

Mario Pollo

# **La caduta dell'angelo: sacro e tossicomania nella modernità**

Un approccio  
di psicopedagogia culturale

*Saggi e studi*

**FrancoAngeli**

**PSICOLOGIA**



## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile con Adobe Digital Editions. Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.





I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Mario Pollo

# **La caduta dell'angelo: sacro e tossicomania nella modernità**

Un approccio  
di psicopedagogia culturale

**FrancoAngeli**

PSICOLOGIA

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

<b>Introduzione</b>	Pag.	11
L'homo symbolicus	»	15
Simboli, informazione e linguaggio	»	16
Il mondo dell'uomo	»	18
L'uomo come essere progettuale	»	20
Cultura e uomo	»	22
Alcune notazioni sul linguaggio simbolico	»	23
Lingua e mondo	»	25
L'uomo come essere relazionale: l'alterità come elemento costitutivo dell'identità	»	26
	»	
<b>1. L'uomo: ibrido di pianta e spettro</b>	»	29
Il mistero umano	»	29
Il limite	»	30
Il limite del corpo	»	32
Il limite temporale del corpo: la morte	»	34
Il viaggio sciamanico: l'estasi apollinea	»	36
L'estasi dionisiaca	»	39
Platone e l'anima	»	41
La morte dell'uomo anfibio nella modernità	»	46
	»	
<b>2. Lo spazio-tempo come limite e possibilità dell'umano</b>	»	49
Spazio e tempo	»	49
L'orientatio	»	50
La nascita dello spazio-velocità	»	51
La società come intersezione di natura e cultura	»	53
Una vita percepita come scissa in un universo frammentato	»	55
Che cosa è il sistema tecnico	»	56
Lo spazio-velocità come spazio-tempo del sistema tecnico	»	58
Durata reale versus tempo spazializzato	»	59

<b>3. L'uomo e il sacro</b>	Pag.	63
Che cosa è il sacro	»	65
L'ambivalenza del sacro	»	67
Il mana	»	68
L'esperienza del sacro	»	69
Il centro sacro del mondo	»	74
Il Centro e i riti di ascensione	»	76
Lo spazio sacro	»	79
Il tempo sacro	»	81
La sociotemporalità globale	»	83
Tempo sacro e tempo profano	»	85
Viaggi nel tempo per mezzo dell'estasi.	»	87
L'estasi della danza	»	88
L'estasi della foresta	»	88
L'estasi del boudoir	»	89
L'estasi del fungo	»	89
L'estasi del calice	»	89
<b>4. Sacro e modernità</b>	»	91
La distruttività: volto nascosto del cambiamento fine a se stesso	»	92
Mefistofele come paradigma della modernità	»	93
L'uomo atrofizzato	»	94
L'iconoclastia: l'altro volto nascosto della modernità	»	95
La trasformazione dello spazio-tempo in spazio-velocità	»	98
Computer e trasformazione della temporalità	»	103
Crisi della progettualità e degli impegni di lunga durata	»	104
Crisi delle grandi narrazioni e oscuramento del futuro	»	105
La complessificazione della società	»	106
La crisi del limite	»	108
La desacralizzazione dello spazio	»	111
L'esperienza del "mondo pieno"	»	114
L'indebolimento dei legami comunitari e la centralità dell'individuo	»	115
Deterritorializzazione e globalizzazione	»	116
L'identità e l'alterità virtuale: il ruolo dell'immaginazione mediatica	»	118
La crisi della parola	»	120
<b>5. Il rito tantrico</b>	»	123
Viaggi verso il sacro con la droga: una breve storia	»	123
L'oppio	»	127
La coca	»	128



I cannabinoidi	Pag.	129
Gli allucinogeni	»	130
L'alcol	»	130
Viaggi con le droghe nella modernità	»	134
Gli oppioidi	»	136
La cocaina	»	140
Le anfetamine	»	143
I cannabinoidi	»	145
Gli allucinogeni	»	148
Le droghe empatogene	»	150
L'alcol	»	152
Il tabacco	»	153
<b>6. Le basi biologiche e psicologiche dell'estasi</b>	»	155
Il fondamento neurobiologico dell'estasi	»	155
I neurotrasmettitori	»	156
Droghe e neurotrasmettitori	»	157
Gli oppiacei e gli oppioidi	»	158
La cocaina e le anfetamine	»	159
I cannabinoidi	»	160
Gli psichedelici	»	162
Le droghe empatogene	»	163
L'alcol	»	164
Il tabacco	»	166
Altri fattori che intervengono nella formazione dell'esperienza con la droga	»	167
La tossicomania	»	171
Abuso e dipendenza	»	172
Addiction	»	173
Classificazione dei consumatori	»	176
Il craving	»	177
Le fasi della tossicomania	»	177
La tossicomania da oppiacei	»	177
La crisi di astinenza	»	178
La tossicomania da cocaina e da anfetamine	»	179
La crisi di astinenza	»	179
La tossicomania da cannabinoidi	»	180
La crisi di astinenza	»	181
Le fasi della tossicomania da allucinogeni	»	181
La crisi di astinenza	»	181
Le fasi della tossicomania da droghe empatogene	»	182
La crisi di astinenza	»	182
L'alcolismo	»	182

Il tabagismo	Pag.	186
La crisi di astinenza	»	187
<b>7. Le aspettative nei confronti della droga emerse nella modernità</b>	»	189
Il bisogno di modificare e di espandere gli stati di coscienza	»	190
La ricerca di sensazioni forti, dell'eccesso	»	194
La ricerca di un legame fusionale con gli altri	»	197
Valorizzare, migliorare o mutare l'immagine di sé	»	199
La droga come viaggio iniziatico	»	200
Il consumo di droga come accidente	»	201
Il bisogno di ridurre gli stati di disagio	»	202
<b>8. La droga come malattia?</b>	»	205
L'approccio cognitivo-comportamentale	»	208
L'approccio psicoanalitico	»	210
La struttura di personalità	»	210
L'oggetto droga	»	202
Narcisismo e identità	»	213
La sostituzione del corpo e dell'azione	»	214
Rischio e ordalia	»	215
L'approccio sistemico relazionale	»	216
L'approccio psicosociale	»	217
<b>9. Le vie della cura</b>	»	219
Le vie comunitarie della cura	»	219
La nascita delle comunità terapeutiche	»	220
Il fallimento di Synanon e il confine tra comunità e setta	»	223
Modelli di comunità terapeutica originari	»	227
Modelli di comunità terapeutica in Italia	»	228
<b>10. Un amore avvolgente</b>	»	233
Perché la comunità è un luogo di cura	»	233
La relazione autentica	»	235
Il gruppo come luogo di genesi e sperimentazione delle relazioni autentiche	»	239
La scoperta del quotidiano come luogo del senso e come avventura	»	240
La lotta contro il drago	»	248
La scoperta del centro esistenziale o la ricerca dell'albero della vita	»	250
La costruzione del «centro esistenziale»	»	253
Il centro esistenziale abita un santuario nel tempo	»	254

Costruirsi un santuario nel tempo	Pag. 254
Ritrovare spazi di silenzio	» 257
La crescita della persona verso la totalità	» 260
Abilitare a sopportare la tensione fra desiderio e limite	» 266
La tensione desiderio limite	» 268
	»
<b>11. La prevenzione</b>	» 271
I modelli di prevenzione	» 272
La prevenzione/promozione come sottosistema sociale	» 275
L'azione formativa aspecifica	» 277
Riqualificazione dei tessuti sociali urbani	» 278
Recupero delle situazioni personali e gruppali in cui sono presenti situazioni di disagio	» 279
Azioni specifiche volte al cambiamento degli stili di vita	» 280
La funzione culturale	» 280
Il sistema	» 281
<b>Bibliografia</b>	» 283



## Introduzione

Questo libro nasce dall'ipotesi che il fenomeno della tossicomania, divenuto nella modernità una sorta di epidemia che colpisce una parte minoritaria, ma non marginale, della popolazione delle società economicamente più sviluppate, sia stato prodotto dai processi di desacralizzazione della modernità, funzionali a mettere al centro della cultura sociale la razionalità strumentale e il valore del cambiamento fine a se stesso di cui il personaggio di Mefistofele del Faust di Goethe è l'icona più rappresentativa.

Questa ipotesi nasce dall'analisi sia della cultura della modernità, oramai giunta al tramonto, sia della storia dell'uso delle droghe che sin dalle epoche più profonde della preistoria accompagna l'avventura dell'uomo e che ha risposto al bisogno dell'uomo, contenuto nell'ambito del rituale religioso, di esplorare quell'oltre i confini del qui e ora cui la sua anima o, come si usa dire oggi, la sua mente lo invita.

Il libro si svolge lungo un cammino che vede nel capitolo primo la descrizione dell'uomo come essere anfibio che abita sia l'al di qua sia l'al di là o, con altre parole, come essere che abita il confine tra finito e infinito e che tenta di accedere all'al di là attraverso l'estasi. Nel secondo capitolo, che può essere considerato un'estensione del primo, si affronta il tema del sacro quale sperimentato per millenni dall'homo religiosus la condizione dell'uomo come abitante del tempo, del suo essere all'incrocio tra cinque diverse temporalità e delle sue possibilità di viverle attraverso esperienze particolari di estasi, di cui una è quella provocata dalle droghe. Nel terzo capitolo è affrontato il tema delle trasformazioni che il sacro ha subito nella modernità. Nel quarto capitolo si analizzerà la storia dell'intreccio tra sacro e droghe, in altre parole del rito tantrico. Nel quinto capitolo si vedrà, invece, la storia della droga nella modernità con un riferimento sia al suo uso "desacralizzato" sia a quello di succedaneo del sacro. Nel sesto capitolo si affronterà la descrizione, a grandi linee, delle basi biologiche e psicologiche dell'estasi. Nel settimo capitolo sarà presentata una classificazione delle principali droghe attualmente conosciute con un riferimento specifico ai loro effetti e stili di consumo. Nell'ottavo capitolo saranno analizzati i più importanti tentativi di ridurre la tossicomania a una malattia, in particolare a una psicopatologia e sarà esposta, quindi, una rassegna delle principali teorie elaborate a questo fine. Nel nono capitolo saranno descritte le vie

più efficaci che dagli anni settanta a oggi sono state seguite per consentire alle persone tossicodipendenti la riconquista di uno stile e di un progetto di vita libero dalle dipendenze disfunzionali alla loro realizzazione umana.

Nel decimo capitolo sarà presentato un tipo di intervento comunitario sviluppato a partire dall'animazione culturale che, come è noto, è un modello sia formativo che un vero e proprio stile di vita finalizzato alla piena realizzazione dell'umano.

Infine, nel undicesimo capitolo verranno proposte alcune linee utili allo sviluppo di progetti di prevenzione.

L'approccio del libro è, da un lato, antropologico - fenomenologico, dall'altro lato, psicologico culturale.

Il primo approccio è utilizzato per descrivere e interpretare il ruolo che le droghe hanno giocato nelle differenti culture che hanno caratterizzato il cammino umano nella storia e per esplorare i vissuti delle persone che hanno utilizzato e utilizzano le droghe.

L'approccio psicologico culturale esplora, invece, come le persone comprendono e costruiscono se stesse e il mondo, e quindi la propria mente, attraverso le concezioni delle droghe che la cultura sociale consegna loro. Quest'approccio ha il suo fondatore in Jerome Bruner che l'ha sviluppato dopo essere stato uno degli iniziatori della rivoluzione cognitiva che alla fine degli anni cinquanta, perseguiva «l'obiettivo di riportare "la mente" all'interno del dominio delle scienze umane dopo il freddo, lungo inverno dell'oggettivismo»<sup>1</sup>. Questo impulso originario è stato tradito dalla deriva del tecnicismo computazionale che deve il suo successo "tecnico" alla progressiva disumanizzazione del concetto di mente<sup>2</sup>.

Questa deriva ha anche allontanato la psicologia ad orientamento cognitivo dalle altre discipline umanistiche avvicinandola, sino a alla coincidenza in alcuni casi, a discipline scientifiche come le neuroscienze, la biologia e, perché no, la teoria dell'informazione.

Per comprendere l'opposizione di Bruner alla deriva del tecnicismo computazionale è necessario ricordare che alla sua origine la rivoluzione cognitiva conteneva al suo interno due diverse concezioni sul funzionamento della mente.

La prima concezione era figlia della teoria computazionale che «si occupa dell'elaborazione delle informazioni, di come cioè delle informazioni finite, codificate e non ambigue sul mondo siano registrate, classificate, immagazzinate, confrontate, richiamate e in genere gestite da uno strumento computazionale»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> J. Bruner, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati - Boringhieri, Torino 1992, p. 19.

<sup>2</sup> Ivi, p. 19.

<sup>3</sup> J. Bruner, *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 15.

La seconda concezione, invece, era figlia del culturalismo, in altre parole della concezione secondo cui la mente non potrebbe esistere senza la cultura. Questo perché l'evoluzione della mente dell'uomo

è legata ad un modo di vivere in cui la realtà viene rappresentata mediante un sistema simbolico condiviso dai membri di una comunità culturale, che al contempo organizza e pensa il proprio stile di vita tecnico e sociale nei termini di quel simbolismo. Questo mondo simbolico non solo viene condiviso dalla comunità, ma viene conservato elaborato e tramandato alle generazioni successive che, in virtù di questa trasmissione continuano a mantenere intatti l'identità e lo stile di vita della propria cultura<sup>4</sup>.

Queste due concezioni, che integrate avrebbero consentito alla psicologia di affrontare in un modo più umanizzato il tema della mente e di avvalersi dell'immenso patrimonio di riflessioni, studi, letterature, produzioni artistiche che riguardano in modo diretto o indiretto la mente umana, si sono separate e oggi seguono due percorsi di ricerca che non sembrano avere molte intersezioni. Tuttavia gli studi odierni sulla mente in ambito psicologico, di là di quelli strettamente cognitivo/computazionale, sembrano aver ricevuto un nuovo impulso dalla psicologia culturale che partecipa così a una nuova e

rinnovata rivoluzione cognitiva, un approccio più interpretativo alla cognizione che si occupa della "attribuzione di significato", e che si è andato affermando negli ultimi (non pochi) anni nell'ambito dell'antropologia, della linguistica, della filosofia, della teoria letteraria, della psicologia e, a quanto sembra, quasi ovunque sia possibile volgere lo sguardo<sup>5</sup>.

L'importanza di questa nuova rivoluzione cognitiva, e quindi del ruolo che in essa gioca la psicologia culturale può essere maggiormente apprezzata se si comprendono alcuni fondamenti antropologico filosofici che sono sintetizzabili nell'espressione:

L'uomo è un *animal symbolicum*» e che indicano che ciò che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi che popolano la terra è senza dubbio il fatto che egli non vive in un mondo costituito esclusivamente di cose fisiche, di istinti, di conflitti per la sopravvivenza e così via, ma in un mondo di simboli. Sistemi simbolici sono, infatti, i linguaggi, le istituzioni sociali, il denaro, il diritto, la scienza, l'arte, le tradizioni. L'elenco potrebbe continuare a lungo ma gli esempi indicati rendono sufficientemente chiaro che la maggior parte delle cose fisiche che circondano l'uomo altro non sono che «materializzazioni di attività simboliche»<sup>6</sup>.

Un'automobile, ad esempio, che cosa è se non la materializzazione dell'attività simbolica che ha condotto alla sua invenzione e ne ha consentito la progettazione e la costruzione? Lo stesso esempio vale per la città, per le case, per le strade.

<sup>4</sup> Ivi, p. 17.

<sup>5</sup> Id., *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, cit., pp. 19-20.

<sup>6</sup> L. Von Bertalanffy, *Il sistema uomo*, ILLI, Milano 1971, p. 39.

La stessa natura, almeno quella soggetta al lavoro dell'uomo, diviene parzialmente la materializzazione di un'attività simbolica al punto da dover definire oggi la maggioranza dei paesaggi naturali "antropizzati". Se a queste considerazioni si aggiunge che la percezione della realtà avviene nell'uomo attraverso i sistemi linguistici, diviene maggiormente evidente il senso dell'affermazione secondo cui l'uomo non vive in un universo di cose bensì in un universo di simboli.

Questa concezione del simbolismo è stata magistralmente esposta da Kaplan in un articolo del 1961, dove afferma:

Negli ultimi cinquant'anni si è sempre più largamente riconosciuto che la attività simbolica è fra le più peculiari caratteristiche dell'esistenza umana e che l'intero sviluppo della cultura umana si basa sulla capacità dell'uomo di trasformare il semplice materiale sensorio in veicoli simbolici, portatori delle più sottili distinzioni intellettuali ed emotive. L'attività simbolica nella vita umana è così importante che uno dei più eminenti filosofi contemporanei (Cassirer) ha asserito: "Anziché definire l'uomo un *animal rationale* dovremmo definirlo un *animal symbolicum*. In questo modo potremmo sottolineare la differenza specifica"<sup>7</sup>.

È illuminante soffermarsi sull'affermazione di Kaplan: «Che lo sviluppo della cultura umana si basa sulla capacità dell'uomo di trasformare il semplice materiale sensorio in veicoli simbolici». Essa è importante per due motivi. Il primo è il riconoscimento che nell'esperienza umana ogni oggetto fisico non si limita a colpire i sensi dell'uomo con la sua presenza oggettiva ma che esso trasmette anche simboli e perciò determinati significati. La materia è il vettore di una informazione dotata di significato, non esiste cioè una esperienza «fisica» dell'uomo che non sia dotata di significato in uno o più universi simbolici. Nella vita dell'uomo non si hanno percezioni che non siano dotate di un qualche significato in uno o più universi simbolici. Il secondo motivo pone l'accento su come il progresso culturale dell'uomo, lo sviluppo delle sue capacità di affrontare e dominare la natura passi necessariamente attraverso lo sviluppo degli universi simbolici e quindi attraverso una maggior capacità di articolare l'universo materiale attraverso più ricchi e discriminanti universi simbolici.

A una maggiore capacità di dotare la natura di significato corrisponde una maggior capacità di dominarla e di controllarla. Su questa equazione si fonda lo sviluppo dell'uomo e delle società umane, l'emancipazione dalla natura, dalla materia e dagli istinti ancestrali registrati nella parte più antica del cervello. Il mondo dei simboli è quello che consente all'uomo di trascendere i limiti della fisicità del mondo e in definitiva di essere ciò che è: l'uomo.

Prima di proseguire è bene, per evitare confusioni, visto l'uso diverso e multiforme che viene fatto del termine simbolo nella vita quotidiana, definirlo

<sup>7</sup> B. Kaplan, *An approach to the problem of symbolic representation: nonverbal and verbal*, in «Journal of Communication» 2 (1961) 52-62.



in modo preciso. La definizione che utilizzerò è quella che L. Von Bertalanffy<sup>8</sup> riprende da Cassirer in cui il simbolo è identificato attraverso tre criteri. Essi sono:

- a) i simboli sono rappresentativi, vale a dire che il simbolo sta, in un modo o nell'altro, per la cosa simboleggiata;
- b) contrariamente a ciò che avviene per gli istinti innati i simboli vengono trasmessi per tradizione, cioè, mediante processi di apprendimento;
- c) i simboli sono liberamente creati.

Solo la simultanea validità dei tre criteri consente di dare a un determinato segno il ruolo di simbolo.

Con l'affermazione che i simboli sono liberamente creati si vuole sottolineare che non esiste nessuna connessione biologicamente obbligata tra simbolo e cosa significata. Questo non vuol dire che i simboli non possono avere caratteristiche «fisionomiche», che non esistano cioè corrispondenze, ad esempio, tra un'immagine e la parola che la descrive.

Sono ormai sufficientemente noti gli esperimenti di Kolher in cui i soggetti sottoposti all'esperimento diedero a una figura curvilinea il nome di «maluma» e ad una appuntita il nome di «takete».

La presenza di similarità fisionomiche tra figure e parole non nega che i simboli sono liberamente creati. Essi, infatti, non sono imposti dall'esterno ma stabiliti attraverso un libero atto creativo che attribuisce il significato alla parola "simbolo" che sta per l'oggetto.

## L'homo symbolicus

Per quanto sino ad ora affermato dovrebbe emergere in modo sufficientemente chiaro qual è il tipo di antropologia che è alla base della psicologia culturale qui proposta e, nello stesso tempo, la presa di distanza dal modello d'uomo quale emerge da alcune dottrine psicologiche contemporanee di orientamento cognitivo computazionale, ma non solo.

La scelta dell'*homo symbolicus* è, infatti, la scelta di un tipo di uomo non ridotto a robot, o a ratto gigante o semplicemente a oggetto totalmente condizionato dalla sua natura biologica e/o dal suo ambiente sociale. Questa scelta è tra l'altro un modo per riaffermare a chiare lettere la specificità e l'originalità dell'animale uomo, che attraverso il comportamento simbolico è in grado di esprimersi creativamente e di trascendere i limitati orizzonti dell'utilità biologica. L'*homo symbolicus*, infatti, trascende e a volte addirittura nega la sua natura biologica, i suoi impulsi, l'utilità e l'adattamento.

<sup>8</sup> L. Von Bertalanffy, *Il sistema uomo*, cit., pp. 41-42.

Pensare poi all'uomo nei termini di comportamento simbolico è anche un'affermare che l'equilibrio per l'uomo non è la quiete, la stabilità perennemente uguale a se stessa, ma viceversa è la ricerca, la sperimentazione, l'esplorazione; in altre parole quello dell'uomo è un tipo di equilibrio che è fonte perenne di nuovi squilibri. L'uomo, infatti, non ricerca un equilibrio per fermarsi e in esso perennemente quietarsi, perché in esso egli ricerca la condizione per ripartire, in situazione di disequilibrio, alla ricerca di un equilibrio più avanzato, all'interno di una spirale che ha come limite il tempo della sua vita.

In quest'antropologia, e quindi negli strumenti scientifici che la sorreggono, non vi è posto per molti concetti psicologici che sono comunemente accettati, anche da coloro che a causa della loro particolare visione della realtà umana dovrebbero negarli. Ciò accade perché non sempre a tutti è immediatamente accessibile l'antropologia che sottende molti concetti e principi delle scienze umane.

Uno di questi concetti, che tra l'altro è alla base di molte teorie psicologiche con nomi diversi, è quello che Bertalanffy chiama «reattività primaria dell'organismo psicofisiologico» o «ambientalismo». Esso può essere considerato una riproposizione in chiave moderna della «tabula rasa» di Locke. Il comportamento dell'uomo è visto quasi esclusivamente come la reazione a stimoli provenienti dall'esterno. L'uomo, cioè è modellato dalle esperienze attraverso cui passa, quasi fosse una pagina bianca che viene scritta dalle condizioni dell'ambiente. Le teorie che dicono come questa pagina viene scritta sono tra loro molto differenti e vanno da quella skinneriana, del condizionamento classico, a quelle più sofisticate di derivazione psicanalitica. L'ambientalismo raggiunge poi il non indifferente esito di porre le giustificazioni teoriche e le basi tecniche su cui innestare la pratica di un'ingegneria del comportamento, attraverso cui il potere può tentare di condizionare il comportamento delle persone a esso soggette.

## *Simboli, informazione e linguaggio*

Prima di sviluppare ulteriormente il discorso sul simbolismo è opportuno chiarire, a scanso di equivoci, che non esiste alcuna corrispondenza biunivoca tra il concetto di simbolismo e quello di linguaggio; esistono infatti linguaggi che non sono simbolici e sistemi simbolici che non sono linguaggio. Tuttavia, in gran parte linguaggio e simbolismo si sovrappongono essendo ampia la presenza nel mondo dell'uomo di linguaggi simbolici.

Il concetto di informazione<sup>9</sup> è anch'esso in relazione non biunivoca con il concetto di simbolismo; infatti, un simbolo è sempre portatore di informazione,

<sup>9</sup> Mi riferisco qui chiaramente alla definizione di informazione proposta dalla teoria matematica della comunicazione secondo cui esso è: « il grado di libertà esistente in una data situazione ed in un dato sistema concreto, di scegliere tra segnali, simboli, messaggi o patterns che debbano esse-

mentre, una informazione non sempre è di natura simbolica. Tra l'altro informazione e linguaggio non appartengono esclusivamente al mondo dell'uomo essendo presenti, in diversa misura, nella maggior parte delle specie animali. Basti pensare ai sistemi di comunicazione di alcune specie che riguardano ad esempio la segnalazione di pericoli o la presenza di cibo. Questi sistemi possono essere considerati linguistici ma non simbolici, sulla base dei criteri prima esposti per la definizione del simbolo.

Il mondo fisico è senz'altro vettore di informazione per le specie animali ma, indubbiamente, non di simboli. La natura, infatti, almeno per ciò che conosciamo, è per l'animale esclusivamente fonte di sensazioni e di segnali attinenti alla sfera biologica. Gli animali sono in grado, anche se limitatamente, di elaborare l'informazione e di codificarla in un linguaggio semplice, ma non di attuare alcuna operazione simbolica.

Ciò che distingue l'uomo dall'animale non è allora, come si credeva un tempo, il comportamento linguistico ma quello simbolico. Il riconoscimento di questa specificità dell'uomo, consente di superare il riduzionismo e lo zoomorfismo che hanno caratterizzato e ancora caratterizzano parte delle scienze dell'uomo e di fondare una antropologia che sia più rispettosa delle caratteristiche specifiche ed inimitabili dell'essere umano.

Questo è necessario perché troppo spesso nella psicologia, ad esempio, dallo studio dei ratti si sono inferite leggi e generalizzazioni «valide» per l'uomo.

Questo, senza accorgersi che quelle leggi la cui validità si pretendeva, e si pretende ancora, generale e intraspecifica, non erano valide nemmeno per i ratti che vivevano fuori del laboratorio. Che cosa hanno, infatti, in comune i ratti di un laboratorio, che vivono in un ambiente artificiale, torturati e vessati da un gigante in camice bianco, costretti a percorrere incredibili labirinti, sottoposti a scariche elettriche e a premi senza alcun senso per i limiti della loro esistenza, con i ratti che vivono in un ambiente naturale, in comunità che garantiscono ai loro membri l'esplicazione delle attività connesse alla loro sfera istintuale? Nulla evidentemente. Eppure si pretendeva, e ancora oggi lo si pretende, di inferire da quelle esperienze addirittura leggi sull'apprendimento umano. La scienza può essere una sottile follia ma basta non prenderla troppo sul serio.

È convinzione ormai di molti studiosi che l'unico sbocco vero delle scienze umane, se vogliono uscire dalla banalità di molti loro risultati, sia quello, di affrontare lo studio *dell'homo symbolicus*. A questo livello, nel territorio unificante della cultura, è possibile anche impostare una corretta prospettiva interdisciplinare. La cultura, nella sua accezione più ampia, che comprende tanto il significato che viene dall'antropologia quanto quello classico del linguaggio

re trasmessi o ricevuti ». Secondo questa definizione l'informazione è una misura statistica. Altri autori preferiscono, e forse più correttamente, affermare che questa definizione non si deve attribuire alla informazione ma alla quantità di informazione. (G. Miller, *La Teoria generale dei sistemi viventi*, FrancoAngeli, Milano 1971, p. 32).

letterario, rappresenta gran parte dei mondi simbolici in cui vive l'individuo umano<sup>10</sup>.

Accettare l'esistenza dell'universo simbolico, nello stesso modo in cui si accetta l'esistenza del regno inanimato e di quello animato, equivale ad affermare che gli universi simbolici creati dall'uomo acquistano una loro autonomia ed una vita propria. O, come dice Von Bertalanffy, che:

I sistemi simbolici sono a propulsione autonoma e possiedono pertanto una autonomia logica interna di sviluppo: il mito, o la pittura rinascimentale da Giotto a Tiziano, la musica da Bach a Richard Strauss, la fisica da Galileo a Bohr, l'impero britannico e l'evoluzione delle lingue indogermaniche, seguono tutte le rispettive leggi immanenti, che non sono leggi psicologiche caratterizzanti i processi mentali dei loro creatori<sup>11</sup>.

D'altronde questo regno che, in accordo con Bertalanffy, si è qui definito «universo simbolico» è assimilabile alla «cultura, spirito oggettivo» di Hegel, alla «noosfera» di Teilhard de Chardin e alla «semiosfera» di Lotman.

## *Il mondo dell'uomo*

La specificità dell'universo simbolico umano è sostenuta anche dal concetto biologico di *Umwelt* e dall'elaborazione filosofica cui è stato sottoposto da Cassirer. Per comprendere la portata di questo concetto è necessario ricordare che è ancora alquanto diffusa la concezione secondo cui il mondo, cioè la realtà materiale e immateriale in cui si vive sia la stessa per tutti gli esseri viventi. In altre parole si pensa che ogni essere vivente percepisca, magari con sfumature, tonalità e profondità differenti la stessa realtà che percepisce l'uomo.

Alla maggioranza delle persone sembra poi del tutto ovvio che tutti gli uomini, di là delle differenze etniche e geografiche, vivano e percepiscano, quando condividono lo stesso spazio-tempo, un'identica realtà.

Questa concezione ingenua nella mente delle persone è prodotta dalla convinzione dell'esistenza di una realtà oggettiva del mondo, unica, quindi, per tutti i viventi o perlomeno per la specie umana. La moderna biologia, unitamente s'intende alla filosofia e alle scienze dell'uomo e del linguaggio, si è da tempo incaricata di demolire questa concezione. In particolare attraverso Jakob Von Uexkull ed il suo concetto di *Umwelt*<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Rimane un problema aperto, e cioè se si possa parlare qui correttamente di universo simbolico, nel senso di affermare che l'esperienza umana si sviluppa a tre distinti livelli:

-dei sistemi non viventi;

-dei sistemi viventi;

-dell'universo simbolico o dei sistemi simbolici.

<sup>11</sup> L. Von Bertalanffy, *Il sistema uomo*, cit., p. 48.

<sup>12</sup> J. Von Uexkull, *Theoretische Biologie*, Berlin, 1938; ID, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.

Secondo l'Uexkull ogni specie di organismo vivente è una sorta di monade che abita un suo mondo specifico in cui sperimenta una sua esperienza particolare. Il mondo di una zecca, ad esempio, non ha nulla a che vedere con quello di un'ape. Non ci sono, infatti, in questi due mondi esperienze trasferibili dall'uno all'altro. Basti pensare che il mondo di una zecca è costituito esclusivamente di luce ed ombra, della presenza e dell'assenza di anidride carbonica e/o di acido butirrico.

Questo perché il mondo di una specie vivente è costruito dal suo sistema recettivo, quello che gli consente di percepire gli stimoli che provengono dal suo ambiente, e dal suo sistema reattivo, quello che gli permette di reagire a tali stimoli. Questi due sistemi, che sono profondamente interrelati, formano quello che l'Uexkull chiama «il circolo funzionale». La realtà, cioè il mondo abitato da una specie, è costituita solo da ciò che entra in questo circolo funzionale. Ciò che non entra in questo circolo funzionale semplicemente non esiste.

Per i membri di una specie priva di organi della visione, la luce non esiste e, quindi, non appartiene al mondo di quella specie che ne ignora completamente l'esistenza, mentre a esso possono appartenere fenomeni e realtà fisiche che per altre specie non esistono.

Questi dati aiutano a capire come il mondo vivente non sia un mondo unitario, bensì, un insieme di mondi distinti che in alcuni casi hanno una parte in comune, costituita dalla loro intersezione che consente la relazione aut comunicazione tra differenti specie. La comunicazione tra specie differenti è possibile, infatti, solo se esistono delle intersezioni, delle parti in comune tra i singoli mondi delle specie.

Due specie senza intersezioni tra i loro mondi non solo non potrebbero comunicare tra di loro, ma addirittura non esisterebbero l'una per l'altra, essendo reciprocamente invisibili. L'uomo si differenzia dalle altre specie viventi perché, oltre a possedere sistemi recettivi e reattivi molto più ampi degli altri esseri viventi, ha un elemento che rende unico il suo circolo funzionale e, quindi, il suo mondo: il sistema simbolico<sup>13</sup>. Questo sistema, che è inserito tra quello recettivo e quello reattivo, è costituito dalla cultura e, in particolare, dal linguaggio simbolico che la articola e costituisce. L'uomo, tra lo stimolo e la reazione a esso, salvo casi limitati, compie delle elaborazioni di tipo simbolico ovvero interpreta lo stimolo e sceglie la risposta più adeguata a esso, attraverso gli strumenti che gli offrono la sua cultura sociale e la sua esperienza personale, così com'è stata rielaborata a livello simbolico. E' questo il motivo per cui a volte stimoli apparentemente deboli e insignificanti producono nell'uomo reazioni molto forti, non giustificate da un'analisi biologica della relazione stimolo risposta.

Si può affermare che nella maggioranza dei casi l'uomo reagisce non tanto allo stimolo materiale quanto all'interpretazione simbolica che egli dà di quello

<sup>13</sup>E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma, 1968, p. 79.