

Ermeneutica dell'apprendimento percettivo

Juan José Sanguinetti

“Euntes Docete”, 50 (1997), 1-2, pp. 195-212

1. Introduzione

Mi riferirò in queste pagine alle due monografie di Cornelio Fabro *La Fenomenologia della percezione* e *Percezione e Pensiero*, pubblicate per la prima volta in modo successivo (ma praticamente simultaneo) nel 1941 a Milano, a trent'anni di età¹. Questi lavori fanno parte di un unico disegno e Fabro dichiara di aver pensato prima di pubblicarli a un solo volume, ma comunque avverte che vanno presi insieme, essendo FP una preparazione fenomenologica di quello che in PP riveste un carattere più fondativo e speculativo².

Non credo stia stato mai fatto un'altra volta un lavoro simile a questo, come confronto rigoroso e sistematico tra gli indirizzi della psicologia scientifica contemporanea e la teoria della conoscenza di San Tommaso. A una distanza di quasi sessanta anni, sorprende l'attualità della tematica e la lungimiranza dell'impostazione. Siamo di fronte a un Fabro inconsueto, nel senso che queste sono le sue uniche opere importanti dedicate, in un periodo ancora molto giovane della sua carriera filosofica, a un settore della filosofia in intimo rapporto con le scienze.

Vorrei considerare in particolare in questo saggio la metodologia impiegata da Fabro nella sua ricerca psicologica; in particolare il rapporto con la fenomenologia e con le scienze, come premessa per poi vedere certi aspetti centrali della sua teoria della percezione poco conosciuti al pubblico. Questa parte fenomenologica su cui mi soffermerò viene intesa da Fabro come avvio dall'*apparire* all'*essere*. Alla dialettica

¹ *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941; *Percezione e Pensiero*, Milano 1941. Le indichiamo rispettivamente con le sigle FP e PP. Le due opere, rivedute ed ampliate, hanno visto una seconda edizione: FP, Brescia 1961; PP, Brescia 1962.

² Cf. FP, p. 26; PP, p. 8. “A mio avviso le due opere si hanno da completare a vicenda e certamente la seconda perderà molta forza nelle sue istanze speculative se è lasciata a sé; come anche la prima apparirà troppo complessa ed ardua se si vuol prescindere dalle finalità che mi sono proposto di realizzare nella seconda” (FP, p. 26). Ricordo come padre Fabro in un mio incontro con lui si lamentava scherzosamente della fatica che aveva dovuto sopportare tutta un'estate nella preparazione di *Percezione e Pensiero*.

dell'apparire (ermeneutica dell'apprendimento percettivo, secondo il titolo che ho scelto per questo lavoro) segue, nel resto delle opere fabriane, una dialettica dell'essere (metafisica), di cui comunque non ci occuperemo in questa sede. Lo svolgimento del tema nelle pagine successive giustificherà, così spero, le affermazioni avanzate in questi preliminari.

2. Fenomenologia e psicologia scientifica in Fabro

Com'è noto, l'impegno prevalente di Fabro si è concentrato sulla metafisica e sul problema della libertà. Questi due lavori dimostrano quanto meno l'importanza che egli concesse al problema della conoscenza e costituiscono inoltre, sia pure secondariamente, come una sorta di modello effettivo di collaborazione tra scienze e filosofia.

Nelle righe citate della nota precedente questo modello è in qualche modo delineato: la psicologia, qualificata spesso di *fenomenologica* dall'autore (di qui il titolo della prima opera, *La fenomenologia della percezione*), viene impostata come l'avvio descrittivo concreto verso l'interpretazione filosofica speculativa. Senza la base fenomenologica, la metafisica "perderà molta forza"; ma senza la conclusione filosofica, la descrizione fenomenologica apparirà "troppo complessa ed ardua", quasi come mancando di finalità.

Vorrei interpretare questo schema programmatico come un percorso che inizia nella scienza sperimentale e si conclude nella metafisica. D'altra parte risulta ovvio che tutte le pagine sia di FP che di PP si occupano della psicologia scientifica e non della fenomenologia di stampo husserliano o esistenzialistico³.

Volendo essere più rigorosi, notiamo in Fabro un uso particolare del termine *fenomenologia*, da lui giustificato nelle pp. 56-73 di FP. Lo scostamento da Husserl viene dichiarato esplicitamente ("la nostra fenomenologia non si compie nella "visione dell'essenza"⁴), mancando però delle precisazioni elaborate al riguardo.

³ In questo senso, ad esempio, Fabro non considera (salvo l'indicazione bibliografica generale nella seconda edizione di FP e di PP) il lavoro di M. Merleau-Ponty *Phénoménologie de la perception* (1945). Bisogna rendere giustizia alla precedenza fabriana del titolo impiegato da Merleau-Ponty, anche se le tematiche di quest'ultimo sono pertinenti e dischiudono ambiti percettivi non sviluppati in FP e PP. Ma Fabro è consapevole dell'importanza della fenomenologia esistenziale, alla quale dedica in PP le pagine 441-447 (con riferimento all'opera di Merleau-Ponty in p. 442, nota 20) (vedere anche FP, pp. 462, nota 88).

⁴ FP, p. 61.

Certamente Fabro non ha dedicato una particolare attenzione a Husserl, come invece ha fatto con Hegel e con l'esistenzialismo.

Ciononostante, è indubbio che la fenomenologia descrittiva e presistemica, così come egli la intende⁵, trova ispirazione a Brentano, a Dilthey e tutta l'area di psicologi degli inizi del Novecento, particolarmente di lingua tedesca, cui non era lontano il primo Husserl⁶. “Il metodo e le finalità critiche del nostro tentativo hanno un riscontro, tra i moderni, nelle posizioni di W. Dilthey, pensatore a sfondo idealista ma indipendente, e di Carl Stumpf, un aristotelico e discepolo prediletto di Franz Brentano. Al Dilthey si deve anzitutto di aver difeso, contro le critiche dei Logici puri, la possibilità di una psicologia iniziale, non sistematica, cioè puramente *descrittiva* di cui diremo a suo luogo. Tale psicologia appartiene al gruppo delle scienze che studiano i processi spirituali (*Geisteswissenschaften*), mentre la psicologia causale e psicofisica rientra nelle scienze della natura (*Naturwissenschaften*). La psicologia descrittiva in quanto appartiene alle scienze dello spirito, ed insieme riflette immediatamente la realtà fenomenale, può ben servire a trovare un contatto diretto fra le leggi del pensiero e la realtà”⁷.

Ecco dunque il motivo per cui il nostro filosofo considera che la sua fenomenologia “si distingue anche dalla psicologia sperimentale, perché si ritiene che questa sia fondamentalmente scienza positiva ed appartenga all'ambito scientifico; mentre la fenomenologia è -nell'oggetto, nel metodo e nel fine- essenzialmente teoretica e comincia là dove la psicologia sperimentale finisce”⁸. Vale a dire: Fabro ritiene valida ed utile come propedeutica alla filosofia una fenomenologia come “scienza dello spirito”, pur sempre descrittiva, qualcosa in più della psicologia “causale” o naturalistica. Una fenomenologia non lontana, in questo senso, dallo spirito husserliano preso in senso realistico, come avvenne ad esempio in Edith Stein ed altri fenomenologi.

⁵ “Per ‘fenomeno’, rispetto al quale c'è fenomenologia, io intendo come Aristotele ogni contenuto di coscienza percettivo nel suo presentarsi immediato, sia esso vero come illusorio” (FP, p. 58, nota 15). Husserl non sarebbe in disaccordo con questa posizione.

⁶ Del resto Fabro riconosce che la fenomenologia, così com'egli la intende (teoria sul dinamismo della coscienza in atto e sulla descrizione generale delle funzioni psichiche: cf. FP, p. 64), si trova anche in Husserl prima della sua piega idealistica: “a questo modo la intesero Aristotele tra gli antichi, e tra i moderni, Lotze, Brentano e i più grandi pensatori. Essa, del resto, corrisponde a quella fenomenologia che lo stesso Husserl aveva in sostanza ammessa nelle *Logische Untersuchungen* e che abbandonò di poi nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* per un preteso approfondimento dell'io puro” (FP, pp. 66-67).

⁷ FP, p. 62.

⁸ FP, p. 61.

Ma l'aristotelismo doveva portare Fabro di fatto, a mio avviso, necessariamente, alla psicologia scientifica *tout court* (nelle due opere in esame egli difatti studia psicologi sperimentali come Piaget e Michotte), mentre oggi d'altra parte la distinzione tra scienze dello spirito e scienze naturali è superata, specialmente per quanto riguarda le scienze cognitive e la psicologia. Le precisazioni fabriane sopra riportate hanno un interesse storico rispetto alla sua valutazione della fenomenologia, e nulla tolgono al contenuto della sua imponente opera, la quale resta uno splendido passaggio dalla psicologia scientifica, considerata come "fenomenologia", alla filosofia della conoscenza e alla metafisica.

3. Neurofisiologia: quale posto in Fabro?

Ripetiamo questa domanda in un altro modo: nella psicologia fenomenologica, prescelta metodologicamente da Fabro quale propedeutica per la metafisica, c'è un posto per l'indagine neurologica e "causale" della percezione? La risposta ci sembra affermativa in teoria ma meno decisa sul piano dei fatti, il che del resto è comprensibile, visto che l'approccio fenomenologico o "interioristico" possiede una consistenza propria e l'altro non è assolutamente imprescindibile.

Nelle scarse incursioni su questo terreno, direi che Fabro si dimostra aperto, incerto e finisce per evidenziare il poco che sappiamo sulla corrispondenza specifica delle sintesi percettive con i processi cerebrali⁹. Così, mentre in linea di principio, a causa dell'aristotelismo e proprio in contrasto con il dualismo cartesiano o con il parallelismo psicofisico, Fabro è sempre consapevole del rapporto intrinseco di causalità formale tra anima e corpo, tra facoltà e organo fisico, in pratica egli prende atto dell'ignoranza scientifica sulle sue modalità concrete (lo studio di tale rapporto, si badi bene, comporta un incontro inevitabile tra la scienza e la metafisica).

Le ricerche delle neuroscienze nel campo della percezione, della memoria e delle funzioni assegnata da Fabro alla cogitativa si sono sviluppate straordinariamente negli ultimi tempi, fino ad un livello non facilmente prevedibile negli anni 40-60. Gli studi recenti comunque costituiscono a nostro avviso una conferma importante di parecchi punti toccati in queste monografie, e credo anzi che grazie alla tesi di PP

⁹ Cf. PP, pp. 443-462, dove si esprimono le perplessità di Fabro nei confronti del "principio dell'isomorfismo" della *Gestalttheorie*, principalmente di Köhler, il quale proponeva, in un'opera del 1920, l'esistenza di un isomorfismo tra le "forme psichiche" (totalità *gestaltliche* della percezione) e le "forme fisiche" (certe totalità strutturali del sistema nervoso).

sull'intelligenza del concreto e sulla sua dinamica attraverso gli schemi percettivi di oggettivazione, come diremo più avanti, si è più in grado in campo tomistico di dare alle ricerche psiconeurologiche un'interpretazione spiritualistica o non materialistica (ma non dualistica cartesiana). Facendo così andiamo oltre la fenomenologia psicologica delineata in queste opere, di cui l'approssimazione etiologica di carattere naturalistico è complementare, ma in compenso è anche vero che la fenomenologia fabriana può essere molto orientativa in rapporto a questioni attuali sul rapporto mente-cervello, sulla psicologia superiore animale e sull'intelligenza artificiale.

Riguardo a questo problema è significativa un'osservazione critica di Fabro rivolta a Stumpf: “È possibile costruire una teoria psicologica pura, cioè senz'alcun ricorso in generale, remoto o prossimo, alla fisiologia? In una concezione adeguata della natura umana ed in un aristotelismo coerente non mi pare; e per una ragione quanto semplice, altrettanto fondamentale, quella della connessione intrinseca tra organo e facoltà, che è un riflesso della connessione intrinseca fra anima e corpo”¹⁰. La psicologia propedeutica dunque non può essere solo meramente psicologica (o “fenomenologica”), ma dovrebbe incorporare anche i contributi delle neuroscienze, proprio per una questione di principio.

Fabro non lo ha fatto, e non poteva farlo al suo tempo, ma il principio resta fermo: “qualunque sia il rapporto, in concreto, tra il fisico e lo psichico, non v'è dubbio che il processo fisiologico, che è conseguente al primo ed antecedente (come concomitante) del secondo, funga veramente da intermediario fra i due. Questa funzione intermediaria dell'organo ci potrà sfuggire nella sua intima essenza, ma come tale è innegabile: altrimenti non si sa perché gli organi di senso siano costruiti in un dato modo, secondo una proporzione evidente all'apprensione dei sensi, e non in un altro (principio della *mesótes*)”¹¹.

Il delicato adeguamento fisico tra la costituzione organica del corpo sensitivo e l'*input* procedente dall'ambiente esterno, intravisto da Aristotele, cui si potrebbe aggiungere anche il fine adeguamento tra i processi nervosi e l'elaborazione percettiva superiore, comprese anche le funzioni linguistiche e l'intero ciclo sensazione-percezione-memorizzazione-rappresentazione linguistica-risposta motrice, dimostra dinamicamente l'unità sostanziale di anima e corpo, il che nulla toglie alla trascendenza dell'anima spirituale riguardo agli atti propriamente spirituali (pensiero

¹⁰ PP, p. 140.

¹¹ PP, pp. 140-141.

astratto e volontà libera). Di questo fatto non può prescindere una fenomenologia della percezione.

D'altra parte la descrizione e discussione critica in FP della teoria "isomorfica" di Köhler sulle cosiddette "forme fisiche" (cioè totalità strutturali fisiologiche a livello corticale)¹², ipoteticamente corrispondenti alle strutture della percezione fenomenologicamente accertate, non è priva d'interesse malgrado il tempo passato. È questo l'unico luogo di queste monografie con un approccio fisico al problema della percezione, pieno di suggerimenti sul primato della totalità in campo fisico, biologico, psicofisiologico e psicologico.

L'associazionismo meccanicistico ovvero il riduzionismo del tutto alle parti fu superato dalla *Gestalttheorie*, ma anche dalle scienze naturali, le quali si occupano di totalità dotate di proprietà nuove ed emergenti, inderivabili dalla somma delle proprietà delle parti¹³. Fabro raccoglie i suggerimenti di Köhler sul comportamento olistico del sistema nervoso centrale e periferico, con un'autoregolazione propria, il che ridimensiona l'intervento dello stimolo sull'organismo recettivo, con analogie tratte dall'esistenza dei campi elettromagnetici e applicate alla dinamica energetica delle vie nervose, utili per la distinzione strutturale tra figure *gestaltiche* e sfondo amorfo¹⁴.

La teoria della *Gestalt* in qualche modo significa "un indizio di ritorno alla mentalità aristotelica"¹⁵, in quanto pone al centro la rilevanza della "forma" non solo in campo percettivo ma in generale in tutta la natura. Questa dominanza risulta più ampia nelle entità naturali più complesse, dunque con un maggior numero di gradi di libertà (nei confronti della monotonia della macchina, che consente il funzionamento in una sola linea prestabilita, pena il non funzionamento in assoluto). Forma e materia, ordine e materiale, sono interpenetrati e costituiscono un tessuto unitario, senza dualismi di sorta. Così si possono capire meglio i fenomeni naturali di autoregolazione e di scambio di equilibrio¹⁶.

L'importanza per la filosofia del predominio della forma, del *pattern*, del piano strutturale sul materiale è ovvia. Se c'è un'autoregolazione proveniente da un tutto,

¹² Cf. FP, pp. 366-383.

¹³ Suggestiva per la filosofia della natura è la distinzione proposta da Fabro tra "forme forti" e "forme deboli" (cf. FP, p. 375), con gradi anche intermedi, in cui il tutto strutturale predomina e regola in vario modo la singolarità dinamica delle parti.

¹⁴ Cf. FP, p. 379.

¹⁵ FP, p. 487.

¹⁶ Le pp. 482-487 di FP contengono accenni molto pertinenti per l'interpretazione della natura nel contesto dell'ilemorfismo aristotelico e della scienza.

c'è finalismo nella natura, e se un'interpretazione teleologica della natura è possibile, allora vi è un posto per la visione metafisica della natura.

Risulta illustrativo inoltre il rifiuto di Fabro in FP di un isomorfismo “gestaltico” assoluto tra forme percettive e forme fisiche, contro le posizioni di Köhler. A questo punto Fabro si rifà alla critica aristotelica contro Democrito, che in una maniera rozza sosteneva un simile isomorfismo. L'assimilazione conoscitiva comporta un superamento dell'ilemorfismo persino nella sfera della sensazione: la specie conoscitiva non è di per sé un'alterazione fisica organica, bensì una crescita intenzionale nel nuovo ambito, non naturale, dell'oggettività¹⁷. Vi è in questo senso una “incommensurabilità fra i fenomeni fisiologici ed i contenuti fenomenali”¹⁸.

4. Percezione e pensiero vissuto

Che cosa ha compiuto centralmente Fabro in queste due opere, e più particolarmente in *Percezione e Pensiero*? Nella memoria dei tomisti quest'ultima ha lasciato l'impronta soprattutto dell'importanza della *cogitativa* nell'Aquinate, una facoltà che consente di dar ragione della comprensione intellettuale del singolare percepito. In questo senso Fabro ha cercato di segnare una svolta nella visione classica, talvolta troppo insistente sul fatto dell'astrazione degli universali perché troppo preoccupata del problema della scienza.

D'altra parte la messa in scena del *singolo* nella gnoseologia ben si accorda con l'importanza metafisica del concreto nell'aristotelismo, con la tesi tomistica dell'*actus essendi* proprio del singolo ipostatico e non dell'essenza astratta, il che poi trova una continuazione con l'affermazione kierkegaardiana del singolo esistente. Tutte tematiche squisitamente fabriane.

La tesi sicuramente più fondamentale di quest'opera, tesi tomistica ma quanto meno sottovalutata dai “tomisti formalisti” (bersaglio frequente dei lavori fabriani, ma non più di tanto in PP)¹⁹, è quella appunto della *comprensione intellettuale dell'entità singola grazie alla congiunzione del pensiero astratto con la percezione sensibile*.

La conoscenza umana più normale è, di conseguenza, la *percezione intelligente*, una formula che supera il possibile dualismo di quelle più abituali di “conoscenza

¹⁷ Cf. PP, pp. 35-79.

¹⁸ FP, p. 459.

¹⁹ Per qualche cenno, cf. PP, pp. 238-242.

sensibile e conoscenza intellettuale”. Questo punto mi pare ancora di un’attualità formidabile nella filosofia, per una quantità di motivi non sufficientemente spiegabili in un breve articolo. Senz’altro è una tesi direttamente collegata all’antropologia dell’unità sostanziale di anima e corpo, cioè molto distante dal dualismo platonico o cartesiano, tesi che poi apre la strada in una maniera molto naturale anche all’incorporazione della base neurologica del pensiero nel suo versante percettivo, intimamente legato al cervello (non dimentichiamo che per San Tommaso la sede della cogitativa era il cervello²⁰).

In rapporto al paragrafo precedente sulla fenomenologia, notiamo come in Fabro l’idea del pensiero vissuto, concreto, sempre instancabilmente mobile come vincolo psichico (non deduttivo) tra i diversi livelli di oggettivazione della coscienza, comporta un superamento della funzione sintetica *a priori* del kantismo. Fabro dichiara di trovare questa funzione connettiva nel concetto di “pensiero silenzioso” (*schweigende Denkvorgänge*) di Dilthey²¹.

Il valore connettivo non appartiene dunque solo alla ragione astratta, ma anche a quella funzione considerata da San Tommaso come *collativa intentionum individualium*²². Grazie alla psicologia della *Gestalt* Fabro potrà dire che tale sintesi non è necessariamente frutto di una semplice associazione di elementi materiali (i dati) operata da una forma soggettiva sintetizzante, come pensava Kant. La forma sta già nella materia, o è un tutt’uno con la materia. “Il ‘pensiero silenzioso’, pensiero logico primario o pensiero vissuto di Dilthey, corrisponde sostanzialmente, se non erriamo, alla teoria aristotelico-tomista della ‘cogitativa’; essa occuperà gran parte della nostra ricerca costruttiva poiché conveniamo con il Dilthey nel ritenere tale forma di conoscenza e tale dottrina come decisiva per il superamento del kantismo”²³.

Possiamo capire meglio adesso, mi sembra, il motivo per cui Fabro si è trovato sempre critico in rapporto alla neoscolastica trascendentale, la quale accetta le strutture *a priori* del pensare come avvio verso un metodo metafisico. Fabro si trova nella direzione esattamente opposta: la percezione del singolo e la sua fenomenologia costituiscono l’avvio induttivo verso il metodo metafisico.

²⁰ Cf. S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4: “...ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis”. San Tommaso recepisce la teoria della cogitativa dagli arabi, in particolare da Averroè, con certi precedenti nella capacità denominata da Aristotele *diánoia* o *dianoetikón*, collegata alla *dóxa* platonica e contrapposta al *noús* o *intellectus*. “Le funzioni della cogitativa sono descritte da Averroè con sicurezza e precisione” (PP, p. 216).

²¹ Cf. FP, p. 63.

²² Cf. S. Tommaso, *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

²³ FP, p. 65.

In questo punto egli trova, dunque, una fedeltà ai principi aristotelici, intravista nella fenomenologia brentaniana ma persa nel rigore razionalistico di una fenomenologia pura. Ecco il solco profondo che separa Fabro da Husserl (indipendentemente da certi elementi realistici di quest'ultimo, per esempio nel concetto di *Erfüllung* o di riempimento di significato con l'intuizione²⁴). “L'ammissione di una percezione intelligibile dei singolari materiali è essenziale per conservare un realismo pienamente coerente ed impedire che il principio dell'intenzionalità non trapassi, per logica spontanea, nell'affermazione dell'interiorità assoluta dell'idea come per Husserl”²⁵. Se Fabro non simpatizza con Husserl, allora, è perché “i fenomenologi assoluti che hanno voluto liberare, con la *epoché*, la contemplazione intellettuale da ogni aderenza al concreto, hanno svuotato le forme e le funzioni intelligibili dal loro naturale contenuto (...) Non è da meravigliarsi che l'Husserl abbia infine sconfinato nell'idealismo. Il ‘contatto’ con la realtà avviene nell'esercizio della percezione, non nella solitudine di un ‘Wesenschau’ pura”²⁶.

5. Forma e significato

Vorrei tracciare adesso quello che mi sembra il nucleo dinamico della ricerca eseguita da Fabro in queste due opere. Rileverei due aspetti intimamente collegati: il primato del significato sulla forma nella percezione (secondo la terminologia di questi volumi) e il concetto di maturazione progressiva della coscienza. Credo che in questo senso Fabro abbia proposto una concezione ermeneutica della percezione vista nell'ottica dell'apprendimento.

La “cogitativa” (intelligenza del concreto) cui ci siamo riferiti sopra non viene presa da Fabro come il nome di una facoltà destinata a risolvere aprioristicamente certi problemi gnoseologici. La metodologia di Fabro è funzionale: conosciamo le facoltà nella misura in cui ne scopriamo determinate funzioni specifiche. Il metodo da

²⁴ Analoga è in Frege la distinzione tra *concetto* ed *oggetto*: il concetto trova il suo riferimento nell'oggetto singolo, a livello di predicazione.

²⁵ PP, p. 481.

²⁶ FP, p. 511. Più conciliante invece con l'esistenzialismo, Fabro ritiene che la fenomenologia esistenziale di Heidegger prenda la libertà umana come situazione originaria nei confronti dell'essere, superando così il razionalismo o l'intellettualismo husserliano (cf. PP, pp. 441-447). Queste poche pagine sono l'unico accenno di PP alla situazione della coscienza nella prospettiva esistenziale (coscienza nel mondo, caratterizzata trascendentalmente dalla *Sorge*, preoccupazione, di fronte all'abisso della libertà).

impiegare è, nelle sue parole, una “fenomenologia analitico-funzionale generale”²⁷ che, a partire dalle forme ed oggetti della conoscenza, tende a prospettare “le funzioni per cui lo spirito ha da venire in possesso degli oggetti a seconda dei vari piani oggettuali”²⁸. Lo scopo finale della ricerca è la “costruzione di *un realismo gnoseologico dell’esperienza a sfondo funzionalistico*”²⁹.

Nella psicologia moderna l’autore di FP-PP trova certi elementi convergenti con quanto in modo talvolta approssimativo avevano visto filosofi classici come Aristotele, Averroè e San Tommaso. Dal punto di vista storico si può dire che Fabro in queste opere parte dalla critica dell’associazionismo empirista e razionalista (Cartesio, Locke, Hume, ecc.) ad opera della psicologia della *Gestalt*, la quale ha ben chiarito la percezione originaria delle forme, messa in corrispondenza con la teoria aristotelica dei sensibili propri e comuni e in particolare con il compito del sensorio comune e della sua interiorizzazione immaginativa. A questi livelli vengono elaborate le sintesi sensoriali denominate “primarie”.

In un secondo piano dell’oggettività, il nostro filosofo muove dalla critica funzionalista alla teoria della *Gestalt* (Piaget, Michotte), per rilevare come sia nell’anima che nell’uomo la percezione viene organizzata non semplicemente dalle totalità strutturali “formali”, ma a partire dai significati (*intentiones*) della vita vissuta, cui corrispondono nella psicologia tradizionale i sensi interni della memoria e dell’estimativa (cogitativa nell’uomo), insieme al concetto di sensibile *per accidens*.

Il primo piano dell’oggettivazione è chiamato *primario* e quello del significato è *secondario*. Su quest’ultimo s’innesta la comprensione intellettuale³⁰. Questa è la grande divisione pervadente i nostri due volumi, in corrispondenza in altre parole alla *forma* e all’*intentio* o significato (potremmo anche dire *interpretazione*). Ci pare che la presa del significato concreto delle cose percepite, spiegata da Fabro, abbia a che vedere con la cosiddetta “intelligenza animale” legata agli interessi istintivi. L’animale non si limita a percepire forme spaziali o luminose, ma le vede in rapporto alla propria vita, con apparenti “giudizi di valore” o “interpretazioni” sulla loro utilità concreta. La pressione dei bisogni biologici porta la coscienza animale ad una certa schematizzazione del mondo circostante.

²⁷ FP, p. 60.

²⁸ FP, p. 60.

²⁹ FP, p. 71.

³⁰ “Le funzioni fondamentali sono state ridotte a tre, in corrispondenza alla triplice classificazione dei piani oggettuali e sono: l’organizzazione primaria, l’organizzazione secondaria, l’apprensione dell’intelligibile realizzato” (FP, pp. 71-72).

Il riconoscimento di un oggetto familiare è collegato alla vita, ai rapporti concreti, anche affettivi, avutisi con quell'oggetto, e non semplicemente alla figura esterna sempre uguale. Questo tipo di conoscenza vitale e pragmatica, cioè legata all'azione, alle necessità vitali, per Fabro è più alto, più immateriale e più vicino alla comprensione intellettuale³¹. La condotta "intelligente" dell'animale (anche la funzionalità della vita produce l'impressione di trovarci davanti all'operare di un'intelligenza) è vincolata alla percezione concreta, non riflessa o astratta, di rapporti mezzo-fine, causa-conseguenza, o alla "divisione" degli oggetti in certe categorie pragmatiche. In altre parole, l'animale non solo vede forme, figure, spazi, strutture, ma *oggettivizza* la natura in funzione dei significati della vita sensitiva.

L'emergenza del significato intellettuale si comprende meglio in tale contesto di base. "Vedo una persona" (sensibile *per accidens*) vuol dire: "interpreto un complesso fenomenico dato come una persona". La presa dell'intelligibile comprende l'individuazione simultanea di gruppi di relazioni complesse, anche successive o nel tempo, e risulta più naturale veder tale presa come una dimensione superiore al mondo dei significati animali che non invece come semplicemente collocata al di sopra delle immagini fotografiche delle cose. Fabro suggerisce così, anche se non lo dice esplicitamente, che la conoscenza pratica e sperimentale svela all'uomo la natura delle cose più che la semplice osservazione passiva esterna, e che quindi non va necessariamente interpretata come contrapposta alla conoscenza speculativa.

Senz'altro il passaggio al nuovo piano è un salto ad un'altra dimensione ("passaggio al limite"): la conoscenza intellettuale è una vera contemplazione di un nucleo essenziale, che ferma il dinamismo degli istinti o degli interessi pratici, per consentire poi una comprensione più aderente di questi ultimi nella loro essenza concreta. Il funzionalismo della percezione di Fabro (ispirato alla psicologia di Piaget) non è riduttivo. Però occorre passare prima per il mondo dei significati pratici per poi poter operare l'astrazione del significato essenziale.

6. Apprendimento e maturazione percettiva

A questo punto arriviamo al nucleo a nostro avviso più originale della gnoseologia fabriana, vale a dire alla visione storica della coscienza che, essendo

³¹ In questo modo risulta molto naturale l'introduzione della conoscenza per connaturalità (cf. PP, pp. 440 e 495 ss.).

sempre una, si sviluppa organicamente nell'intreccio dei piani oggettuali, integrando, fondendo, stabilizzando e in definitiva rioggettivizzando a diverse riprese quantità e qualità, simultaneità e successione, variabilità e costanza, forma e significato, sensibile e intelligibile.

Anziché delineare la molteplicità delle facoltà in un'architettura statica e gerarchica, Fabro, ispirandosi alla psicologia evolutiva, vede la percezione umana come una progressiva maturazione unitaria, intellettuale e sensitiva, dal basso in alto e dall'alto in basso, cioè come un processo di apprendimento soggetto a correzioni, in definitiva come una storia ermeneutica che conserva ed eleva l'esperienza acquisita e così getta uno sguardo sempre nuovo verso il passato (la memoria), mentre delinea analogamente il futuro³².

Il luogo centrale della maturazione della coscienza è la cogitativa, punto d'incontro tra l'intelletto e i sensi in quanto ad essa spetta la funzione primordiale della percezione concreta del mondo, cioè l'incorporazione dei significati intellettivi nella apertura sensitiva al mondo. In base alle ricerche psicologiche di Piaget ed altri, viene spiegato in PP come nel bambino emergono a poco a poco degli schemi di oggettivazione con predominanza prima dei sensi più materiali, poi della vista e l'udito, ecc., in un processo che sotto la spinta delle necessità, grazie anche all'esperienza degli errori, alle prove e alle conseguenti correzioni, conduce la mente ad un progressivo passaggio dalle costanti soggettive verso quelle più oggettive della percezione³³.

In questo tirocinio il mondo viene inizialmente dato al soggetto, ma insieme è lui che *attivamente* deve "sbrigarsi" per integrare e maturare le conoscenze, diventando sempre più attivo nella conquista conoscitiva della realtà. Il "comparare" senza posa della cogitativa, ragione particolare, introduce una forma di razionalità in

³² "Evidentemente non si pretende di offrire una narrazione cronologica della teoria della coscienza: tutto quello che di certo possiamo dire è che tale storia c'è stata o ci sarà di fatto per ogni coscienza, che vi sono dei punti di partenza e che su tale storia si compiono, sia pure per modi svariati, alcune 'crisi di passaggio' che sono decisive per l'esercizio della percezione al suo stadio definitivo. Che la percezione, quale si esercita ora, abbia una storia, che questa storia abbia certi punti di partenza obbligati e che si sviluppi in certi modi determinati, è una constatazione che possiamo avere dal semplice esame di qualsiasi contenuto di esperienza attuale" (PP, pp. 390-391). Sono importanti, per lo sviluppo della coscienza esposto in PP, i concetti di "passaggio al limite" e di "crisi di crescita".

³³ Cf. PP, pp. 406-411. "La cogitativa, nella psicologia tomista, ha la funzione precisa di raccogliere le costanti fenomenali soggettive e di determinare, in base ad esse, quelle oggettive che sono gli schemi percettivi, se vale il principio generale che tutti noi, ed il bambino più di tutti, in tanto ci preoccupiamo di prendere coscienza esplicita degli oggetti e dei loro molteplici aspetti, in quanto siamo spinti da particolari necessità" (PP, p. 409).

moto all'interno dei quadri percettivi. Il realismo della conoscenza ben si concilia con il carattere profondamente attivo del soggetto intelligente³⁴.

Dalla lettura di PP si desume facilmente la continuità e discontinuità tra la scienza e la percezione ordinaria. La conoscenza scientifica (anche quella filosofica, ma in un altro modo) opera al di là della percezione immediata, cercando razionalmente di ricomporre un quadro non immediatamente offerto dall'esperienza. L'errore della gnoseologia mediatistica (per es., i tentativi di dimostrare l'esistenza del mondo o della vita psichica altrui) fu quello di assegnare alla ragione universale (mediata) il compito svolto dalla ragione particolare. Non abbiamo bisogno di dimostrazioni dell'esistenza delle altre persone perché *impariamo* a riconoscerle nella percezione: una volta imparata, la conoscenza percettiva è facile ed immediata (nonostante la straordinaria complessità funzionale). Il problema critico è risolto da Fabro, almeno in buona misura, con la distinzione tra *immediatezza di contenuto e mediatezza di funzioni*³⁵ e con la prospettiva dell'apprendimento.

L'elemento fondamentale nella descrizione fenomenologica dell'attività della cogitativa in Fabro è lo *schema percettivo* (Revault d'Allonnes, Burloud, Piaget, Janet), messo in corrispondenza con la teoria aristotelica dell'*epagogé* (induzione come processo di genesi dell'universale a partire dalla molteplicità e mobilità di esperienze e memorie³⁶). Se lo schematismo kantiano era *a priori* e artificialmente basato sul tempo meccanico, lo schematismo proposto in PP è *a posteriori* e concepito vitalmente (il tempo vi entra come tempo di maturazione)³⁷.

Le ripetizioni dell'esperienza sono processi non lineari di maturazione vitale, in cui a poco a poco emergono degli schemi percettivi di oggettivazione, tutti solidali in rete, riaccomodantesi senza sosta, rinnovandosi gli uni in fusione con gli altri, moltiplicandosi sempre, salva la fase dell'invecchiamento percettivo. Gli schemi

³⁴ Anche la formazione del concetto richiede un "darsi da fare" nelle reti di relazioni intelligibili: "l'apprendimento integrale di un'essenza non è un affare che si risolve in un istante; non raggiungiamo mai di colpo l'essenza intelligibile, ma solamente qualcuna delle relazioni che esprimono quest'essenza. Poi bisogna sforzarsi, cercare. L'intellezione è un processo dinamico di cui non si può mai dire che sia finito" (PP, p. 423). L'elemento costruttivo non si contrappone alla visione: "la costruzione tende a render possibile un intuito o apprensione penetrativa di un contenuto" (PP, p. 418). La costruzione percettiva, così come l'elaborazione astrattiva, parte da certe presentazioni intuitive di base e finisce in uno sguardo contemplativo. "Non si dà intuizione che per l'astrazione e l'astrazione stessa è ordinata all'intuizione" (PP, p. 427).

³⁵ È il titolo della sezione in PP, tra pp. 433 e 441. A p. 588, in riferimento alla conoscenza sensibile, Fabro parla di *immediatezza fenomenale e costruzione funzionale*.

³⁶ Cf. PP, pp. 243-299 (cap. V).

³⁷ Questo punto suggerisce a nostro avviso la critica più incisiva che si possa fare alla gnoseologia di Popper, troppo calcata sul mediatismo delle ipotesi scientifiche. La filosofia di Popper è anche una filosofia dell'apprendimento, com'è noto, ma il suo rifiuto dell'induzione obbedisce a motivi logici e comporta un'ignoranza della vera natura della percezione.

(abiti sensitivi, non solo individuali ma anche culturali e sociali) sono pre-concetti che, una volta attivati, suscitano in noi nuove idee e rievocano in modo opportuno costellazioni di idee in modo da poterle usare convenientemente. Senza lo schema (senza linguaggio, senza fantasia, ecc.) non si può pensare efficacemente.

Alcuni schemi sono pre-verbali, silenziosi, legati a sequenze sensitive impresse nella memoria, mentre altri sono verbali oppure figurativi, come gli schemi grafici che ci servono per guidare il percorso del pensiero e per attualizzare l'ampiezza dello sguardo conoscitivo. La loro base nervosa, concorderebbe oggi Fabro sicuramente, sono i circuiti neuronali studiati dalla neuropsicologia. L'importanza degli schemi percettivi, sotto-struttura viva del pensiero in atto, si può vedere facilmente, in definitiva, in quanto essi costituiscono il fondamento del simbolismo umano e del linguaggio.

Resterebbe soltanto da completare questa fenomenologia con un'introduzione più esplicita dell'elemento inconscio nella percezione o almeno di una teoria dei gradi della coscienza, sostitutiva della chiarezza univoca della coscienza cartesiana, ridotta all'oggetto pensato. Questo punto viene dato facilmente nel tomismo con la gnoseologia degli abiti. Lo schematismo si delinea così come una rete di abiti sensitivi superiori che apre strade concrete ai processi di oggettivazione del pensiero³⁸.

7. Dalla fenomenologia alla metafisica

Dicevamo all'inizio che le indagini psicologiche di Fabro sulla percezione intelligente venivano intese come una propedeutica alla metafisica. Su questo punto si potrebbe parlare a lungo, ma mi soffermerò qui brevemente, a modo di conclusione, su alcuni punti di PP che consentono di vedere come la fenomenologia della percezione intelligente serve a Fabro quasi come un avvio verso il metodo della metafisica.

Le scienze positive, concentrandosi su elementi esclusivi, sono paragonabili ai sensi specializzati, mentre “la percezione e la metafisica invece s'affermano come

³⁸ Fabro si avvicina a questo punto nella sua glossa dei tradizionali testi aristotelici sulla nascita dei primi principi e dell'universale (cf. PP, pp. 279-282). Ciò che finisce per “solidificarsi” nella tumultuosa esperienza è una certa unità o abito (*héxis*) “che coincide, a nostro parere, con lo ‘schema percettivo’: quest'*abito* è l'inizio del sapere ed il principio per la nascita dell'universale. Cioè gli abiti conoscitivi delle arti o delle scienze vengono alla mente per via di altri abiti precedenti, operanti prima non nell'ambito della logica, ma del senso: giunti a maturità tali abiti sensitivi -gli schemi percettivi- fanno pressione sulla mente e provocano la contemplazione intellettuale” (PP, p. 281).

conoscenze totalitarie e totalizzanti”³⁹. Vuol dire che la “dialettica” della percezione, il suo costante integrare, unificare, riportare, interpretare, è come un modello di quello che intende anche fare la metafisica nell’ambito della conoscenza mediata e riflessa nel quadro di tutta la realtà intelligibile.

Le indicazioni di Fabro in PP sulla metodologia della metafisica insistono infatti su ciò che egli chiama la *dialettica* dell’essere e del conoscere, nel senso di un movimento ascendente di convergenza verso i “centri di intelligibilità” a partire da coppie come sono l’essere-apparire, forma-materia, essenza-atto di essere, specie-individuo, contingente-necessario, molteplicità-unità, materia-spirito, creatura-Dio⁴⁰. La soluzione di fondo di questa dialettica “non hegeliana” sta in Fabro, com’è noto, nel concetto di partecipazione.

Sguardo d’insieme, importanza del concreto, progresso dalla conoscenza confusa verso la conoscenza più precisa e densa, sono alcuni aspetti metodologici della tensione metafisica verso l’essere, nel tentativo di evitare gli unilateralismi o i riduzionismi tanto cari alla dialettica della modernità⁴¹.

L’ultima pagina di PP traccia un rapido e bello sguardo, con annotazioni precise, sull’itinerario metafisico della conoscenza delle cose esterne, dell’anima e di Dio⁴². La fenomenologia della percezione, nello studio delle funzioni conoscitive, prepara questi percorsi trascendenti. “In quanto la fenomenologia si occupa di tali funzioni e ne descrive le caratteristiche di forma e contenuto, in tanto può contribuire alla fondazione della metafisica come teoria assoluta del reale ed anche, benché in varie guise, a tutto lo sviluppo dei problemi dell’essere”⁴³. È questo il risultato più duraturo del lavoro compiuto da Fabro in FP e PP.

³⁹ PP, p. 588. “Come la percezione è la conoscenza integrale sul piano della sensibilità, così la metafisica lo è su quello dell’intelligibilità pura” (*ibid.*).

⁴⁰ Cf. PP, pp. 624-635, cioè le ultime pagine di PP, ma più ampiamente tutta la conclusione da p. 585 sino alla fine.

⁴¹ “Ognuno di questi contenuti assoluti non si può rendere presente che sullo *sfondo dell’altro*” (PP, pp. 549-550). Le coppie delle categorie metafisiche vanno prese sempre insieme.

⁴² Cf. PP, pp. 633-635.

⁴³ PP, p. 550.