psicologico' (es. desiderio, speranza, credenza etc.) e 'r' indica il 'contenuto rappresentativo' (es. ciò a cui il desiderio si riferisce)	Teoria dell'Intenzionalità Teoria degli Atti Linguistici

Un accurato commento di questa tabella richiederebbe più di qualche pagina; quindi, per l'economia dell'argomentazione, mi limiterò a fissare solo qualche punto:

1 - In entrambi i casi la 'primitive notion' presuppone qualcosa che viene dato per scontato, e cioè il flusso *non segmentato* degli eventi mentali. Inoltre, sempre in entrambi i casi, tale 'flusso' diventa analizzabile solo attraverso pensieri che – di necessità – richiedono l'uso della 'basic structure'. Quindi, la relazione tra 'primitive notion' e 'basic structure' esprime qualcosa che concerne la 'costruzione' dei fenomeni e degli 'oggetti' da analizzare. In altre parole, come ricordava lo stesso Matte Blanco, i ricercatori 'non descrivono mai i fatti in sé stessi' (1975a, p. 6). A questo proposito, potremmo anche riprendere la discussione sulle implicazioni del cosiddetto 'mito del dato' ('myth of the given'; Sellars, 1956); ma – nei fatti – è difficile trovare un ricercatore competente che non sia consapevole del fatto che, quando ci 'riferiamo' a un qualche fenomeno, stiamo anche 'inferendo' qualcosa sulla sua natura. Quindi, basti ricordare che né le 'psychical manifestations' né i 'mental states' sono semplicemente *dati*.

2- Anche se Matte Blanco ha usato espressioni del tipo 'psycho-pathological manifestations' (1975a, p. 185), 'emotional manifestations' (ibid., p. 217) e similari, non ha mai definito il 'concetto' di manifestazione psichica né – a quanto mi risulta - ha mai tentato di proporre una tassonomia degli eventi mentali. A mio giudizio, egli non l'ha fatto per la semplice ragione che, nel 'contesto' in cui abitualmente pensava e lavorava (e cioè, in primo luogo, il setting psicoanalitico e le sessioni di psicoterapia), l'espressione 'manifestazioni psichiche' va scontatamente riferita a cosa il paziente sta dicendo o facendo e a cosa l'analista sta 'provando' ('feeling') o pensando. Segnalo inoltre che, dal punto di vista psicoanalitico, qualunque cosa che riguardi gli esseri umani (es. arte, società, scienza) può diventare una 'manifestazione psichica' da studiare, spesso dimenticando che sia i 'contesti' che i 'prodotti' di tali manifestazioni seguono una 'logica' che non è assimilabile a quella del 'processo' psicoterapeutico.

3- Searle ha frequentemente proposto definizioni 'descrittive' degli stati mentali tramite l'enumerazione dei loro tipi (es. timori, credenze, desideri etc.), e sempre riferendoli all'esperienza di un qualche *individuo* ('somebody's experience'). D'altro canto, egli è riuscito a dare una precisa definizione (tipo 'genere' e 'differenza specifica') degli stati mentali (Searle, 1979) solo quando ha potuto far riferimento alla sua 'basic structure' (vedi tabella). Credo anche che la fondamentale distinzione da lui proposta sia quella tra 'neurophysiological states' da un lato e 'intentional mental states' dall'altro, rispettivamente riferiti al *cervello* e alla *mente* di una specifica persona (Searle, 1992); quanto invece alla sua complessa tassonomia dei 'mental states', ritengo che – al di là delle differenze tra i vari tipi di atti linguistici – possa essere considerata come un risultato di una sorta di 'brick by brick thinking' che segue la logica di un diagramma ad albero (Searle, 1995, p. 121).

4- Un 'fatto' che va sottolineato è che l'espressione 'stati mentali' usata da Searle fa sempre riferimento a una *singola* persona e conseguentemente al suo cervello, mentre l'espressione 'manifestazioni psichiche' usata da Matte Blanco sembra riferirsi a 'oggetti' che non hanno necessariamente una relazione con un determinato 'soggetto' e con la 'sua' mente o il 'suo'

cervello. Inoltre, possiamo aggiungere che le due 'primitive notions' veicolano due differenti connotazioni, rispettivamente 'statica' ('mental state') e 'dinamica' ('psychical manifestation'), anche perché – come è noto - usualmente lo psicoanalista interpreta *sequenze* di atti linguistici. Tuttavia, in entrambi i casi, quando i due autori fanno riferimento agli eventi mentali, di fatto stanno 'estraendo' qualcosa da un 'contesto' che non può essere circoscritto né alla 'liquidità' dei processi neurofisiologici (Searle) né alla 'realtà' dell'essere simmetrico (Matte Blanco); piuttosto esso corrisponde al 'flusso' degli eventi mentali che *accadono* nel 'reale' contesto storico-culturale in cui entrambi stanno 'feeling, thinking and working'. In altri termini, la mia ipotesi è che la 'basic structure' delle loro osservazioni è la seguente:

K → (dati ↔ interpretazione)

Dove 'K' sta per il 'reale' e 'dinamico' contesto in cui ogni ricercatore è implicato e a cui – anche se implicitamente – fa riferimento ogni volta che dice 'questo è un fenomeno mentale e funziona in questo modo'.

Ciò detto, vorrei tornare su alcune questioni di 'vocabolario' e tentare di spiegare il perché del *fatto* che, lavorando sulle rispettive teorie, i due autori in questione non sono riusciti a trovare un 'posto' adeguato l'uno per la Coscienza (Matte Blanco) e l'altro per l'Inconscio (Searle). La mia ipotesi è che tale *fatto* riveli alcuni problemi concernenti la dialettica contestuale Soggetto/Oggetto che – a mio giudizio – non implica solo l'epistemologia²⁹. Ritengo inoltre che il modo in cui i due autori hanno 'seguito' la logica dell'architettura che stavano costruendo possa essere considerato come il più rilevante ostacolo epistemologico che ha loro impedito di riflettere sulle loro implicazioni con il contesto storico-culturale e, quindi, di accedere a una teoria contestuale della mente.

Iniziando con Searle, credo che la sua ripetuta affermazione secondo la quale 'Dove, almeno in linea di principio, non esiste accessibilità alla coscienza, non esistono stati mentali' ('Where there is no accessibility to consciousness, at least in principle, there are not mental states'; 1995, p. 228) vada presa molto sul serio. Ma il punto è: come definire le condizioni per questa 'accessibilità'? Forse non interpreto correttamente il suo pensiero, ma – sulla base di quello che sono riuscito a capire – gli argomenti di Searle 'contro' gli 'stati mentali inconsci' hanno tutti la stessa condizione, e cioè, per essere accessibile alla coscienza, uno stato mentale deve essere 'intenzionale' e quindi rispettare la 'basic structure' a cui lui fa riferimento. Entrando nel dettaglio, in uno dei suoi ultimi lavori Searle (2010) ha affermato che 'the distinction between consciousness and unconsciousness and the distinction between intentional and non intentional cut across each other in such a way so as to give us four logically possible forms' (ibid., p. 26. 'la distinzione tra coscienza e inconscio da un lato e la distinzione tra intenzionale e non intenzionale dall'altro si incrociano in modo tale che otteniamo quattro forme logicamente possibili'). Le quattro possibili forme di questo 'incrocio', tutte corrispondenti a degli 'stati mentali', sono le seguenti:

1 – *conscious intentional* (es. 'Ora vorrei mangiare un buon pasto in un ristorante del quartiere'. 'I now want to eat a good meal at a local restaurant'; Searle, 1992, p. 176)

2 – *unconscious intentional* (es. 'Io credo che George Washington è stato il primo presidente degli U.S.A. anche quando non sto pensando a questa cosa e anche quando sono addormentato; Searle, 2010, p. 26);

3 – *conscious nonintentional* (es. 'pains' e stati di 'indirect anxiety'; Searle, 2010, p. 17. Dove 'indirect anxiety' si riferisce a 'uno stato di ansietà o nervosismo in cui io non so di cosa sono ansioso o nervoso e in cui potrei anche essere ansioso o nervoso circa niente'; 'a state of anxiety

²⁹ Dal mio punto di vista, l'epistemologia tenta di chiarire la logica della 'triangolazione' tra conoscenza della nostra mente, conoscenza delle altre menti e conoscenza del mondo condiviso (Davidson, 2001); mentre, attraverso la dialettica soggetto/oggetto, abbiamo a che fare con l'uso di questa 'triangolazione' nella vita reale e nelle pratiche sociali.

or nervousness where I do not know what I am anxious or nervous about and may not be anxious or nervous *about* anything'; *ibid.*, p. 26);

4 - *unconscious nonintentional* (parole di Searle: 'I am not sure there are any examples', 2010, p. 26. 'Non sono certo che esista qualche esempio di questo tipo').

Per commentare i 'casi' appena menzionati dobbiamo ricordare che secondo Searle (2010), 'intentional states are always *about*, or *refer to* something' (*ibid.*, p. 25; 'gli stati mentali intenzionali sono sempre *circa* qualcosa, o a qualcosa si *referiscono*'); quindi la ragione per cui 'pains and states of indirect anxiety' sono da rubricare come *nonintentional states* è che – a suo giudizio – essi non sono 'about' (o non si riferiscono a) *niente*. A questo proposito, un seguace di Matte Blanco potrebbe osservare che in entrambi i casi (vedi punto '3') abbiamo a che fare con emozioni e quindi la loro 'aboutness' corrisponde a un insieme infinito di possibili significati che la Coscienza non può contenere. Ma questo forse significa che nella griglia di Searle non c'è spazio per le emozioni? In verità, le cose non stanno esattamente in questi termini; infatti, modificando la sua 'basic structure', egli ha affermato che 'uno può amare Sally o odiare Bill o ammirare Thomas Jefferson, nei quali casi lo stato intenzionale non contiene un intero contenuto proposizionale, ma contiene una rappresentazione dell'*oggetto*' ('where the intentional state does not contain a whole propositional content but contains a representation of an *object*'). In questo modo possiamo rappresentare i tre casi come S(n), Amare(Sally), Odiare(Bill) or Ammirare(Jefferson)' (*ibid.*, p. 27). Ma, anche in questo caso, l'immaginario seguace di Matte Blanco potrebbe osservare che, facendo riferimento alla logica simmetrica delle emozioni, un sentimento di 'amore' non esclude un contemporaneo sentimento di 'odio' nei confronti della stessa persona, così come – seguendo la stessa logica – 'Sally' non si riferisce solo a Sally ma a un insieme infinito di possibili cose (es. mia madre, la mia insegnante, la mia ex-moglie, *il* seno, la *senità* e così via).

Personalmente non credo che Searle potrebbe negare queste singolari implicazioni dei 'sentimenti'; piuttosto ritengo che la stessa 'logica' del suo modello gli abbia impedito di pensare che le emozioni (inconscie) sono 'intenzionali' nel senso che riguardano sempre qualcosa (they are about 'something') e che - *allo stesso tempo* – esse *non* seguono il principio di non contraddizione. In effetti, secondo il suo modello (Searle, 1979), 'an 'intentional' mental state must have a specific psychological mode, a specific representative content and a 'direction of fit' which determines its 'conditions of satisfaction' (e cioè 'condizioni' secondo le quali possiamo stabilire cos'è *vero* e cosa è *falso*). Ma, alla fine, possiamo *gestire* le 'condizioni di soddisfazione' senza far riferimento al principio di non contraddizione?³⁰

Fatto sta che, se assumiamo che ci sono 'due modi in cui il mondo si riflette nella mente umana' ('two ways in which the world is reflected in man'; Matte Blanco, 1975a, p. 359), la 'Background presupposition' del *realismo esterno* a cui Searle si riferisce non può essere data per scontata. Inoltre dobbiamo ricordare che – per lui – 'intenzionalità' è 'la capacità della mente attraverso cui essa è diretta verso *oggetti e stati di cose del mondo*' ('the capacity of the mind by which it is directed at, or about, *objects and states of affairs in the world*'; Searle, 2010, p. 25; i corsivi sono miei). Ma forse riconoscere che *il mondo* non è solo quello *esterno* significa essere contro il 'realismo'? Personalmente credo che, anche considerando la 'logica' dei 'fatti istituzionali' studiati da Searle, l'ipotesi secondo cui ci sono 'due modi in cui il mondo si riflette nella mente umana' sembra la più 'realistica', anche perché questa ipotesi aiuta a comprendere i cosiddetti 'comportamenti irrazionali' e a interpretare le 'symbolic representations' a cui l'autore fa riferimento (Searle, 2010, p. 16).

Seguendo questa linea di pensiero, e sempre a proposito delle relazioni tra 'realtà' e emozioni, come possiamo interpretare le ripetute affermazioni di Searle secondo le quali sia la struttura degli atti linguistici che quella degli stati intenzionali è tanto 'elegante' (Searle, 2010, pp. 16, 35, 38, 39)?

³⁰ Secondo Searle, 'the loving relationship only exists within a Network of other intentional states. The beliefs and desires within the Network are in large part constitutive of loving relationship. An those elements of the Network do have a directions of fit with conditions of satisfaction' (2010, p. 32).

Forse che la struttura dell'intenzionalità e la sua 'eleganza' sono *stati di cose* esistenti nel mondo 'esterno'? Per dirla più esplicitamente, la mia opinione è che il 'sistema' di Searle costituisca una sorta di controaltare del percorso filosofico seguito da Rorty nel suo libro *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979). Infatti, sia il sistematico 'realismo' di Searle che l'"edificante" filosofia heideggeriana a cui Rorty è approdato negli ultimi anni della sua vita mi sembrano essere due 'soluzioni' in cui la reale dialettica Soggetto/Oggetto, e quindi il reale contesto in cui pensiamo e lavoriamo, è 'bello che dimenticato'. Più specificamente credo che Searle abbia proposto una sorta di supremazia dell'*oggetto* e Rorty – ahimè – abbia finito per 'confondere' i due termini della relazione dialettica. Ed è proprio restando su questo punto che, a mio giudizio, possiamo meglio capire perché Matte Blanco ha avuto più di un problema riflettendo sul 'fenomeno che chiamano Coscienza' (Matte Blanco, 1968a, p.26); infatti la sua visione della 'realtà omogenea e indivisibile' non è poi molto diversa dall'*edificante* filosofia heideggeriana a cui Rorty ha fatto riferimento.

Entrando nel merito, credo che la *convincione* in base alla quale l'essere simmetrico è 'la vera realtà psichica' abbia impedito a Matte Blanco di comprendere che la cosiddetta Coscienza può stabilire una relazione di non identità tra i processi mentali ('feeling' e 'thinking') da un lato e la 'realtà' del mondo³¹ dall'altro. Ritengo inoltre che egli sia entrato frequentemente in contraddizione con sé stesso perché non ha mai risolto la differenza tra bi-modalità della mente (vedi pensiero simmetrico e asimmetrico) e la dualità Coscienza vs. Inconscio. In altri termini, io credo che la cosiddetta 'prima topica' di Freud, in cui la dualità Conscio vs. Inconscio è interpretata in termini spaziali ('L'Inconscio è la sfera più larga, che include al suo interno la sfera più piccola del Conscio', 'The unconscious is the larger sphere, which includes within it the smaller sphere of the conscious'; Freud, 1900, p. 612), implichi assunzioni ontologiche che sembrano contraddire la teoria dei 'processi' bi-logici. In particolare, per quanto riguarda il 'fenomeno che chiamiamo Coscienza', la teoria di Matte Blanco implica tre differenti ipotesi che possono coesistere solo a condizione di 'uccidere' tanto il principio di non contraddizione che quello di non-identità:

- 1 – Le 'manifestazioni psichiche' coscienti sono sempre bi-modalità;
- 2 – La Coscienza è pensiero asimmetrico allo stato puro³²;
- 3 – La Coscienza è un sottoinsieme dell'essere simmetrico³³.

A mio giudizio, la intrinseca contraddizione tra queste affermazioni è diventata particolarmente 'evidente' quando l'autore ha tentato di spiegare lo 'strano' fenomeno della 'riflessività della coscienza su sé stessa'. Infatti, appena dopo aver ricordato che 'the activity of consciousness is

³¹ Secondo Matte Blanco, è il 'modo simmetrico' che 'ci convince della realtà del mondo al di là delle pure relazioni (logiche)' ('which convinces us of the reality of the world beyond pure (logical) relations'), ed è in base a questo modo che sperimentiamo il mondo come qualcosa di 'compatto', 'sostanziale' che può essere toccato ('But there is another mode of being in man, apart from the intellect-logic or asymmetrical mode. ... And this results in our feeling that the world is 'compact,' 'substantial,' something that can be touched, something in which one is immersed.

Perhaps it is here that we find the way towards the solution of the age-old dispute between idealism and realism. *Pure intellect-logic seems to lead necessarily to idealism (objective idealism)* (...) On the other hand, there is another aspect in us - our symmetrical mode - which convinces us of the reality of the world beyond pure relations. 1975a, pp. 389-390). Quanto a dire che, secondo l'autore, la reale differenza tra 'mondo interno' e 'mondo esterno', così come la dialettica delle loro relazioni, sarebbe stabilita dalla stessa logica del pensiero simmetrico che, val la pena ricordarlo, cancella ogni differenza. Inoltre, ricordando che – secondo Matte Blanco – 'il nostro inconscio lavora e pensa in uno spazio con un numero di dimensioni maggiore di quello delle nostre percezioni e del nostro pensiero conscio' ('our unconscious operates or thinks in a space of higher number of dimensions than that of our perceptions and our conscious thinking' (Matte Blanco, 1988, p. 105.), potremmo concludere che per lui la 'visione' dell'inconscio è più 'realistica' di quella conscia per una ragione simile a quella per cui un film in 3D ci sembra più 'realistico' dello stesso film visto in 2D.

³² Secondo Matte Blanco 'the essence of consciousness is to distinguish and to differentiate' (1975a, p. 96) e 'the activity of consciousness is asymmetrical activity' (ibid., p. 228).

³³ Secondo Matte Blanco 'Symmetrical being is the normal state of man. It is the colossal base from which consciousness or asymmetrical being emerges' (1975a, p. 101).

asymmetrical activity', egli ha argomentato che 'la riflessività dei pensieri, che stabilisce la differenza tra pensieri come oggetti di coscienza e pensieri come coscienza, tende verso una misteriosa indivisibile unità' ('reflectivity of thoughts, which establishes the difference between thoughts as objects of consciousness and thoughts as consciousness, point toward a mysterious indivisible unity'. 1975a; p. 228) fino a concludere che la stessa coscienza è simmetrica e che 'la infinita riflettibilità della coscienza su sé stessa è un caso di insieme infinito' ('the infinite reflectibility of consciousness upon itself is a case of infinite set', *ibid.*). Di conseguenza, applicando sia la logica del principio di simmetria che quella degli insiemi infiniti, il suo ragionamento porterebbe alla paradossale conclusione che 'riflettere sul riflettere' è un processo simmetrico – e quindi inconscio - che, per definizione, non può che identificare tutto con tutto.

Poiché ritengo che questo punto sia estremamente rilevante per comprendere come la dialettica Soggetto/Oggetto possa essere 'offuscata' e come il 'reale' contesto del pensare possa essere 'bello che dimenticato', farò riferimento alla stessa 'basic structure' di Matte Blanco, e cioè alla *triade* 'x R y' che, a suo giudizio, è il punto di partenza di ogni logica e di ogni pensiero cosciente (1975a, p. 357). Quindi, *seguendo la logica*, proverò ad analizzare affermazioni del tipo 'la Coscienza (Soggetto) riflette sulla Coscienza (Oggetto)' e tenterò di dimostrare perché questi tipi di affermazioni non si riferiscono a relazioni simmetriche, cioè si riferiscono a relazioni le cui 'converse' *non sono* identiche e, soprattutto, esse non 'accadono' in uno spazio esclusivamente mentale. Ciò senza negare che la 'riflessione sulla riflessione' – in quanto 'manifestazione psichica' e, quindi, esperienza di un qualche 'reale' essere umano – è sempre bi-modale ed implica l'interazione tra 'thinking' e 'feeling'.

Poiché, pensando alle 'relazioni' simmetriche, lo stesso concetto di 'relazione' può essere interpretato come riferito sia alla sola 'R' che a tutti e tre gli elementi della 'basic structure' utilizzata da Matte Blanco ('x R y') proviamo ad analizzare i due casi uno dopo l'altro.

Primo caso: il concetto di 'relazione' si riferisce alla sola 'R'.

Seguendo la logica, poiché Matte Blanco (1975a, p. 31) fa riferimento alla seguente definizione proposta da Whitehead and Russell (1950), questo caso dovrebbe essere il più appropriato.

'If *R* is any relation, the converse of *R* is the relation which holds between *y* and *x* whenever *R* holds between *x* and *y*. Thus *greater* is the converse of *less*, *before* of *after*, *cause* of *effect*, *husband* of *wife*, etc.' (*ibid.*, p. 33. 'Se *R* è una qualunque relazione, la conversa di *R* è la relazione tra *y* e *x* che vale ogni volta che *R* vale tra *x* e *y*. Quindi *più grande* è la conversa di *più piccolo*, *prima* di *dopo*, *causa* di *effetto*, *marito* di *moglie*, etc.')

Esempi:

- 1 - 'x è prima di y' ha come conversa 'y è dopo di x';
- 2 - 'x sta mangiando y' ha come conversa 'y è mangiato da x'.
- 3 - 'x pensa a y' ha come conversa 'y è pensato da x';
- 4 - 'x riflette su y' ha come conversa 'y è l'oggetto su cui sta riflettendo x'.

In effetti, quando io sto *pensando a* (o sto *riflettendo su*) i miei progetti, i miei progetti non stanno simmetricamente *pensando a me* (o *riflettendo su di me*). Quindi, da questo 'logico' punto di vista, affermazioni del tipo 'la Coscienza *riflette sulla* Coscienza' non si riferiscono ad alcuna relazione simmetrica (vedi sopra esempio n. 4).

Secondo caso: il concetto di 'relazione' si riferisce alla triade 'x R y'.

Questo caso merita una speciale attenzione solo perché Matte Blanco, commentando la metafora dei 'due specchi paralleli' (1975a; p. 228)³⁴, ha argomentato che la Coscienza è – allo stesso tempo – il Soggetto ('x') e l'Oggetto ('y') delle sue riflessioni ('R'), in modo tale che in questo specifico caso tutti e tre gli elementi della sua 'basic structure' ('x R y') sono *pensieri* della Coscienza.

Come si capirà, io ho più di qualche ragionevole dubbio a proposito del fatto che la ricorsiva riflettività della Coscienza su sé stessa sia reale, e – soprattutto – non credo che corrisponda ad alcun 'insieme infinito'. Tuttavia la reale questione è un'altra: *la riflessione della Coscienza su sé stessa non è un tipo di relazione simmetrica*, anche se – a determinate condizioni – può anche diventarla o essere 'simbolizzata' come tale.

Più specificamente, dal mio punto di vista 'logico', le condizioni a partire dalle quali potremmo affermare che la relazione in questione ('x R y') è di tipo simmetrico ('x R y = y R x') possono essere due, ovviamente una alternativa all'altra:

a) interpretare le due occorrenze del termine 'Coscienza' (la 'x' e la 'y') come *segni* che non si riferiscono ad alcun *soggetto* pensante, ma piuttosto a una qualche entità astratta che – in entrambi i casi – è la stessa (es. la *nozione* o il *concetto* di Coscienza); nel qual caso, seguendo il principio di simmetria – cioè *scambiando* le rispettive posizioni di 'x' e 'y' – potremmo correttamente concludere che 'x = y'³⁵. Di conseguenza, la 'prima' riflettività della Coscienza sarebbe una pura tautologia (tipo 'A è A') e tutte le ulteriori 'riflessioni sulla riflessione' sarebbero ugualmente e, necessariamente, tautologiche.

b) interpretare le due occorrenze del termine 'Coscienza' (la 'x' e la 'y') come entrambe riferite allo stesso *soggetto* ontologico (es. 'Io', 'me stesso', 'l'individuo tal dei tali', 'noi', 'loro', 'l'Essere'), nel qual caso, per assicurare l'applicabilità del principio di simmetria – cioè per consentire la mutua interscambiabilità tra 'x' e 'y', lo stesso *soggetto* dovrebbe rimanere *fisso e immutato* nel tempo, cioè senza una qualsivoglia variazione dei suoi 'stati di coscienza'. Il che, anche se in modo diverso, porterebbe ancora a una tautologia: 'A' è 'A' ('Io sono Io', 'l'Essere è l'Essere' etc.)

Come si può constatare, in entrambi i casi ('a' e 'b') il principio di simmetria è rispettato solo perché le loro premesse fanno riferimento a *relazioni di identità* (es. 'La Coscienza è *identica* alla Coscienza' o 'x = y') che, per definizione, sono relazioni simmetriche; quindi, solo per questa ragione la riflessione della Coscienza su sé stessa può essere interpretata come una tautologia che, per definizione, non produce alcuna nuova conoscenza.

Proviamo ora a interpretare l'enunciato 'la Coscienza *riflette sulla* Coscienza' come riferito a un 'reale' evento mentale o, più semplicemente ai pensieri e alle riflessioni di un qualche essere umano. In questo caso, anche secondo Matte Blanco, dovremmo ricordare che 'pensare è un processo, un evento o serie di eventi, cioè qualcosa che *accade*' ('thinking is a process, an event or series of events, it is something that *happens*'; 1975a, p. 234) e che la logica di ogni pensiero implica 'the triad of something, something else and relation' (1975a, p. 324). Quindi, se non vogliamo cadere nella tautologia, dobbiamo ammettere che tra la Coscienza che è il soggetto della riflessione (la nostra 'x') e la Coscienza che è oggetto della stessa riflessione (la nostra 'y') vale una *relazione di non-identità*. Più specificamente, dobbiamo pensare che – in entrambi i casi – il *contesto* 'K' (interno e/o esterno) a cui si riferisce 'x' da un lato e 'y' dall'altro *non sono identici*. Infatti, in un caso il contesto è quello in cui la Coscienza sta *ora* pensando ('x') e nell'altro il contesto è quello in cui la Coscienza stava *prima* riflettendo ('y'). Quindi, trattare queste relazioni 'x – y' come simmetriche significherebbe negare sia le differenze di tempo che di contesto, con la

³⁴ 'Consciousness can be compared to a pair of parallel mirrors standing in front each other. If no object is reflected in them, then one mirror reflects the other and the other the first (...) and so till infinity' (Matte Blanco, 1975a, p. 238).

³⁵ In questo caso, la conclusione è già implicita nella premessa.

conseguenza che in questo caso staremmo ‘pensando’ con la stessa logica dell’Inconscio. Che quest’ultima evenienza costituisca un reale rischio per molte ‘riflessioni sulle riflessioni’ è dimostrato dagli scritti di innumerevoli scritti di filosofi e psicologi, inclusi gli scritti di Matte Blanco; ma la storia della cultura dimostra anche che il riconoscere questo rischio non significa necessariamente ‘cadere’ nella logica del pensiero simmetrico e della sua caratteristica forma tautologica.

Quanto poi alla supposta ‘*infinita* riflettività della coscienza su sé stessa’, anche seguendo l’argomentazione appena sviluppata, ritengo che dovremmo poter convenire sul fatto che – in quanto *evento* – ogni *atto* di riflessione è diverso dall’altro e che - in ogni atto – soggetto e oggetto variano con il contesto. Questo significa che, considerando atti successivi, sia il soggetto che l’oggetto non rimangono identici a loro stessi e non sono ‘interscambiabili’. Conseguentemente il livelli di ‘riflessione sulla riflessione’ non possono essere moltiplicati e *ogni atto* di ‘riflessione sulla riflessione’ è sempre e soltanto *unico*. In altre parole, la ‘infinita riflettività della coscienza su sé stessa’ è solo una *finzione* creata da operazioni mentali che trattano ‘soggetti’, ‘oggetti’ e ‘atti’ come degli operatori logici (‘x’, ‘R’, ‘y’) su cui – volendo – è possibile esercitarsi in una sorta di funambolismo del pensiero. Inoltre, se consideriamo il fatto che, diversamente, dalla attività non-stop della nostra mente, possiamo – ad ogni momento e in qualunque circostanza – ‘attivare’ o ‘sospendere’ la ‘riflessione sulla riflessione’, dobbiamo poter concludere che questo processo è il più *caduco* e il più *finito* della nostra mente; tanto che oggi giorno è diventato una sorta di ‘lusso’ che raramente possiamo permetterci.

In conclusione, credo che, reificando la struttura logica dei loro rispettivi modelli, pur sostenendo diversi assunti concernenti la ‘realtà’ dell’Inconscio da un lato e della Coscienza dall’altro, sia Matte Blanco che Searle abbiano proposto un *mix* di ontologia e metafore spaziali nel tentativo di rendere conto di una *dinamica* che non è riducibile alla logica. In particolare ritengo che una delle principali ragioni per cui Matte Blanco ha continuato a far riferimento alla ‘spaziale’ dualità Coscienza vs Inconscio (vedi ‘prima topica’) vada ricondotta al fatto che i suoi modelli logici non gli consentivano di argomentare sui *cambiamenti* mentali, nello specifico senso che i modelli logici sono idonei per descrivere le ‘strutture’ degli eventi mentali ma non la dinamica delle loro relazioni con il contesto. Diversamente, le metafore spaziali, incluse le varie trasformazioni geometriche che lui ha proposto (Matte Blanco, 1975a, pp. 408-414) consentono di discutere sui fenomeni mentali quali ‘diventare coscienti’, ‘accedere alla coscienza’ (‘enter consciousness’), ‘livelli di coscienza’ e così via. Ma non bisogna dimenticare che le metafore spaziali possono essere usate anche ‘contro’ la bimodalità della mente. Per esempio, come ha argomentato Searle, non possiamo pensare che gli ‘stati’ inconsci sono ‘come un pesce inabissato nell’acqua o come mobili chiusi in un oscuro attico della nostra mente’ (‘as being like submerged fish or like furniture in the dark attic of the mind’); infatti, a suo giudizio, ‘these pictures are inadequate in principle because they are based on the idea of a reality which appears and then disappears (‘queste descrizioni sono inadeguate in via di principio perché sono basate sull’idea di una realtà che appare e scompare’). But in the case of consciousness, the only reality is the appearance (‘ma, nel caso della coscienza, la sola realtà è la sua apparenza’). The submerged belief, unlike the submerged fish, can’t keep its conscious shape even when unconscious; for the only reality of that shape is the shape of conscious thoughts (‘la credenza sommersa, diversamente dal pesce, non può conservare una *forma* cosciente anche quando è inconscia; per la semplice ragione che la sua forma è la forma dei pensieri coscienti’). To repeat, *the ontology of the unconscious is strictly the ontology of a neurophysiology capable of generating conscious.*’ (‘Per ripetere: l’ontologia dell’inconscio è strettamente l’ontologia di una neurofisiologia in grado di generare il conscio’; Searle, 1969, pp. 63-64).

Possiamo quindi affermare che nei due ‘casi’, poiché la ‘realtà’ mentale è supposta essere ‘solo una’ (la ‘Coscienza’ per Searle e l’‘Inconscio’ o ‘essere simmetrico’ per Matte Blanco), la dinamica del ‘diventare coscienti’ (‘becoming conscious’) — la quale esprime qualcosa che concerne la relazione tra mente e contesto — nel caso di Searle è concepita come una sorta di cambiamento

ontologico (dall'ontologia del 'neurofisiologico' a quella del 'mentale'), mentre nel caso di Matte Blanco diventa una sorta di 'misterioso incontro dei modi simmetrico e asimmetrico' ('mysterious meeting of the symmetrical and asymmetrical modes'; 1975a, p. 390) semplicemente perché – nella sua opinione – l'essere simmetrico e indivisibile 'doesn't happen, but just is' ('Non accade, ma semplicemente è'; 1975a, p. 101).

Conclusione

In specifici contesti, quando pensiamo (su) o parliamo (di) dicotomia Conscio vs Inconscio, spesso rischiamo di perdere il cosiddetto filo del discorso, cioè facciamo esperienza di un 'fenomeno mentale' che – in accordo con il senso comune scientifico – dovrebbe essere spiegato dalle stesse teorie della Mente. Ma il fatto è che nessuna teoria della mente può spiegare e risolvere tali 'dilemmi'.

Per dirla con una metafora, proviamo a sostituire 'tempo' con 'mente' nel seguente brano di J.L. Borges (1946, p. 290):

Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi divora, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi consuma, ma io sono il fuoco. Il mondo, sfortunatamente, è reale; io, disgraziatamente, sono Borges.

A mio giudizio, questo stupefacente 'insight' si conclude con un'affermazione 'realistica' solo perché Borges era ben consapevole del fatto che la reale dialettica in cui – come esseri umani – siamo implicati non è semplicemente 'interna' alla nostra mente o tra i nostri stati mentali consci e inconsci (o tra pensiero simmetrico e asimmetrico).

Ancora in modo metaforico, proviamo a riferirci all'ipotesi di Searle secondo la quale la Mente è una 'higher-level feature' del cervello nel 'totalmente innocuo senso' ('utterly harmless sense') in cui diciamo che la liquidità è una 'higher-level feature' dell'acqua e delle molecole H₂O (Searle, 1992, p. 14). Proviamo quindi a immaginare la Mente come la liquidità del mare. Il punto è: ha senso pensare che le onde (vedi 'fenomeni mentali') stiano semplicemente seguendo la 'logica' del mare? Cosa dire allora di scogli, venti, tsunami, macchie di petrolio e altri 'effetti di contesto'? Certamente possiamo provare a studiare la dinamica delle onde e i fenomeni biologici (vedi cervello) che si verificano nel mare; così come, seguendo Matte Blanco, possiamo osservare che ogni onda è diversa dall'altra (vedi pensiero asimmetrico) e, allo stesso tempo, ogni onda è il mare (vedi pensiero simmetrico). Ma il fatto è che ciascuno di noi è semplicemente una sorta di pescatore che, per fare il suo lavoro, ha certamente bisogno di (e in genere ha) una teoria del pescare in specifiche acque, ma non ha certamente bisogno di una 'teoria generale' e acontestuale del mare. Fuor di metafora, le sole teorie di cui abbiamo bisogno sono quelle che ci aiutano a gestire le pratiche in cui siamo implicati e a negoziare 'dichiarazioni' del tipo 'X vale Y nel contesto C' ('X counts Y in the Context C'); non ultimo per il fatto che le scienze umane e sociali sono anch'esse delle 'pratiche' e 'la pratica ha una logica che non è quella dello studioso di logica' ('practice has a logic which is not that of the logician'; Bourdieu, 1980, p. 86). Infatti, ogni pratica implica relazioni contestuali che non sono semplicemente dei 'pensieri' di una qualsivoglia Mente logica o bi-logica, e la 'costruzione scientifica non può catturare i principi della logica pratica senza - forzatamente - cambiare la loro natura' ('scientific construction cannot grasp the principles of practical logic without forcibly changing their nature' (ibid., p. 90).

In conclusione, quando richiesto, possiamo certo continuare ad usare la dicotomia Conscio vs. Inconscio (o Coscienza vs. Inconscio), così come possiamo continuare a 'giocare' con le illimitate connessioni che tale dicotomia evoca nel nostro linguaggio e nella nostra cultura (es. razionalità vs. irrazionalità, individuo vs. società, ordine vs. caos, normale vs. anormale, yang vs. yin, platonici vs. aristotelici etc.). Ma forse è il caso che smettiamo di pensare che qualunque dei due termini corrisponde a una specifica 'realtà' o che l'uno corrisponde al *noto* e l'altro all'*ignoto*. Infatti, come

ho cercato di argomentare, né la Coscienza né l'Inconscio sono 'reali', nel senso specifico che nessuno dei due ha un 'distinto' statuto ontologico né corrisponde a una 'distinta' fenomenologia; piuttosto la loro dialettica esprime qualcosa che va al di là del loro 'campo semantico'. In altre parole, suggerisco di pensare che la reale dialettica è tra 'mentale' e 'non mentale', tra ciascuno di noi e gli altri esseri viventi, e sempre in specifici contesti. Per questa ragione, quando pensiamo 'ontologicamente' e 'sistematicamente' circa (about) la Mente, rischiamo di tornare sempre al punto di partenza (baseline). Per esempio, commentando il quadrato semiotico illustrato all'inizio di questo articolo, potremmo osservare che – non a caso – i due differenti percorsi di Matte Blanco e Searle tornano ai rispettivi punti da cui essi sono partiti. Quanto a dire che, in termini filosofici, entrambi hanno finito per avere a che fare con (deal with) una sorta di Oggetto 'soggettivizzato' (o Soggetto 'oggettivizzato') il cui nome è vuoi 'Inconscio' o vuoi 'Coscienza'.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. In D. Redmond (Ed. and Trans.), *Negative Dialectics*. web: www.efn.org/~dredmond/ndtrans.html (2001).
- Adorno, T.W. (1993). *Der Begriff der Philosophie*. Munchen: Text+Kritik.
- Albertazzi, L., Jacquette, D., & Poli, R. (Eds.) (2001). *The school of Alexius Meinong*. Aldershot: Ashgate.
- Bomford, R. (1999). *The Symmetry of God*. London & New York: Free Association Books.
- Borges, J.L. (1946). Nueva refutación del tiempo. In *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989-1996. v. 2. (Trans. *A New Refutation of Time*. In: *Labyrinths: Selected Stories & Other Writings*. New York: New Directions Publishing, 1964).
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. (Trans. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990).
- Chomsky, N. (1986). *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*. New York and Philadelphia: Praeger Special Studies.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. (Trans. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books, 1970).
- Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. In *Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. 4-5. London: Hogarth.
- Freud, S. (1915). Negation. In *Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. 19. London: Hogarth.
- Freud, S. (1938). An Outline to Psycho-analysis. In *Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. 23. London: Hogarth.
- Hempel, C.G. & Oppenheim P. (1948). Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, 15, (2), 135-175.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Auflage. (Trans. *Critique of Pure Reason*. Indianapolis: Hackett, 1996)
- Kuhn, T. (1962). *The structure of Scientific Revolutions*: Chicago: The University of Chicago.

- Matte Blanco, I. (1959). Expression in symbolic logic of the characteristics of the system UCS or the logic of the system UCS. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 40 (1), 1-5.
- Matte Blanco, I. (1968a). Comunicazione non verbale e suoi rapporti con la comunicazione verbale. *Rivista di Psicoanalisi*, 1, 1-33.
- Matte Blanco, I. (1975a). *The Unconscious as Infinite Sets. An Essay in Bi-logic*. London: G. Duckworth & Company Ltd. Trad. (Revised edition, 1998. London: Kranac books).
- Matte Blanco, I. (1981). Reflecting with Bion. *Rivista di Psicoanalisi*, 27, 480-492.
- Matte Blanco, I. (1986). Sigmund Freud: capostipite di una nuova epistemologia. *Rivista di Psicoanalisi*, 32, 331-341
- Matte Blanco, I. (1988). *Thinking, Feeling, and Being*. London: Routledge.
- Matte Blanco, I. (2006). *Aristotele, Parmenide, Galileo e Freud: via regia verso una nuova epistemologia*. *Rivista di Psicoanalisi*. 52, 711-723.
- Moore, G.E. (1939). Proof of an External World. In *Proceeding of the British Academy*, 25, pp. 273-300.
- Piaget, J. (1970). *Genetic Epistemology*. New York, London: Columbia University Press.
- Popper, K.R. (1934). *Logik der Forschung*. Wien: Springer Verlag. (Trans. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959)
- Popper, K.R. (1968). *Epistemology Without a Knowing Subject*. Amsterdam: North-Holland Publ. Cy.
- Rayner, E. (1995). *Unconscious Logic. An Introduction to Matte Blanco's Bi-logic and its Use*. London: Routledge.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil. (Trans. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992).
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Searle, J.R. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. (1979). *What Is an Intentional State?*. *Mind, New Series*, Vol. 88, N. 349, pp. 74-92.
- Searle, J.R. (1980). *Minds, Brain and Programs*. *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-424.
- Searle, J.R. (1983). *Intentionality: an Essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Searle, J.R. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Searle, J.R. (1991). *Consciousness, Unconsciousness and Intentionality*. *Philosophical Issues*, 1 Consciousness, pp. 45-66
- Searle, J.R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Searle, J.R. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, J.R. (1997). *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review.
- Searle, J.R. (1998). *How to study Consciousness Scientifically*. *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, Vol. 353, N. 1377, pp. 1935-1942.

Searle, J.R. (2010). *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.

Sellars, W. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.

Weber, M. (1904). *Die 'Objectivität' Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis*. in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, pp. 22–87 (Trans. 'Objectivity in Social Science and Social Policy' in *The Methodology of the Social Sciences*. 1949. New York: Free Press).

Whitehead, A.N. & Russell, B. (1950). *Principia Mathematica*. Second edition (Vol. I.), London: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (Eds.), Oxford: Basil Blackwell.