

Per un'antropologia integrale: filosofia e psicologia a confronto

Giovanni Cucci*

L' *Antropologia della vocazione cristiana*ⁱ di L.M. Rulla e dell'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana di Roma intende interagire con saperi differenti e variegati al loro stesso interno, come la psicologia, la filosofia e la teologia, per delineare un'antropologia interdisciplinare rispettosa del mistero della persona umana.

Questa ricchezza e complessità di fondo emerge in modo più evidente se si fa attenzione alla molteplicità di pubblicazioni che hanno per oggetto la relazione tra filosofia e psicologia a livello antropologico; esse si soffermano per lo più su problematiche di tipo cognitivo che, pur costituendo un interesse di ricerca comune alle due discipline, non possono tuttavia essere assunte come unica possibilità di interazione, finendo per penalizzare la più generale problematica antropologicaⁱⁱ.

Tali riserve vengono evidenziate anche da chi ha conseguito una preparazione e formazione in entrambe le discipline. Si pensi alla valutazione espressa a questo proposito da M. Foucault, che fu professore di psicologia fino al 1966, per poi passare alla filosofia, tenendo celebri corsi al College de France a partire dal 1971 fino alla sua morte, avvenuta nel 1984. Nel corso di un'intervista televisiva gli fu domandato come introdurrebbe la disciplina psicologica all'interno di un suo corso di filosofia, ed egli rispose in questi termini:

«Se io fossi professore di filosofia e dovessi insegnare psicologia, la prima precauzione che prenderei sarebbe quella di comprarmi una maschera, la più perfetta che possa immaginarmi e la più lontana dalla mia naturale fisionomia, in modo che i miei allievi non mi riconoscano. Cercherei, come Anthony Perkins in *Psycho*, di assumere una voce diversa, in modo che nulla dell'unità del mio discorso traspaia. Ecco la prima precauzione che prenderei. In seguito, proverei, in tutti i modi possibili, a introdurre gli allievi alle tecniche che sono attualmente diffuse fra gli psicologi: metodi di laboratorio, metodi di psicologia sociale; proverei a spiegare loro in che cosa consiste la psicoanalisi, e poi, nell'ora successiva, mi toglierei la maschera, riassumerei la mia voce, e farei della filosofia, a costo di rincontrare, a quel punto, la psicologia come quel vicolo cieco

* Laureato in filosofia e psicologia; docente alla Pontificia Università Gregoriana, Roma.

inevitabile e assolutamente fatale nel quale si è trovato il pensiero occidentale del XIX secolo. Ma quando dicessi che si tratta di un vicolo cieco inevitabile e fatale, non criticarei la psicologia come scienza, non direi che non è una scienza veramente positiva e non direi neanche che è qualcosa che dovrebbe essere più filosofico o meno filosofico; direi semplicemente che c'è stata una sorta di sonno antropologico nel quale la filosofia e le scienze dell'uomo si sono in qualche modo incantate e addormentate vicendevolmente, e che occorre svegliarsi da questo sonno antropologico, come un tempo ci si è svegliati dal sonno dogmatico»ⁱⁱⁱ.

Forse questo «sonno antropologico» che accomuna filosofia e psicologia è un pericolo che ha minacciato da sempre le due discipline, come si può notare dalla libera rivisitazione di due episodi occorsi rispettivamente al primo filosofo e al primo psicologo.

L'incidente del primo filosofo

Come è noto da Platone, si narra che Talete, tutto intento a contemplare il cielo stellato, non vide una buca che si trovava davanti a lui e vi cadde dentro, suscitando le risa di una vicina serva tracia^{iv}.

È da notare tuttavia che Socrate, nel raccontare questo aneddoto non sembra voler smentire la critica irrisoria della serva, ma piuttosto confermarla^v: solo la filosofia, proprio perché guarda a ciò che sta in alto, può rendere felice, dal momento che riesce a distaccare l'uomo dalla terra per innalzarlo alla vita degli dèi, incorporea ed eterna. È un ideale indubbiamente pieno di fascino e di suggestione, eppure in esso può nascondersi l'insidia di una razionalità fine a se stessa, che porta il filosofo a dimenticare la concretezza del proprio corpo e a misconoscere l'importanza del dettaglio concreto circa il modo di condurre la vita e di riconoscere ciò che è rilevante per l'uomo: «la caduta del protofilosofo è la prefigurazione del destino che minaccia il pensiero filosofico in ogni tempo e in ogni nuova variante»^{vi}.

Socrate, e con lui Platone, sembrano non cogliere l'insegnamento racchiuso nella derisione della serva, perché ritengono che per conoscere l'uomo nella sua verità più profonda si debba trascurare il concreto ed il particolare, che costituirebbero di fatto un ostacolo alla ricerca. Hans Blumenberg nota in questo episodio il pericolo insito nella filosofia fin dal suo sorgere, quello di disinteressarsi della vita ordinaria per ricercare la certezza del sapere supremo: «Il fatto che alla filosofia non si possa accedere dalla vita di ogni giorno, fa sì che essa sia "sempre qualcosa di insensato" (Heidegger) [...]. Con questa svolta Socrate – o Platone attraverso di lui – si era messo da solo in una trappola: la determinazione della virtù mediante il sapere»^{vii}.

Il luogo stesso in cui Talete cade, il pozzo, può essere ugualmente riconosciuto come significativo circa la lezione che la filosofia è chiamata ad accogliere suo malgrado: esso potrebbe indicare la profondità della psiche, o altre realtà supreme e altrettanto importanti per l'uomo rispetto a quelle indagate dal filosofo. Questo episodio presenta in modo plastico due prospettive antitetiche sotto molteplici punti di vista: il logos contro il riso, il cielo contro gli abissi, la pura essenza contro la vita quotidiana, l'universale contro il dettaglio concreto, il dotto contro la serva, il diurno contro il notturno, il maschile contro il femminile, il milesio contro la tracia. E, forse, c'è dell'altro ancora...

Sia Blumenberg che Berger si chiedono quale possa essere il significato di quell'annotazione apparentemente casuale: che la serva era originaria della Tracia. La Tracia, come sappiamo, era il luogo del culto a Dioniso, simbolo dell'ebbrezza sfrenata, della danza del furore incontrollato fino alla violenza, il luogo dell'irrazionalità pura^{viii}; in questo episodio, apparentemente banale, vengono così raffigurate due concezioni antitetiche della religione, della vita, dell'uomo e della sapienza. Nell'atteggiamento divertito della serva si può dunque vedere la rivincita di *psiche* sul *logos*, una rivincita riassunta in quella risata: essa ricorda a Socrate che forse la filosofia guadagnerà più dalla sua ironia che dal disprezzo per il corpo e il mondo, e insieme lo invita a scendere nel mondo sotterraneo e archeologico dell'essere umano.

Questo riso divertito verso la serietà sbadata del filosofo è continuato nel corso dei secoli, ma questa volta a ridere non è più la schiava tracia, ma il dottore viennese, il quale osservava con compiacimento che quanto il filosofo ha voluto estromettere dalla sua indagine è ritornato in maniera subdola e, con la nevrosi, si è installato proprio nella sua testa.

Forse non è un caso che Freud abbia riportato ad esergo del suo libro *L'interpretazione dei sogni* una frase dell'*Eneide* che ricalca in maniera impressionante il pozzo dionisiaco in cui era finito Talete: *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo* («se non posso smuovere i vertici del cielo, muoverò gli inferi»)^{ix}. Il contesto in cui viene pronunciata questa frase, nel libro settimo dell'*Eneide*, è la minaccia che la dea Giunone rivolge a Giove perché vanifichi il tentativo di Enea di diventare re dei Latini; non avendo ottenuto l'appoggio di Giove, chiede aiuto alle potenze infernali che, tramite Aletto e le sue furie, si scagliano contro Enea e compagni. È probabile che Freud, con la scelta di questo motto, abbia pensato al mondo sotterraneo degli impulsi repressi e negati dalle facoltà supreme dell'intelletto^x, intendendolo come la riscossa della psiche nei suoi confronti, un'esplorazione di tutto ciò che la filosofia aveva voluto escludere dalla propria indagine.

Osserva ironicamente Freud in un immaginario dialogo con la coscienza:

«Arrivi al punto di identificare ciò che è “psichico” con ciò che è “cosciente” (vale a dire con ciò che ti è noto) [...]. Su dunque, lascia che ti insegni qualcosa a questo proposito! Ciò che si trova nella tua mente non coincide con ciò di cui sei cosciente [...]: in certi casi, per esempio in quello di conflitti di istinti [...], il tuo servizio di informazioni viene meno e allora la tua volontà non può valicare i confini della conoscenza. In tutti i casi, poi, le notizie che giungono alla coscienza sono incomplete e, molte volte, inattendibili [...]. Queste due scoperte – che la vita dei nostri istinti sessuali non può essere dominata integralmente e che i processi psichici sono, di per se stessi, inconsci [...] – ci permettono di affermare che *l'io non è padrone in casa sua*»^{xi}.

Se si prende questo brano come il manifesto antropologico della psicoanalisi, pur sapendo quanto Freud oscilli nelle sue descrizioni, ci si trova di fronte ad un sapere antitetico rispetto all'indagine filosofica.

Freud e l'enigma del sorriso

Questa posizione permette però anche di indicare la messa in discussione che la filosofia potrebbe operare nei confronti delle pretese della psicoanalisi freudiana

in campo antropologico^{xii}. E anche per Freud sarà proprio un sorriso a rimettere in discussione il suo riduttivismo di fondo, mostrando suo malgrado altre possibili vie all'esplorazione psichica, il sorriso raffigurato nell'opera d'arte, un sorriso cui egli si è mostrato sempre molto sensibile^{xiii}.

Nello scritto *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* Freud cerca di spiegare il fascino espresso dal sorriso della Gioconda; egli vorrebbe inizialmente ricondurlo alla storia familiare di Leonardo, al ricordo della madre assente, e più precisamente alla sua sessualità repressa e qui sublimata, portata ad una condizione non conflittuale e nevrotica quale è appunto l'arte:

«È possibile che Leonardo fu affascinato dal sorriso di Monna Lisa perché destava qualcosa che era rimasto a lungo addormentato nella sua mente, probabilmente un vecchio ricordo [...]: cominciamo a sospettare che possa essere stata la madre a possedere il misterioso sorriso, il sorriso che aveva perduto e che lo aveva tanto affascinato quando lo aveva trovato nella donna fiorentina [...]. Quando nel fiore degli anni, Leonardo si imbatté nuovamente nel sorriso di beatitudine ed estasi, che una volta era stato sulle labbra della madre mentre lo vezzeggiava, si trovava da molto tempo sotto il dominio di una inibizione che gli impediva di desiderare mai più simili carezze da labbra di donna»^{xiv}.

Eppure, al termine dello scritto, Freud avverte il limite della sua indagine, di non avere propriamente chiarito la creatività dell'artista, e di avere lasciato sostanzialmente intatto l'enigma che voleva spiegare: «Dobbiamo riconoscere che anche la natura della creazione artistica è per noi inaccessibile sulle linee della psicoanalisi»^{xv}.

Ricoeur fa notare come proprio questo punto di arresto possa essere fecondo di nuove significazioni, invitando a superare il piano dei conflitti libidici e delle inibizioni per soffermarsi invece sulla capacità propria dell'artista di ricreare ciò che è assente: il sorriso della Gioconda è un segno che rimanda alla madre amata, al dolce ricordo del passato, esso ha dunque una funzione *simbolica* che apre ad un orizzonte più grande, ad una totalità di senso che permane nel tempo e nell'assenza. L'arte si mostra dunque come una forma di creazione, di risoluzione di un conflitto su di un nuovo piano, costituendo un vero salto di qualità rispetto alla lettura pulsionale:

«Interpretare il sorriso della Gioconda non vorrebbe dire *mostrare* a nostra volta, nelle opere del grande pittore, la fantasia svelata dall'analisi del ricordo d'infanzia? [...] Quei baci che la madre di Leonardo diede al bambino non sono una realtà da cui io possa partire, la madre, il padre, le relazioni del bambino con loro, i conflitti, le prime ferite d'amore, tutto ciò esiste solo nel modo del significato assente; se la mano del pittore ricrea nel sorriso di Monna Lisa il sorriso della madre, è necessario dire che il sorriso non esiste da nessuna parte se non in quel sorriso, irrealmente anch'esso, della Gioconda, quel sorriso che è significato solo dalla presenza del colore e del disegno»^{xvi}.

In questo incontro del ricordo con l'opera dell'artista si è così invitati a scendere, analogamente al pozzo di Talete, nel luogo dell'assenza, in quel «sommerso» che non è pura negazione, ma nemmeno un dato circoscrivibile: esso esiste nel suo rinvio simbolico ad una presenza di altro segno. Freud aveva notato che quel sorriso è capace di raffigurare in maniera sublime la presenza di un'assenza, rimandando con nostalgia ad un senso più grande, una totalità compiuta, situata anch'essa, però, come la genialità dell'artista, oltre la problematica pulsionale. Un tale suggerimento, se ascoltato fino in fondo, avrebbe radicalmente messo in discussione il determinismo della psicoanalisi, ponendo maggiore

attenzione al contributo di altri saperi...

La totalità della persona vivente

Il rapporto tra filosofia e psicologia è stato esplorato a partire da due sorrisi che in differenti circostanze hanno interpellato, stimolato e anche contestato gli iniziatori delle due discipline. Sono due sorrisi che mostrano anzitutto la presenza (diretta o allusa) di una ricchezza più grande del proprio sapere, che va riconosciuta. In questi due sorrisi si può sottolineare il compito di ammaestramento e di critica cui filosofia e psicologia rimandano vicendevolmente: guardarsi dal pericolo del riduttivismo, di racchiudere la complessità dell'uomo e della sua vita in una banale formula e insieme affrontare la fatica di intraprendere percorsi speculativi molteplici e diversificati, anche se incompiuti e non facilmente padroneggiabili.

A questo proposito lo stesso fenomeno del riso può suggerire un ultimo insegnamento a livello antropologico^{xvii}, dal momento che in esso si mostra e insieme si cela il mistero dell'essere umano, la sua unicità speciale: egli è infatti l'unico essere vivente capace di sorridere, di esprimere molteplici e differenti modalità di riso. Ridere sembra essere un gesto banale, è questione di pochi centimetri della pelle, un semplice riflesso muscolare^{xviii}, eppure in esso si concentra l'intera persona in tutta la sua complessa modalità di spirito e di corpo, che interagisce con un messaggio cifrato e compreso, la situazione umoristica appunto: «Se si arrivasse a una piena comprensione del fenomeno del riso si sarebbe svelato anche il mistero fondamentale della natura umana. Il mistero di come possa essere costituita di un corpo che è parte integrante dell'evoluzione biologica e di un'entità sfuggente denominata in vari modi, mente, anima o spirito»^{xix}.

Il sorriso che ha qui accomunato filosofia e psicologia rimanda ad una dimensione più grande, difficilmente circoscrivibile e perciò tanto più stimolante e piena di fascino, la dimensione del mistero, di un orizzonte di senso che rende possibile ogni ulteriore discorso; esso può essere portato a parola, sia pure in modo mai compiuto, dalla ricerca delle scienze umane, dalla riflessione filosofica, dall'ascolto umile e rispettoso: «Il mondo e la ragione non costituiscono un problema; diciamo, se si preferisce, che sono misteriosi, ma questo mistero li definisce, e non c'è motivo di dissiparlo con qualche "soluzione": esso è al di qua delle soluzioni. La vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo, e in questo senso una storia raccontata può significare il mondo con altrettanta "profondità" che un trattato di filosofia»^{xx}.

E questa è anche la lezione che può (è una possibilità!) giungere dal riso e dall'umorismo in genere: esso, smontando la vanità illusoria di chi si prende troppo sul serio, porta alla luce ciò che è sommerso, non perché inconoscibile, ma perché, al contrario, si trovava sotto gli occhi di tutti.

«Il comico rivela che tutto quanto è dato per scontato nella vita comune possiede questo carattere di duplicità. È per questo motivo che il comico è potenzialmente pericoloso. Come comprese bene Kierkegaard, è questo che lo rende affine all'esperienza religiosa. Il filosofo guarda il cielo e cade in un pozzo. L'incidente fa del filosofo una figura comica. Ma il suo ruzzolone è una metafora della condizione umana in quanto tale. L'esperienza del comico rimanda alla ragione umana posta all'interno di una realtà apparentemente irragionevole, ma suggerisce al contempo che, dopo tutto, la realtà forse non è veramente irragionevole»^{xxi}.

Perché se fosse «veramente irragionevole», non si potrebbe ridere di essa....

-
- ⁱ L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana. I. Basi interdisciplinari*, EDB, Bologna 1997.
- ⁱⁱ Riporto come esempio due contributi di area francese ed anglosassone: P. Engel, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000; J.L. Bermúdez, *Philosophy of Psychology*, Routledge, London-New York 2005.
- ⁱⁱⁱ M. Foucault, in P. Engel, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 9-10.
- ^{iv} Cf Platone, *Teeteto*, 174 A-B.
- ^v «Per l'uomo allevato realmente nella libertà e nella disponibilità di tempo, per l'uomo che tu, appunto, chiami filosofo, non è biasimevole apparire ingenuo ed essere considerato una nullità quando incappa nella necessità di svolgere mansioni servili, per esempio perché non sa prepararsi un sacco da viaggio con l'arredo per il letto, né condire una vivanda, o fare discorsi adulatori»: Platone, *Teeteto*, 175 E-176 A.
- ^{vi} G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 45.
- ^{vii} H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 158; 27.
- ^{viii} Cf M. Pohlenz, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pp. 104-105.
- ^{ix} Virgilio, *Eneide*, VII, 459-460.
- ^x Cf il commento a proposito di questa epigrafe compiuta da H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, vol. I, pp. 520-521.
- ^{xi} S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in Id., *Opere 1905-1921*, Newton & Compton, Roma 2003, p. 932.
- ^{xii} Per una trattazione più ampia di questo punto mi permetto di rinviare al mio libro: G. Cucci, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso una estetica*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 125-140.
- ^{xiii} «L'arte porta a una riconciliazione tra i due principi [= del piacere e della realtà] in modo particolare. L'artista è un uomo che si stacca dalla realtà perché non può adattarsi a rinunciare alla soddisfazione dell'istinto [...]; egli però ritrova la via del ritorno da questo mondo di fantasia alla realtà avvalendosi del particolare dono di plasmare le sue fantasie in verità di una specie nuova»: S. Freud, *Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico*, in Id., *Opere 1905-1921*, cit. p. 465.
- ^{xiv} S. Freud, *Un ricordo d'infanzia*, in Id., *Opere 1905-1921*, cit. pp. 392-393; 397.
- ^{xv} S. Freud, *Un ricordo d'infanzia*, in Id., *Opere 1905-1921*, cit. p. 408.
- ^{xvi} P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 196.
- ^{xvii} Mi permetto qui di riprendere alcune pagine del mio libro G. Cucci, *La forza della debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, Apostolato della Preghiera, Roma, 2007, pp. 253-254.
- ^{xviii} «In quanto fenomeno muscolare il riso è facile da descrivere. Consiste di contrazioni spasmodiche dei muscoli zigomatici (facciali) maggiori e minori e di improvvisi rilasciamenti del diaframma accompagnati da contrazioni della laringe e dell'epiglottide. Il riso si differenzia dal sorriso semplicemente per il fatto che il sorriso non interrompe la respirazione»: N. Holland, *Laughing. A Psychology of Humour*, Cornell University Press, Ithaca 1982, p. 76, tr. it. in P. Berger, *Homo ridens. La dimensione comica dell'esperienza umana*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 81.
- ^{xix} P. Berger, *Homo ridens*, cit., p. 81.
- ^{xx} M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 30.
- ^{xxi} P. Berger, *Homo ridens*, cit., p. 69.