



L'irresistibile fascino dell'in-coscienza. Lo spirito del tempo tra indeterminazione, sincronicità e complessità

Valentina Grassi

Abstract

The irresistible charm of un-consciousness. The spirit of time between uncertainty, synchronicity and complexity. Among the classes of causes that determined the epochal transition in the first half of the twentieth century there is the birth of a *new scientific spirit* (G. Bachelard). For example, in the Relativity of Einstein, scientific observation is discovered inexorably connected with the observer's point of view; according to Heisenberg, physical phenomena are strictly linked to "the game of chance". Moreover, Freud discovers the existence of a dark area of the human mind, the unconscious, and Jung affirms the possibility, for the unconscious images that present themselves to consciousness, to coincide with an objective fact with which they have no identifiable or even "thinkable" causal link. In the postmodern era, the imaginary of complexity, which is related with many of the contemporary epistemological and scientific theories, is an expression of that "Hidden King" (G. Simmel) which gives form to social meanings and, therefore, to human life. Thus, the image of truth can only be the image of an intersubjective truth, product of a participated knowledge (F. Ferrarotti), while the image of man can only be found in that of *homo complexus* (E. Morin), who lives in a network of interrelations.

Keywords

Imaginary | Uncertainty Principle | Synchronicity | Complexity | Hidden King

Author

Valentina Grassi - valentina.grassi@uniparthenope.it

Dipartimento di Giurisprudenza

Università di Napoli Parthenope



Introduzione

La costruzione socio-culturale di quella che, in particolare dalla sociologia, è stata definita “modernità”, potremmo dire il suo “immaginario”, si è fondata soprattutto sulla preminenza del pensiero razionale come criterio di verità, laddove scientismo ed economicismo si sono uniti per dar vita all’immagine dell’*homo oeconomicus* padrone di sé e del mondo, libero e autonomo, che compie le sue scelte in modo eminentemente razionale. Il clima culturale dell’inizio dell’Ottocento, all’interno del quale la sociologia si è affermata come disciplina accademica, era dominato dal positivismo alla Comte, e la “scienza della società” sogna subito di somigliare alle cosiddette “scienze dure”, fedeli all’oggettivismo del metodo scientifico-sperimentale della Scienza moderna. Al quale, senza dubbio, si deve buona parte dei risultati che tali scienze hanno raggiunto.

Alla costruzione dell’immaginario della modernità concorre anche un certo *agnosticismo*, che è la conseguenza di quel processo di secolarizzazione che Max Weber individua come elemento caratteristico della cultura moderna. Ancora, si unisce l’*economicismo*, che proviene dalla mentalità capitalistica di un’epoca che su tale struttura economica fonda la sua identità in senso diacronico, storico, ma anche in senso sincronico: laddove definisce “arretrate”, in termini di “progresso”, tutte le società che non vivono lo stesso sviluppo capitalistico dell’Occidente.

Sappiamo che questa costruzione immaginale, sebbene aiuti a comprendere l’orizzonte culturale della modernità occidentale, essendone in qualche modo il “Re nascosto” (G. Simmel), nell’epoca contemporanea perde drammaticamente la sua potenza simbolica. Ma quando è avvenuto il passaggio paradigmatico, l’esaurimento del *bacino semantico* (G. Durand) dell’epoca che ci siamo lasciati alle spalle ed è emerso il bacino semantico dell’epoca che stiamo vivendo? Quando c’è stato il “cambio di regime”?

L’ipotesi che qui viene addotta è che tra le classi di con-cause che hanno determinato tale passaggio epocale ci sia, in modo sostanziale, la nascita del *nuovo spirito scientifico* (G. Bachelard) nella prima metà del Novecento: quando per esempio la rivoluzione nelle scienze fisiche tra Einstein, la fisica quantistica e il principio di indeterminazione di Heisenberg incontra la nascita e l’affermazione della psicanalisi tra Freud e Jung. Infatti, se con la Relatività di Einstein l’osservazione scientifica si scopre connessa inesorabilmente con il punto di vista dell’osservatore, e le categorie di spazio e tempo vengono completamente riformulate, con Heisenberg si fa strada l’idea che i fenomeni fisici siano strettamente legati “al gioco del caso”. Ancora, se Freud scopre l’esistenza di una zona oscura della mente umana, l’inconscio, che agisce in modo profondo nel nostro rapporto con il mondo, Jung afferma la possibilità, per le immagini inconsce che si presentano alla coscienza, di coincidere *sincronicamente* con un dato di fatto obiettivo con il quale non hanno alcun nesso di causalità identificabile e neppure “pensabile”.



In epoca postmoderna, l'immaginario della complessità, che si intreccia con molte delle teorie epistemologiche e scientifiche contemporanee - si pensi alla teoria del caos o alla teoria dei frattali - costituisce appunto una espressione di quel "Re nascosto" che dà forma ai significati sociali e, quindi, alla vita umana. Così, l'immagine della verità non può che essere l'immagine di una verità *intersoggettiva*, prodotto di una conoscenza *partecipata* (F. Ferrarotti), mentre l'immagine dell'uomo non può che ritrovarsi in quella dell'*homo complexus* (E. Morin), che vive in una rete di interrelazioni ecosistemiche.

In questa sede, si intende fornire alcuni spunti di riflessione su come questi nodi cruciali dell'immaginario della cultura occidentale, nell'epoca contemporanea, siano alla base di una idea del tutto nuova del *limite*, della finitezza umana e della impossibilità di controllare completamente tanto il mondo esterno quanto quello interiore, che appunto sembrano seguire "leggi" molto diverse rispetto al semplice principio di causalità lineare, al quale la filosofia e la scienza moderne ci avevano abituato a pensare. Così, si cercherà di comprendere in che senso l'immaginario della complessità sia, in qualche modo, il Re nascosto della nostra epoca e quali siano alcune delle sue espressioni più significative per comprendere "lo spirito del tempo" (E. Morin). E in che senso, proprio in virtù di tale immaginario, la coscienza possa oggi spingersi oltre i limiti che si era imposta, limitando il suo spettro di comprensione e d'azione alla razionalità consapevole: una coscienza che si scopre "in-cosciente".

1. Lo spirito della Modernità, tra scientismo ed economicismo

Per cercare di comprendere l'identità del Re nascosto dell'epoca contemporanea bisogna comprendere l'identità del vecchio Re che ha abdicato in suo favore: capire quindi come si è formato il bacino semantico della cultura moderna, grazie a quali grandi concrezioni immaginali si è generato per produrre un orizzonte di pensiero che nel mondo occidentale ha creato le condizioni della sua esistenza in quanto universo di senso. Tale tentativo di comprensione può passare attraverso positivismo, scientismo e agnosticismo, così come si sono delineati nel pensiero di alcuni autori classici della sociologia tra Ottocento e Novecento, e, nella seconda metà del Novecento, dell'antropologo francese Gilbert Durand, noto per la sua teoria sulle strutture dell'immaginario.

Nella famosa "disputa" che, alla fine dell'Ottocento, oppone due autori francesi in una fase fondativa della sociologia, Émile Durkheim e Gabriel Tarde, a prevalere fu nettamente il primo, tanto in termini di fama personale quanto in termini di affermazione della prospettiva di analisi e di studio dei fenomeni sociali. L'impostazione positivista del pensiero di Durkheim ha così molta fortuna e continua a influenzare il pensiero sociologico dell'epoca moderna e contemporanea: quello che è stato definito il "cosalismo" di Durkheim spinge a considerare i fatti sociali appunto come delle "cose", trattabili con gli stessi criteri delle scienze cosiddette "dure"; alla



ricerca, insomma, dell'oggettività delle cose anche nello studio dei fenomeni sociali (Durkheim 2008).

Ancora, nella sua acuta e approfondita analisi della società industriale moderna, Max Weber ne sottolinea alcuni caratteri peculiari utili alla comprensione della costruzione socio-culturale della modernità (Weber 1980). In particolare, parla del processo di *razionalizzazione* come elemento fondante del capitalismo moderno, cui fa da contraltare il processo di burocratizzazione dello Stato, che produce quella "gabbia d'acciaio" cui l'individuo moderno è sottoposto a discapito della sua soggettività. Anche il processo di "disincanto del mondo", laddove nella società premoderna predominava un pensiero magico-sacrale, è parte dello stesso fenomeno di razionalizzazione della vita sociale, che sembra costituirsi come punto di non ritorno almeno a partire dal XIX secolo. La lettura weberiana della modernità, così come quella di Marx e di Pareto, è fundamentalmente orientata all'analisi di processi economici, tanto è vero che i tre autori sono anche economisti: ed è proprio al *Manuale di economia politica* di Pareto, del 1906, che sembra poter essere attribuito il primo utilizzo dell'espressione *homo oeconomicus* per designare l'individuo moderno che agisce in modo razionale, massimizzando il profitto e minimizzando lo sforzo, libero e autonomo nelle scelte.

Quando circa mezzo secolo dopo, nel 1960, Gilbert Durand formula lo schema della sua "archetipologia" dell'immaginario (Durand 1996a), nel Regime diurno colloca le strutture schizomorfe di tipo eroico e prometeico, ovvero archetipi e simboli che rimandano all'opposizione e alla lotta. Più tardi, nella sua opera *Introduction à la mythodologie* (Durand 1996b), rinvia proprio a un immaginario prometeico quando descrive le pedagogie delle nostre società occidentali moderne, che "somministrano" a bambini e ragazzi una ideologia "positivista", "oggettivista" e "agnostica" (Durand 1996b, p. 42), che anela al mito della crescita e del progresso infinito. Sostanzialmente da due secoli le nostre pedagogie sono intrise del mito prometeico, "esclusivista" e "totalitario" per usare le parole dello stesso Durand, che condiziona in modo irreversibile l'approccio alla vita dei giovani, intervenendo nella loro socializzazione primaria. A questa costellazione di significato, in epoca moderna, se ne unisce un'altra, che costituisce di per sé una "stratificazione ideologica" fondamentale del discorso sulla modernità e riguarda i mass media. Sebbene, come afferma Durand, i professionisti dei media siano apparentemente "anomici" e "dissacratori" rispetto agli intellettuali, negli equilibri del potere il dominio dei media è da tempo incontrastato e da "quarto potere" si sta trasformando in "primo potere". Infine, Durand colloca, al di là della dialettica di potere della modernità, le riscoperte solitarie di intellettuali e scienziati, di scienze dure e non, che ritrovano segrete corrispondenze tra la scienza moderna e le cosmogonie e le mitologie non occidentali, taoismo, vedantismo, induismo, ermetismo: che appunto sono ri-scoperte in una civiltà, come quella occidentale moderna, che si è autorappresentata demistificatrice e iconoclasta.

Se nella modernità imperante il mito è stato relegato negli spazi bui dell'irrazionale e gli è stato scippato lo statuto di verità, appannaggio esclusivo del pensiero razionale,



in epoca contemporanea si trova sempre più riabilitato da una serie di sorprendenti corrispondenze con le scoperte scientifiche contemporanee, tanto nelle scienze della natura quanto nelle scienze dell'uomo. E si crea così quell'affascinante paradosso, sottolinea Durand, per cui le verità delle "leggi" scientifiche si dimostrano costitutivamente relative e soggette al punto di vista dell'osservatore, se non proprio al gioco del caso, mentre il mito si rivela fondato su una realtà ben più costante e duratura, archetipicamente organizzato su istanze del senso universali. Di tempo ne è passato, e la certezza del pensiero razionale sembra dover fare di nuovo spazio alla forza fondatrice universale del mito.

2. Il nuovo spirito scientifico o della sincronicità

Nell'introduzione alla sua affascinante opera del 1934 *Il nuovo spirito scientifico*, Gaston Bachelard afferma che tutti gli uomini, nel loro impegno alla costruzione di una cultura scientifica, seguono una metafisica che, implicita e tenace, fa da sfondo a ogni formulazione del pensiero: ebbene, in epoca moderna, lo spirito scientifico è stato sotteso da un "realismo fatto di ragione realizzata", una razionalità che diventa realtà in quanto frutto dell'esperimento. E l'esperimento scientifico, in una sorta di circolo vizioso, diventa una "ragione confermata". Dal momento che nel metodo scientifico l'ipotesi deve essere confermata dall'esperimento, così come l'esperimento nasce per confermare l'ipotesi, i due elementi si integrano nella costruzione di una realtà che si autoalimenta.

Afferma ancora Bachelard che nello spirito scientifico moderno il tentativo profondo non è quello di *mostrare* la realtà, ma di *dimostrarla*. E tutti gli strumenti utilizzati negli esperimenti scientifici da laboratorio non fanno altro che contribuire alla costruzione di una realtà che "materializza" la teoria dello scienziato. Gli esempi che il filosofo porta a sostegno della sua idea della costruzione sociale della realtà da parte delle teorie fondanti della scienza moderna sono particolarmente significativi: prima fra tutti, la geometria euclidea come costruzione assiomatica di un'idea dello spazio che influenzerà in modo sostanziale gli sviluppi della Scienza moderna.

D'altra parte, il nuovo spirito scientifico che si profila con gli inizi del Ventesimo secolo è caratterizzato, secondo Bachelard, da una meccanica non-newtoniana, quella che deriva dall'apporto fondamentale di Einstein, e conseguentemente da un'epistemologia non-cartesiana che abbandona la volontà di "spiegare" il mondo in favore di un approccio atto a "complicare" l'esperienza, vale a dire l'unico che è veramente all'altezza della funzione profonda della "ricerca oggettiva". Tra i grandi contributi di Einstein, ad opera del quale si sostanzia la svolta epistemologica del nuovo spirito scientifico, si ricorda la sua equazione fondamentale che mette in relazione materia ed energia, la quale più che un'equazione di "trasformazione" è definita da Bachelard come una vera e propria equazione "ontologica"; inoltre, è da ricordare uno dei cardini fondamentali della *teoria della Relatività* dello scienziato, che



pone il legame fondamentale di spazio e tempo in un'unica categoria, lo spazio-tempo appunto, per il quale non ha senso parlare di un fenomeno in un particolare intervallo temporale, ma di un fenomeno in uno spazio e in un tempo specifici, o meglio in un punto specifico dello spazio-tempo.

Altro contributo fondamentale alla cosiddetta rivoluzione scientifica del Novecento è certamente la formulazione del *principio di indeterminazione* di Heisenberg: in sostanza, ogni elemento di osservazione è osservabile solo in virtù di altri elementi di osservazione che però si modificano l'un l'altro, tanto che nell'atto stesso di osservare si modifica l'oggetto dell'osservazione. È quindi impossibile "misurare" un fenomeno in modo oggettivo, perché l'atto stesso della misurazione influenza l'oggetto dell'osservazione e le sue caratteristiche. Così, il fenomeno "semplice" prodotto dell'epistemologia cartesiana è sostituito dal fenomeno "complesso" come tessuto di relazioni, e il nuovo metodo scientifico si configura come un razionalismo aperto alla "irrazionalità" e imprevedibilità del reale.

Intanto, un altro ambito delle scienze, nel Ventesimo secolo, subisce una rivoluzione importante di natura epistemologica, destinata a influenzare la stessa idea dell'uomo che la cultura occidentale si era costruita nel corso dell'epoca moderna. L'eredità del positivismo per le scienze dell'uomo aveva contribuito alla costruzione di un'immagine di coscienza che opera razionalmente, controllando in modo assoluto sia se stessa sia il suo rapporto con il mondo esterno. È quando il fondatore della psicanalisi, Sigmund Freud, elabora il concetto di *inconscio* che tale immagine viene completamente rivoluzionata: lo psicanalista tedesco apre infatti la via allo studio della zona oscura della mente umana, laddove prendono corpo le immagini non coscienti, "irrazionali", che sono a fondamento anche delle azioni degli individui. Tale zona oscura, definita da Freud il luogo delle pulsioni, l'Es (Freud 1978), è accessibile attraverso i sogni, che sono lo spazio nel quale, "addormentata" la coscienza vigile, si dà spazio in modo teatralizzato e metaforizzato alla rappresentazione dei propri desideri, delle proprie paure, del proprio vissuto psichico.

In una strettissima relazione intellettuale e amicale con Freud, attraversata anche da una radicale rottura, si trova un altro grande intellettuale tedesco, Carl Gustav Jung, al quale si deve l'elaborazione del concetto di *inconscio collettivo*: esso traspone l'idea freudiana di inconscio a livello sociale, affermando che la produzione e la rappresentazione del vissuto psichico prendono vita anche nella mente collettiva, popolata da quelle istanze universali del senso che sono gli *archetipi*. Una delle opere più interessanti di Jung è quella che elabora il concetto, rivoluzionario per il pensiero scientifico-positivista, di *sincronicità* (Jung 1980). A essere rivoluzionati dalla teoria junghiana della sincronicità è l'idea stessa di mente e della sua relazione con la realtà considerata "oggettiva", nonché il principio di causalità lineare figlio del metodo scientifico moderno. In effetti, Jung afferma la possibilità per un contenuto della coscienza, a origine inconscia, di coincidere in modo appunto sincronico con un evento esterno alla coscienza, che avviene nella realtà oggettiva, anche se non esiste alcun



nesso di causalità razionalmente identificabile. Le sincronicità sarebbero quelle che spesso le persone chiamano “coincidenze”.

Così, tra il cambio di paradigma nelle scienze dure e l'irruzione della consapevolezza della potenza del non-razionale nello studio dei fenomeni umani, sembra profilarsi una nuova stagione epistemologica che, certamente convivendo con tutta una serie di quelle che Durand chiamerebbe “resistenze” del bacino semantico che tramonta, apre alla possibilità di processi di conoscenza del mondo che ri-scoprono il fascino euristico del pensiero simbolico-mitico, verso quello che potremmo chiamare lo spazio “dell'indefinito” o persino “dell'infinito”.

3. *Homo complexus*: verità intersoggettiva e conoscenza partecipata

Se di una rivoluzione epistemologica si sta parlando, essa ha certamente a che fare con una nuova immagine di conoscenza, così come con una nuova idea di verità. Ecco perché è utile trattare entrambe le nozioni, cercando di capire in che senso vengono riformulate in un nuovo clima culturale delle scienze sociali.

La teoria per la quale Edgar Morin è diventato famoso in tutto il mondo, il cosiddetto *paradigma della complessità* (Morin 2005), viene formulato dall'autore già negli anni Cinquanta del Novecento. Tale impostazione epistemologica considera la profonda interdipendenza tra uomo, società e specie: i tre elementi di una triade che richiede, per essere compresa, uno sguardo interdisciplinare tra antropologia, cosmologia e biologia. Abbandonata quella che Morin stesso ha definito “l'euforia antropologica” dei primi tempi, egli si impegna a riflettere sulle interconnessioni tra individuo, specie e società e sui continui rimandi dell'uno all'altra, nella consapevolezza che l'uomo è sì un essere transitorio, ma è anche capace di rappresentare il destino della società e della specie “verso l'infinito”.

Nell'idea della complessità moriniana risiede anche un'altra importante immagine di interdipendenza e profonda corrispondenza che va oltre la concezione moderna del controllo razionale dell'uomo sul mondo: il legame inscindibile di *realtà* e *immaginario*. Se l'epoca moderna, nel nostro mondo occidentale, ci ha abituato a pensare la ragione umana come universale criterio di verità, siamo oggi di fronte alla necessità di riconoscere l'impossibilità di stabilire una verità assoluta: ogni processo di conoscenza, infatti, prende corpo all'interno di una cultura, che pone in essere e trasmette il proprio linguaggio, la propria logica, i propri criteri di verità (Morin 1986). La conoscenza è così un processo multidimensionale.

Lo stato attuale della conoscenza nella cultura occidentale soffre profondamente della iperspecializzazione dei saperi, che ormai è considerata come ovvia e naturale, ma che non permette di cogliere appunto la complessità dei fenomeni umani e naturali, i quali ne escono così profondamente mutilati. Ne consegue che l'uomo moderno si ritrova di fronte a un paradosso sostanziale: capace di far progredire la conoscenza “all'infinito”, è incapace di controllare le conseguenze del progresso stesso. È questo il



lato oscuro della Modernità, di cui sono drammatici esempi le questioni della sovrappopolazione, dell'inquinamento e del riscaldamento globale, del rischio nucleare, della inesorabile crescita delle disuguaglianze nel mondo. L'uomo è quindi chiamato a confrontarsi con la complessità dei fenomeni che è però impreparato a comprendere: eppure, non ci si può sottrarre da un processo di conoscenza e comprensione che colga gli aspetti bio-antropo-socio-culturali della condizione umana.

In questo quadro, una sfida particolarmente significativa è quella legata alla comprensione di quella che Morin chiama la "unidualità" di reale e immaginario: l'uomo infatti percepisce la realtà esterna attraverso le immagini mentali che costituiscono appunto una rappresentazione della sua percezione; ciò produce un rapporto con il mondo che passa necessariamente attraverso un processo di elaborazione mentale influenzato, come tutti i processi umani, dalla componente emozionale. Ebbene, le due forme fondamentali del pensiero, quella simbolica/mitica/magica e quella empirica/logica/razionale, sono inscindibilmente legate in una unidualità che oggi è sempre più urgente riconoscere, al di là della separazione tra scienza e mito che la cultura moderna ha drammaticamente posto. Si ricomponde così anche il gap tra scienze naturali e scienze umane e sociali, nel quadro di una "ecologia planetaria" che il pensiero dello studioso francese ha contribuito a costruire: se i problemi globali richiedono risposte globali, l'uomo oggi è chiamato a pensarsi in una *comunione di destino*. Il discorso sulla complessità diventa un discorso *sui limiti e oltre i limiti* della condizione umana.

Risulta così che la questione della conoscenza è una questione centrale del nostro tempo; si tratta del rapporto tra la mente, lo "spirito", e il mondo esterno: il famoso *problema gnoseologico* (Ferrarotti 2011: 97). È certamente stato uno dei temi fondamentali della filosofia occidentale, antica, moderna e contemporanea, e Ferrarotti ci aiuta a capirne alcuni risvolti essenziali, per comprendere oggi come si possa parlare di "conoscenza" e soprattutto di "verità" quando le parole d'ordine sembrano piuttosto "relatività" e "incertezza". A questo proposito, Ferrarotti riscopre il Socrate delle conversazioni casuali con i passanti, con chi incontrava per caso, e ritrova quella conversazione aperta tra soggetti che tutto ciò che sanno è "di non sapere": una conversazione dialogica dove la verità è una meta da raggiungere *insieme*, a fronte di un reale scambio tra i soggetti dialoganti. La verità diventa così "vissuto", "esperienza esistenziale", "patrimonio collettivo" e "valore comunitario": si tratta insomma di una partecipazione intersoggettiva alla costruzione del senso che può scaturire solo da un reale interesse dell'uomo per l'uomo, inteso ovviamente come essere vivente.

La conoscenza scientifica viene investita dalle stesse questioni della "conoscenza ordinaria" (Maffesoli 1986): la conoscenza partecipata, processo intersoggettivo di senso, è consapevole della complessità dei fenomeni e non li riduce per farne uno strumento al servizio di idee astratte. Certamente tutto questo riguarda i fenomeni umani e sociali, e le relative scienze, ma come sappiamo anche le scienze dure sono giunte alla consapevolezza della complessità come dato fondante di ogni processo di ricerca, al di là di ogni ragionamento "logico-concettuale in senso razionalistico



cartesiano". Se la tecnica, sostiene Ferrarotti, è una "perfezione priva di scopo", la conoscenza umana non può che essere considerata, in epoca contemporanea, come una conquista intersoggettiva che ha bisogno del dialogo, dello scambio paritario tra esseri umani, è un'impresa meta-individuale. E cadono così una serie di assunti che hanno caratterizzato l'epoca moderna: innanzitutto, l'assolutezza della verità scientifica; poi la disposizione competitiva e acquisita dell'*homo oeconomicus*, figlio del capitalismo moderno, per cui tutto viene trasformato in una merce che si può acquisire, di cui si può entrare in *possesso*; ancora, la preminenza dei metodi quantitativi come strumento privilegiato, si potrebbe dire dominante, per la comprensione dei fenomeni umani e sociali, o meglio per la loro descrizione.

4. Sociologia dell'in-coscienza

Quando si cerca di comprendere il "nodo centrale" dell'immaginario sociale di un'epoca, se è questo che si intende come il suo Re Nascosto, inevitabilmente si compiono dei meccanismi di semplificazione e riduzione, ed è impossibile non farlo. Uno dei mezzi che la riflessione può mettere in campo per sfuggire al riduzionismo del pensiero logico, che pure aiuta nella formulazione del pensiero stesso, è quello di costruire un discorso che piuttosto che essere chiuso, fornire quindi delle risposte, si configura come discorso aperto, che pone delle domande. Ebbene, la domanda che qui si pone è quella che riguarda il rapporto della conoscenza umana con i suoi limiti: in epoca contemporanea, cosa comporta la consapevolezza dell'impossibilità di determinare le cause *oggettive* di un fenomeno? E l'impossibilità di osservarlo senza che esso sia condizionato dall'osservatore stesso? E soprattutto cosa comporta la possibilità di stabilire nessi causali non oggettivi tra mente e realtà esterna?

La modernità ha costruito un rapporto tra mente, coscienza e limite fondato su una interessante ambiguità. Da una parte, i principi della logica aristotelica, il metodo scientifico e la razionalità strumentale hanno posto le basi di un modo di pensare chiuso, che costruisce i suoi assunti sulla base di un sistema di causalità lineare dove i nessi causali sono oggettivi e determinabili. Dall'altra parte, l'immaginario progressista ha creato le condizioni perché questo modo di pensare potesse essere applicato a qualsiasi oggetto di conoscenza, spingendo le potenzialità umane di crescita, la possibilità di produrre conoscenza e, tramite essa, benessere e prosperità, verso l'infinito: la linea retta del progresso è, come nell'immagine geometrica, *illimitata e infinita*.

L'ipotesi è che l'epoca comunemente definita post-moderna abbia invertito i termini di tale affascinante ambivalenza. Laddove infatti l'idea di progresso infinito è drammaticamente naufragata davanti all'evidenza delle catastrofi che esso porta con sé, dalle guerre nucleari ai disastri ambientali, dall'aumento delle disuguaglianze nel mondo alle regolari crisi economiche, il pensiero si è invece *aperto* verso una razionalità non strumentale, verso un modo di conoscenza che include gli aspetti oscuri del



rapporto dell'uomo con la realtà esterna e soprattutto che abbandona l'assunto del nesso di causalità oggettiva. Si ri-scoprono, con uno sguardo nuovo, le potenzialità del mito, delle corrispondenze simboliche che vanno al di là della comprensione razionale, dell'immagine simbolica nel suo valore euristico. Insomma, l'anelito verso l'infinito si tinge di colori nuovi: coinvolgendo sì le scienze umane e sociali, ma anche, si potrebbe dire soprattutto, le scienze dure.

La società, si sa, non è fatta solo da scienziati e studiosi, anzi, questi costituiscono solo una piccola élite culturale la cui influenza è sì importante ma si intreccia anche con quella di altre élite, che dall'economia alla politica sono detentrici di un potere più o meno legittimo. E soprattutto la società è fatta di strutture e di istituzioni, di azioni e di relazioni tra soggetti sociali: ci si può quindi legittimamente chiedere se tutto questo "apparato" di strutture, istituzioni e soggetti sociali sia coinvolto, e in che modo, dal mutamento paradigmatico che si è tentato di abbozzare. I sudditi sono lo specchio del loro Re, seppur nascosto?

Non si possono dar risposte, ma si possono lanciare spunti per porre nuove domande, per adottare un nuovo sguardo. Primariamente, sul metodo delle scienze sociali: il legame inscindibile tra osservatore e osservato, l'idea che il processo di ricerca sociale sia una co-costruzione di senso, tanto da parlare di co-ricerca, sono stati ricordati, in più sedi, da Ferrarotti nella sua attenta e competente difesa della legittimità e della profondità del metodo qualitativo, in particolare del metodo biografico, nella ricerca sociale. In secondo luogo, per l'analisi dei fenomeni sociali in chiave non positivista, prendendo cioè in considerazione gli aspetti non razionali dei fenomeni stessi: si pensi a come l'analisi della politica contemporanea possa beneficiare di un approccio aperto alle valenze simboliche dei comportamenti sociali, ma anche lo studio della tecnica e della tecnologia, o la riflessione sulla nozione di "rete" e sul suo valore nella società contemporanea. In terzo luogo, ed è forse questo l'aspetto più incosciente, per considerare l'eventualità che in un sistema sociale complesso, costituito da molti elementi interagenti, si pongano corrispondenze causali tra contenuti profondi della mente ed eventi esterni, in una sorta di alchimia che la mente razionale definirebbe del tutto impossibile. Eppure, dal fascino irresistibile.

Bibliografia

Bachelard, G. (1983) *Le nouvel esprit scientifique*, Paris: PUF [ed. or. 1934]

Berger, P.L. e Luckmann, T. (1997) *La realtà come costruzione sociale*, Bologna: Il Mulino [ed. or. 1966]

Castoriadis, C. (1995) *L'istituzione immaginaria della società*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1975]



Corbin, H. (2005) *L'immaginazione creatrice: le radici del sufismo*, Roma-Bari: Laterza [ed. or. 1958]

Damasio, A. (1995) *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano: Adelphi

Durand, G. (1996a) *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari: Dedalo [ed. or. 1960]

Durand, G. (1996b) *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*, Paris: Le Livre de Poche

Durand, G. (1999) *L'immaginazione simbolica*, Como: Red [ed. or. 1964]

Durkheim, É. (1973) *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma: Newton Compton Italiana [ed. or. 1912]

Durkheim, É. (2008) *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Torino: Einaudi [ed. or. 1893]

Ferrarotti, F. (2011) *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Roma: Armando

Freud, S. (1978), *L'Io e l'Es*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1922]

Giust-Desprairies, F. (2003) *L'imaginaire collectif*, Ramonville Saint-Agne: Erès

Goleman, D. (2013) *Intelligenza emotiva*, Milano: BUR

Jung, C.G. (1980) *La sincronicità*, Torino: Bollati Boringhieri [ed. or. 1960]

Lanz, P. (1996) *L'investissement symbolique*, Paris: P.U.F.

Maffesoli, M. (1986) *La conoscenza ordinaria. Compendio di sociologia comprendente*, Bologna: Cappelli

Maffesoli, M. (1993) *Nel vuoto delle apparenze*, Milano: Garzanti

Morin E. (1986) *La Méthode, 3. La Connaissance de la Connaissance*, Paris: Seuil

Morin E. (2005) *Introduction à la pensée complexe*, Paris: Seuil



Pareto, V. (1988) *Trattato di sociologia generale*, Torino: UTET [ed. or. 1916]

Pareto, V. (2006) *Manuale di economia politica*, Milano: Università Bocconi Editore [ed. or. 1919]

Simmel, G. (1983) *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano: Feltrinelli

Simmel, G. (1989) *Sociologia*, Milano: Comunità [ed. or. 1908]

Weber, M. (1980) *Economia e società*, Milano: Comunità [ed. or. 1922]