



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor



“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

1

maggio - settembre 1990

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A.M. Iacono, P.F. Pieri, G. Tripipi, S. Vitale.

Direzione: Via del Loretino, 27 - 50135 Firenze - Tel. 055/690923 (il giovedì, ore 9 - 13).

Collaborano / tra gli altri: L. Aversa, A. Barchiesi, M. Bianca, M. Ceruti, U. Galimberti, A.G. Gargani, E. Ghidetti, M. La Forgia, M. Lavagetto, L. Lentini, G. Maffei, S. Moravia, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi Monti, A. Ruberto, C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi, D. Zolo.

Segreteria / di redazione: Milvia Fontana.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-1990.

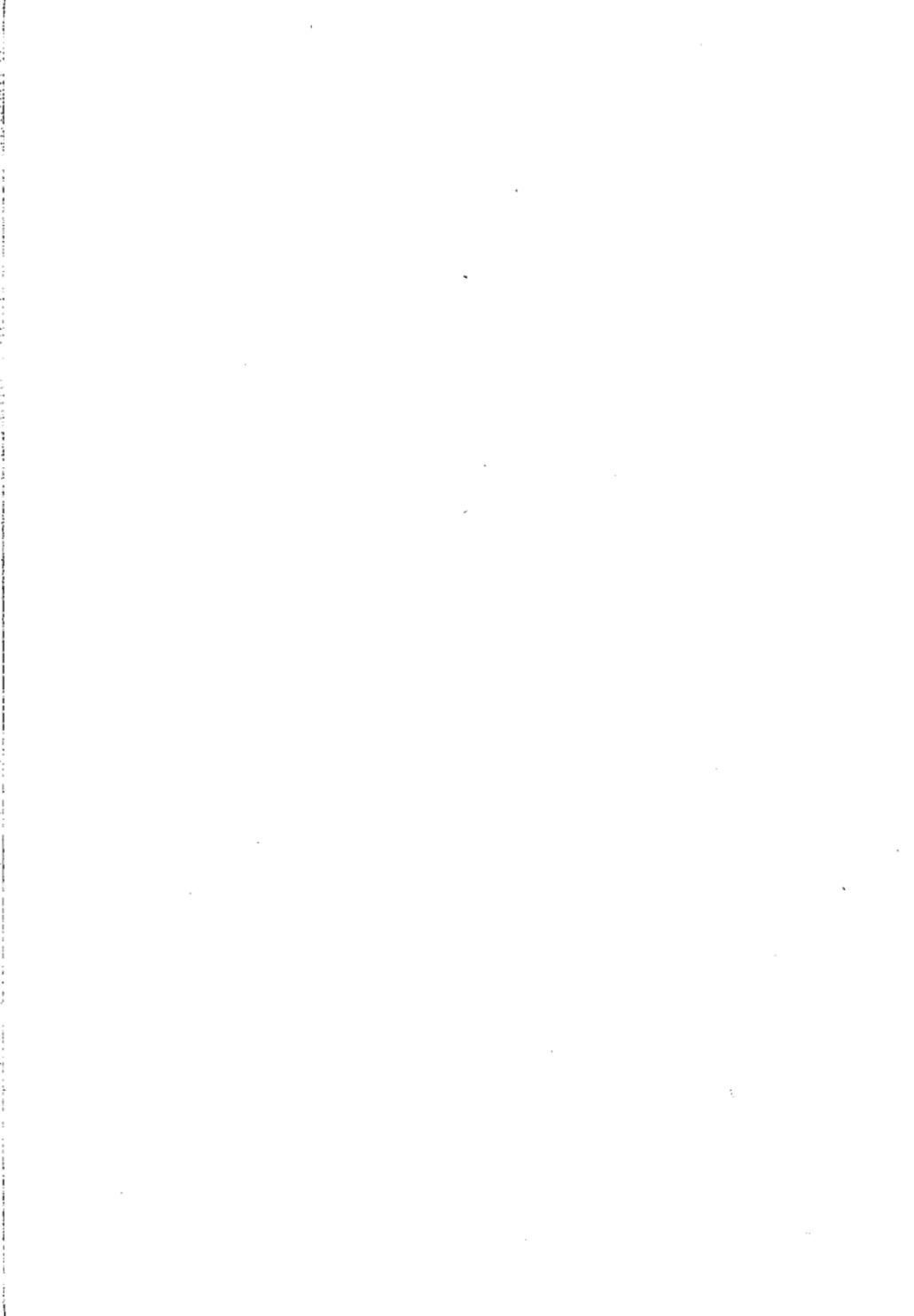
Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1990: Italia L. 30.000, Estero \$ 25; c/c postale
n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori,
viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

- Nota editoriale p. 9
-
- Sergio Vitale*, UNA MACCHIA D'INCHIOSTRO DI FREUD. NOTE SULLA CONOSCENZA DELL'EVENTO p. 13
-
- Mario Trevi*, CONFIGURAZIONI E METAFORE DELLA PSICOTERAPIA E DELL'ANALISI p. 29
-
- Carlo Sini*, I SEGNI DELLA SALUTE p. 49
-
- Arnaldo Ballerini - Mario Rossi Monti*, DELIRIO, SCACCO GNOSEOLOGICO, LIMITI DELLA COMPRESIBILITÀ p. 59
-
- Mariano Bianca*, TÉCHNĒ O EPISTĒMĒ: QUALE STATO DELLA PSICOTERAPIA? p. 73
-
- Remo Bodei*, UN EPISODIO DI FINE SECOLO p. 91
-
- Fausto Petrella*, IL MESSAGGIO FREUDIANO E LA PSICHIATRIA DEL PRESENTE p. 107
-
- Piero Fianza*, LUTTO E PERDITA DEL SOGGETTO p. 117
-
- Alessandro Barchiesi*, «ATQUE» E ATQUE (CON GLI AUGURI DI UN FILOLOGO) p. 129
-
- Indice degli Autori* p. 131



Nota editoriale

C'è un nesso profondo che giustifica l'accostamento, che sulle pagine di questa rivista vuole essere mantenuto in senso programmatico, tra processo della conoscenza scientifica e psicoterapia, pur nella generalità della loro definizione e nella pluralità anche contraddittoria delle diverse strategie e dei risultati. Esso riguarda, più d'ogni altra cosa, il fine ultimo in vista del quale si organizza e si dispiega tanto l'impresa conoscitiva quanto l'attività psicoterapeutica, e che consiste, se non nell'eliminare, almeno nell'attenuare e nel comprendere quei sentimenti di paura e di angoscia che dominano il fondo dell'esistenza.

Se si pone attenzione al carattere intrinsecamente oggettivo dell'esperienza - dove tale attributo rimanda unicamente al fatto che la condotta è incessantemente sottoposta a delle collisioni con un 'qualcosa' che viene gettato (*obiectum*) dinanzi al nostro cammino - si può comprendere come la paura debba essere un sentimento che inerisce strettamente alla condizione umana. (Di questo, traccia profonda sta nel nesso che lega *pavēre*, 'aver paura', a *pavīre*, 'battere', 'percuotere', e che si rispecchia nel termine *pavōre* (< m >).

Gli urti e le collisioni in cui si attuano le resistenze offerte da un ambiente di vita, e che riverberano il soggetto epistemico nella sua posizione costitutiva di essere 'sotto posto', conferiscono all'esperienza il suo radicale aspetto di pericolo. (Qui si ricordi come *periculum* rimandi, attraverso un supposto verbo *perīri*, ad *experiri*, che vuol dire, appunto, 'fare esperienza di', 'tentare').

È in questa prospettiva che diventa possibile affermare che il pen-

siero è una paura la quale si è attrezzata metodicamente, e che ogni teoria si presenta come indice di una sottostante disfunzione radicata in un preciso contesto. Sia che intervenga sul piano della condotta collettiva come su quello dell'esperienza più personale e privata, il valore di qualsiasi strategia conoscitiva sembra consistere nella possibilità di agire *terapeuticamente*, ovvero, in ultima istanza, di eliminare la sua stessa ragione di sussistere come teoria.

Ma in questo si cela quello che si potrebbe chiamare il paradosso della conoscenza e al tempo stesso il suo pericolo mortale. Se infatti la 'presa di coscienza', in quanto risoltrice all'interno di situazioni problematiche, disfunzionali o anomale, avviene unicamente sulla base della divaricazione del nesso teoria-prassi (la cui assenza è proprio ciò che caratterizza il sapere quotidiano come *doxa*), è tuttavia insito nella sua stessa capacità di essere coronata da successo il rischio della ricomposizione della immediatezza teoria-prassi e il conseguente occultamento dell'atto di consapevolizzazione nella sua natura puramente simbolica.

Ci troviamo di fronte al problema della rimozione della consapevolezza della teoria, come costruzione sul terreno della paura. Tale rimozione conduce alla affermazione di modelli naturalistici e alla definizione della ricerca scientifica in termini di mero rispecchiamento o di descrizione ingenua di proprietà di enti e processi, in quanto espressione di un ordine inteso come già dato e immutabile. Oppure consegna a quel sentimento di evidenza, che è tutt'uno con il sentimento di verità e di certezza, sulla cui base si edifica tanto il dominio dell'ovvietà quanto quello di una razionalità astratta, a priori e necessitante.

A questa *rage de vouloir conclure*, in grado di rassicurare fortemente nel momento in cui consente di affermare io so tutto, «Atque» intende contrapporre l'avvertimento di chi sostiene che, nella corsa della conoscenza, vince chi sa correre più lentamente e raggiunge il traguardo per ultimo.

Non guardando ad un Sapere che concluda la pluralità delle discipline, «Atque» vuole assumere come proprio oggetto la complessità di quello spazio che si costituisce tra la chiusura di ogni discorso

e l'apertura di un discorso ulteriore. È lo spazio dove le teorie muoiono – una volta che sia stata confusa la loro natura di semplice dispositivo per osservare con il risultato stesso dell'osservazione – per far posto ad automatismi epistemologici e a schemi irriflessi di azione; ma dove anche nuove teorie si preparano, dinanzi a rinnovate richieste di senso, per poter vedere di più e oltre il limite segnato.

La congiunzione latina che nomina la rivista designa il punto di connessione non eclettica tra elementi distinti. Attraverso i suoi vari significati, *atque* apre intenzioni che vanno dalla unificazione di due proposizioni alla coordinazione delle stesse. Inoltre rileva opposizioni che comunque non si disgiungono né si escludono: permette a ciò che è stato appena detto un'ulteriorità di tempi e di significati; allarga comparativamente la 'frase' precedente; non sottrae alla responsabilità di esplicitare conclusioni e conseguenze.

Forzando il nesso d'immediatezza tra teoria e prassi che può nascondersi al fondo della filosofia, della ricerca scientifica e dell'esperienza quotidiana, «Atque» si pone come strumento per riflettere e pensare il problema della fondazione dialogica della conoscenza pubblica e privata, e si apre al confronto delle interpretazioni che emergono attraverso le varie forme dei saperi e il gioco dei loro sconfinamenti.

Questo testo pone l'attenzione sul gioco di scomposizione e composizione che caratterizza il processo cognitivo. Il contributo di Bodei mostra come il paradigma della scomposizione si sia affermato sin dalla fine del secolo scorso nei vari ambiti del sapere ed abbia prodotto l'idea di un soggetto costitutivamente multiplo che ritrova la sua unità attraverso la dinamica delle tensioni tra le parti che lo costituirebbero. Trevi, contro il rischio della ipostatizzazione del modello scompositivo, guarda a questo come momento di transito, all'interno del laboratorio analitico, verso un'ulteriore e nuova ricomposizione del Sé e della stessa prassi analitica. Un problema analogo sembra contenuto nel saggio di Bianca laddove si sottolinea il continuo convergere e divergere delle interpretazioni come fondamento nell'epistemologia del Sé e della psicoterapia. Sini sostiene, per altro verso, che la possibilità di cogliere i segni della 'salute' consiste non già nell'assolutizzazione del modello interpretativo, ma solo nel riconoscimento del ritmo incessante ed erratico della verità, in quanto itinerario simbolico da un nulla di provenienza ad un nulla di destinazione. La lettura del concetto di delirio secondo il modello di Kretschmer, proposta da Ballerini e Rossi Monti, è sorretta da una consapevolezza forse non dissimile; nel momento in cui si conclude che tale modello deriva la sua ragion d'essere e la sua stessa efficacia interpretativa, da una precisa scelta teoretica, più che dalla cogenza di puri rilievi semeiologici. Con Petrella si sottolinea come, nel messaggio freudiano, si possa anche cogliere l'indicazione della necessità di introdurre, accanto al momento ineliminabile dell'oggettivazione, la consapevolezza dell'orizzonte dell'osservazione in quello spazio-tempo dischiuso dall'intersezione di serie di 'eventi' che designano, nel loro accadere, l'individuale e l'intrapsichico, l'intersoggettivo ed il sociale. Infine, nelle pagine di Vitale, la scomposizione si rivela un portato ineludibile dell'essere dell'evento come messa in crisi di un ordine stabilito e si presenta come condizione preliminare per la sua stessa conoscenza e per il raggiungimento di un livello superiore di ordine e di complessità.

UNA MACCHIA D'INCHIOSTRO DI FREUD

Note sulla conoscenza dell'evento

Sergio Vitale

È possibile che mai niente sia espresso realmente, che sia reso nel suo anonimo divenire, nessuno saprà mai esprimere il vaniloquio dell'istante nascente, perché noi, nati dal caos, non sappiamo mai incontrarlo, basta infatti uno sguardo perché dal caos, immediatamente, nasca l'ordine... e la forma...

W. GOMBROWICZ

1. *Il rumore dell'evento* Il fatto accade il 9 agosto del 1882, nel corso di una lettera che Freud sta scrivendo a Martha Bernays, sua futura moglie. È una lettera d'amore - Freud e Martha si sono conosciuti solo da pochi mesi - ma di un innamorato che soffre fortemente di gelosia. L'ombra di un altro uomo sembra minacciare da vicino una storia che sta appena nascendo. Il rivale è un intimo amico, e per di più un artista che gode fama di irresistibile rubacuori¹. Freud scrive in preda ad una grande agitazione, dando libero sfogo alla sua amarezza; la mano scorre nervosa e rapida sulla pagina, quando - d'un tratto - la penna, scivolando dalle dita, lascia cadere una macchia d'inchiostro che interrompe il fluire della scrittura.

L'evento, per sua natura, è qualcosa di singolare, aleatorio, improbabile e temporale. Il suo ac-

cadere equivale sempre alla rottura di una continuità, alla trasgressione di una norma, al momentaneo venir meno di un ordine e di una stabilità in qualche modo stabiliti. Da questo discende il carattere *perturbante* dell'evento, il quale - per definizione - si colloca fuori da qualsiasi schema di ordinamento e di classificazione già predisposto².

Quella macchia d'inchiostro sulla carta costituisce al suo apparire un 'errore' all'interno di un sistema ripetitivo (quello della scrittura o, se si vuole, della comunicazione), costituito in modo tale da non esser distrutto quasi immediatamente da un numero relativamente piccolo di errori. In questo senso, nella misura in cui non produce alcuna informazione, si potrebbe dire inizialmente che quella macchia generi soltanto del *rumore*, in quanto si pone come un fattore aleatorio dell'ambiente esterno al sistema³.

Proviamo ad immaginare la scena. Mentre Freud è intento a scrivere la sua lettera, lentamente il sigaro che riempie di morbide volute di fumo la stanza si consuma in cenere; intorno alla lampada accesa - quante volte Freud ha scritto all'amata nel cuore della notte - una farfalla inanella i suoi voli notturni; e dal mazzo di rossi tulipani, ricordo dell'ultimo incontro furtivo con Martha, un petalo si stacca nel silenzio e cade sul margine del foglio... Questo possiamo immaginare; e altro ancora, anche di completamente diverso, poco importa. Ciò che voglio dire è che, anche se si rimane nelle vicinanze spazio-temporali più immediate dell'evento, dobbiamo riconoscere che, insieme al suo accadere, tutto un mondo *con*-accade, per cui la scena originaria dell'evento non è *nel* mondo, quanto, piuttosto, *il* mondo intero nella sua totalità⁴.

La macchia fa la sua apparizione nel contesto di un più generale apparire del mondo, e rischia

al suo nascere, al pari di tutto, di confondersi per sempre nel «gran rumore di avvenimenti, di fatte-
relli incessanti, come il gracidare delle ranocchie
nello stagno» di cui parla Gombrowicz⁵. Perché
questo non avvenga, occorre che l'accidentale sia
colto nel suo aspetto di singolarità e sollevato dal
piano indistinto dell'accadere della presenza. Oc-
corre, in altre parole, che la macchia sia innanzi
tutto *percepita* e identificata nella sua natura di
evento.

2. *La percezione dell'evento*

Ma si tratta di un processo solo in apparenza sem-
plice e lineare. La percezione di un evento si svela
un atto complesso la cui portata va ben al di là del-
l'aspetto strettamente fisico dell'esperienza sen-
soriale.

Già attenendosi solo a quest'ambito, è neces-
sario che l'evento superi una data soglia, rimanen-
do al di qua della quale non viene percepito; ma
tale soglia non è la stessa per tutte le specie, né per
tutti gli individui appartenenti ad una medesima
specie. D'altro canto - al livello dei ricettori - vi
è sempre filtraggio e selezione, per cui, in genera-
le, è forse corretto affermare che il fluire della pre-
senza assume rango di evento solo nella misura in
cui le sue caratteristiche fisiche entrano nel raggio
di sensibilità dei ricettori di un organismo. (In que-
sto senso, ciò che sarà evento per una formica for-
se non lo sarà per un uomo, e viceversa)⁶. Se si
guarda, poi, all'organizzazione del sistema nervo-
so, è chiaro che la ricchezza di contenuto dell'e-
vento è in relazione con la complessità della strut-
tura cerebrale, e che, ad esempio, gli eventi basati
sull'utilizzazione del linguaggio presentano una ric-
chezza maggiore rispetto a quelli che implicano sol-
tanto delle reazioni di tipo motorio pre-program-
mate.

Il nostro esperire il mondo, insomma, è sem-

pre mediato da specifici organi di senso e da specifici canali neuronali, ed è per questo eminentemente soggettivo, non oggettivo. Eppure si sa quanto, almeno nella cultura occidentale, la convinzione dell'oggettività dei dati sensoriali si sia affermata saldamente, al punto da costituire un presupposto di fondo difficile da scalzare. Freud tuttavia, in una delle sue pagine più tarde e mature, ha preso le distanze da ogni forma di sostanzialismo filosofico, ammettendo l'illusorietà di qualsiasi tentativo di attingere direttamente 'la realtà stessa', dal momento che «ogni nuova acquisizione dobbiamo comunque ritradurla nel linguaggio delle nostre percezioni, di cui invero non riusciamo mai a liberarci»⁷.

L'importanza di Freud sta anche in questo: nell'aver saputo cogliere con grande avvedutezza la natura e i limiti dei processi di conoscenza e di pensiero dinanzi alla sondabilità degli eventi: «possiamo provare [...] ad accrescere al massimo le possibilità di prestazione dei nostri organi di senso con mezzi artificiali; comunque ci si può aspettare che tutti questi sforzi non cambieranno il risultato finale. Il reale rimarrà per sempre *inconoscibile*»⁸.

D'altra parte, come si diceva, la percezione è un processo *cognitivo* che non si esaurisce sul piano dell'esperienza puramente fisica. Non bastano una reazione retinica, un'eccitazione fotochimica per garantire l'atto percettivo; tutto ciò ne rappresenta, per così dire, soltanto la condizione necessaria, ma non sufficiente. Questo è un modo per dire che la datità di un fenomeno non si identifica con la sua fisicità. Possiamo anche non percepire qualcosa, nonostante i mutamenti di stato fisico prodotti nel nostro organismo al suo apparire.

Se quella macchia d'inchiostro sulla carta si fosse semplicemente impressa come immagine sulla retina di Freud non avrebbe raggiunto il rango

di evento, ma sarebbe rimasta relegata in una sorta di limbo della realtà in cui l'accadere scivola via senza lasciare tracce durevoli; in un limbo in cui l'accadere è sospeso tra la possibilità di affiorare alla superficie della conoscenza e quella di sparire nel nulla. Così non è stato: dinanzi a quella macchia, Freud è rimasto preso dallo *stupore*, quel tanto perché quel residuo in apparenza così insignificante dell'accadere fosse trattenuto sull'orlo della conoscenza. È lo stupore che assale di fronte al venir meno di un ordine della realtà che si credeva irrevocabile, alla messa in crisi della 'normale' percezione dello scambio epistolare e della comunicazione. E, ancora, lo stupore che segue al riconoscimento del carattere di *eventualità* dell'esperienza, al fondo della quale si intravede l'immagine del mondo come rete infinita di accidentalità e di possibilità fortuite⁹.

«A questo punto» si affretta a dire Freud, incorniciando sul foglio quello che potrebbe sembrare un mero prodotto del caso, «mi è caduta di mano la penna che ha scritto questo segno segreto. Chiedo molte scuse e vi esorto a non sforzarvi nella ricerca di un'interpretazione».

A Martha si raccomanda di non inoltrarsi da sola lungo il sentiero della conoscenza che la macchia d'inchiostro ha dischiuso al suo rapido apparire, non essendo pronto lui stesso e quasi temendo i risultati che ne potrebbero scaturire. Lo stupore ha qui solo additato una direzione futura, un nuovo ordine di esperienza e di significanza che rimane però ancora da scoprire. Passeranno quasi vent'anni prima che Freud possa organizzare una risposta compiuta a tutto questo.

3. *L'enciclopedia dell'evento*

L'evento è sempre relativo ad un'unità di osservazione-interpretazione, senza la quale rimane privo di senso e allo stato latente. L'interpre-

tante è però sempre inserito in una catena di interpretanti, e fa parte di una comunità intersoggettiva e di un sapere che la contraddistingue. Per questo la percezione di un evento è subordinata non solo, e non tanto, al suo accadere in un mondo fisico, ma anche, e soprattutto, al suo accadere in un mondo la cui struttura e i cui confini sono delineati da un' *enciclopedia*. La visione di un unicorno è possibile solo all'interno di un mondo, la cui enciclopedia ne contempra l'esistenza, sia pure come animale irreali; è qui che sono disponibili e possibili certi schemi percettivi che modulano la nostra immagine della realtà (che cos'è, infatti, la scienza e, più in generale tutta quanta la cultura, se non un *modo di percepire*, come dice Bateson¹⁰).

Scivolando dalle dita, la penna non versa l'inchiostro (solo) sulla carta, ma in uno spazio enciclopedico storicamente definito. Quando la macchia compare nella lettera a Martha, nel 1882, questo spazio sta subendo una profonda ristrutturazione. Le macchie d'inchiostro, al pari di tante altre piccolissime schegge dell'accadere - le dimenticanze, i gesti incontrollati, le sbadataggini, i lapsus verbali ecc. -, sono ancora per lo più considerate delle 'inezie', insignificanti e banali errori privi di qualsiasi significato. Ma, a fianco di tale interpretazione, si sta delineando, sia pur confusamente, un altro punto di vista, un diverso orizzonte di significanza. L'ovvietà presunta di tante manifestazioni comincia a vacillare, per mutarsi in qualcosa di enigmatico, che richiede un supplemento di indagine e di riflessione. Una faccia della realtà che sino ad allora aveva esibito i caratteri rassicuranti della trasparenza assume lentamente, sotto i colpi di un nuovo esercizio del sospetto, i toni oscuri dell'inganno e del mistero.

Negli anni intorno al 1880, il criminologo Hans Gross, fondatore della psicologia forense, attraverso l'esame di svariate deposizioni, era giunto a smascherare falsi testimoni sulla base di lapsus verbali e di altre simili espressioni in apparenza senza importanza. In quegli stessi anni, il filosofo e scrittore Theodor Vischer aveva coniato in un suo romanzo, *Ancor uno*, l'espressione «malignità degli oggetti» per indicare il destino cui vanno incontro quelle cose che procurano sentimenti di disagio o di rifiuto; mentre Karl Kraus era solito raccogliere sistematicamente errori di stampa che dimostravano il tradimento (in)volontario del tipografo rispetto al pensiero dell'autore. Prima di Kraus, Goethe - amato maestro per Freud - aveva analizzato gli errori di scrittura del proprio segretario, al quale era solito dettare i lavori, per portare allo scoperto i moti segreti del suo animo¹¹, sono dunque questi gli autori (insieme a altri come Schopenhauer, von Hartmann, Verne ecc., appartenenti ai campi più diversi), che iniziano a cucire quella rete - il cui compimento finale spetterà a Freud - capace di catturare eventi altrimenti inafferrabili. Con poche eccezioni, tutti troveranno posto nelle pagine della *Psicopatologia della vita quotidiana*, chiamati ad avvalorare, con il loro contributo e la loro testimonianza, l'idea del determinismo assoluto della vita psichica.

Quando, all'inizio del secolo, Freud dà finalmente alle stampe il suo libro sulle 'dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori' che affollano la quotidianità, la riorganizzazione dello spazio enciclopedico, entro cui la macchia d'inchiostro s'era inizialmente versata, si può dire conclusa. Per chi, oramai, è «avvezzo a penetrare cose segrete e nascoste in base a elementi poco apprezzati o inavvertiti, ai detriti o 'rifiuti' della nostra

osservazione»¹² la casualità e l'innocenza dell'evento sono perdute per sempre. «Ora» come dicono i versi del *Faust* che Freud ha posto in apertura della *Psicopatologia*, «l'aria è sì piena di fantasmi, / che nessuno sa più come evitarli».

4. *L'ossessione dell'evento*

In un mondo siffatto, animato da mille richiami, allusioni e coincidenze, non è certo facile orientarsi; il disagio cresce man mano che s'infittisce la schiera dei 'fantasmi' evocati dallo sguardo psicoanalitico. Come sempre accade quando viene messa in crisi una versione del mondo su cui la ragione ha edificato in precedenza il proprio ordine, gli stessi tradizionali confini tra normalità e follia, tra realtà e immaginazione, perdono la loro sicura demarcazione. La nuova ragione si scopre figlia del delirio; o meglio, prima di essere riconosciuta tale, la ragione assume le sembianze inquietanti di un pensiero che delira. «E allora non c'è che la strega» a dettare i nuovi contorni del mondo e «le informazioni della strega» non possono non essere «né molto perspicue né molto dettagliate»¹³.

Lungo un cammino che si scopre difficile e pieno d'insidie ci si può anche smarrire, inseguendo il «nesso che lega tutto con tutto, anche il piccolo col grande»¹⁴. L'idea dell'esistenza di una 'catena dell'Essere' in cui non esistono anelli mancanti, la certezza di una «universale concatenazione degli eventi»¹⁵, possono rivelarsi, ancorché prese a fondamento dell'«intera concezione scientifica del mondo»¹⁶, il frutto di una mentalità paranoica. Freud stesso ne è consapevole, nel momento in cui afferma che «il lavorare sulla base di piccoli indizi, come usiamo costantemente fare in questo campo, comporta determinati pericoli. Vi è una malattia psichica, la 'paranoia combinatoria', nella quale l'impiego di tali piccoli indizi viene effettuato in modo illimitato; e io naturalmente non mi farò

garante che le inferenze costruite su questo fondamento siano sempre corrette»¹⁷.

Per questo la percezione di quella macchia d'inchiostro presenta un aspetto paranoide, ossessivo, ma è questo il carattere intrinseco della scoperta. Un evento che non ci tormenta non è veramente tale: non ha in sé alcuna spinta, insomma non esiste. La sua carica ossessiva vale ad un tempo come stimolo e come guida, spinge alla ricerca, secondo un procedimento *metonimico*, di una totalità coerente ancora nascosta, di cui si è arrivati ad afferrare un frammento¹⁸.

Solo quando la macchia sarà stata assorbita da una nuova strutturazione simbolica dell'esperienza perderà il suo carattere perturbante, per diventare *elemento* entro una versione già predisposta del mondo. Da quel momento, esaurita la sua portata ossessiva, la macchia si presenterà entro uno spazio disciplinato del sapere e della condotta, e sarà portatrice di un'*informazione* di cui non era carica in precedenza.

Si compie in tal modo il rovesciamento dell'evento in elemento (di una serie, di un codice, di un'enciclopedia), che coincide col rovesciamento del carattere di aleatorietà e di temporalità della presenza in quello di predicibilità e di spazializzazione della conoscenza. La macchia d'inchiostro non cesserà per questo di costituire un indizio; ma se prima il suo 'dire', nel senso originario di 'mostrare', rimandava ad un orizzonte oscuro di significazione, successivamente diventa segno compiuto all'interno di un linguaggio pieno e articolato, che per Freud è il linguaggio dell'inconscio.

5. *La differenza dell'evento*

Attorno all'inchiostro caduto sul foglio, Freud s'affretta a tracciare con la penna un *contorno*, per isolare e distanziare già solo graficamente quell'evento singolare da tutto quanto il resto. Così salvata

dal fluire indistinto della presenza, quella macchia emerge come *differenza*. Il contorno che la racchiude costituisce la premessa essenziale per l'atto della sua conoscenza, senza il quale sarebbe perduta per sempre, insieme al fragore dell'albero caduto che il vescovo Berkeley non udì.

Come Bateson ci invita a pensare, tracciare dei contorni è il solo modo che noi abbiamo per poter operare delle distinzioni e quindi per percepire delle differenze¹⁹. Se l'informazione, come egli dice, è «la notizia di una differenza», essa è necessariamente concentrata nei contorni. Da questo punto di vista, la conoscenza può essere intesa come un processo che consiste nel tracciare dei contorni, trasformando di continuo delle differenze latenti in attuali.

La percezione delle differenze è dunque un tentativo - forse il solo a nostra disposizione - di conquistare il mondo. Ma perché questo sia possibile, occorre che questa percezione sia dotata, per così dire, del requisito della lentezza. Se è vero, come già si diceva, che la scienza altrò non è che un modo di percepire, si deve aggiungere che si tratta di un modo di percepire rallentato rispetto all'attività ordinaria. Nello stato di sospensione prodotto dallo stupore, si crea la possibilità che occhi ed orecchie si aprano per un contesto ancora sconosciuto, e che le cose nelle quali in precedenza si era incappati in uno stato di cecità e di sordità possano acquistare il senso della conoscenza²⁰.

La lettera a Martha, una volta circoscritta la macchia d'inchiostro, non è più, significativamente, la stessa: essa reca un'informazione ulteriore, comunica qualcosa di più, che eccede il soggetto consapevole. È questa l'intuizione originaria di Freud, da cui muoverà la riflessione psicoanalitica.

L'arricchimento dell'informazione che si pro-

duce è lo stesso che si crea in qualsiasi altro contesto con l'emergere della differenza. Ciò che rappresentò per Freud la percezione di quella macchia ai fini della formulazione del principio del determinismo inconscio, fu per Röntgen la percezione dell'incandescenza inaspettata di uno schermo di platinocianuro di bario, che poi condurrà alla scoperta dei raggi X.

Il fine della conoscenza consiste, per parafrasare Voltaire²¹, nel dotare l'uomo di una perspicacia tale da permettergli di scoprire mille differenze là dove comunemente non si vede che una piatta uniformità. Poiché un universo più ricco di differenze è al tempo stesso un universo più ordinato. Se l'ordine viene inteso come una questione di distribuzione e di divisione, si vede bene come la sua natura poggi sulla differenza. Mentre, per altro verso, la morte entropica di qualsiasi sistema è dovuta proprio allo sfaldamento delle differenze, che porta irreversibilmente ad uno stato finale caratterizzato dal massimo disordine.

Quella macchia d'inchiostro è dunque il principio di un nuovo ordine della percezione, che spinge ad isolare e ad analizzare ciò che in precedenza fluiva inavvertito dentro l'ampia corrente della presenza; un nuovo ordine anche metafisico, in base al quale non esiste più una purezza del presente vivente, e tutto quanto rientra nella categoria dell'immediatezza non può essere più pensato come la forma assoluta, pienamente viva e costituente dell'esperienza²².

6. *La verità
dell'evento*

«Dovevamo stare all'erta, sempre pronti e vigili, perché non si poteva dire quando ci sarebbe stato un nuovo attacco. Dovevamo spiegare perché fischiamo o sussurravamo una qualche nota particolare o perché facevamo qualche lapsus parlando o qualche errore scrivendo»²³.

Così scrive A. A. Brill nella sua traduzione inglese della *Psicopatologia della vita quotidiana*. Non c'è dubbio che il nuovo ordine della realtà introdotto dalla psicoanalisi comporti il costante esercizio del sospetto. Per quanto faticoso, e a tratti ossessivo, è un impegno al quale si sottopone volentieri chi, come Brill, è convinto che questo sia l'unico modo «per imparare a fronteggiare la verità».

Ma qual è lo statuto di questa verità e, più in generale della verità dell'evento, una volta che si sia posta la differenza come condizione del suo accadere?

L'inevitabile 'fra' insito nella differenza, ci dice che la sua natura è costituita dalla *relazione* e che, per questo, non esistono un 'dove' e un 'quando' immutabili entro cui essa si lascia cogliere. Sono le relazioni a costituire la trama significativa dell'evento. Un evento irrelato non solo è privo di significato, ma addirittura non esiste; talché non ha senso parlare nemmeno di attività della conoscenza in mancanza di qualcosa rimasto impigliato come 'oggetto' (*obiectum*: 'gettato contro') dentro una rete di relazioni.

Ciò è vero anche sul piano della modellizzazione, dove l'evento designa non tanto un cambiamento direttamente osservato nel mondo circostante (come nel caso della macchia d'inchiostro), quanto una discontinuità che si constata in un modello. Qui il presupposto perché si possa raggiungere un'efficacia conoscitiva è sempre lo stesso; ovvero che siano stabilite delle relazioni capaci di far scaturire delle differenze. Così, ad esempio, i cambiamenti di direzione della curva che rappresenta la fluttuazione dei prezzi del grano su di un certo mercato in un dato periodo trasmettono un'informazione solo a condizione che si siano stabilite in preceden-

za delle relazioni puntuali (sulla base dell'adozione di specifiche unità di misura, che a loro volta altro non sono che il prodotto di altre relazioni) tra l'andamento dei prezzi e il trascorrere del tempo²⁴.

Il chiaro-scuro che caratterizza la visione della realtà dipende dal tessuto più o meno fitto delle relazioni: dove queste ultime si diradano al punto da venire meno, allora tocchiamo l'orlo estremo della conoscenza e il limite del nostro mondo, oltre i quali s'apre lo spazio sterminato dei non-eventi, di quelle differenze che permangono in uno stato di latenza e che forse mai diverranno efficaci.

L'intuizione freudiana, quel giorno d'agosto del 1882, è valsa certamente a trattenere al di qua di questo spazio la macchia e con essa l'immensa moltitudine di quei «rimasugli [...] del mondo dei fenomeni»²⁵; ma non per questo la loro verità può dirsi esistere in assoluto, disgiunta dalla trama di relazioni imbastita per arrivare a catturarli.

Lasciato al suo 'in sé', l'inchiostro versato presto dileguerebbe il suo contorno nella lontananza della non conoscenza, e l'impronta sulla lettera a Martha rimarrebbe il segno della verità del nulla che ci accerchia, come lo specchio borgesiano che non ripete nessuno quando la casa è rimasta sola: «una di quelle cose che nessuno guarda», appunto, «tranne il Dio di Berkeley»²⁶.

Note

1. Su questo episodio di gelosia di Freud per Martha, vedi soprattutto E. JONES, *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, vol. 1, p. 150 sgg. Una riproduzione della macchia d'inchiostro si trova in F. SULLOWAY, *Freud biologo della psiche*, Milano, Feltrinelli, 1982, p. 389.

2. Cfr. E. MORIN (a cura di), *Teorie dell'evento*, Bompiani, Milano, 1974.

3. Cfr. H. ATLAN, *Sul rumore come principio di auto-organizzazione*, in E. MORIN, *op. cit.*, pp. 35-58.
4. Vedi al proposito C. SINI, *Kinesis, Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano, 1982, p. 145 e sgg.
5. W. GOMBROWICZ, *Cosmo*, Feltrinelli, Milano, 1967, p. 60.
6. Cfr. J. P. CHANGEUX, *Il cervello e l'evento*, in E. MORIN, *op. cit.*, pp. 59-75.
7. S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 11, p. 623; sottolineatura mia.
8. *Ibidem.*
9. Cfr. A. G. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Bari, 1985.
10. Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984, p. 46.
11. Cfr. H. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino, 1976, vol. 2, p. 570 e sgg.
12. S. FREUD, *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere*, cit., vol. 7, p. 311.
13. Il riferimento è, ancora una volta, al *Faust* di Goethe. Cfr. S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, cit. vol. 11, p. 508. Freud si è dichiarato «irrimediabilmente sedotto» dall'analogia tra formazioni deliranti e costruzione di teorie, e non ha esitato ad ammettere che «le formazioni deliranti del malato mi sembrano l'equivalente delle costruzioni che noi erigiamo durante i trattamenti analitici» (*Costruzioni nell'analisi*, in *Opere*, cit. vol. 11, p. 552). Sui rapporti tra follia e conoscenza scientifica cfr. A. MUSGRAVE, *Metodo o follia?*, Borla, Roma, 1982; e M. Rossi Monti, *La conoscenza totale*, Il Saggiatore, Milano, 1984.
14. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 210.
15. *Ibidem.*
16. *Ivi*, p. 211.

17. Ivi, p. 246.

18. Scrive M. POLANYI, *La conoscenza inespresa*, Armando, Roma, 1979, p. 91 e sgg.: «La scoperta trae origine da solitarie intuizioni del problema, da una sorta di spigolatura che sembra guidare verso qualcosa di nascosto [...] L'autentico scopritore sarà acclamato per l'audace impresa compiuta dalla sua immaginazione, che è riuscita ad attraversare i mari di un pensiero futuro, valicando distese abissali non segnate sulle carte».

19. Cfr. G. BATESON, *Mente e natura*, cit., p. 96 e sgg.; p. 130 sgg. Sempre di Bateson si veda anche *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1977, pp. 62-68.

20. Cfr. P. HANDKE, *Il mondo interno dell'esterno dell'interno*, Feltrinelli, Milano, 1980, p. 7. Per Handke, uno stato di rallentamento della percezione costituisce lo scopo principale della stessa scrittura poetica.

21. Cfr. VOLTAIRE, *Zadig o il destino*, Einaudi, Torino, 1974, p. 12.

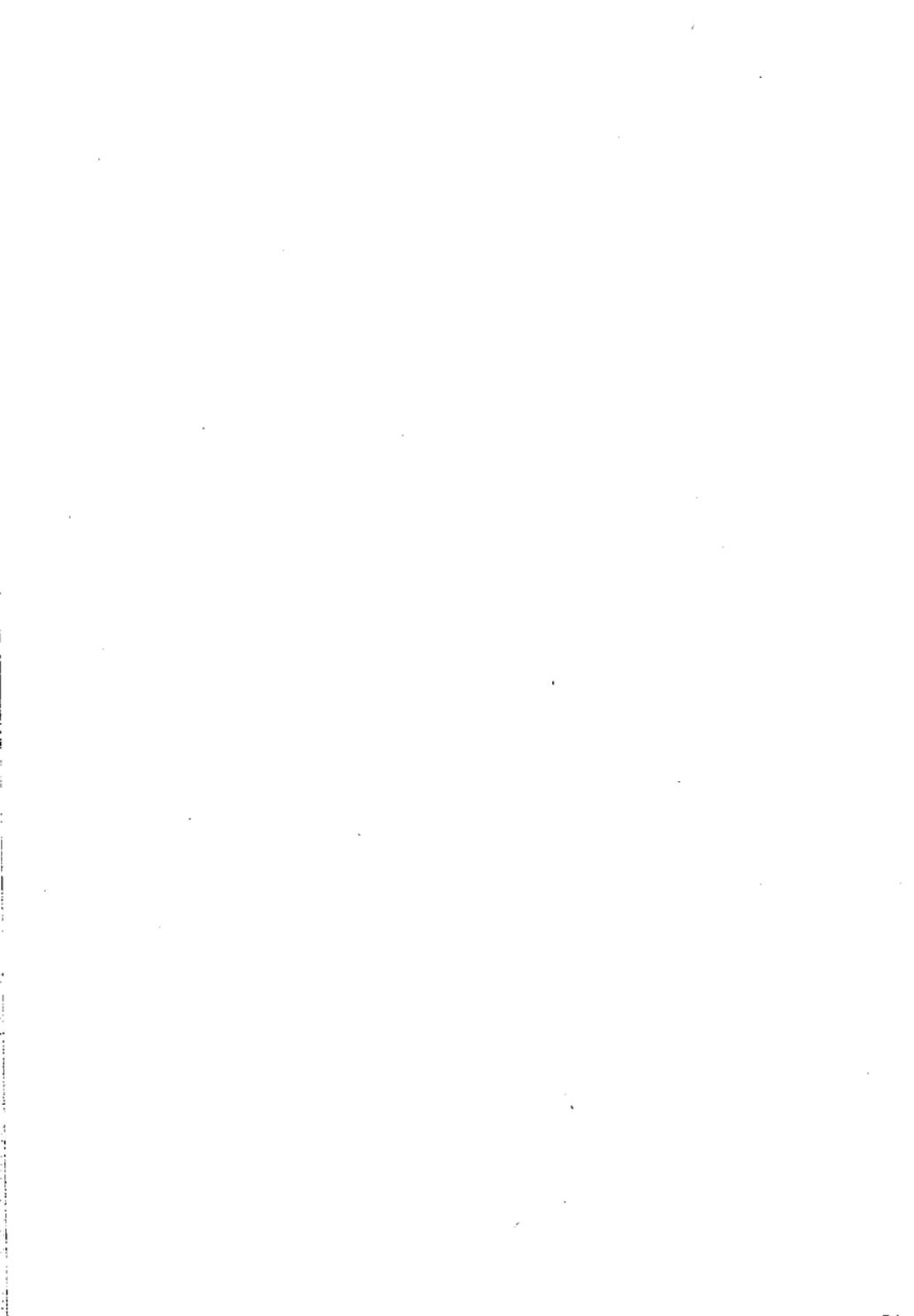
22. Cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1967, p. 274.

23. A. A. BRILL (ed.), *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Random House, The Modern Library, New York, 1938, p. 57. Il passo è citato da F. Sulloway, op. cit., p. 390.

24. Cfr. K. POMIAN, *Evento*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, 1977-1982, vol. 5, p. 990 e sgg.

25. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 210.

26. Cfr. J. L. BORGES, *Cose*, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano, 1985, vol. 2, p. 482 e sgg.



CONFIGURAZIONI E METAFORE DELLA PSICOTERAPIA E DELL'ANALISI

Mario Trevi

1. *Significati
espliciti e signifi-
cati impliciti di
'psicoterapia'*

Il termine "psicoterapia" nasce sul finire del secolo scorso per indicare una pratica medica antichissima: la cultura sciamanica risalente probabilmente al paleolitico e la medicina misterica dell'età classica ne sono solo due esempi vigorosi. Nella sobria accezione da vocabolario 'psicoterapia' indica qualsiasi cura attuata con mezzi psichici prescindendo radicalmente dall'oggetto della sua applicazione: esso può essere tanto la psiche quanto il corpo. La medicina psicosomatica è soltanto l'esempio più evidente ma anche quello più persuasivo di questa seconda applicazione. Poiché infine i "mezzi psichici" possono essere svariatiissimi, appartenendo in gran parte la psiche all'ambito multistratificato e perennemente mutevole della cultura, molteplici e di difficile classificazione sono anche le forme di psicoterapia: possiamo soltanto dire che ognuna di esse predilige un punto di accesso particolare alla psiche e per lo più giustifica questa predilezione con adeguati apparati teorici.

Fuori della corretta ma troppo scarna semantica del vocabolario, l'uso corrente di 'psicoterapia' (vale a dire l'uso implicito nel 'gioco linguistico' degli addetti ai lavori) si scontra innanzitutto con una doppia opposizione logico-lessicale. Da una parte (non esistendo fortunatamente il puntiglioso

e inutile 'somatoterapia') il contrario di 'psicoterapia' finisce per essere, sempre nell'uso corrente, 'farmacoterapia' (o il più rigoroso ma meno usato 'psicofarmacoterapia') che rimanda alla concezione tradizionale della cura per mezzo di farmaci ma dà per scontato che l'oggetto della sua applicazione sia innanzitutto la psiche nei suoi svariatisimi disagi acuti o cronici. Dall'altra parte - per una complessa vicissitudine storica che ancora ci investe - in un ambito ancora più ristretto di gioco linguistico, il contrario logico-lessicale di 'psicoterapia' finisce per essere 'analisi', una particolare 'cura dell'anima' che, pur nelle sue forme plurime, dà per scontato che l'apparenza della psiche nasconda il vero essere di questa, il quale - per conseguenza - deve venir messo a nudo con adeguati accorgimenti.

Assistiamo così, nell'ambito puramente linguistico, ad un piccolo ma tenace paradosso: la psicoterapia, da una parte, si distingue dall'analisi come genere e specie, essendo la prima la categoria generica includente la seconda nella sua differenza specifica. Ma, da un altro punto di vista (e nell'ambito di un altro uso linguistico ugualmente legittimo), la psicoterapia si oppone radicalmente all'analisi, ponendosi al contempo con questa allo stesso livello logico-lessicale. Questa difficoltà linguistica che turberebbe il glottologo non reca per la verità seri problemi nell'uso specialistico dei due vocaboli. Gli addetti ai lavori sanno perfettamente quando devono distinguere 'psicoterapia' e 'analisi' come genere e specie e quando devono opporre i due vocaboli in quanto indicatori di due 'specie' radicalmente contrarie ma pur sempre rientranti nel genere 'psicoterapia'.

La presenza, infine, del termine 'psicoterapia analitica' (individuabile in realtà solo con mezzi

quantitativi o, se più piace, con 'differenze quantitative') complica ma non compromette l'opposizione psicoterapia-analisi, così come la presenza di una 'tecnica mista' non compromette la distinzione o l'opposizione di due tradizionali tecniche pittoriche.

Senonché è proprio l'uso specialistico dei due vocaboli che contribuisce alla formazione di significati se non radicalmente nuovi certamente più puntuali al di sotto dei due significanti in parola.

Arroccandosi sempre più l' 'analisi' nel suo valore semantico di smascheramento della psiche apparente e ritrovamento di matrici nascoste al di sotto dell'ingenuo apparire della psiche (e responsabili di questo apparire), anche la 'psicoterapia' si arricchisce - sempre nell'uso implicito dei giochi linguistici degli addetti ai lavori - di significati più puntuali. Si direbbe che la psicoterapia, disprezzata dall'analisi per l'assenza del titolo nobiliare dello smascheramento della coscienza e dell'evidenziazione dell'inconscio, si sia andata a cercare una sua ragione nobilitante nel significato apparentemente ovvio ma non per questo esplicito di 'cura della psiche per mezzo della psiche'. Questa definizione, che non potrebbe essere ospitata nei vocabolari se non a rischio di equivoci e di sciattezze semantiche, sembrerebbe a prima vista essere pertinente solo alle strategie terapeutiche di quel settore della psichiatria del nostro secolo che, rinnegando la dicotomia conscio-inconscio ha trovato nella fenomenologia e nell'analitica esistenziale il suo fondamento e il suo orizzonte di indagine. Qui infatti la 'cura della psiche' si attua mediante l'intensificazione più ampia possibile dell' 'esercizio della psiche' con l'implicita presupposizione che tale esercizio è per eccellenza quello del dialogo, sia pure in una modalità particolare che più sotto si

cercherà di individuare per via di esclusione.

Tuttavia, nella pratica quotidiana e nell'uso comune del termine, la definizione di cura della psiche per mezzo della psiche può competere a 'psicoterapia' soprattutto ove questo termine non sia accompagnato da alcun aggettivo qualificativo che lo riporti nell'ambito di una scuola, di una tecnica e di un orientamento teorico particolari. A ben vedere, in verità, anche la presenza di un aggettivo qualificante non altera di gran lunga la definizione proposta ma, parcellizzando l'ambito indefinito dell'esercizio della psiche, connota 'tecnicamente' la psicoterapia e ne restringe inevitabilmente la portata semantica. Cosicché la definizione di cura della psiche per mezzo della psiche applicata a 'psicoterapia' risulta alla fine estremamente utile — pur nel suo apparente gioco di parole — per opporre la psicoterapia stessa ai suoi due contrari semantici: in generale a 'farmacoterapia' e in particolare ad 'analisi'.

Conviene però subito precisare che, dei due termini identici contenuti nella definizione, il primo ha il carattere 'passivo' di psiche sofferente o 'paziente' e il secondo ha il carattere attivo di psiche che, chiamata ad un particolare esercizio delle sue funzioni naturali, rivela un potere terapeutico e autoterapeutico: almeno potenzialmente 'guarisce' e 'si guarisce'. Ma sarebbe un errore pensare, semplificando arbitrariamente, che la psiche che attivamente 'guarisce' sia quella del terapeuta e la psiche soggetta a virtuale guarigione sia quella del paziente. Il paradosso costruttivo, implicito in quella definizione, consiste nel fatto che la psiche, mediante cui si attua la terapia, è tanto quella del paziente quanto quella del terapeuta, una volta che le si siano assunte in una particolare interazione. Tale interazione è il dialogo. Poiché però non ogni

dialogare ha il carattere almeno potenzialmente risolutore della sofferenza della psiche, occorrerà subito distinguere il dialogo implicito nella definizione di psicoterapia da modalità inautentiche e inerti che competono pur sempre all'interazione umana in generale.

Il dialogo implicito nella definizione di psicoterapia non può mai decadere nella 'chiacchiera' dove ciascuno dei due interlocutori si risolve in una figura impersonale e collettiva e il 'dire' si tramuta in 'si dice'¹ per sua natura irresponsabile e anodino. Così come non deve mai decadere nel lamento, nel gioco ritualizzato della mondanità, nell'esercizio narcisistico del mero intellettualismo e in quello altrettanto narcisistico delle forme più o meno mascherate della seduzione, e neppure nella confessione catartica nell'ambito di una credenza religiosa e in presenza di un mediatore carismatico. Per esclusione ci sembra ora di essere un po' più in grado di definire le modalità presumibilmente autentiche di quel dialogo cui, nella psicoterapia, la psiche sofferente è chiamata ai fini di una possibile liberazione dalla sofferenza stessa. Senonché ogni definizione per esclusione lascia un largo margine di indeterminatezza attorno al definito: sappiamo che cosa il dialogo terapeutico non deve essere, non sappiamo o sappiamo pochissimo di cosa esso debba essere. Possiamo aggiungere acutamente che esso dovrà essere inteso come comprensione reciproca, con i caratteri sia della razionalità che dell'intuizione, ai fini della restituzione della psiche sofferente al suo potenziale benessere o, in alcuni casi, all'accettazione non paralizzante della sofferenza in quell'ambito di senso che riscatti la sofferenza stessa da un'inerzia annichilente. Ma si tratta ancora di definizione generica cui possiamo aggiungere altre specificazioni senza mai tuttavia raggiun-

gere il nucleo particolare e individuante del dialogo.

Allora è legittimo congetturare che la specificità del dialogo terapeutico stia proprio in questa impossibilità di essere definito una volta per tutte. La stessa condizione di irriducibile singolarità dei due dialoganti esclude, ad esempio, ogni supposta verità da conquistare che non sia l'approssimazione infinita all'espressione, nel dialogo stesso, di un'autenticità potenziale di cui ognuno dei due è portatore. Non si dà alcuna verità liberante d'ordine teorico che trascenda il dialogo: si dà tutt'al più una libertà veritiera d'ordine strettamente pratico che si attua nel dialogo stesso. Si perviene così alla congettura possibile che il dialogo terapeutico debba essere caratterizzato solo da due condizioni: l'esclusione di ogni verità garantente e la tensione indirizzata a mantenere aperto quello spazio di ricerca che l'istaurazione stessa della terapia definisce ed evoca.

Siamo stati condotti all'impiego di una metafora (spazio di ricerca) dai contorni indefiniti e di scarsa icasticità ma apparentemente necessaria per tener fermo il carattere fondamentale di quella modalità di incontro che, almeno in psicoterapia, si ritiene efficace. Il dialogo infatti, se inteso come esercizio di quella psiche che 'cura' la psiche, non può chiudersi su alcuna presunta verità (sia pure già nascosta ed ora messa in luce) né concludersi nel raggiungimento di un traguardo definito. Esso, mettendo in questione la psiche sofferente, rappresenta la stessa modalità della guarigione: la psiche che guarisce dialogando non potrà più recedere dal dialogo se non a rischio di isolarsi di nuovo nella sofferenza. Non con questo che la psicoterapia non debba aver fine e non si debba considerare questa fine come una guarigione totale o parziale: quella che non ha fine è la modalità del dialogo

che, mettendo in discussione la psiche sofferente, la mantiene per ciò stesso nella condizione di possibile guarigione. Il dialogo avviato dalla psicoterapia diventa allora la modalità fondamentale anche se esteriormente inavvertita di quel benessere cui la psiche sofferente aspira prima di diventare il mezzo della sua stessa cura. Quella 'interminabilità' temuta nell'analisi è costitutiva della psicoterapia, purché il necessario termine temporale non sia confuso con l'inattuabile termine ideale: la psiche che si mette in discussione non potrà mai recedere da questa condizione se non a rischio di ricadere in quella sofferenza la cui intollerabilità ha avviato il processo terapeutico.

In termini più rigorosi ma necessariamente più astratti possiamo dire che quello 'spazio di ricerca' che il dialogo terapeutico consente e mantiene aperto corrisponde a quella possibilità generale che occorre supporre affinché ogni singola possibilità concreta sia consentita e soprattutto conservata nel rischio del suo fallimento. La psicoterapia non garantisce la validità delle singole scelte ma solo la possibilità di ogni scelta. Tale possibilità generale fu chiamata, in sede filosofica, 'possibilità trascendentale'².

2. *Psicoterapia e analisi* La psicoterapia diventa analisi - e ciò è vero anche nella storia dei due vocaboli - quando la psiche umana è investita dalla dicotomia di conscio e inconscio e quando quest'ultimo è ritenuto detentore di una verità che l'altro - solitamente ma in particolar modo nella sofferenza psichica - accuratamente occulta. La verità espunta dall'orizzonte conscio è causa della sofferenza psichica appunto perché occultata, e la guarigione psichica consiste nel disoccultamento di quella verità. E poiché l'occultante non è che la parte conscia della psiche, l'analisi sarà innanzitutto critica della coscienza, cri-

tica di quel che il paziente sa di sé secondo i moduli consueti e collettivi del sapere psicologico.

L'analisi, vocabolo che, nell'accezione generale, ragguinge i suoi massimi fastigi semantici con la filosofia e la matematica del XVIII secolo e con la chimica del secolo successivo, conserva, fino alla sua applicazione alla psicologia, il significato di scomposizione o risoluzione di un tutto nelle parti che lo costituiscono, con il sottinteso generale che tali parti vengono isolate e messe in luce solo allo scopo disinteressato dello studio. In piccola misura tale definizione mantiene il suo ruolo semantico anche nell'analisi psicologica, se a 'tutto' diamo il significato dell'universo conscio apparentemente compatto e razionalmente ben connesso e a 'parte' il significato di quegli elementi dello stesso conscio che, ad un'osservazione più attenta, si rivelano indici della presenza di un ignoto strato causale che si presentifica nelle pur minime interruzioni di continuità del conscio e ne deforma elementi più o meno cospicui da tale sostrato in qualche modo attingibili.

Ma l'accezione di analisi come 'scomposizione in parti' regge solo molto limitatamente nella semantica dell'analisi psicologica. Ben presto ci si accorge che quel 'tutto', da cui pur sempre occorre che l'analisi prenda le mosse, deve radicalmente esser spazzato via in quanto menzogna occultante affinché il sostrato veritiero che era occultato si mostri senza infingimenti e senza deformazioni.

La psiche, a cui si applica la nozione di analisi, ha peraltro un vantaggio rispetto agli altri universi soggetti al procedimento di scomposizione o di scioglimento: essa si manifesta anche e solitamente in uno strato autonomo su cui il conscio non ha alcuna presa o ne ha pochissima. Questo strato largamente autonomo della psiche è il discorso oni-

rico, ove qui si dia per comodità a 'discorso' il suo senso etimologico che lo riporta a 'discorrere', correre qua e là. Il sogno, è vero, non è di per se stesso manifestazione dell'inconscio, ma è pur sempre la manifestazione psichica più vicina ad esso e si possono individuare regole abbastanza precise perché il sogno riveli direttamente lo strato psichico occultato (e da disoccultare per ragioni terapeutiche). Insieme al sintomo e all'umile sottobosco dei *lapsus* e degli atti mancati, il sogno ci parla più o meno direttamente dello strato veritiero della psiche. Con l'aggiunta poi dell'artificio tecnico dell'associazione libera l'analisi applicata alla psiche più che 'scomposizione' si manifesta come passaggio o salto dall'inganno all'universo della verità. Con un altro passo ancora si potrà dire che la verità della psiche è il desiderio in gran parte temuto e sepolto dall'attività rimovente del conscio. Quest'ultimo è 'falso' perché ha espunto da sé buona parte del desiderio. Il sogno è il regno del desiderio rimosso almeno nella misura in cui è l'ambito nel quale il desiderio trova la sua soddisfazione allucinatória. Non importa che tale soddisfazione sia non solo puramente allucinatória ma anche largamente deformata dal meccanismo prudenziale della censura, almeno indirettamente al servizio della stessa attività occultante del conscio.

Sull'interpretazione dei sogni in quanto analisi *kat'exokén* dell'inconscio, e pertanto elemento discriminante tra psicoterapia ed analisi, Freud non ha dubbi: all'inizio della ventinovesima lezione dell'*Introduzione alla psicoanalisi*, afferma recisamente che la teoria dei sogni è una sorta di *scibboleth* che decide chi potrà diventare un seguace della psicoanalisi e chi non potrà mai diventarlo, volendo verosimilmente significare che chi comprende e aderisce *toto corde* alla teoria del sogno può dirsi

autenticamente psicoanalista. Altrimenti psicoanalista non è né sarà mai. Freud anzi aggiunge: «Nella storia della psicoanalisi questa teoria occupa un posto particolare, indica una svolta: con essa l'analisi ha compiuto il passaggio da procedimento psicoterapeutico a psicologia del profondo»³.

(Sappiamo dalla lettura dei *Giudici* (12,5,6) che i Galaaditi, per identificare i loro nemici Efraimiti fuggiaschi dopo la sconfitta, facevano loro pronunciare la parola *scibboleth'* (torrente). Poiché il malcapitato eframita non sapeva pronunciare il gruppo sillabico *sc*, finiva per dire, immaginiamo tremante, *sibboleth'*, e subito veniva scannato dai suoi nemici.) L'inconscia crudeltà biblica di Freud non si estende al di là di un anatema di scuola ma serve tuttavia a distinguere - da un punto di vista sia pratico che teorico - la psicoterapia dall'analisi.

Nonostante il fatto che si sia preso in considerazione, per semplicità, il modello primitivo e, per così dire, arcaico dell'analisi, si può concludere in via provvisoria, che questa si caratterizza rispetto alla psicoterapia come dissoluzione e oltrepassamento del dato ingenuo dell'esperienza psichica, coincidente con la sfera conscia, nella direzione di quella parte della psiche che appunto la coscienza ha rifiutato ed espunto. Solo quando la coscienza, sotto il pungolo del sospetto, si manifesterà come tutt'altro da quel che appariva all'osservazione ingenua (vale a dire un tutto perfettamente connesso e privo di lacune) mostrando quelle grossolane discontinuità che in realtà la caratterizzano, e solo quando, attraverso queste discontinuità, si rivelerà l'originaria e intatta compattezza del desiderio, si potrà cominciare a parlare di analisi, il cui statuto indefettibile è appunto il sospetto esercitato dalla coscienza nei confronti di se stessa.

3. Dogma e garanzia nell'analisi

Se è l'introduzione del concetto di inconscio che trasforma la psicoterapia nell'analisi perché appunto alle componenti non visibili del 'composto' esclusivamente attraverso l'analisi si può giungere, è anche vero che l'analisi si rende possibile soltanto nella presupposizione di ciò che si intende trovare al di là della dissoluzione del composto tanto visibile quanto nascondente. Noi sappiamo già, prima dell'esperienza concreta e di volta in volta diversa e irriducibile, che al di là del 'composto' troveremo un solo componente sia pure infinitamente variato e proteiforme: il desiderio nella sua maestosa continuità naturale. Nell'analisi siamo già certi di quel che dobbiamo e possiamo trovare. Questa certezza ci garantisce. L'analisi è una ricerca garantita, se non nei procedimenti, almeno nella meta. Possiamo avere dubbi sul nostro modo di procedere ma non possiamo dubitare di ciò che troveremo.

Per lo meno nella sua prima formulazione storica l'analisi, contrapponendosi alla psicoterapia, si caratterizza con il suo 'essere garantita'. Al di là dell'exasperante intrico di sentieri divergenti che costituisce l'esperienza cosciente c'è senza dubbio alcuno la via maestra di cui si sostanzia l'inconscio. Al di là dell'incertezza della cultura nella sua confusa molteplicità c'è la certezza di ciò che è tracciato dalla natura nella sua esemplare semplicità.

Se la psicoterapia, a parte lo sperabile risultato del sollievo dalla sofferenza, non era garantita da nulla perché il suo scopo generale consisteva nel mantenere aperto quello spazio di ricerca che consentisse ogni possibilità autentica di scelta o orientamento, l'analisi è sempre garantita, non già da ciò che vuole analizzare, che di per sé è soggetto al sospetto, ma dalla sostanziale unità di ciò che vuole trovare e che è già dato in anticipo. Se la psicoterapia era ricerca senza garanzia di scoperta, l'a-

nalisi è ricerca già da sempre garantita dalla scoperta. Possiamo anche dire, con più rigore e sintetismo, che se la psicoterapia era ricerca non garantita di una *possibilità* garantente, l'analisi è ricerca garantita di una *necessità* che ha in sé la garanzia della natura.

C'è in sostanza un presupposto dogmatico nell'analisi che manca nella psicoterapia. L'analisi, per la sua stessa costituzione, implica un sistema di riferimento teoretico che ha 'già' definito, una volta per tutte, la natura della psiche e in base al quale è possibile far emergere l'occultato al di sotto dell'occultante. Per l'analisi la psiche cessa di essere interrogativo mantenuto aperto dall'autenticità della ricerca ma diventa sistema in virtù del quale la ricerca non può più neppure chiamarsi rigorosamente tale perché la sua meta è già assicurata in anticipo. Nell'analisi la ricerca si risolve in realtà in verifica.

Anche l'essere assieme in un dialogo proprio della psicoterapia si trasforma - e si deforma - nell'analisi: qui c'è già qualcuno che conosce ciò che si ricerca e che si dà all'altro solo per garantirgli - con la sua presenza - di non ricadere negli inganni di quella totalità falsamente coerente e sostanzialmente occultante che appunto occorre analizzare, scomporre nei suoi elementi naturali. L'analisi non può fare a meno di una verità già data e, nel dialogo solo apparente, di un detentore di questa verità.

4. Una metafora alternativa

La metafora più profonda implicita in quell' 'analisi' che, con l'introduzione dell'inconscio nella psicologia scientifica, si costituì come alternativa aristocratica (sapeva pronunciare esattamente la parola *scibboleth*) alla più comune psicoterapia è l'immagine del movimento dal manifesto all'occultato e, più genericamente, del movimento dall'al-

to al basso. I precedenti storici di questa metafora si ritrovano in tutte le filosofie smascheranti dell'occidente, dai sofisti fino a Nietzsche; il modello più evidente sta in Schopenhauer che assume la volontà come noumeno occultato sotto ogni apparenza del mondo sensibile e ci invita a riconoscere la presenza di quel noumeno tuttavia inafferrabile sotto ogni aspetto lusinghiero o repugnante del quotidiano. Freud conosce a tal punto il suo debito verso Schopenhauer che si vanterà di non aver letto o di aver letto il meno possibile il filosofo di Danzica⁴.

Ma il movimento dall'alto al basso, dalla cultura alla natura, dall'artificialità della legge degli uomini alla naturalezza della legge degli istinti è veramente l'unica metafora dell'analisi, l'unico supporto immaginale di un procedimento che, assumendosi come scientifico, a buon diritto si crede insostituibile? Se ad analisi diamo un significato più prossimo alla sua etimologia o ne facciamo il sinonimo di scomposizione in cui il 'composto' originario occulta bensì i caratteri morfologici dei componenti di base ma non per questo espunge da sé questi ultimi, allora all'immagine implicita della *verticalità* (liquidare il nascondente per mettere in luce il nascosto) si sostituisce l'immagine di un'indefinita *orizzontalità* in cui i componenti di base, 'sciogliendosi' dal composto, si liberano provvisoriamente o definitivamente da una concrezione legittima e si dispongono potenzialmente alla formazione di altre concrezioni legittime. Le manifestazioni storiche più cospicue e riconosciute di questo modello analitico pertengono sia alla chimica che alla matematica. Il ricondurre l'analisi allo scioglimento o alla separazione provvisoria o definitiva dei componenti che appunto 'compongono' un tutto implica pertanto un mutamento del modello ope-

rativo: non c'è più un movimento dall'alto al basso e il conseguente rifiuto di un elemento o 'strato' nascondente (l'inganno) dell'Io e della coscienza), ma c'è piuttosto un movimento orizzontale di separazione-scomposizione che non comporta alcun rifiuto e in cui anzi ogni rifiutare o scartare risulterebbe alla lunga dannoso ai fini dell'analisi stessa.

In questa comprensione metaforica dell'analisi non vige più il sospetto del nascondimento. Tutt'al più vige una naturale diffidenza per ciò che appare. Ma tale diffidenza è intesa unicamente come semplice consapevolezza che ciò che appare è solo l'ordine provvisorio assunto dai componenti, i quali potrebbero - appunto con l'analisi - essere messi in luce isolatamente. Una volta isolati, tali componenti assumono ovviamente un aspetto diverso dal composto, il quale peraltro 'sciolto' o analizzato che sia, non appare più. Ancora una volta in questo intendimento non c'è più nulla da rifiutare, nulla che possa essere considerato una superfetazione occultante e pertanto da eliminare con accuratezza liberatoria.

Questo tipo di analisi tende per sua natura a 'ricuperare' tutto o, se vogliamo, a 'giustificare' tutto, dando qui a giustificazione il significato provvisorio del riconoscimento dell'intima necessità di ogni apparire. Quando il chimico pone in luce il carbonio, l'idrogeno e l'ossigeno di un composto organico nessuno dei componenti è considerato nascondente rispetto all'altro. Così come non è propriamente nascondente l'apparenza originaria del composto. D'altra parte l'operazione dell'analisi non 'scarta' e tantomeno inficia alcunché. Ogni componente ha la sua funzione precisa nell'apparire originario del composto. Nulla, a rigore, può essere considerato come un 'di più' nascondente.

Ciò che nasconde, semmai, è solo l'apparire del composto. Ma noi consideriamo questo apparire necessario almeno quanto il successivo apparire dei componenti.

Al di sotto dell'immagine dell'orizzontalità e di quella dell'indefinito e multidirezionale movimento orizzontale sembra ora apparire un'altra metafora implicita in questo modello di analisi, la metafora del laboratorio, in cui si 'scompongono', bensì, i composti ma si ricompongono altresì i componenti per dar luogo ad aggregati diversi da quello originario, eventualmente più stabili, ma mai definitivi e tali che si renda impossibile ogni ulteriore operazione scompositiva e ricompositiva. La metafora del laboratorio non è il risultato di un gioco mentale gratuito ma è anzi dotata di una sua particolare efficacia di significazione indiretta: essa sembra essere maggiormente adatta alla natura mutevole e imprevedibile dell'esistenza su cui pur sempre si esercita l'analisi psicologica così come sembra essere più adatta alla natura sia multipla che perennemente instabile della psiche. La metafora del laboratorio applicata all'analisi psicologica, implicando l'immagine della scomposizione necessaria come quella della ricomposizione possibile, non si limita alla messa in luce dell'occultato ma include quell'operazione in un insieme di operazioni incommensurabilmente più complesse e difficili. L'analisi, così immaginata, non è solo qualitativa ma altresì quantitativa e ciò vuol dire che essa tiene conto della infinita varietà dei composti possibili anche dal punto di vista della quantità relativa dei componenti impliciti in essi. L'immagine poi della molteplicità delle microstrutture possibili nella formazione dei composti consente una varietà incredibilmente ricca di ricomposizioni virtuali. Il laboratorio non sospende mai - almeno virtualmente

- la sua attività. Ma non sospende mai le sue trasformazioni neppure la psiche genericamente intesa, mentre la psiche sofferente necessita di scomposizioni e ricomposizioni per prove ed errori fino a che il lavoro non individui una serie di composti relativamente stabili nel cui campo la psiche già sofferente possa continuare a differenziarsi.

Anche nell'analisi suggerita da questa metafora si pone il problema del valore e quello della garanzia. Ma non in modo assoluto e definitivo, perché solo la relativa stabilità dei composti risponde a un criterio di valore relativo e la garanzia non è legata a una pretesa *natura* originaria da mettere in luce, bensì alla precaria e fallibile *ricerca* inesauribile delle strutture disponibili. L'unica garanzia con cui opererebbe questo tipo di analisi consisterebbe nella labile e contestabile garanzia dell'equilibrio tra stabilità e complessità della struttura del composto. Fuori della metafora, questo significa equilibrio fallibile tra adattamento alla realtà e ricchezza individuale, tra possibilità di essere assieme agli altri e possibilità di esistere come singolo che assume su di sé sia l'abbondanza che la povertà concessegli dal caso e dalla ricerca, sia la pienezza del progetto che l'angustia del destino. Solo così - sembrerebbe - l'analisi si libera dalla tirannia dell'essere garantita.

L'analisi dell'inconscio o meglio - eliminando questo sostantivo evocante un'ambigua ontologia - l'analisi delle componenti inconscie non viene eliminata dalla metafora del laboratorio sempre attivo ma viene integrata dalla pluralità delle condizioni di occultamento. È l'infinita pluralità dei composti che occulta variamente i suoi elementi di base, non la monarchia arbitraria della rimozione. La relatività delle strutture rende infinitamente più difficile comprendere unitariamente l'occultamento

degli elementi. La rimozione è condizionata dalla cultura ma la cultura si diversifica in forme sempre nuove ed elabora modi sempre diversi di occultamento. La metafora del laboratorio rende conto anche della dualità di soggetti implicita almeno temporaneamente in questo modello di analisi, ma necessariamente la complica: le concrezioni da scomporre sono due ma le ricomposizioni possibili e via via diversificanti comprendono i componenti dell'uno e dell'altro in quantità e strutture imprevedibili. L'esplicitazione - peraltro mai del tutto completabile - di questa complicazione meriterebbe un discorso a parte. Esso implicherebbe la ricerca critica delle evidenze ma anche dei rischi del modello adottato; non solo della sua convenienza ma anche dei suoi limiti inevitabili.

5. *Per un'analisi
senza dogma
e senza garanzia.*

S'era visto che - sia da un punto di vista storico che su un piano pratico - la linea distintiva tra psicoterapia ed analisi coincideva con l'introduzione del concetto di inconscio (o, con meno rischi ontologici, con l'introduzione della considerazione di aspetti inconsci della vita psichica): ciò che faceva diventare analisi la secolare psicoterapia era la esplorazione dell'inconscio, vale a dire della natura occultata sotto la cultura. Ma si era anche visto che il rischio dogmatico di tale trasformazione era la conoscenza già scontata del contenuto generale dell'inconscio. Ciò che per definizione sfugge alla coscienza è da essa invece già conosciuto almeno nella sua forma generale, e universalmente 'riconosciuto' come desiderio rimosso. In tal modo l'esplorazione implicita nell'analisi conosce già che cosa deve trovare. Le metafore dell'archeologia tante volte impiegate a questo proposito sono indicative del principio dogmatico implicito nell'analisi: non solo l'archeologo ha già individuato in anticipo, almeno nelle sue linee generali, ciò che

potrà o dovrà trovare ma, una volta trovato e messo in luce, non può pretendere da se stesso né affidare agli altri che il compito di mantenere tale il reperto. In realtà l'archeologo non scopre ma 'riscopre': scopre ciò che una volta era scoperto e perciò notissimo, anche se le sedimentazioni casuali della storia l'hanno coperto e celato.

L'analisi fondata sulla metafora implicita della verticalità e del passaggio dal composto al suo unico e irriducibile componente implicava un dogma e una garanzia: entrambi sono riassumibili nel ritrovamento della natura sotto gli occultamenti della cultura. Di fronte a questa struttura dogmatica garantita la psicoterapia manteneva il vantaggio (e il rischio) della ricerca inesauribile. Si era visto anzi che il suo unico scopo era quello di mantenere aperto lo spazio che consentisse ogni possibile scelta o orientamento autentici, ivi inclusa la scelta della modalità autentica del dialogo di cui la psicoterapia si sostanzia e che è sempre insidiata dal rischio della banalizzazione. C'è ora da domandarsi: l'analisi esemplata sulla metafora dell'orizzontalità multidirezionale e del laboratorio sempre attivo implica anch'essa un dogma e una garanzia? Sappiamo che anche questo modello di analisi presuppone l'inconscio, sia pure nella forma debole di ciò che si rende ignoto nella concrezione complessa del composto. La risoluzione del composto mette in luce i componenti multipli che prima dell'operazione non erano individuabili. Questo tipo di analisi non sa in anticipo che cosa verrà messo in luce, e in questo senso sembra esente da dogma.

Anche se la metafora fa uso di un accostamento naturalistico (l'analisi qualitativa e quantitativa della chimica, nel migliore dei casi la struttura analitico-sintetica della matematica) essa non implica di necessità la garanzia della natura: manca

infatti sia la configurazione definitiva sia la configurazione ottimale di ciò che, sperimentando, vogliamo trovare. Nell'analisi che ha come sostrato immaginale la metafora del laboratorio l'unica garanzia è la convenienza pragmatistica dell'equilibrio sempre perfettibile e sempre contestabile tra l'adattamento migliore e la migliore concrezione individuale. Se però quest'ultima è ridotta di nuovo a un naturalistico *Sé* «già dato»⁵ che occorra sia pure faticosamente mettere in luce e 'scoprire', allora si ricade inevitabilmente nell'illibertà dell'analisi garantita e viene altresì abolita la più promettente delle prospettive che la psicoterapia ci schiudeva, quella del dialogo che solo con la sua fallibile autenticità ci garantisce l'autenticità di ogni ricerca possibile. L'analisi fondata sulle metafore dell'orizzontalità e del laboratorio non deve soltanto liberarsi dalla presunta monarchia dell'*Es* ma anche dalla subdola tirannia del *Selbst*.

Note

1. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927. Bocca, Milano, Roma, 1953, par. 27.
2. N. ABBAGNANO, *Esistenzialismo positivo*, Taylor, Torino, 1948, p. 36 e sgg.
3. S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-analyse*, Wien, 1932, in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1979, p. 123.
4. P. GAY, *Freud*, New York, London, 1988. Bompiani, Milano, 1988, p. 330.
5. C.G. JUNG, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zurich, 1928, in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1983, p. 233.

I SEGNI DELLA SALUTE

Carlo Sini

Nella *Fisica* Aristotele¹ osserva che due sono i movimenti che producono il risanamento o la salute. Il primo è la *iatreusis* in quanto tecnica medica; il secondo è la *ugiasis* in quanto risanamento che produce la *ugieia*, la salute. Ora, non bisogna credere che la *iatreusis* sia la vera e propria causa della salute. La salute è una dote naturale, una proprietà che appartiene ai corpi nati da *physis*. Essa non può essere indotta da cure e tecniche mediche. Ne deriva che l'uomo, in quanto ente naturale, ha il risanamento in se stesso. Il risanamento è un processo spontaneo che le tecniche mediche possono solo favorire o stimolare. La salute è una condizione naturale che ha la sua causa in se stessa.

La scienza medica moderna tende a dimenticare o a trascurare tali assunti aristotelici. Essa ha le sue radici, remote ma anche tenaci, nella concezione metafisica cartesiana del corpo-macchina. Ne deriva che l'ente naturale si specifica ai suoi occhi come un aggregato di organi e di funzioni meccaniche dei quali e delle quali la tecnica medica può impadronirsi e provocarne artificialmente il funzionamento.

Non sarà però inutile richiamare alla memoria in che senso Cartesio elaborò il concetto di corpo o di uomo-macchina; non come mera questione erudita, ma come contributo a un chiarimento delle origini del concetto moderno di salute.

Scrivo per esempio Cartesio nell'*Uomo*: «Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla il più possibile simile a noi: per modo che non solo dia a essa all'esterno il colore e la figura di tutte le nostre membra, ma vi metta anche all'interno tutti i pezzi che si richiedono per

far sì che cammini, mangi, respiri e imiti infine tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e non dipendano che dalla disposizione degli organi»².

Siamo qui³ di fronte a uno di quegli 'esperimenti mentali' dei quali Cartesio fu di fatto l'inventore e che costituiscono tuttora una parte importante del metodo scientifico. Cartesio, che pure si dedicò in modo costante all'anatomia, nei limiti delle possibilità tecniche del suo tempo, comprende che il pensiero scientifico abbisogna, per progredire, soprattutto di 'modelli'. La natura è troppo complessa, troppo 'sottile', dice Cartesio, perché noi possiamo illuderci di scoprirne i segreti procedendo alla sua osservazione con i nostri rozzi e limitati sensi, con le nostre mani imprecise e indelicate, con i nostri occhi da talpa ecc. Né vi era allora una strumentazione tecnica (che Cartesio fortemente auspicava) in grado di potenziare adeguatamente la nostra osservazione. Bisognava dunque procedere idealmente, ricostruendo, su altra scala e in un altro ordine di cose, quei comportamenti naturali che noi osserviamo. Di qui l'ipotesi di un uomo-macchina o di un uomo-automa, studiando il quale si rendessero comprensibili i meccanismi e le funzioni che regolano i corpi umani viventi. «Dalla descrizione dei corpi inanimati e delle piante passai a quella degli animali» dice Cartesio «e in particolare a quella degli uomini. Ma poiché non avevo ancora abbastanza conoscenza per parlarne nello stesso stile del resto, vale a dire dimostrando gli effetti con le cause e facendo vedere da quali semi (elementi) e in quale maniera la natura li deve produrre, mi accontentai di supporre che Dio formasse il corpo di un uomo interamente simile a uno dei nostri, tanto nella figura esterna delle sue membra quanto nella configurazione interna dei suoi organi, senza comporlo di materia altra da quella che avevo descritta e senza mettere in esso, all'inizio, alcuna anima ragionevole»⁴.

Ecco dunque il *modello teorico*, nato da necessità di ricerca e poi rivelatosi estremamente fruttuoso per il procedere razionale della ricerca stessa. Già così procedeva del resto Galileo, quando, nella sua fisica, 'trascriveva' i fenomeni naturali in termini matematico-geometrici e poi costruiva l'esperimento in base al modello approntato. Il modello è palesemente una finzione euristica, uno schema astratto capace di aprire la via alla conoscenza. Ma si veda ora come Cartesio

conclude nell'*Uomo* la descrizione del suo modello meccanico del corpo umano.

«Ora, prima che io passi alla descrizione dell'anima ragionevole, desidero che riflettiate ancora un poco su tutto ciò che ho detto di questa macchina e che consideriate, in primo luogo, che non ho supposto in essa alcun organo né alcuna molla che non siano tali che non ci si possa persuadere molto agevolmente che ce ne sono in tutto simili sia in noi, sia anche in parecchi animali senza ragione. Infatti, per quanto riguarda quelli che possono essere chiaramente percepiti dalla vista, gli anatomisti li hanno già notati tutti; e quanto a ciò che ho detto della maniera in cui le arterie portano gli spiriti vitali dentro la testa, e della differenza che c'è tra la superficie interna del cervello e il luogo di mezzo della sua sostanza, potranno anche vedere con i propri occhi abbastanza indizi per non poterne dubitare, se vi guardano un po' da vicino. Non potranno neppure dubitare di quelle piccole porte o valvole che ho messo nei nervi all'entrata di ogni muscolo, se sono attenti a osservare che la natura ne ha formate generalmente in tutti i luoghi del nostro corpo, per dove ordinariamente entra qualche materia che può tendere a riuscirne; come all'entrata del cuore, del fiele, della gola, delle budella più larghe e alle principali divisioni di tutte le vene. Non saprebbero neanche immaginare nulla di più verosimile, relativamente al cervello, che dire che è composto di parecchi filamenti diversamente intrecciati, visto che tutte le pelli e tutte le carni paiono composte così di parecchie fibre o filamenti e che si nota la stessa cosa in tutte le piante; di modo che è una proprietà che sembra comune a tutti i corpi che possono crescere e nutrirsi per mezzo dell'unione e della congiunzione delle piccole parti degli altri corpi. Infine, per quanto riguarda le restanti cose che ho supposto e che non possono essere percepite da alcun senso, esse sono tutte così semplici e così comuni, e anche in così piccolo numero, che se le paragonate con la diversa composizione e il meraviglioso artificio che appare nella struttura degli organi che sono visibili, avrete ben più motivo di pensare che ne ho omesse parecchie che sono in noi, che non che ne abbia supposta alcuna che non ci sia affatto. E sapendo che la natura agisce sempre con i mezzi che sono i più facili di tutti e i più semplici, non giudicherete forse che sia possibile trovarne di più simili a quelli di cui si serve, di quelli che sono qui supposti»⁵.

Ecco che il modello ideale, l'astrazione euristica, si trasforma, un po' alla volta, in uno schema reale al quale viene di fatto assimilato l'*essere profondo*, la *sostanza ultima* del corpo umano: esso è spiegabile in questo modo, *dunque* esso è *fatto* in questo modo. Se l'immagine di una macchina ci rende capaci di esplicitare le funzioni del corpo, *allora* il corpo è, in tutto e per tutto, una macchina, o qualcosa di molto simile a una macchina, con i suoi pezzi riparabili, permutabili e simili. Basta leggere poco oltre il brano citato per osservare che è lo stesso Cartesio a mostrarci in atto, nel modo più chiaro, questo modo di ragionare.

«Desidero che consideriate, dopo ciò, che tutte le funzioni che ho attribuite a questa macchina, come la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, il nutrimento e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno, la ricezione della luce, dei suoni, degli odori, dei gusti, del calore e di tali altre qualità, negli organi dei sensi esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, la ritenzione o l'impronta di queste idee nella memoria; i movimenti interni degli appetiti e delle passioni; e infine i movimenti esterni di tutte le membra, che seguono così a proposito, tanto delle azioni degli oggetti che si presentano ai sensi, che dalle passioni e dalle impressioni che si incontrano nella memoria, da imitare il più perfettamente possibile quelli di un vero uomo: desidero, dico, che consideriate che queste funzioni seguono tutte in modo naturale, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di quanto fanno i movimenti di un orologio o altro automa, in seguito a quella dei suoi contrappesi e delle sue ruote; per modo che non bisogna concepire in essa alcuna altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita che non sia il suo sangue e i suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore e che non è di natura altra da quella di tutti i fuochi che sono nei corpi inanimati»⁶.

La concezione meccanicistica del mondo e dell'uomo genialmente costruita da Cartesio produsse nel suo tempo effetti di incalcolabile portata; effetti che ancora si propagano nelle nostre concezioni e convinzioni. Assimilando ogni fenomeno naturale, corpo umano incluso, alla pura connessione della materia e del movimento (si potrebbe dire: al suo *essere in funzione*), Cartesio aboliva in un colpo solo tutte

le vecchie concezioni animistiche, magiche e superstiziose che dall'antichità al medio evo avevano occluso il cammino verso la nascita della moderna scienza della natura. Forze soprannaturali, demoni, diavoli, spiriti della terra, del cielo, delle acque e simili venivano relegati nel museo delle anticaglie e delle mostruosità del passato. Nel contempo Cartesio apriva la natura alla ricerca scientifica, liberandola da ogni remora religiosa e morale: se dappertutto non è che materia e movimento, e se il corpo umano non è che una «macchina di terra», non hanno motivo di esistere limiti e divieti ecclesiastici. La totale desacralizzazione del mondo lo rende disponibile sia alla conoscenza umana, sia alla sua manipolazione, trasformazione e produzione artificiale in vista di scopi umani. Per converso, viene potenziata al massimo grado la concezione cristiana dell'anima. Separando rigidamente e nettamente materia e spirito, *res extensa* e *res cogitans*, corpo e anima, Cartesio, mentre include totalmente il corpo umano nella natura, ne esclude altrettanto totalmente un principio soprannaturale e intelligibile che fa dell'uomo un essere a parte nell'ordine del creato. Ogni pericolosa vicinanza tra spiriti, affetti e intelligenze e animali e comportamento umano, quale troviamo per esempio in Montaigne e in Charron e poi nel pensiero blasfemo dei libertini, viene abolita. E l'uomo, come era stato detto ad Adamo, diviene di principio e di fatto signore e padrone della natura e di tutti gli esseri e le cose che vivono e stanno sulla terra. Egli è l'unico fine e scopo intelligente, l'unico *valore* del quale metta conto di occuparsi.

Sicché oggi, quando invochiamo 'valori' per por freno a una dominazione tecnico-scientifica sulla natura e sull'uomo che presenta contorni inquietanti e prospettive ancor più inquietanti, dobbiamo con ogni sforzo cercare di ricordare come a questa situazione noi siamo pervenuti. Essa non è il riflesso delle cose così come da sempre sono in se stesse e cioè una 'neutrale' constatazione della 'realtà'. Al contrario, essa è un episodio *tipicamente ideologico* della storia della metafisica nel suo intreccio specificamente europeo con la storia del cristianesimo. Non avremmo alcuna conoscenza scientifica del mondo senza la separazione cartesiana tra corpo e anima; essa, da ideologia metafisico-religiosa, è divenuta principio metodico: principio così radicato nella prassi scientifica da farci credere che esso non abbia a che fare con credenze e opzioni metafisico-religiose; e di fatto in

noi esso agisce e funziona senza più chiederci conto delle nostre personali credenze.

Di qui la grande e inavvertita 'superstizione' dell'impresa scientifica: lo scambio tra ciò che 'funziona' e ciò che 'è', cioè lo scambio tra i procedimenti metodico- astrattivi della scienza e la concreta esperienza del mondo. In parole povere: nessuno di noi si esperisce come una macchina; tuttavia, è possibile operare su di lui *come se* fosse una macchina; sicché alla fine egli diventa di fatto una macchina. Il conflitto che ne deriva, di cui oggi sempre più si è costretti a farsi carico, non può essere risolto, e neppure lontanamente compreso, se il pensiero non torna alle radici di questa storia e non ne svela gli accadimenti ideologici e le opzioni particolari, che noi siamo fatalmente indotti a considerare come verità 'oggettive' e incontrovertibili⁷. Il che è il punto essenziale della nostra non-libertà e alienazione contemporanea.

Se ora torniamo al concetto di salute, comprendiamo agevolmente come esso sia vissuto da noi in rapporto all'*essere in funzione* del corpo e dei suoi organi e apparati. Segni della salute sono l'efficienza e l'efficacia delle funzioni, cioè la loro relativa autonomia dalle circostanze del mondo e il loro servir da meri e perfetti strumenti alle dipendenze delle intenzioni dell'anima. Questo carattere 'strumentale' della salute la rende omogenea a un concetto tecnico-funzionale dell'esistenza (*ek-sistere per essere in funzione*), come ogni altra macchina costruita dall'ingegno umano il cui stato di salute si misura dalle prestazioni. Ne deriva che proprio la *iatreusis*, come tecnica medica, diviene il concetto dominante del risanamento e del produrre salute. Non soltanto come intervento atto a regolare e a promuovere le 'funzioni vitali' (e perciò a riparare, rinnovare e al limite sostituire i pezzi difettosi), ma anche e più come 'prevenzione': manipolazione che risale alle origini, alle cause prime, così da produrre *in re* un corpo ideale-artificiale, un corpo interamente 'progettato', non atteso dalla cieca natura, ma prescelto dal vigile intelletto per i suoi scopi funzionali.

Al fondo di questo modo di intendere la salute e la vita sta anzitutto la rimozione dell'evento del mondo nel soggetto⁸, cioè la rimozione dell'esperienza simbolica, o simbolico-segnica, di un'unità originaria che fa del corpo un luogo di distanze e prossimità costitutive, e cioè un'unità dinamica di significati che hanno in sé il loro princi-

pio e il loro senso vitale. Il corpo perde la sua coappartenenza ai fiumi e alle montagne, al mare e alle stelle, agli alberi e alle sorgenti; e queste cose stesse perdono la loro coappartenenza originaria all'esperienza del corpo, per essere ricondotte a fonti di energia utilizzabile e impiegabile, cioè a 'congegni' manipolabili che non hanno più in sé la loro ragion d'essere, ma che divengono strumenti aventi in altro (e cioè nella volontà tecnica umana) la loro 'natura' e scopo ultimo. Ogni cosa diviene pertanto 'salutare' nella misura in cui produce la salute stessa del corpo, cioè ne favorisce il funzionamento; sicché l'intero 'ambiente naturale' acquista idealmente il senso di una 'protesi' del corpo umano, che è a sua volta 'protesi' delle intenzioni dell'anima e dei suoi progetti (acquisire 'risorse', organizzare il riposo e le 'vacanze', ecc.). Le intenzioni, a loro volta, non hanno infine altro scopo se non quello di impadronirsi dello 'strumento' e del suo 'meccanismo' al fine di *perpetuarne indefinitamente la funzione* (aumentare le risorse, aumentare le vacanze e simili, cioè incrementare il profitto e godere anche d'inverno il sole dei Caraibi).

Emerge allora chiaramente che cosa in secondo luogo e più essenzialmente sta al fondo del nostro intendere la salute e la vita. Questa 'cosa' è nient'altro che la rimozione della morte dall'esperienza. Non tanto o soltanto della morte come evento finale 'pubblico', come *exitus* biologico-sociale (per principio estraneo all'esperienza), ma proprio della morte che è intramata con l'esperienza, che le coappartiene in quanto nullità costitutiva dell'Oggetto cui l'esperienza costantemente si riferisce.

Provenendo dal mondo e ritornando a esso in immagine oggettuale, la vita si colloca in un bilico tra due nulla: nullità dell'unione originaria col mondo che non è nell'esperienza (poiché essere nell'esperienza significa sempre essere a distanza, avere il mondo solo come immagine e segno); e nullità dell'Oggetto (poiché il raggiungimento dell'Oggetto, la ricomposizione tramite esso dell'unione originaria col mondo, sono sempre differiti: possesso parziale che sempre riapre la distanza e la riproietta in una nuova immagine oggettuale).

Posta in questo bilico, la vita ha in esso la sua salvezza, salvaguardia e salute. Salute 'ritmica' e circolare il cui percorso è essenzialmente diverso dalla ritmicità che caratterizza l'operazione tecnica. Quest'ultima mira all'eterno ritorno dell'identico, cioè alla ripeti-

zione funzionale-astratta, dove l'unica differenza è data dalla numerabilità aritmetico-cumulativa delle fasi ($1 + 1 + n$). In questa numerabilità, il mondo (la provenienza) e l'Oggetto (la destinazione) sono ridotti a niente, cioè nientificati dall'operazione il cui unico fine è funzionale e ricade vacuamente in se stesso (respirare per respirare e così via sino all'ultimo, inevitabile, respiro, protratto ostinatamente sin dove e sin quando il mezzo tecnico lo consenta). La salute si identifica qui con i suoi meri segni (il battito cardiaco, la pulsazione delle vene, la reazione riflessa ecc.).

Nella ritmicità dell'esperienza⁹ non il niente, ma il nulla accompagna e sorregge le fasi. La ricerca della provenienza nell'Oggetto (per es. della madre nel seno) esperisce una nullificazione che riapre la fase ogni volta decentrando il luogo del soggetto, cioè proiettandolo in un percorso la cui natura non è soltanto segnica (mero segno della presenza), ma è anche simbolica (distanza ogni volta finita e definita, immagine di senso che invia, non alla mera ripetizione, quantitativamente numerabile, ma all'*interpretazione*: distanza ermeneutica che è un procedere oltre per ritrovare; per es. procedere oltre l'infanzia per ridisegnare nella parola la distanza originaria dalla madre).

Dal punto di vista della concreta esperienza, allora, l'essere in salute non è un fatto meramente funzionale. Si tratta qui di un risanamento (*ugiasis*) che più propriamente è un progressivo disvelamento dell'interpretazione. La verità dell'infante è nel giovane, del giovane nell'adulto, dell'adulto nel vecchio. E tuttavia ognuna di queste fasi è un'immagine della medesima verità, cioè dell'essere nel mondo dell'uomo in quanto aver da essere il mondo nella sopravveniente nullità delle sue fasi. Non vi è salute se il giovane non sa stare nel circolo della sua esistenza nel modo giusto. Ma il modo giusto non è l'eterna ripetizione dell'identico (l'eterna giovinezza), bensì l'esperienza della nullità del suo Oggetto in quanto provenienza dalla distanza (dall'infanzia) e destinazione verso la distanza (verso la virilità adulta). Stare nel ritmo nella maniera giusta ('salutare') non significa assolutizzare *una* interpretazione, come sogno di possesso della verità della vita (della salute che pone in salvo per sempre): questo sogno equivale alla nientificazione del senso della vita. Stare nel ritmo nella maniera giusta equivale ad accogliere la duplice nullità simbolica (la duplice fessura del *symbolon*, del frammento di specchio dionisiaco che

è sempre la vita): nulla di provenienza e nulla di destinazione. Questo duplice accogliere senza trattenere dice che ogni interpretazione ha in sé la nullità della sua immagine, e perciò invia al decentramento in un'altra interpretazione e in un'altra immagine (la verità dell'infante è nel giovane, del giovane nell'adulto e così via). Ma esso dice anche che ogni interpretazione riproduce in sé e a suo modo (nel suo senso) l'impercorribile distanza originaria, che peraltro c'è ed è esperita solo in quanto vi sono differenti interpretazioni e nel percorso stesso delle loro autonullificanti presenze.

La salute del giovane è così nell'aver saputo abbandonare la proveniente distanza dell'infanzia; salute precaria, perché sempre sul punto di abbandonare se stessa in direzione di un'altra salute che le è destinata nel suo stesso esser-ci.

L'uomo, disse Hegel, è un animale malato. La sua salute è nel saper essere questa sua malattia costitutiva, cioè nel non rifiutarsi alle impossibilità invalicabili che delimitano e rendono perfetta ogni sua fase (dell'infante come del giovane, dell'adulto come del vecchio), e poi nel non rifiutarsi a quell'impossibilità sovrana che, in ogni fase, è il suo essere distanziato dal suo Sé, cioè dall'averlo in immagine simbolica (in immagine di nulla), potendolo così di fatto esperire e ogni volta ritrovare.

Posto in salvo nella distanza che lo fa errare, l'uomo ha la salute nel suo costante essere in errore. Il non poter parlare è la salute dell'infante: quel limite che gli dà, del mondo, cioè della sua provenienza, immagini della cui vivezza e forza espressiva avrà poi eterna nostalgia; questo limite è però anche la malattia di cui si curerà parlando, e cioè aprendo il mondo a una nuova fase di senso, in quanto al tempo stesso senso e interpretazione della precedente. Il ridursi al silenzio e l'ascoltare rimemorante¹⁰ è la salute del vecchio, la sua saggezza come verità riassuntiva e finale. Verità che non ha però maggiori diritti in assoluto rispetto alle divenienti stazioni del suo errare. Verità che ha il suo errore in se stessa, dal quale si può risanare solo accogliendo la conclusione del proprio itinerario simbolico. Verità mortale che ha la sua specifica salute proprio nel suo carattere conclusivo: nel saper cogliere in un'interpretazione riassuntiva quel nulla che era all'opera sin dall'inizio. Nulla pieno di senso che si è validamente opposto al niente dell'esistere insensato e che perciò rivela e ritrova

nella morte la sua salute essenziale: l'esser già sempre in salvo del vivente nell'atto stesso in cui, per vivere, egli interpreta e, interpretando, respira e parla, e poiché parla, anche sa.

Note

1. ARISTOTELE, *Fisica*, 192b 23-27.
2. DESCARTES, R., *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli, Utet, Torino, 1966, pp. 57-58.
3. Cfr. AA.VV., *Il costruttore di automi*, a cura di F. Bonicalzi, Jaca Book, Milano, 1987.
4. DESCARTES, R., op. cit., p. 168.
5. DESCARTES, R., op. cit., p. 135-154, *passim*.
6. DESCARTES, R., op. cit., p. 154.
7. Cfr. SINI, C., *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano, 1985.
8. Cfr. SINI, C., *Col dovuto rimbalzo*, ne *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova, 1989.
9. Cfr. SINI, C., *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari, 1989.
10. Sul problema dell'ascolto rimemorante cfr. HEIDEGGER, M., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976.

DELIRIO, SCACCO GNOSEOLOGICO, LIMITI DELLA COMPrensIBILITÀ

Il modello del delirio in Kretschmer alla luce del rapporto psicoterapico.

Arnaldo Ballerini - Mario Rossi Monti

Il delirio: una pietra angolare della psicopatologia

Il contributo è incentrato su una rilettura del concetto di delirio di rapporto sensitivo di Ernst Kretschmer¹. Sembra che questo concetto — per altro così fecondo di implicazioni teoriche, cliniche e psicodinamiche — sia andato incontro ad un incomprensibile oblio fino ad essere pressoché scomparso dal panorama della letteratura psichiatrica odierna.

Si tratta di seguire il filo rosso del delirare e del delirio che, sia nei suoi aspetti più strutturati ed esplicitati sia in quelli più sommessi ed evanescenti, rappresenta da sempre il campione esemplare della follia. Proprio il fatto che il delirio implichi ineludibilmente l'accesso alla parola e che su di essa si fondi, radicalizza il distacco, che può apparire incolmabile, fra mondi e modelli di pensiero qualitativamente diversi, fra cultura comune e una sorta di cultura privata. Il perturbante nel confronto con chi delira è rappresentato dallo sconvolgimento e dalla distorsione di quell'ovvio senso della realtà che è lo sfondo inespresso dei processi mentali.

Ciò che è stato indicato come essenziale nel delirare è la funzione rivelatoria e ricostruttiva di un nuovo mondo del delirio. Il disvelamento, la nuova conoscenza di un tipo di realtà che è sem-

pre stata lì ma che ora si presenta agli occhi della mente del delirante, costituisce un carattere assai più essenziale che non quello della verità o della falsità del contenuto del delirio.

Pur non costituendo affatto una unità dal punto di vista psicopatologico il delirio resta comunque una pietra angolare della psicopatologia. Infatti poiché le entità nosologiche che possono contenere il delirio appartengono ad ambiti diversi, variamente delimitati in sistemi nosografici diversi, gli studi clinici sul delirio appaiono poco facilmente confrontabili tra loro. Talora è il delirio stesso che diviene elemento gnoseologicamente discriminante, talora invece le distinzioni si fondano su altri parametri ed il delirio diventa una variabile non essenziale dei quadri nosografici: questo concetto oscilla così tra essere iperinclusivo oppure elemento aggiuntivo in liste di criteri diagnostici. Anche il rapporto tra delirio e sindrome schizofrenica è ambiguo: la schizofrenia può essere considerata, come è tradizione, la malattia delirante per eccellenza oppure può essere vista come un processo con caratteristiche divergenti rispetto al processo paranoide del quale viene sottolineato l'ubiquitarità ed il fondamentale valore strutturante nella normale evoluzione della persona.

*Lo scacco
gnoseologico
del delirio*

A seconda dei parametri osservativi, dei contesti di studio e dello stabilirsi o meno di una relazione terapeutica il delirio può apparire il massimo dell'insensatezza oppure alludere alla maggiore densità di significati possibili. È questo uno dei paradossi proposti dal delirio: da un lato implica una deformazione di categorie generali della mente, dall'altro si sostanzia attraverso significati personalissimi che spesso rinviano in modo enigmatico-oracolare alla storia di vita della persona, al fluire

degli eventi esterni e interni del suo percorso esistenziale.

Di fronte allo scacco gnoseologico di definire il delirio come un 'errore', la psicopatologia ha privilegiato una analisi della distorsione formale della vita psichica espressa nel delirio. Da ciò sono derivate ineccepibili analisi che hanno individuato forme elementari di conoscenza delirante tra le quali il ruolo di maggior rilievo è stato attribuito alla percezione delirante. Ma la discontinuità che isola le esperienze deliranti primarie è, dal punto di vista fenomenologico, tutt'altro che netta: si pensi ad esempio alle forme di conoscenza delirante scatenate da una percezione attraverso una elaborazione che sfuma le caratteristiche di rivelazione insite nell'oggetto percepito e attenua pertanto l'alto gradiente di incomprendibilità insito nella vera percezione delirante oppure alla «consapevolezza simbolica di significato» di Matussek² ove il confine tra modalità ossessiva e delirante di rapporto col mondo sfuma. Se dal punto di vista dei modi di esperienza si tende a delineare quello che Koehler³ ha chiamato «*delusional continuum*» e che se non un *continuum* a noi appare almeno una contiguità di esperienze che vanno dal polo della massima incomprendibilità a quello di una maggiore trasparenza, una via di accesso al delirio passa sicuramente attraverso i contenuti e le emozioni che li sottendono. Schematizzando i primi nel loro aspetto tematico, stereotipo e non cogliendo lo sfondo emotivo in cui si collocano si recide totalmente il possibile legame tra persona e delirio.

D'altro canto lo sforzo di comprensione del singolo caso non muta granché l'incomprendibilità della categoria delirio e si configura quindi come una sorta di fatica di Sisifo, un compito impossibile, una conquista marginale nel senso che ha valo-

re solo in quella relazione terapeutica. È questo un altro dei paradossi con il quale lo studio del delirio ci confronta: il massimo di soggettività e quindi il gradiente massimo di comprensibilità evocabile in un delirio sembra entrare in conflitto con l'acquisizione di conoscenze categoriali più generali pure indispensabili. Il delirare sembra offrire all'osservazione un materiale apparentemente amorfo, un ammasso di dati informi. Ma è attraverso questa sorta di nebbia conoscitiva che il tentativo dello psichiatra di trovare insieme allo psicotico un senso nelle esperienze più personali e singolari può cogliere una storia di vita, una risonanza tra eventi interni ed esterni, un terreno emozionale sul quale essi si articolano e si connettono.

*Una rilettura
di Kretschmer*

Una revisione di *Der sensitive Beziehungswahn* di Ernst Kretschmer, dei casi clinici ivi descritti ed il rilievo della presenza - anche in quei casi - di esperienze che indicano una rottura formale dei modelli di pensiero, rappresentano alcune tappe ineludibili, se si vuole analizzare il concetto di psicosi psicogena con delirio, i limiti ed i significati del comprendere in psicopatologia. Il delirio di rapporto sensitivo si configura infatti come prototipo della comprensibilità psicologica di alcuni casi di psicosi paranoidee. Sulla base di una caratterologia impostata sull'opposizione tra disposizioni steniche ed asteniche del carattere, Kretschmer arriva a sostenere che anche nell'area più tipicamente espansiva della paranoia (fatta di nature combattive, fanatiche, con amor proprio esasperato) se si approfondisce lo studio dell'individuo si rintraccia una «spina astenica», un punto vulnerabile, un «focus nascosto di sentimenti di insufficienza molto antichi». Il caso dell'istitutore Wagner o l'analisi del personaggio Hans Kohlhase di un racconto di Kleist⁴ evidenziano proprio questo tipo di assetto

di personalità e soprattutto il ruolo combinato svolto dall'intreccio tra evento-chiave, esperienza vissuta ed ambiente.

Il fulcro dell'interesse di Kretschmer è costituito dalle manifestazioni sensitive che rappresenterebbero l'immagine speculare di quelle espansive. Quell'esperienza che, come un evento-chiave, apre la serratura del carattere costituisce l'esperienza patogena primaria, caratterizzata da un vissuto di vergognosa insufficienza, un attacco alla stima di sé: ci si imbatte all'origine del delirio in sentimenti che ruotano attorno all'esperienza della vergogna.

Nelle psicosi paranoidi si possono rintracciare tutte le forme di miscela e di passaggio dal polo costituito dalle reazioni psicologiche dei sensitivi, attraverso la paranoia rivendicativa ed i casi in cui si sovramettono in maniera complessa componenti psicologiche e processuali, fino all'altro estremo rappresentato dai casi tipici, schizofrenici e paranoidi.

Tutto ciò è possibile tuttavia solo all'interno di un prolungato e sistematico rapporto col paziente. Kretschmer segue infatti i suoi casi paradigmatici per anni, spingendo all'estremo la metodica di derivazione jaspersiana⁵ di comprensione per immedesimazione, intesa non tanto come possibilità di rivivere una esperienza isolata o una costellazione di *Erlebnisse*, quanto come possibilità di rintracciare un percorso evolutivo, in uno sforzo di comprensione genetica che delinea un filo di significatività attraverso tutta la storia della persona, il suo mondo come gli è dato e come lo costruisce, i suoi modelli di funzionamento caratterologico, le sue difese ed i loro fallimenti.

Si delinea così una circolarità di definizione tra delirio di rapporto sensitivo e comprensibilità:

un delirio sensitivo è comprensibile ed è definito sensitivo proprio in quanto comprensibile. Ma questa comprensibilità in Kretschmer discende largamente dall'assetto, dalla disponibilità, dalla dedizione dell'osservatore che appare talora un vero e proprio donatore di senso, anche in presenza di esperienze, rintracciabili nei casi di Kretschmer, che indicano una rottura formale dei modelli di pensiero.

Il punto è che Kretschmer appare discretamente disattento ai singoli modi dell'*Erleben* e massimamente interessato al fluire degli *Erlebnisse*. Egli non sottolinea tanto aspetti specifici della sintomatologia quanto piuttosto la comprensibilità dell'intero percorso vitale della persona: questa dilatazione del criterio jaspersiano di comprensione genetica diviene più importante dell'incomprensibilità formale di singole esperienze patologiche, in netto contrasto con le posizioni di Kurt Schneider⁶ e della Scuola di Heidelberg. L'ipotesi che possiamo fare è che anche i tradizionali spartiacque posti dalla psicopatologia tra delirio primario e sviluppo delirante psicogeno si rivelino più che linee di demarcazione nette, spazi articolati, sequenze di esperienze patologiche più vicine all'idea di un *continuum* e di una gradualità di fenomeni patologici, ognuno dei quali con un diverso gradiente di comprensibilità.

La messa in oblio delle tipizzazioni caratterologiche di Kretschmer apre a nostro avviso due strade: la rimozione dalla psicopatologia della linea di comprensibilità nel delirio segnalata dai suoi casi esemplari anche a dispetto di una incomprendibilità formale delle esperienze patologiche, oppure l'ampliamento della indicazione kretschmeriana anche aldilà dei circoscritti limiti caratterologici con molta prudenza indicati dall'autore. Ci sembra che

l'impostazione kretschmeriana vada oggi riverificata con particolare attenzione al materiale clinico. Infatti o è possibile rintracciare nei casi paradigmatici di Kretschmer un qualche aspetto, una qualche esperienza che consenta di differenziarli in maniera netta da altre situazioni di delirio, oppure il varco aperto da Kretschmer nella comprensione del delirio rappresenta una via privilegiata per entrare nel mondo delle psicosi paranoidee nel senso più ampio. Se la linea discriminante che separa il delirio sensitivo nell'ambito delle psicosi paranoidee è sfumata e i deliranti sensitivi condividono (aldilà della variabile prognostica) sintomi, modelli di mente e modi di essere propri del delirio in generale, allora l'operazione di Kretschmer apre davvero una breccia nel muro dell'incomprensibilità e - come ha scritto Martin Roth⁷ - costituisce la prima sfida autorevole alla dicotomia tra fenomeni comprensibili o sviluppi da un lato, e fenomeni incomprensibili o processi dall'altro.

*La costruzione
paranoidea
tra imperfezione
e trasparenza*

Forse proprio la persistente fluidità, in altri termini l'imperfezione della costruzione paranoidea del sensitivo, offre una migliore via di accesso alla comprensione del delirio. Nel delirio kretschmeriano infatti la soluzione delirante è tipicamente precaria, spesso instabile e, non definendo una volta per tutte una distorsione irrigidita del rapporto con l'Altro, configura una visione delirante del mondo meno globale e meno serrata. Ciò permette di leggere in filigrana i movimenti emozionali nel loro rapporto con i fenomeni deliranti, movimenti forse non esclusivi della sindrome di Kretschmer, e che possono suggerire una delle chiavi di comprensione di altri stati paranoidei.

L'analisi di una serie di nostre osservazioni cliniche mostra come 'nuclei' di tipo kretschmeriano possano essere ubiquitariamente presenti nelle sin-

dromi paranoidee, permettendo di ristabilire una continuità tra persona, evento e delirio. Allineando la serie di casi di sindrome paranoidea che abbiamo studiato sotto la suggestione della lezione di Kretschmer, abbiamo individuato esempi clinici nei quali la dinamica kretschmeriana si pone a livelli diversi di evidenza: da un livello immediatamente percepibile ad uno sempre più nascosto e riposto in mezzo al dilagare dei fenomeni produttivi, come un sasso che affondando nell'acqua si fa sempre meno visibile.

Il mondo che affiora nei contenuti del delirio, e che è rappresentativo del delirio in generale e del suo declinarsi in maniera personale ed irripetibile, è responsabile della distanza in cui si collocano le varie forme di delirio rispetto all'osservatore, forse più ancora di quanto lo siano le strutture modali del delirare. I temi che strutturano il mondo delirante del sensitivo (incentrati il più spesso sulla vergogna etico-sessuale o sulla vergogna per la propria insufficienza) sono altamente condivisibili, molto vicini all'esperienza di tutti e pertanto facilmente evocatori di sfondi emotivi condivisi nel rapporto psicoterapico. In altre situazioni deliranti l'area di risonanza tra eventi e situazioni interne può prendere le mosse da spunti così personali da rappresentare un percorso idiosincratico e pertanto difficilmente condivisibile. Tutti possiamo immaginare i sentimenti evocati in noi dal racconto di un giovane che si senta spiato o deriso o perseguitato in rapporto alla vergogna che avverte per una segreta masturbazione, ma eventi molto più sottili possono rappresentare una ferita altrettanto profonda ma più silenziosa e che risuona meno nel rapporto psicoterapico.

A noi è sembrato, anche nello studio dei casi, che il diverso livello a cui si collocano, rispetto al-

la comprensione comune, certe fondanti esperienze paranoidee, si rifletta nella variabile latenza con cui esse vengono rievocate, ricostruite o costruite nel rapporto terapeutico. Varia, in altri termini, il tempo necessario affinché un frammento di esperienza traduca almeno in parte il delirio in storia narrabile. Mentre nel delirante di tipo sensitivo il delirio ci viene subito offerto come storia di vita raccontabile ed empaticamente condivisibile, in altre situazioni paranoidee solo nel corso di un prolungatissimo rapporto può accadere che affiorino situazioni emotive, ideiche e di vita che d'un tratto ci appaiono matriciali, quali nuclei di aggregazione di quel delirio che diventa ai nostri occhi anch'esso storia narrabile.

*Il ribaltamento
della vergogna
in rabbia*

Il filo conduttore nella interpretazione del delirio è rappresentato in Kretschmer dai vissuti di vergogna, descritti nei termini di 'vergognosa umiliazione', 'disfatta, scacco, insufficienza umiliante': è proprio questa esperienza che consente di ristabilire una continuità interpretativa tra personalità sensitiva e delirio. La situazione-evento, che compare clamorosamente o è svelabile in filigrana nell'esordio del delirio kretschmeriano, è sempre tale da rappresentare uno scacco umiliante per l'individuo, una ferita vergognosa. L'oscillazione messa in luce da Kohut⁸ tra vergogna umiliante e 'rabbia implacabile' o 'rabbia narcisistica' è in fondo una maniera più dinamica di riproporre l'oscillazione kretschmeriana tra polo astenico e stenico nelle sindromi paranoicali.

Anche se la vergogna non è stata tra i temi a cui la psicopatologia ha dedicato più attenzione e nonostante la difficoltà di esprimerla attraverso i canali comunicativi, la vergogna sembra avere facile accesso ai processi proiettivi, accesso mediato non tanto da una trasformazione della vergogna,

quanto piuttosto dal ribaltamento nella sua controfaccia rabbioso-disforica. L'affetto vergogna è in effetti poco trasformabile rispetto ad altri sentimenti basilari quali l'amore o l'odio e, pur essendo evidente la sua modulazione culturale (tanto che si parla di 'civiltà della colpa' e 'civiltà della vergogna'), appare molto legata al corpo: un'esperienza magmatica e pervasiva, poco dialogabile, che cessa senza trasformarsi o si ribalta in sentimenti di dignità offesa, già in nuce persecutori. Ma nell'area innescata dai sentimenti di vergogna non vi è soltanto questa oscillazione polare tra vergogna e rabbia, ma anche la possibilità di un ribaltamento del mondo tra il 'pudore' che protegge il Sé e l' 'onta' che lo espone alla persecutorietà del mondo: è questo ribaltamento del mondo che riduttivamente si indica come facile accesso della vergogna ai meccanismi proiettivi.

Il delirio del sensitivo mostra in maniera particolarmente evidente il percorso che dalla vergogna porta allo scacco dell'immagine di Sé che sempre più cade in preda ad un radicale processo di mondificazione nel quale gli altri segnalano il proprio disprezzo e la propria persecutorietà. Proprio perché in questo caso l'oscillazione tra pudore ed onta rappresenta l'essenziale del delirare, il delirio sensitivo può servire da modello del processo paranoide: l'evento-chiave funziona da perno di rotazione tra vergogna-pudore e vergogna-onta, tra personalità e storia, e conduce al ribaltamento della vergogna in rabbia o, in altro linguaggio, al costituirsi del fantasma persecutorio.

È come se, quando il terapeuta riesce a cogliere dentro di sé la situazione delirante sotto il profilo della sensitività delineata da Kretschmer, la modificazione fenomenologica insita nel delirare si curvasse nell'esistentivo, prendesse corpo nei modi di

*Un passo
nella direzione
della comprensibilità*

essere e di esperire di quel singolo paziente e per ciò stesso ne aumentasse il livello di comprensibilità.

Il delirio sensitivo funziona come un fascio di luce che illumina un aspetto forse essenziale nella costituzione dei deliri in generale ma che in molte condizioni paranoidee può lasciare solo labili tracce. Una caratteristica delle situazioni schizofrenico-paranoidee è la condensazione in un unico punto di significati diversi, una sorta di compressione o di invaginazione a cannocchiale che ne determina un aspetto magmatico. Se talora si riesce ad attenuare la condensazione e in parte dispiegare i pezzi di significato invaginati l'uno nell'altro, allora non è raro trovare dei nuclei di tipo kretschmeriano all'interno della storia di un delirio.

In questo senso si potrebbe dire che, come l'evento rappresenta per Kretschmer la chiave di accesso alla potente miscela di tratti 'astenici' e 'stenici' della personalità del sensitivo, allo stesso modo il modello kretschmeriano potrebbe costituire la chiave per aprire ancora una porta nella direzione della comprensibilità, per fare arretrare anche solo di qualche passo il limite dell'incomprensibile.

Ma questo passo non è determinato puramente dall'oggetto di osservazione ma dal modo di osservare. Il profilo della sindrome descritta da Kretschmer è costruito sull'osservazione di tipi di deliranti che per così dire offrono al terapeuta in filigrana la possibilità di condividere l'esperienza emozionale contenuta nel delirio. Ci sembra che in altre sindromi paranoidee soltanto un lunghissimo lavoro psicoterapico possa avere qualche probabilità di ritracciare nuclei kretschmeriani all'interno del delirio. La continuità tra persona e psicosi è per così dire *allo scoperto* nei sensitivi; va invece ricercata con un faticoso lavoro di scavo in

altri deliranti con la continua frustrazione del fallimento o dell'irraggiungibile. È tuttavia questo assetto emozionale conoscitivo del terapeuta, declinato nella continuità della relazione col paziente, che permette un siffatto lavoro di ricerca, in assenza del quale non stupisce che alcuni psichiatri dicano di non avere mai visto un delirio psicogeno, di tipo quindi sensitivo.

La sindrome di Kretschmer è talora un dato osservativo, talaltra una linea di tendenza ricercata nel rapporto terapeutico. Ci sembra che essa possa esistere o no a seconda dell'assetto mentale dell'osservatore e del rapporto terapeutico che si instaura con il delirante. Aldilà del tentativo di delimitazione nosografica, le osservazioni di Kretschmer restano come un modello possibile di sindromi paranoidee ma forse più inscritto nella mente dell'osservatore che nei puri rilievi semeiologici.

Note

1. E. KRETSCHMER, *Der sensitive Beziehungswahn*, Berlin, 1918.
2. Si confronti gli studi di Matussek sulla differenza tra percezione delirante e consapevolezza simbolica di significato in P. MATUSSEK, *Untersuchungen über die Wahnwahrnehmung*. 1. Mitteilung, «Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten», 189, 1952, pp. 279-319, e in P. MATUSSEK, *Untersuchungen über die Wahnwahrnehmung*. 2. Mitteilung, «Schweizer Archiv für Psychiatrie und Neurologie», 71, 1953, pp. 189-210.
3. K. KOEHLER, *First rank symptoms of schizophrenia: questions concerning clinical boundaries*, «Br. J. Psychiat.», 134, 1979, pp. 236-248.
4. H. VON KLEIST, *Michael Kohlhaas (aus einer alten Chronik)*, 1910; trad. it., *Michael Kohlhaas*, Milano, 1987.
5. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, 1913; trad. it. *Psicopatologia generale*, Roma, 1965.

-
6. Si vedano: K. SCHNEIDER, *Zur Frage des sensitiven Beziehungswahns*, «Z. ges. Neurol. Psychiat.», 59, 1920, pp. 51-63 e *Klinische Psychopathologie*, Stuttgart, 1965; trad. it. *Psicopatologia clinica*, Firenze, 1967.
 7. M. ROTH, *New and old concepts in psychiatric diagnosis and classification: a commentary of recent developments*, «Neurologia, psichiatria, scienze umane», Atti Congresso Naz. S.I.P., 1, 1982, pp. 21-38.
 8. H. KOHUT, *The analysis of the Self*, London, 1971; trad. it. *Narcisismo e analisi del Sé*, Torino, 1976.



TÉCHNĒ O EPISTĒMĒ: QUALE STATO DELLA PSICOTERAPIA?

Mariano Bianca

In questo lavoro mi propongo due obiettivi: 1) formulare alcune considerazioni epistemologiche e 2) presentare alcune riflessioni, di stampo 'tecnico', relative - in generale - alla psicoterapia e - in particolare - agli scopi che intende raggiungere.

Da quanto dirò, risulterà che la psicoterapia si presenta con una duplice natura: quella appunto che comprende la *téchnē* e l'*epistēmē*. La psicoterapia, da un lato, si presenta come una vera e propria forma di tecnica, cioè di terapia; dall'altro, come una pratica che ha una valenza di tipo cognitivo.

1. *Alcuni aspetti epistemologici* Prima di presentare gli aspetti epistemologici vorrei precisare brevemente che cosa intendo per psicoterapia.

a) *La natura della psicoterapia*

Ritengo che la psicoterapia sia una particolare forma di terapia che si rivolge alla 'psiche', tralasciando la considerazione del corpo fisico dell'uomo.

In tal senso, la psicoterapia ha come oggetto il sistema nervoso centrale (S.N.C.), non in senso fisiologico ma in riferimento alla produzione di pensieri, sentimenti, emozioni, e stati d'animo. Quindi, l'oggetto proprio della psicoterapia è costituito dai prodotti del S.N.C. e dai relativi significati che ad essi ogni individuo assegna.

L'opera dello psicoterapeuta ha un carattere

eminentemente formale-simbolico, cioè consiste in una rimanipolazione dei significati o dei simboli che l'individuo ha associato a ciò che produce il suo S.N.C.

La psicoterapia, inoltre, poggia sempre su una teoria psicologica, nel senso ampio, che indica il modo in cui si collegano i prodotti del S.N.C. e la maniera in cui vengono formulati.

Si può dire, allora, che la psicoterapia sia una terapia del S.N.C. che non si limita all'oggetto indicato, ma si amplia alle *condizioni*, al *contorno* del suo modo di operare e della collocazione dei suoi prodotti; queste condizioni sono date dalle altre menti, cioè, dalle relazioni tra gli individui e le loro rappresentazioni mentali.

La psicoterapia, quindi, è una terapia che si rivolge al Sé e al suo *vicinato* (cioè, l'insieme degli altri che hanno relazioni con uno specifico individuo); il suo scopo è quello di risignificare o di significare il Sé, nei suoi vari aspetti, e al contempo l'altro da sé che fa parte del suo vicinato.

Per quanto detto, intendo la psicoterapia essenzialmente come un'opera o terapia significativa, cioè una pratica relativa alla manipolazione dei significati.

Sulla base di queste semplici precisazioni possiamo occuparci dello stato epistemologico della psicoterapia e della sua relazione con le teorie psicologiche.

b) *Analisi epistemologica*

La psicoterapia è la parte applicativa delle teorie psicologiche; per questo bisogna fare una distinzione tra teorie psicologiche e psicoterapia. Si può dire che la psicoterapia sia la tecnica relativa alle teorie psicologiche, così come la tecnica in generale è l'aspetto applicativo della scienza. Come tecnica, la psicoterapia poggia le sue ragioni teoriche

sulla psicologia e da essa deriva le sue articolazioni. Per questo non esiste una psicoterapia che non abbia un fondamento teorico in qualche disciplina o settore psicologico.

Dire che la psicoterapia trova il suo fondamento nella psicologia, significa sostenere che gli specifici metodi usati, per esempio i test o le sedute analitiche, si presentano come una derivazione diretta da asserzioni di natura teorica. In altri termini, se analizziamo qualsiasi forma di psicoterapia possiamo rendere conto dei metodi e della specifica prassi che usa, solo in riferimento a una teoria psicologica dalla quale deriva.

Bisogna però aggiungere che la tecnica, in generale, così come la psicoterapia, può avere uno sviluppo autonomo, cioè può distanziarsi dalla teoria dalla quale origina. Inoltre, si può dire che le tecniche terapeutiche siano, non di rado, utili per sviluppare la teoria psicologica. Da un punto di vista strettamente epistemologico, allora, la psicoterapia si presenta come l'aspetto 'osservativo-strumentale' dello sviluppo delle teorie psicologiche. Ma in questo caso è necessario segnalare una importante distinzione tra quella che possiamo chiamare *psicoterapia d'uso* o professionale e *psicoterapia di ricerca*. La prima è costituita dalla tecnica o dalle tecniche usate dallo psicoterapeuta con un fine puramente terapeutico: ci riferiamo cioè all'uso di tecniche usate da terapeuti che svolgono attività professionale; la seconda, la psicoterapia di ricerca, invece, ha un valore totalmente diverso e solo in questo caso possiamo dire che abbia veramente quel valore osservativo-strumentale utile per controllare o per sviluppare le teorie psicologiche. Solo in questo senso la psicoterapia è strettamente legata allo sviluppo delle teorie psicologiche e si può dire che essa faccia parte della psicologia. Questa distin-

zione è fondamentale per comprendere lo stato epistemologico della psicoterapia. Nel seguito farò riferimento globalmente sia alla psicoterapia professionale che a quella di ricerca.

Si deve aggiungere che anche la psicoterapia di ricerca rientra negli scopi generali della psicoterapia dei quali parlerò nel seguito; ma ad essi ne aggiunge uno di ricerca. Ciò fa sì che la pratica psicoterapeutica, in questo caso, faccia parte integrale della psicologia e del suo sviluppo.

Nella psicoterapia del tipo d'uso o professionale si pongono problemi di natura epistemologica relativi, in particolare, al rapporto tra terapeuta e paziente; in quella di ricerca, invece, si rinvencono problemi di natura epistemologica relativi al rapporto tra osservazione-strumentazione e sviluppo teorico. Vorrei solo trattare quelli del primo tipo, in quanto quelli del secondo rientrano all'interno di una analisi epistemologica valida per tutte le scienze umane che non è oggetto di questo lavoro.

Vediamo quindi di trattare alcuni problemi epistemologici relativi alla psicoterapia di tipo professionale.

Possiamo pensare a diversi problemi epistemologici:

- 1) la scelta della tecnica;
- 2) la valutazione della efficacia;
- 3) il fine;
- 4) il modello interazionale;
- 5) l'assetto cognitivo del terapeuta;
- 6) la valutazione dei casi, la loro somiglianza, e la loro generalizzazione.

Su alcuni di questi nodi epistemologici vorrei in questa sede soffermarmi brevemente indicando solo le loro peculiarità.

Vorrei iniziare partendo da quello che possiamo chiamare il *modello interazionale*; da questo de-

rivano infatti gli altri aspetti epistemologici.

L'attività del terapeuta mira a formulare durante il prosieguo della terapia quello che possiamo chiamare un *Sé simulato del Sé reale* del paziente; ciò significa formulare un modello del Sé del paziente sul quale poter operare nei modi che indicherò più precisamente anche nella parte filosofica. Ci si chiede allora se il terapeuta nella sua attività agisca su tale Sé simulato o direttamente sul Sé 'concreto'. Quest'ultimo, per i motivi detti - sui quali mi soffermerò nel seguito - non è raggiungibile direttamente; per questo, lo scopo del terapeuta è quello di operare su un Sé simulato che egli costruirà man mano che si svolge la terapia. Ciò non significa, sia chiaro, che il terapeuta guardi nel suo manuale e identifichi l'attuale paziente con uno dei prototipi in esso indicato, per esempio, la psicosi o la nevrosi ossessiva.

Ciò non sarà certo inutile, ma quello che qui voglio intendere è che il terapeuta non agisce direttamente sul Sé del paziente, ma opera in modo mediato: e tale mediazione avviene con la formulazione di un Sé simulato sul quale egli agisce. A partire da questo Sé simulato, il terapeuta formulerà un reale collegamento interpretativo con il Sé reale del paziente in una sorta di *convergenza* tra quanto egli formula e quanto formula, durante le sedute, il paziente. Entrambi si riferiscono a questo Sé simulato che costruiscono nelle sedute. Ma sarà compito del terapeuta far sì che il paziente riesca autonomamente a collegare il Sé simulato, del quale anche egli parla, con il suo Sé reale, cioè con se stesso.

È solo in quest'ottica che il procedimento terapeutico acquista un valore di rigore, allontanandosi da qualsiasi forma di aiuto umano che il paziente può trovare nei suoi simili.

Il Sé simulato è qualcosa che si formula nel prosieguo delle sedute ma esso poggia su alcune concezioni generali del terapeuta. In altri termini, esso è il frutto del suo bagaglio teorico e clinico; ma questo da solo non è sufficiente in quanto il Sé simulato del paziente si costruisce nell'interazione tra paziente e terapeuta e nel corso del processo terapeutico.

Si tratta così, per usare un termine epistemologico, di una vera e propria congettura di natura teorica; una ipotesi che, unitamente all'apparato cognitivo del terapeuta, si affianca con quelli che possiamo indicare come i risultati osservativo-strumentali: cioè l'osservazione diretta del paziente e l'analisi formulata con l'uso di strumenti quali i test, il dialogo, l'introspezione ed altre strategie di questa natura.

Questi risultati hanno un duplice compito: da una parte, controllare la congettura iniziale e, dall'altra, raccogliere ulteriori elementi utili per la formulazione del Sé simulato. Il controllo è un elemento fondamentale per lo sviluppo del processo terapeutico.

Ma ciò che spinge e mette in moto il processo terapeutico deve essere necessariamente la messa in luce del problema che si vuole indagare, e ciò porta il terapeuta a porsi in continuazione domande e quindi ad adoperarsi per rispondere ad esse. In effetti, le successive ipotesi approssimative per la formulazione del Sé simulato e delle sue successive modificazioni ed interpretazioni si presentano proprio come delle vere risposte alle domande che si pone il terapeuta. Domande che possono anche essere sollecitate dal paziente ma non è lui che le deve porre, né quelle che egli pone debbono costituire quelle del terapeuta. Si può dire che più un terapeuta è capace, più è in grado di porsi do-

mande e quindi di escogitare risposte per quel fine della formulazione del Sé simulato di cui si è detto.

In questa prospettiva si pone la scelta della tecnica *ad hoc*, cioè della tecnica specifica utile per risolvere un dato problema. In tale direzione sembra fondamentale che l'armamentario di tecniche del terapeuta debba essere abbastanza ampio, in riferimento al tipo di disagio che si propone di alleviare.

È impensabile che oggi un terapeuta, alla luce del grande sviluppo della psicologia e della psicoterapia, pretenda di affrontare il disagio psicologico riferendosi unicamente a un modello teorico o ad una scuola. La scelta della tecnica è fondamentale nella prospettiva oggi quanto mai chiara che la psicoterapia non si deve presentare sempre come una messa in discussione dell'intera personalità del paziente, anche se ovviamente ogni sua modificazione altera la globalità; si tratta spesso - piuttosto - di terapie mirate a specifici oggetti, quindi a specifici aspetti del Sé. E quando poco sopra ho parlato del Sé simulato, l'ho fatto sempre in riferimento ad un Sé costituito da quegli aspetti che sono l'oggetto dell'attenzione dello psicoterapeuta. Ciò non significa pensare a una concezione che tende a ristabilire una visione settoriale della persona umana; piuttosto si intende pensare indubbiamente all'individuo come ad un sistema, ma ciò non significa che ogni volta sia l'intero sistema che debba essere analizzato e curato. Ciò non significa affatto sostenere, ed è bene sottolinearlo, che vi sono casi in cui sia proprio la globalità del Sé ad essere oggetto di attenzione; ed ancora che anche in tutti i casi in cui l'oggetto dell'attenzione sia uno o più aspetti specifici, il rivolgimento ha pur sempre un riferimento alla globalità del Sé, sebbene essa non sia oggetto specifico di analisi.

Da quanto detto sin ora, si può comprendere meglio il problema della durata di una psicoterapia. La durata è in diretta dipendenza dalla riuscita del processo di modificazione e manipolazione del Sé simulato, in modo tale da raggiungere una *convergenza* tra esso ed il Sé reale. È solo in questa prospettiva che il disturbo può entrare nel piano della sua eliminazione.

In base a quanto detto sin ora, si può aggiungere che il fine della psicoterapia sia quello di alleviare un disagio di natura psicologica. Ma questo è un obiettivo di carattere generale che sottostà ad ogni psicoterapia, ma non costituisce il suo obiettivo focale. Più precisamente, la psicoterapia è utile per risolvere specifici e determinati problemi seguendo quella metodologia epistemologica che ho indicato poco sopra. Seguendo tale metodo, da un lato, la terapia ha come obiettivo focale, sempre da un punto di vista epistemologico, la costruzione di un Sé simulato da rendere, poi, come Sé reale di ogni paziente (e questo relativamente alla globalità del Sé, ai suoi aspetti particolari e a questi in relazione alla globalità individuale). Dall'altro, la psicoterapia consiste nel ricostruire un *sistema di obiettivazione di rappresentazione* degli stati interni, delle loro relazioni, dei significati assegnabili ad essi e del linguaggio utile per comprenderli, parlarne e manipolarli.

Il risultato consiste allora in un *modello convergente del Sé*, o meglio delle parti del Sé sotto attenzione, in cui sia stabilito un certo *ordine interno* e una chiave di lettura.

In generale, allora, si dovrebbe giungere alla situazione in cui il paziente acquista un certo grado di *disincantamento* di fronte ai suoi stati interni; un disincantamento sotto forma di obiettivazione di Sé che gli possa permettere di utilizzare

il suo *nuovo Sé* come 'ordine' del suo processo di 'continua emergenza esistenziale'.

2. *Alcuni aspetti tecnici della psicoterapia*

La prima riflessione che vorrei analizzare riguarda un fatto intrinseco all'efficacia epistemologica della psicoterapia. In altri termini, ci si chiede per quali motivi sia necessaria la psicoterapia.

All'inizio di questo lavoro ho detto che la psicoterapia fa riferimento ai prodotti del S.N.C. ed ai significati che ad essi vengono assegnati. Siamo così di fronte a quello che possiamo chiamare un complesso articolato o, se si vuole, una *macchina che auto-produce degli stati e che assegna ad essi dei valori o dei significati*; o, in altri termini, un peso di natura individuale. Di che tipo di macchina si tratta? Quando pensiamo ad una macchina, pensiamo sempre ad un ente complesso che produce qualche cosa, ma che non è in grado di auto-ripararsi; almeno non lo è nella sua generalità. Oggi vi sono robot che si auto-riparano e che sono anche in grado di modificare in certa misura, autonomamente, il loro comportamento. Quando pensiamo invece al cervello umano, pensiamo ad una macchina che è in grado di produrre, di auto-ripararsi e di auto-modificarsi per migliorare la sua *fitness* rispetto all'ambiente interno ed esterno. Non ci meravigliamo che si abbia bisogno di un 'tecnico' per riparare un osso, o per far meglio funzionare qualche nostro organo; non ci meravigliamo unicamente perché pensiamo che da soli non siamo in grado di farlo soltanto perché non conosciamo le tecniche, o più semplicemente perché vi sono delle intrinseche difficoltà di ordine fisico; per esempio, sarebbe difficile operarci al cuore da soli; e sappiamo che alcune parti del nostro corpo sono irraggiungibili dal nostro stesso corpo. Ma ciò non ci fa meraviglia.

Se, invece, riflettiamo sul nostro S.N.C., pen-

siamo che sia una macchina in grado di auto-ripararsi. In particolare, se pensiamo a dei guasti che non riguardano il suo substrato fisico o materiale.

Pensiamo che così come ho proferito un enunciato, posso proferire il suo contrario; così come ho pensato in un certo modo, posso pensare in un altro. Se mettessi su carta i miei pensieri o se li rappresentassi graficamente su un cartone, magari a colori, potrei pensare che una volta che li ho visti posso modificarli a mio piacimento. La difficoltà non consiste tanto nel fatto che il nostro S.N.C. non sia in grado di modificarsi in modo autonomo, ma nel fatto che io da solo riesca a *rappresentarmi* così chiaramente quello che in me sta succedendo, cioè i miei stati mentali, in modo da poterli presentare graficamente; da vederli chiari, e così da poterli modificare. La psicoterapia, possiamo dire che sia una tecnica utile per far sì che il paziente riesca a mettere su carta non solo il grafico del suo aspetto esteriore, ma anche di quello interiore; ed una volta che è in grado di farlo, possa vedere se stesso in modo obiettivo e passare al livello della modificazione del grafico di sé e quindi poi di se stesso realmente inteso.

La psicoterapia esiste, o meglio è utile, perché il nostro S.N.C. non è naturalmente propenso a formulare tali rappresentazioni dettagliate, chiare e distinte; ed inoltre esse richiedono una notevole capacità analitica. In altri termini, il S.N.C. di un individuo non è in grado in modo autonomo di rappresentare i propri stati interni in modo chiaro e distinto e di osservare le possibili relazioni tra di essi. Nonché di discernere i diversi stati interni ed i significati che ad essi vengono associati.

Per tale motivo, nella tradizione culturale, sia occidentale che orientale, sono sempre stati presenti

forme di attività di analisi che potevano essere utili a questo scopo, nonché individui che si dedicavano a questo fine non tanto per se stessi, quanto per gli altri. Per questa stessa ragione, si comprende perché nella terapia analitica venga richiesto un *training* individuale rivolto proprio a sviluppare questa capacità di rappresentazione degli stati interiori, della loro analisi e della loro interpretazione.

L'attività dello psicoterapeuta quindi ha un duplice scopo a questo riguardo: da una parte è costruttiva, nel senso che tende a costruire un preciso ordine delle rappresentazioni degli stati interni e della loro significazione; dall'altra, è maieutica e cognitiva. Nel primo senso, essa tende a far sì che il paziente 'svolga' di fronte al terapeuta il suo nucleo di stati interni, proprio come si svolge una matassa. Per analogia, si tratta proprio di svolgere una matassa e quindi poi di riavvolgerla; ed è solo riavvolgendola che si arriva ad una approssimazione di se stessi utile per ricostruire un ordine interiore. Nel secondo senso, in quello cioè cognitivo, lo psicoterapeuta tende a fornire una visione cognitiva del Sé del paziente; cioè tende a fornirgli gli strumenti necessari perché egli sia in grado di svolgere e riavvolgere il proprio 'filo' del Sé senza incappare in vuoti e annodamenti. Si tratta così anche di ricostruire un sistema in codice di *code* e *decoding*, e quindi un linguaggio proprio, che permette al paziente di rendersi conto del proprio sé in senso cognitivo. La cognitività del Sé da parte del paziente è quindi un obiettivo imprescindibile di ogni terapia.

A questo tema è legato quello della inconoscibilità rigorosa del proprio Sé e di quello degli altri. Ci si chiede, quindi, se sia veramente possibile una visione cognitiva del proprio Sé e di quello degli altri. Abbiamo detto poco sopra che questa è una

tendenza e ciò significa che dobbiamo pensare allo svolgimento e alla ricostruzione del sistema *code* e *decoding* come una approssimazione verso il Sé; questo in particolare vale per quanto concerne il paziente. Non dobbiamo pensare che sia possibile 'scoprire' il Sé nella sua nudità. È questo un ideale irraggiungibile proprio per i motivi che abbiamo accennato e che ci spingono a sostenere che sia possibile solo una approssimazione cognitiva del proprio Sé e quindi dei propri stati interni, delle loro rappresentazioni e delle loro significazioni.

Questo vale per il paziente che ricorre allo psicoterapeuta proprio per far sì che questa approssimazione raggiunga un livello tale da poter permettergli di avere a disposizione una rappresentazione minima, utile per auto-gestire il proprio mondo interiore. Si tratta ovviamente di una interpretazione; una via ermeneutica che si svolge attraverso continue interpretazioni.

Ci chiediamo ora come stiano le cose dal punto di vista dell'osservatore, cioè del terapeuta. Se è corretto affermare una certa inconoscibilità chiara e distinta del proprio Sé, è ancora più corretto affermare quanto sia meno conoscibile l'altra mente. È chiaro che il terapeuta, così come il paziente, presuppone che esistano altre menti; così come esiste la sua. Tralasciamo di indagare in questa sede come si fondi questa asserzione, ed affermiamo che entrambi presuppongono l'esistenza di altre menti. Come è possibile allora che lo psicoterapeuta possa essere in grado di conoscere le altre menti, cioè le menti dei suoi pazienti?

Che cosa pensi realmente una persona, è facilmente conoscibile se ci si riferisce ad aspetti per così dire meramente 'nozionistici': posso sapere se un mio studente conosce la teoria degli indiscernibili di Leibniz quando all'esame gli chiedo di espor-

la; oppure posso sapere se il mio amico Carlo conosce la logica deontica leggendo un suo saggio di pragmatica.

Quando si passa da questo stato per così dire superficiale, ad una situazione più profonda che concerne gli stati interni della mente di un qualsiasi individuo, non si può che porsi in un atteggiamento di dubbio metodico, se non proprio di scetticismo. Non voglio dire che diventa necessaria una forma di stato epocale di sospensione del giudizio sui contenuti delle altre menti, né voglio asserire sia utile una sorta di *autismo cognitivo* di stampo stoico, per cui di fronte alle altre menti non si può proporre altro che il silenzio (e ciò significa prestare attenzione solo a ciò che accade esteriormente in quanto lo stato interno è una sorta di *noumeno*, quindi è inconoscibile). I comportamentisti ortodossi, nonostante la loro facciata scienziata, affermano proprio qualcosa di simile.

Come è possibile allora sciogliere questo nodo che è fondamentale per l'accettazione di una qualsiasi forma di psicoterapia? Il problema delle altre menti, in altri termini, diventa centrale per comprendere le possibilità della psicoterapia e per riconoscere la sua validità e il suo limite intrinseco.

Le altre menti, abbiamo detto, le supponiamo come esistenti; ma cosa possiamo dire per i loro contenuti? Quanto essi sono accessibili? In altri termini, quanto gli stati interni di una mente, nel loro accalcarsi e pressarsi uno verso l'altro, sono raggiungibili al suo stesso sguardo in modo chiaro e distinto? E quanto possono essere raggiunti da un'altra mente? Da una mente che è fisicamente distanziata, una mente che si affaccia ad un'altra, riconoscendo la sua inevitabile alterità? Una alterità che è sostanzialmente una diversità tale da porla in un mondo per molti aspetti diverso? Si è così

di fronte, a due mondi che possiamo considerare, per adoperare una espressione di Leibniz, due monadi senza né porte né finestre. Però se questo fosse interamente vero, dovremmo necessariamente negare non solo la psicoterapia, bensì ogni forma di comunicazione tra menti diverse. Le menti, allora, pur presentandosi come mondi distinti si aprono, o tanto meno ad esse si può accedere in modi diversi. Uno di questi è proprio quello che abbiamo chiamato della rappresentazione grafica, cioè del porre su una carta ipotetica gli stati interiori e quindi collegarli tra di loro con diverse relazioni.

O è vero che lo psicoterapeuta è solo un maieutico che fa in modo che il paziente raggiunga il proprio Sé attraverso un suo percorso interiore? E questo è anche vero. Od invece, lo psicoterapeuta oltre a spingere il paziente a svolgere e riavvolgere il 'filo interiore', è anche in grado di accedere in modo più o meno profondo alle altre menti?

Ritengo che ciò sia possibile, ma richiede a seconda dei casi un lavoro faticoso sia da parte del paziente che da parte del terapeuta. Dalla parte del terapeuta si tratta di un accesso che sicuramente possiamo dire azione ermeneutica, cioè un accesso che si formula attraverso una interpretazione dell'altra mente, con la formulazione di quel modello simulato del Sé che ogni terapeuta costruisce di ogni paziente. Ed interpretazione significa tre cose: l'*individuazione degli stati interni*: con ciò si intende il fatto di precisare o definire ogni stato interno, come uno stato d'animo, un pensiero, un sentimento; le *relazioni tra stati interni* e infine il loro *peso o significazione* all'interno del complesso del Sé o in riferimento a specifici ambiti del Sé.

Si tratta di un lavoro ermeneutico nel duplice senso dello *scavo* e della *assegnazione di significato*: scavo per trovare e assegnazione per riordinare.

Il processo però si complica forse in un gioco infinito, per usare una espressione in voga in alcuni settori psicologici, perché si tratta di una relazione tra interpretazioni: quella del paziente e quella del terapeuta, complicata dal fatto che - durante la terapia - questo meccanismo si presenta ad ogni seduta come nuovo; l'arguzia e la capacità del terapeuta consistono allora nel rendere centrale ad ogni seduta qualche interpretazione già assodata e da qui ripartire. Si tratta così di un lavoro di *convergenza tra interpretazioni divergenti*: quella che diciamo 'sinistra' del terapeuta e quella che diciamo 'destra' del paziente, per giungere ad una interpretazione che diciamo convergente: quell'interpretazione accettata da entrambi. Si tratta di una interpretazione di tipo olistico, in quanto coinvolge entrambi gli attori e il mondo al contorno del paziente; ed anche perché riguarda l'assetto nuovo che viene a raggiungere la globalità del Sé del paziente.

Parlare di olistico non significa affatto mettere per così dire in discussione sempre la globalità del Sé, ma far sì che il risultato del processo di convergenza 'calzi', con altri aspetti della personalità del paziente che non sono stati oggetto specifico della terapia.

Il risultato della terapia risiede in questa *convergenza ermeneutica* che a sua volta deve convergere con il modello che ogni individuo ha formulato e detiene di se stesso.

Questa convergenza che sfugge è comprensibile riflettendo su quella che possiamo chiamare "l'emergenza del Sé": cioè sul fatto che ogni Sé è in ogni momento nuovo a se stesso: ogni Sé emerge continuamente da se stesso riformulando ogni volta un nuovo Sé che si prospetta al mondo, agli altri ed a se stesso. Ecco perché molto spesso ci si

meraviglia del proprio modo di comportarsi. Si può dire allora che il Sé che necessita di una terapia è un Sé che emerge in modo confuso e incalzante in maniera tale che l'individuo non riesce a seguire, non riesce a stare dietro a questo suo incalzante emergere. Da qui, più forte è l'incapacità di qualsiasi rappresentazione di sé e la necessità di un elemento esterno, che si pone come un *Sé-altro* con cui il Sé può instaurare un processo di tipo cognitivo verso se stesso.

Nel modo che abbiamo indicato, allora, si tratta sempre di un processo che, per adoperare una espressione matematica, diremo di *approssimazione convergente al limite*: dove questo *limite* non è un Sé determinato una volta per tutte, ma quel Sé che si pensa sia rappresentante del Sé, cioè un Sé che si trasforma e diviene, che emerge continuamente.

Dobbiamo poi ricordare che il lavoro del terapeuta è rivolto alla formulazione del modello simulato del Sé del paziente e della sua introiezione, per questo non si tratta solo di suscitare un processo maieutico, ma di costruire attivamente il modello simulato del Sé, intervenendo sul materiale che viene continuamente interpretato nel senso convergente.

Ma come si può dire che ogni asserzione interpretativa del terapeuta, pur mirando alla convergenza, sia efficace o sia un giudizio corretto sull'altra mente?

Possiamo sciogliere questo nodo tenendo presente quanto sinora detto ed asserendo che il terapeuta dovrà ritenere ogni sua asserzione come ipotetica sin tanto che non sarà ricostruito il Sé del paziente ed in modo che egli lo consideri come il suo sé attuale ed accettato. Il terapeuta potrà però essere convinto di quella strategia sulla base degli

effetti di stimolazione che ottiene dal paziente e se tali effetti creano in lui un passo avanti nel dipanamento del proprio filo interiore.

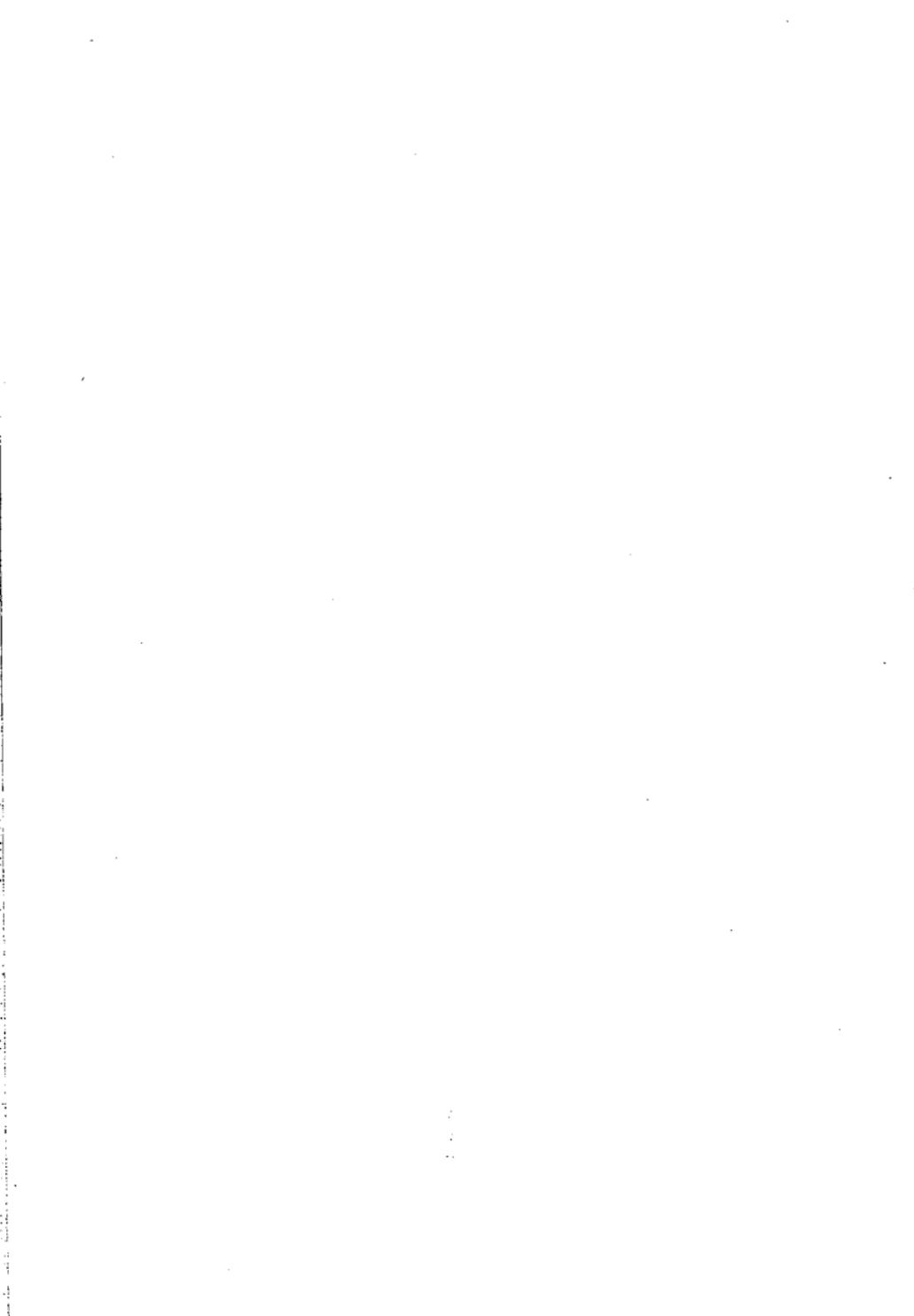
Ci si chiede, infine, quale sia il fine ultimo di ogni psicoterapia, non tanto da un punto di vista epistemologico, quanto da uno più vasto di natura vitale.

Spesso si è fatto riferimento alla sofferenza ed all'alleviamento del disagio psicologico; ma, come è a tutti noto, sofferenza e disagio non possono essere eliminati interamente dalla vita umana in quanto sono intrinseci ad essa.

Certo è opportuno eliminarli qualora mettano in scacco la vita individuale, cioè arrechino un danno così forte da ostacolare, se non proprio paralizzare, l'insorgere spontaneo dell'esistenza: non ostacolino cioè quello che Bergson chiama l'*élan vitale*.

Ma forse l'obiettivo profondo non è tanto questo, cioè alleviare il disagio psicologico, quanto quello di far sì che ogni individuo possa far luce sul suo mondo interiore in modo che sia facilitato nella pur vaga *comprensione del senso della sua vita*; in altri termini, sia in grado di 'emergere con continuità' e che tale suo durare nel mondo acquisti un significato almeno tanto palese da non ostacolare lo scorrere della sua vita.

Infine, bisogna dire, che ciò è possibile proprio solo operando con un Sé simulato, con una obiettivazione del Sé reale che non possa permettere di vivere non solo con un certo distacco dal mondo, ma anche con un distacco verso se stessi. Cioè osservarsi agire nel mondo, come se si osservasse un altro individuo e non se stessi. E questo senza perdere l'orientamento e la direzione del proprio agire nel mondo, con se stessi e con gli altri.



UN EPISODIO DI FINE SECOLO

Remo Bodei

I.

1. Vorrei mostrare come, negli ultimi decenni dell'Ottocento, nasca un nuovo paradigma: quello di un io costitutivamente multiplo e scisso, che consegue una relativa unità grazie a un sistema egemonico di alleanze e di tensioni tra gli elementi che lo compongono.

A tale modello si giunge attraverso un cammino accidentato e ancora da esplorare. Ne presento ora alcune tappe. Esso è caratterizzato da una serie di 'innesti' teorici da un ramo all'altro del sapere, che lo trapiantano dalla fisiologia alla zoologia e da questa infine alla psicopatologia. Da qui si irradiano poi in direzioni divergenti: verso la filosofia, la politica, la psicoanalisi e la letteratura. E se i nomi di quanti hanno maggiormente contribuito al suo sorgere sono oggi per lo più noti solo agli specialisti, coloro che ne hanno ereditato criticamente le suggestioni o una parte del patrimonio intellettuale rappresentano invece un gruppo compatto di personaggi di grande rilievo e fama in campi diversi. Basti ricordare Bergson e Nietzsche (gli unici di cui mi occuperò direttamente), Le Bon e Sorel, Freud (a cui mi limiterò ad accennare) e Jung, Pirandello e Proust.

Poiché, inoltre, non avrò modo di soffermarmi analiticamente su un arco di problemi dotati di un'intrinseca e ineludibile complessità, suggerisco di prendere in considerazione la mappa generale dei percorsi di ricerca che conducono a un simile paradigma e di indicare alcune direttrici della sua diffusione.

In maniera a prima vista curiosa, l'origine del problema è da trovarsi nella citologia. Con la scoperta da parte di Matthias Jacob

Schleien e Theodor Schwamm della cellula come unità fondamentale dell'organismo e con l'affermazione da parte di Rudolf Vierchow che ogni cellula deriva da un'altra cellula (*Omnis cellula a cellula*, 1855), la teoria cellulare diventa il modello più influente di spiegazione dei fenomeni della vita. Due questioni vengono nel suo ambito sollevate con insistenza: come si passa dagli organismi monocellulari a quelli pluricellulari; come si connettono e coordinano fra loro le cellule negli organismi pluricellulari. Tali domande travalicano ben presto la sfera della fisiologia per essere trattate in maniera analogica nell'ambito di altre scienze o saperi. Il passaggio dagli organismi monocellulari a quelli pluricellulari viene così interpretato (secondo schemi spenceriani) come una evoluzione dal semplice al complesso, dall'omogeneo all'eterogeneo. Ma poiché lo stato di equilibrio raggiunto dai composti è instabile, quanto più complesso sarà l'organismo e più differenziate saranno le sue cellule, tanto più esso sarà esposto alla dissoluzione.

La dissoluzione e la labilità sono il destino sia degli organismi che delle società umane complesse. Quando un organismo o una società si trovano dinanzi a sfide che non riescono a risolvere grazie ad un incremento di differenziazione evolutiva, quando non sono in condizione di superare un ulteriore gradino di complessità, allora – non potendo stare fermi – tornano indietro, si decompongono in aggregati più semplici e primitivi. Evoluzione e dissoluzione sono termini complementari: ogni organismo, ogni società incapaci di svilupparsi ulteriormente sono destinati a regredire a stadi precedentemente attraversati. Ciò che è più antico – in quanto più semplice, più elementare, non composito – è anche più persistente e durevole. In altri termini: il passato è più forte del presente e del futuro e condiziona, in modo tanto determinante quanto inappariscente, lo svolgersi degli eventi organici, psichici e sociali.

Sul terreno della fisiologia il passaggio dal semplice al complesso si configura come un crescendo di coordinazione tra le varie cellule che vengono gradualmente private della loro indipendenza e sottoposte ad un comando centralizzato. La terminologia giuridica e politica è applicata alla fisiologia ancor prima che la politica possa utilizzare alcuni risultati estrapolati dalla fisiologia. Il potere delle singole cellule – si dice – è 'confiscato' a favore di un centro 'egemone', a cui

è deputato il coordinamento della pluralità di cellule che si sono aggregate in federazioni o in 'colonie'. Questo vale non solo per i singoli organismi, ma anche per gli esseri viventi che coabitano in gruppi solidali, come i polipi corallini, *polytypes agrégés* o *corallaires à polypier*. A questi animaletti è toccato in sorte il ruolo di fornire per qualche decennio un modello utilizzato in vari ambiti¹.

Negli scritti di Espinas, Perrier e Binet, ed in numerose opere successive, si mostra come ciascun individuo della colonia rinunci a se stesso e deleghi le sue rudimentali funzioni di 'coscienza' ad un sistema di coordinazione che trascende i singoli organismi. Si genera in tal modo una coscienza collettiva come *tout de coalition*, risultante dall'aggregazione di una molteplicità di coscienze individuali che hanno abdicato alla loro sovranità e si sono poste sotto la protezione e il controllo di un organismo centrale. Tale centro non può esistere, né avere autonomia al di fuori del sistema di deleghe concesso dai singoli elementi da cui è composto.

2. Negli ultimi due decenni dell'Ottocento, questo schema verrà applicato - con risultati rivoluzionari - al campo della psicopatologia da tre *médecins-philosophes*, che ebbero un peso rilevante nella cultura del loro tempo e di cui parlerò tra breve: Théodoule Ribot, Pierre Janet e Alfred Binet. Théodoule Ribot con *Les maladies de la mémoire* (= MdM), *Les maladies de la volonté* e *Les maladies de la personnalité* (= MdP), pubblicate a Parigi, rispettivamente, nel 1881, nel 1883 e nel 1885, Pierre Janet con *L'automatisme psychologique* (Parigi, 1889) (= AP) e Alfred Binet con *Les altérations de la personnalité*, apparso a Parigi nel 1892, contribuiscono, nel campo della psicologia umana, al ribaltamento di diffuse concezioni del senso comune e di radicate tradizioni religiose e filosofiche. Attraverso le loro ricerche, l'io, l'anima, la coscienza cessano di essere un'unità monolitica, una sostanza semplice per diventare un aggregato instabile, un arcipelago di *îlots de conscience*, una *conscience de coalition* non dissimile da quella dei polipi corallini. La coscienza degli individui psicologicamente ritenuti normali è soltanto la più forte, non la sola. La sua egemonia si basa sul *consensus* di una coalizione, su un sistema di alleanze e di equilibri psichici costruiti, non naturali, che richiedono un continuo dispendio di energia. L'io non ha alcuna autonomia al di fuori del sistema

di deleghe concesso dalle singole coscienze parziali di cui è composto. A rigor di termini, esso non è che una relazione, ma, a differenza dell'autoriferimento riflessivo o dialettico della coscienza nell'idealismo tedesco, la relazione è un rapporto tra parti virtualmente autonome dell'io. La saldatura e la certezza di sé che si ottengono, passano non attraverso il potenziamento dell'autoriflessione o la vittoria sulle contraddizioni, bensì attraverso un incremento di complessità della relazione stessa. Non ci si sforza più di innalzare 'piramidalmente', nel senso di Goethe, la struttura del proprio essere verso una maggiore perfezione, né di congiungere circolarmente la coscienza con se stessa nel *Selbstbewußtsein* della filosofia idealistica tedesca: si scava, si discende in profondità, per ricominciare poi a comporre l'io *ab imis fundamentis*, da ciò che in esso vi è di più rudimentale (le *formes élémentaires*) sino a ciò che è più complesso, la 'personalità' ricca e virtualmente sana nelle funzioni superiori dell'intelligenza, della volontà e della memoria. Si cerca non la 'luce della coscienza', ma i suoi presupposti, la ragione non in se stessa, ma nel corpo, nella 'grande ragione' di Nietzsche.

3. Ma, poiché quel che nell'evoluzione della specie è più complesso è anche quel che è più labile, la coscienza di coalizione incapace di superare certi gradienti di maggiore complessità è passibile di dissoluzione. Non potendo progredire, ritorna a forme di organizzazione più elementare. Un individuo ed una società sono tanto più evoluti quanta più complessità riescono ad accumulare e quante più scosse son capaci di assorbire senza dissolversi e regredire. La stabilità non ha del resto valore per se stessa: «Se la stabilità desse la misura della dignità, il primo posto sarebbe assegnato ai minerali» (Ribot, *MdP*, p. 15). Sembra più facile la conservazione di un durevole equilibrio psichico tra gli individui che si arrestano ad un livello di coscienza e di organizzazione corporea meno complesso rispetto ad altri. In questo senso tutti gli uomini sono tendenzialmente capaci di elaborare la propria personalità senza bisogno di diventare dei virtuosi nella conoscenza di se stessi o nella ricomposizione delle scissioni dell'autocoscienza (cfr. *ivi*, pp. 139 ss. e Ribot, *MdM*, p. 85). La dissoluzione dell'io non passa più, tuttavia, attraverso discriminanti sociali. Non predilige una classe o un ceto in particolare; colpisce tut-

ti, seppur in modo diverso. Già aveva osservato il diffondersi delle malattie mentali - e delle cause fisiche della 'degenerazione', ossia alcool, droghe, tabacco, ecc. - anche «tra gli operai e gli abitanti delle campagne», mentre prima esse sembravano un appannaggio quasi esclusivo «*de la classe riche et blasées*»².

II.

1. In ogni uomo, la coesione della personalità dipende non tanto dal suo status sociale o culturale, quanto dai livelli della sua capacità di coordinazione. Al livello più basso, ma fondamentale (poiché, si dice, l'io viene dal basso e non dall'alto) si situa la percezione o il 'senso del corpo'. Si tratta di una nozione imparentata - oltre che con la concezione della cenestesia in Henle - anche con la tradizione sensistica e persino spiritualistica francese, con il *sentiment fondamental de l'existence* o con il *sentiment de l'existence sensitive* di Maine de Biran. Il senso del corpo costituisce ora, particolarmente in Ribot, il vero e proprio *principium individuationis*, il tessuto continuamente filato dell'io (ossia qualcosa di profondamente diverso dall'idea di un sostrato amorfo che sorreggerebbe tutte le modificazioni e gli stati della coscienza).

Negli esseri viventi inferiori il sentimento fondamentale dell'esistenza si identifica con l'individualità psichica tutta intera. Ma più si sale lungo la scala evolutiva, più il suo peso decresce, sino a quando, nell'uomo, rimane solo come una sorta di impercettibile basso continuo: «Ma nell'uomo e negli animali superiori, il rumoroso mondo dei desideri, delle passioni, delle percezioni, delle immagini, delle idee, ricopre questo sfondo silenzioso; tranne che per intervalli, lo si dimentica perché lo si ignora. Succede qui qualcosa di analogo a quel che avviene sul piano dei fatti sociali. I milioni di esseri umani che compongono una grande nazione si riducono per essa stessa e per gli altri a qualche milione di uomini che ne sono la coscienza chiara, che ne riassumono l'attività sociale in tutti i suoi aspetti: politica, industria, commercio, cultura intellettuale. Tuttavia sono proprio questi milioni di esseri ignorati, dall'esistenza limitata e locale, che vivono e muoiono senza strepito, che fanno il resto: senza di essi non c'è niente. Essi costituiscono questo serbatoio inesauribile dal quale, mediante

una selezione rapida o brusca, alcuni salgono alla superficie; ma questi privilegiati del talento, del potere o della ricchezza non hanno che un'esistenza effimera. La degenerazione fatalmente inerente a tutto ciò che si innalza abbasserà anche loro o la loro razza, mentre il sordo lavoro di milioni di ignorati continuerà a produrne altri e ad imprimere loro un carattere». (Ribot, *MdP*, p. 20).

La coscienza è così la classe dirigente o l'aristocrazia, che governa poggiando sul lavoro di numerose funzioni corporee ignorate e eppure tra loro cooperanti. Ma le élites sono fragili e tutto ciò che sta in alto è instabile e destinato alla dissoluzione, mentre ciò che sta in basso, che vive e muore senza strepito, è più durevole, sia sul piano psico-fisiologico che su quello sociale. È un capovolgimento dell'ordine naturale delle cose «porre l'essenza della nostra personalità in un modo di esistenza (la coscienza) che si dissolve durante almeno un terzo della nostra vita» (*ivi*, p. 100). Ribot è contrario ad ogni separazione dell'io dalla corporeità. Contro Bain, il quale sostiene che la coscienza è «come un getto di luce che esce da una macchina a vapore e la rischiara, senza avere la minima efficacia sul suo movimento», o contro chi ritiene che essa non agisca più di quanto faccia «l'ombra che accompagna il passo di un viaggiatore» (*ivi*, p. 15), egli afferma l'esistenza di un *facteur nouveau*, che segna una tappa capitale nello sviluppo degli esseri sulla Terra (*ivi*, pp. 17 ss.). Opponendosi inoltre ad ogni riduzione *immediata* della dimensione psichica a quella puramente organica, ma soprattutto di quella organica ad un metafisico sentimento puro dell'esistere, Ribot si appoggia alla tesi spinoziana secondo cui l'anima è soltanto l'idea del corpo e anima e corpo non sono altro che *un phénomène à double face* (*ivi*, p. 20 n.). La coscienza è dunque vulnerabile, virtualmente disgregabile, ma non è un fuoco fatuo, un epifenomeno.

L'io si costituisce ritessendosi continuamente, per sintesi temporali successive di stati di coscienza, rinnovando se stesso e producendo il proprio presente: «L'io, come appare a se stesso, consiste in una somma di stati di coscienza. Ve n'è uno principale, attorno al quale si raggruppano degli stati secondari che tendono a soppiantarlo e che sono essi stessi spinti da altri stati appena coscienti. Lo stato che occupa il ruolo principale, dopo una lotta più o meno lunga, recede ed è rimpiazzato da un altro, attorno al quale si costituisce un rag-

gruppamento analogo [...]. Il nostro io di ogni momento, questo presente perpetuamente rinnovato, è in gran parte alimentato dalla memoria, ossia allo stato presente si associano altri stati già respinti o localizzati nel passato, che costituiscono la nostra persona come appare ad ogni istante» (Ribot, *MdM*, p. 83). Vi è tuttavia un antagonismo tra i vecchi e i nuovi punti di attrazione, tra i vecchi e i nuovi 'io'. Le coalizioni, come in tutti i governi, o le classi dirigenti di un paese, possono sfaldarsi.

2. Quando la personalità si scinde in entità indipendenti e in contrasto - ormai lo sappiamo - il *tas de petites consciences*, il 'tutto di coalizione' si sfalda: la coscienza egemone, questo terminale di tutte le deleghe e 'deleghe di deleghe', è costretta ad abdicare e la federazione di anime si scioglie. Le coscienze parziali e multiple riprendono la loro autonomia. Sorgono così le malattie mentali, paragonabili a una sorta di restaurazione dell'anarchia feudale, già spodestata da un potere accentrato dimostratosi poi incapace di governare. Le deleghe implicite vengono ritirate; si ritorna a un sistema più arcaico. In termini patologici, si assiste al formarsi repentino di scissioni della coscienza sia sul piano sincronico che su quello diacronico, con il prodursi di più personalità compresenti o alternanti nel medesimo individuo. La coscienza più forte, che non era l'unica (ma ricopriva soltanto *le premier rôle*) (Ribot, *MdM*, p. 83), è indebolita e spenta; le personalità, le volontà o le memorie parziali non sono in grado di convivere come alleate. E non solo l'io si sdoppia o si moltiplica in forma morbosa, ma anche la memoria. Si formano tante memorie separate, simultanee o successive, quante sono le personalità, alternanti o seriali, che vengono a crearsi. Ogni memoria corrisponde ad una vita: la doppia memoria a una *double vie* (Ribot, *MdM*, p. 82), una memoria plurima ad una molteplicità di vite. Si può giungere ad una dissipazione tale che in un individuo ogni episodio della sua vita sia indipendente dagli altri.

L'apparato psichico si 'altera' e si spezza in frammenti non abilitati a concedere deleghe interne al sistema stesso, a formare nuove coalizioni egemoni. E, tuttavia, la scissione della personalità egemone non può essere concepita come un puro caos, in quanto «la disorganizzazione si organizza» (Ribot, *MdP*, p. 140): a livello meno com-

plesso ma si organizza. Cambia l'orientamento dei pensieri, dei ricordi e delle emozioni. Anche nella vita psichica, come in quella politica, le crisi di egemonia non danno mai luogo ad un vuoto di potere, ma ad una dissoluzione di rapporti più complessi ed instabili che generano, a loro volta, sintesi psichiche più limitate rispetto ai livelli precedentemente raggiunti. Tutto è pur sempre strutturato, sebbene in maniera più elementare ed arcaica.

Questo modello verrà criticato da Freud (e da Breuer) a partire dagli *Studi sull'isteria*, del 1892-1895. Nell'*Etat mental des hystériques* (Paris, 1894) Janet aveva espresso l'opinione secondo cui le scissioni della coscienza sono dovute ad una *insuffisance psychologique* che impedisce la capacità di sintesi delle rappresentazioni e che produce una «restrizione del campo della coscienza» analoga al restringimento del campo visivo. Breuer (in pieno accordo con Freud) rovescia completamente questa ipotesi ed afferma che la debolezza psicologica degli isterici è l'effetto e non la causa dell'alterazione della personalità. Alla base vi è la divisione della loro attività psichica, che rende disponibile per il pensiero cosciente solo una parte delle sue risorse. Non di insufficienza psichica si deve parlare, nella maggior parte dei casi di disgregazione della personalità, bensì di una «sovraprestazione psichica», della costante o frequente coesistenza di due serie eterogenee di rappresentazioni: «Presumo che lo sdoppiamento della capacità psichica, abituale o determinato da situazioni affettive della vita, disponga essenzialmente alla scissione veramente patologica della psiche. Questo sdoppiamento diventa scissione della psiche quando le due serie coesistenti di rappresentazioni non hanno più un contenuto dello stesso tipo, quando cioè una di esse contiene rappresentazioni non ammissibili alla coscienza: rappresentazioni respinte per difesa o altre provenienti da stati ipnoidi. Allora, la confluenza delle due correnti temporaneamente separate, la quale continuamente si ripete nella persona sana, diventa impossibile e si stabilisce in permanenza una regione separata di attività psichica inconscia. Tale scissione isterica della psiche sta al 'doppio Io' del sano come lo stato ipnoide sta al normale sognare ad occhi aperti. In quest'ultima contrapposizione, la qualità patologica è determinata dall'amnesia, e nell'altra dall'inammissibilità delle rappresentazioni alla coscienza»³.

3. Si produce con simili affermazioni una svolta culturale determinante, un vero e proprio *Gestalt-switch* nel modo di guardare alla coscienza e all'individuo. Quest'ultimo veniva concepito, letteralmente, come indivisibile, dotato di un'anima o di un apparato psichico simili ad un nocciolo duro, compatto, immutabile nella sua essenza e, secondo alcune concezioni d'origine religiosa, immortale. La crescita del singolo dall'infanzia all'età adulta era appunto intesa come *e-ducazione*, ossia, etimologicamente, come un trarre fuori quanto si riteneva fosse già implicito in esso. Ora invece, per la prima volta, si crede che la scienza e l'esperienza dimostrino che l'individuo è dividuo, divisibile e composito o che l'uomo - secondo un'espressione di Valéry - ha *l'âme opposable*⁴. L'io non è un'unità che poi si frantuma e si scinde per effetto di uno shock, del sonnambulismo o di un comando ipnotico, ma qualcosa di intimamente plurimo già come punto di partenza. Il problema diventa piuttosto il contrario di quello che il senso comune o le teorie precedenti presupponevano: la domanda è ora come esso possa conquistarsi un equilibrio complesso tra le varie tendenze che lo determinano, formare coalizioni stabili. Se l'individuo è divisibile, ciò significa che deve produrre incessantemente la sua unità, generare se stesso, concepirsi come un'attività. Ogni volta che tale attività è costretta a rallentare o ad indebolirsi, la sintesi psichica viene compromessa. La persona, ossia «l'individuo che ha una chiara coscienza di se stesso e agisce di conseguenza» (Ribot, *MdP*, p. 1), si forma non per aggregazione o somma di stati di coscienza, ma per riduzione, per selezione.

Un'altra conseguenza decisiva si trae dalle premesse precedenti. Ciò che è filogeneticamente o ontogeneticamente più atavico o antico risulta infatti - secondo questo modello - più forte, più incrollabile e roccioso rispetto a ciò che è più recente, giovane e quindi friabile. Per questo, allorché l'individuo non riesce a far fronte a nuove e difficili situazioni, la corteccia cerebrale (che è filogeneticamente una conquista recente ed è sede delle facoltà superiori come l'intelligenza, la memoria, la volontà) viene colpita per prima nelle sue funzioni. E poiché per Ribot, spinozianamente, anima e corpo non sono che *un phénomène à double face*, dalle lesioni della corteccia cerebrale scaturiscono le malattie della personalità, della volontà e della memoria. In tutti gli uomini, dunque, gli strati organici più elementari ed

arcaici sono i più resistenti, i meno soggetti alla dissoluzione. Così la memoria psicologica, che è una semplice 'efflorescenza', è sorretta, secondo Ribot, da una memoria organica, che si deve presupporre altrimenti tutto si ridurrebbe a *vestiges* e a *traces* (Ribot, *MdM*, p. 27). E ancor oggi si parla di 'legge di Ribot' per esprimere il fenomeno, caratteristico in certe forme di amnesia senile, per cui i ricordi più antichi si conservano meglio di quelli più recenti. Quel che è complesso scompare così dinanzi a quel che è più semplice e meno ancorato all'esperienza della ripetizione. Anche le emozioni non sono per Janet che un viaggio nel passato, un ritorno alla fase più arcaica, all'indeterminatezza elementare, dove anche il linguaggio vien meno. E sono proprio l'angoscia ed il sentimento del vuoto a condurci più lontano nel passato. La memoria sorge da un vuoto riempito, è la presenza di un'assenza, quasi il frutto, sartrianamente, di un magico atto di evocazione. Quando si abbandonano le convinzioni razionali per effetto di richiami sentimentali è perché i sentimenti rappresentano una fase più antica e potente rispetto alla razionalità.

Anche i sentimenti e le emozioni si dissolvono secondo la medesima logica della regressione, della discesa dal superiore all'inferiore, dal complesso al semplice, dall'instabile allo stabile. La dissoluzione segue il cammino inverso dell'evoluzione. Così, nella vita affettiva scompaiono prima le «emozioni disinteressate», ad esempio quelle estetiche o intellettuali, poi quelle altruiste e «ego-altruiste» (secondo la terminologia di Spencer), infine quelle egoiste. La vita perde allora ogni senso e ogni valore: *surgit amari aliquid*⁵, il mondo viene devitalizzato ed ogni contatto con la realtà interrotto. Quella che si raggiunge non è la calma, la serenità, la *Gelassenheit*, ma lo svuotamento completo, l'assenza di passioni, che differiscono dai sentimenti e dalle emozioni, in quanto sono l'equivalente affettivo dell'attenzione e della volontà stabile, il prolungamento e l'intellettualizzazione delle emozioni. La 'crosta terrestre' dell'apparato psichico si è raffreddata anche troppo e l'uomo ha quasi esaurito ogni forza vitale.

III.

1. Quali strategie teoriche vengono messe in opera di fronte alla scoperta della fragilità e disgregabilità dell'io? Come si reagisce

all'idea di una pluralità radicale, costitutiva del soggetto? Mi limiterò qui a considerare due risposte sintomatiche: quella di Bergson e quella di Nietzsche.

Solo con Bergson (il più direttamente legato alla cultura di Ribot, Janet e Binet) si assiste ad un grande sforzo per sfuggire al pericolo della disintegrazione dell'io e per ritrovare il percorso dimenticato che riconduce ad esso. La funzione sintetica dell'io - per effetto di tutta una serie di domande poste ad ogni livello della cultura, e non a causa di generiche rinascite spiritualistiche - diventa il luogo strategico in cui si raccoglie il senso più attuale del discorso filosofico. Ma questo «focolare dell'identità» - come lo chiamerà Ernst Bloch - è difficile da raggiungere, è una meta che esige la massima concentrazione spirituale. Più facile è lasciarsi vivere nella dispersione della coscienza, esposti al rischio della disgregazione e della caduta nel desiderio ineffettuale di altre vite possibili.

Del resto, la scissione dell'io in personalità plurime è virtualmente possibile in ciascuno di noi, perché i possibili poli di aggregazione psichica sono stati diversi nel corso dell'esistenza e, soprattutto, negli anni di formazione. In effetti, in ciascuno di noi la personalità si è concentrata lungo l'arco della sua vita attorno a dei nuclei che poi si sono, a loro volta, organizzati in coalizioni successive, in arcipelaghi di coscienza. Noi ci siamo spesso trovati al bivio, abbiamo scartato continuamente delle possibilità di sviluppo in altre direzioni, abbiamo rimosso o sepolto gli 'io' potenziali che si stavano formando. La nostra è stata così una crescita a stelo: pur facendo ciascuno 'valanga su se stesso', ogni scelta è stata una vittoria su alternative che prima della decisione avevano ancora astrattamente qualche probabilità di diventare effettuali.

Ogni sviluppo avviene così per dissociazione e sdoppiamento di tendenze che non possono coesistere oltre un certo limite, per alternative e non solo per accumulazione, per armonizzazione. La nostra psiche attuale è come un albero che conserva le cicatrici dei rami potati, delle possibilità tagliate ed i punti stessi di condensazione del fluire della coscienza, le immagini, non sono che 'nodosità' e 'sospensioni', forme di *epoche*, che possono permanere o scomparire. Bergson esprime con efficacia questo concetto: «Ognuno di noi, con un colpo d'occhio retrospettivo sulla propria storia, constaterà che la sua

personalità da bambino, per quanto indivisibile, riuniva in sé persone diverse, che potevano restar fuse insieme perché erano allo stato nascente: questa indecisione piena di promesse è uno dei maggiori fascino dell'infanzia. Ma le personalità che ci compenetrano divengono, col crescere, incompatibili e, poiché ciascuno di noi non vive che una sola volta, è costretto a fare una scelta. Noi scegliamo, in realtà, incessantemente e incessantemente abbandoniamo molte cose. La strada che percorriamo nel tempo è coperta dalle macerie di tutto ciò che cominciammo ad essere, di tutto ciò che avremmo potuto diventare»⁶.

Tale pathos anti-associazionistico (con il conseguente primato delle idee di divergenza, scarto, frammentazione) induce Bergson a rovesciare uno degli assiomi della citologia di Schleien, Schwamm e Vierchow, sino al punto di sostenere che «molto probabilmente non sono le cellule che hanno fatto l'individuo mediante l'associazione, quanto piuttosto l'individuo che ha fatto le cellule mediante la dissociazione»⁷. Vale infatti per lui l'assioma che la dissociazione, e non l'associazione, costituisce il «fatto primitivo», il debutto della vita⁸. In tale nuovo contesto, il problema diventa quello di promuovere forme mobili di sviluppo che salvaguardino ed esaltino la forza propulsiva della differenziazione e della complessità. L'elemento di unificazione non potrà perciò situarsi in avanti, nel telos dello slancio vitale, ma nella 'sorgente' stessa, nell'origine di esso.

2. In Nietzsche il problema della pluralità antagonistica si trova legato al corpo e all'io in quanto entrambi formati da parti in conflitto. Tale idea sorge in lui anche in base agli studi di carattere fisiologico e psicologico a cui si era intensamente dedicato dagli anni di Basilea⁹. Una notevole importanza ha avuto a questo proposito un allievo di Vierchow e di Haeckel, Wilhelm Roux, con il libro *La lotta delle parti nell'organismo*¹⁰. Dopo aver rifiutato qualsiasi forma di finalità nella natura, Roux considera lo sviluppo degli organi come il risultato di una lotta per l'assimilazione e la sopraffazione, una «sovracompensazione rispetto al consumo». Mediante tale conflitto la disuguglianza delle cellule e degli organi trova infine nell'organismo sano un proprio equilibrio autoregolantesi che non deve però mai irridirsi, pena la degradazione e la morte del corpo.

La formazione della teoria del soggetto ed il primato che Nietzsche attribuisce alla «grande ragione» del corpo, al «saggio ignoto» che abita in noi, sarebbero impensabili senza tali premesse. Solo in un simile contesto ed in analogia con l'immagine di un organismo composto da cellule-individui che si uniscono conflittualmente in colonie sempre più vaste e complesse, si può infatti affermare che l'io è «una molteplicità di forze di tipo personale, delle quali ora l'una, ora l'altra sta in primo piano come ego»¹¹, che la coscienza è formata da «molte coscienze» (nota 4) e che il corpo vivente è «una pluralità con un senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore» o anche «una costruzione societaria di molte anime (*Gesellschaftsbau vieler Seelen*)»¹².

Come è detto incisivamente in un frammento del 1885: «Ci sono dunque nell'uomo tante 'coscienze' quanti sono gli esseri - in ogni istante della sua esistenza - che costituiscono il suo corpo. Ciò che distingue quella che è abitualmente pensata come unica 'coscienza', l'intelletto, è proprio che essa rimane protetta e staccata dall'infinita varietà delle vicende di queste molte coscienze e, come coscienza di rango superiore, come pluralità e aristocrazia dominante, ha a che fare solo con una *scelta* di esperienze, per di più solo esperienze semplificate, rese perspicue e intelligibili e dunque *falsate*, perché l'intelletto continui da parte sua in questo semplificare e rendere perspicuo, e dunque falsare, preparando ciò che si chiama comunemente 'una volontà'. Ogni siffatto atto di volontà presuppone, per così dire, la nomina di un dittatore (...). Seguendo il filo conduttore del corpo apprendiamo che la nostra vita è possibile grazie al concerto di molte intelligenze di valore assai diseguale»¹³.

Nietzsche, che si è dichiarato lieto di albergare in sé non un'unica anima immortale, bensì molte anime immortali, aderisce in questo caso pienamente al dogma fisiologico della pluralità degli organismi in lotta che formano la grande ragione del corpo: «E anche quei piccolissimi esseri viventi che costituiscono il nostro corpo (o meglio: del cui cooperare ciò che chiamiamo corpo è la migliore immagine) non sono per noi atomi spirituali, ma qualcosa che cresce, lotta, si accresce e a sua volta muore: sicché il loro numero muta in modo variabile, e la nostra vita è, come qualunque vita, in pari tempo, un continuo morire». In questo senso il corpo è concepito quale una «enor-

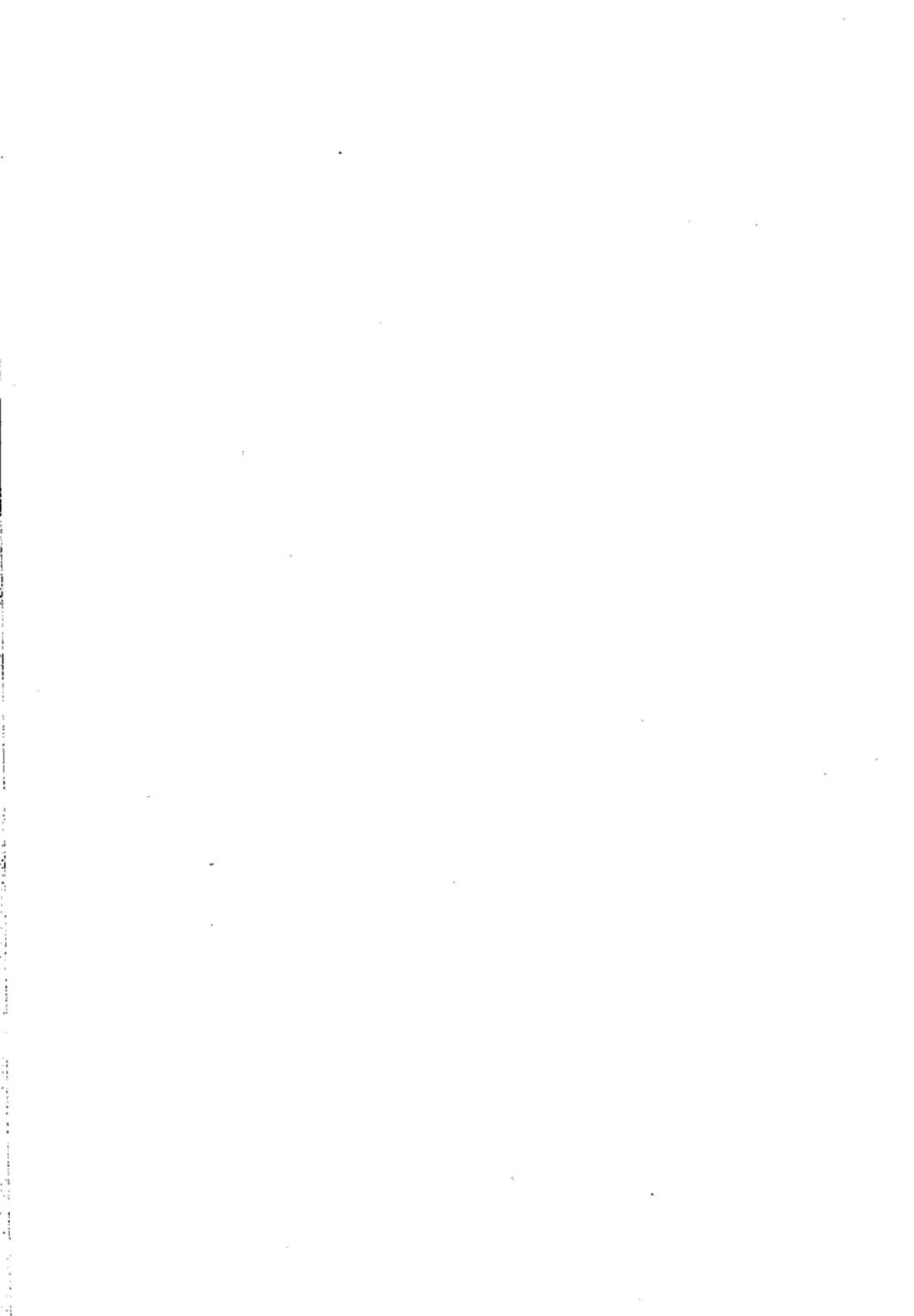
me unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e, tuttavia, in certo senso a sua volta imperante e agente con volontà propria»¹⁴.

3. Ho presentato solo un episodio di una vicenda teorica e culturale destinata ad avere sviluppi palesi e nascosti. Politicamente essa sfocia nella psicologia delle folle di Le Bon e Tarde, in cui il *me-neur des foules*, il capo, assume la funzione di un io egemone esterno (che non si limita a un *tout de coalition* dei vari poli della coscienza individuale, ma si afferma, nella regressione, come valore assoluto e monocratico) e, in parte, nella teoria soreliana del 'mito' mobilitatore di energie. Dal punto di vista letterario, invece, tale modello imprime il suo segno sui numerosi romanzi, novelle, *pièces* teatrali e saggi di Pirandello: in storie di scissione e moltiplicazione delle personalità - in cui ciascuno appare essere, appunto, «uno, nessuno, centomila» - o nella *Recherche* di Proust, dove l'io si smarrisce e ritorna a sé dalle sue peregrinazioni nell'alterità che è in lui e che si manifesta nei sogni o nelle esperienze dell'ambiguità. Di pensare e raccontare questi aspetti non è qui il caso.

Note

1. Come mostrano il libro di A. ESPINAS, *Des sociétés animales. Étude de psychologie comparée*, Paris, 1877 o quello di E. PERRIER, *Les colonies animales et la formation des organismes*, Paris, 1881 ed il saggio di A. BINET, del 1887, su *La vie psychique des micro-organismes*.
2. B. A. MOREL, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades*, Paris 1857, p. VIII.
3. J. BREUER, in S. FREUD e J. BREUER, *Studien über Hysterie* (1895), in *Gesammelte Werke* (London 1940-1968), Frankfurt a. M. 1966, vol. I, trad. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino 1967 ss., vol. I, p. 378.
4. P. VALÉRY, *Mauvaises pensées et autres* in *Oeuvres*, Paris 1960, vol. II, p. 864.
5. Cfr. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase* (1926), Paris 1975, vol. II, pp. 156 ss. Questo libro di Janet sviluppa tesi già presenti nelle sue opere dell'ultimo decennio del secolo scorso.
6. H. BERGSON, *L'élan vital*, in *Oeuvres*, Paris 1949, pp. 579-580.

7. Ivi, p. 715.
8. H. BERGSON, *Matière et Mémoire*, in *Oeuvres*, cit., p. 304.
9. Cfr. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, in *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin 1975, ss., vol. VI, 3, p. 323, trad. it. *Ecce homo*, in *Opere di F. Nietzsche*, Milano 1964 ss., vol. VI, 3, p. 334.
10. Cfr. W. ROUX, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig 1881.
11. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 1880, in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., vol. V, 1,6 (70), p. 541, trad. it. *Frammenti postumi*, in *Opere di F. Nietzsche*, cit., p. 439.
12. Cfr. ivi, 1885, vol., 37 (4), 304, trad. it., cit., p. 257.
13. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Gesamtausgabe*, cit., vol. VI, 1, p. 35, trad. it. *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di F. Nietzsche*, cit., vol. VI, 1, p. 34.
14. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, cit., 1885, vol. VII 3, 37 (4), pp. 303-304, trad. it cit., pp. 257-258.
15. Cfr. ivi, 1884-1885, vol. VII, 3, 37 (4), p. 302, trad. it., cit., p. 256.



IL MESSAGGIO FREUDIANO E LA PSICHIATRIA DEL PRESENTE *

Fausto Petrella

Nella ricorrenza nel 1989 del cinquantesimo anniversario della sua morte, Freud è stato oggetto di innumerevoli commemorazioni nelle più diverse sedi. Le celebrazioni di questo tipo consistono spesso in un rituale al quale evidentemente corrisponde un bisogno collettivo; e nel caso di Freud a questo cinquantenario si è dato da più parti l'ampio rilievo richiesto dall'omaggio a una genialità che ha ormai assunto le forme di un mito, dal quale molti oggi si sentono rispecchiati.

Ma al di là del rituale, per lo psichiatra può trattarsi di una circostanza che lo induce a riflettere sul proprio operato professionale e in generale a valutare il peso dell'influenza del pensiero freudiano nel presente quadro complessivo della psichiatria. Su questo tema ho scritto più o meno direttamente sino dall'inizio della mia attività professionale, in quanto psichiatra e psicoanalista militante, e anche come osservatore di mutamenti e trasformazioni della psichiatria, che mi hanno coinvolto, che io stesso ho cercato di promuovere quando mi è stato possibile, e che soprattutto ho sempre tentato di visualizzare in modo consapevole, al di là di parole d'ordine e di mode del momento. Cercherò di essere estremamente sintetico e di raggiungere in breve alcuni nodi essenziali e ancora nevralgici di questo influsso¹. La questione è rilevante, perché, benché Freud abbia potentemente influito globalmente sulla cultura e sull'evoluzione dei costumi del Novecento, ci si dovrebbe attendere che gli apporti maggiori si siano realizzati soprattutto nel quadro della cura della malattia mentale.

* Questo articolo trae origine da un altro in corso di pubblicazione presso il «Bollettino della Sezione Lombarda della Società Italiana di Psichiatria».

La psicoanalisi ha avuto importanti sviluppi dopo Freud, che, assieme al suo pensiero, si sono letteralmente infiltrati nel linguaggio e nei modi della psichiatria, spesso perdendo il contatto diretto con il suo poderoso lavoro, con la sua straordinaria ed estesissima opera di fondatore, che prese le mosse dalla patologia psichiatrica per creare un edificio concettuale e metodologico destinato ancora per molto a far parlare di sé, non solo gli psichiatri e gli psicoanalisti, ma anche la cultura, il pensiero filosofico e persino la gente comune, che cerca oggi anche nella psicoanalisi una risposta alle gravi inquietudini del presente.

La psicoanalisi si è innegabilmente sviluppata dal solco dell'alienistica ottocentesca, utilizzando il linguaggio della tradizione psicopatologica e piegandolo alle proprie esigenze metodologiche e cliniche. Tuttavia, nonostante questa comune e riconosciuta origine, attestata dalla rigorosa formazione medico-biologica di Freud, non sono mancati sino dall'inizio diversità metodologiche e, diciamo così, operative e istituzionali tra psichiatria dell'epoca e psicoanalisi. La sofferenza psichica, il dolore morale, la malattia mentale rappresentarono il terreno che permise la nascita della psicoanalisi, l'oggetto più diretto delle sue elaborazioni teoriche e anche l'ambito della sua più legittima applicazione pratica. Benché i materiali di partenza fossero offerti a Freud entro i quadri istituzionali della clinica psichiatrica, alla Salpetrière come a Vienna, da Charcot come da Meynert, Freud non si curò gran che degli apparati istituzionali della psichiatria e della loro connessione con i linguaggi e le pratiche dell'esclusione sociale e dell'emarginazione connessi a questi apparati. Non risulta che le migliaia di ricoverati nello Steinhof, la «città dei pazzi» di Vienna, lo facessero riflettere particolarmente² e sarebbero passati molti anni dopo la sua morte perché il nodo fondamentale dell'internamento dei malati di mente nei manicomi scuotesse veramente la coscienza e le conoscenze degli psichiatri, generando quel movimento di critica dell'apparato istituzionale, dalla quale si è sviluppata una crisi che ha durevolmente segnato disciplina e pratiche della psichiatria. Una crisi che, a testimoniare della sua presenza e consistenza, non trova oggi affatto unanimemente concordî gli psichiatri né sulla sua portata, né sul suo significato, e tanto meno sulle soluzioni.

La posizione di Freud verso la psichiatria del suo tempo fu du-

plice: da un lato e sino a un certo punto ne adottò i criteri descrittivo-tassonomici, dall'altro non si nascose che il suo contenuto conoscitivo era piuttosto scarso, se ci si limitava a una posizione osservativa impersonale e condotta *ab exteriori*. Questa posizione soprattutto descrittiva, che si voleva oggettiva, non senza una notevole ingenuità epistemologica, fu invece caratteristica della psichiatria, o almeno di quella parte della psichiatria che fu impersonata emblematicamente da Kraepelin, questo grande coetaneo di Freud (nacquero nello stesso anno) e che aveva già scritto le prime edizioni del suo *Trattato*, mentre Freud si arrovellava ancora nelle spire teoriche del suo *Progetto* e della cosiddetta autoanalisi. La contrapposizione fra Kraepelin e Freud non può essere evitata in una prospettiva storica, e oggi in particolare può avere un grande significato nel qualificare due culture, due diverse idee di 'scienza' e due 'stili' di approccio radicalmente diversi. Fino dall'inizio fu così, anche se Freud non ebbe da polemizzare mai direttamente con Kraepelin, questo campione della tassonomia, gelido e alquanto sprezzante e complessivamente infastidito dalle provocazioni degli psicotici, come attestano chiaramente molti suoi scritti. Chi oggi volesse farsi un'idea degli sviluppi della psichiatria e dei rapporti fra psichiatria e psicoanalisi potrebbe confrontare utilmente le 'lezioni' (questo genere letterario-scientifico rivelatore) di Charcot e di Kraepelin, già così profondamente diverse fra loro, con quelle freudiane: ad esempio le mirabili cinque conferenze alla Clark University di Worcester (Mass.), che introdussero la psicoanalisi negli Stati Uniti e risalgono al 1909, mostrano già a tutto tondo i nessi con la psichiatria dell'epoca, ma anche una diversità radicale nello stile della presentazione clinica e soprattutto nella posizione verso il paziente e in definitiva verso la costituzione stessa dell'oggetto psichiatrico³.

L'esigenza della psichiatria, della quale Kraepelin è solo l'esempio più illustre, di distinguere fra quadri morbosi, individuandone i tratti pertinenti e esclusivi, non nasceva solo sul terreno scientifico della logica nosografica e tassonomica: la posta in gioco era di ordine vitale e sociale insieme, giacché si trattava di stabilire una valutazione predittiva (la prognosi) e contemporaneamente istituire una netta demarcazione fra chi è folle e chi non lo è. Le implicazioni giuridiche e assistenziali, di grande rilievo nel definire praticamente e la posi-

zione dello psichiatra e quella del malato, furono invece estranee agli interessi della psicoanalisi nascente.

Fu sicuramente anche l'impotenza terapeutica della psichiatria dell'epoca e l'insoddisfacente modello organicistico-costituzionalista a indurre Freud all'invenzione della psicoanalisi. Se dovessi indicare gli elementi più caratteristici di questa invenzione, e che interessano ancora oggi gli psichiatri, come momenti inevitabili dei quali non possono non tenere conto, li sintetizzerei nei seguenti punti. Molte altre considerazioni potrebbero essere aggiunte, ma gli elementi che elencherò mi sembrano particolarmente significativi per lo psichiatra.

1. L'accettazione dei linguaggi descrittivi tradizionali della psichiatria coeva e dell'esigenza chiarificatrice di distinguere quadri morbosi sul piano nosografico, si accompagnò sino dall'inizio della psicoanalisi all'idea che la massa di disagi psichici che chiamiamo malattia mentale costituissero un problema unico e si dovessero quindi elaborare delle forme di comprensione e spiegazione psicologica sullo sfondo di una concezione teorica unitaria, che doveva accompagnare passo passo l'esperienza clinica. Una volta distinte le varie 'malattie', bisognava andare oltre queste distinzioni: questo oltre fu l'elaborazione metapsicologica della psicoanalisi e il suo apparato metaforico-rappresentazionale.

2. La malattia mentale non rappresenta una caduta di senso, e il sapere che la riguarda non può consistere nel dare all'insensatezza uno statuto medico, ma piuttosto la follia va presa invece innanzitutto dal lato del suo senso. A questo non si deve subito rinunciare, come tendevano invece a fare gli psichiatri dell'epoca. Questa istanza del senso come vettore e organizzatore decisivo dell'osservazione fu presente con chiarezza in Freud a partire dalla *Traumdeutung* (1899). Tenere fede all'ipotesi della sensatezza della follia, significava non precipitarsi a respingerla, ma dialogare con essa e individuare quel piano in cui essa fa valere le sue ragioni: ragioni che sono anche le nostre. Il modello psicopatologico per eccellenza diventa per Freud il sogno, questa attività fisiologica normalissima e universale dell'uomo. Il sogno, paradigma di ciò che può apparire insensato e squalificato per il pensiero normale e vigile, mostra invece di possedere una logica affettiva propria e un'organizzazione linguistica specifica. Persino l'amenza di Meynert, esempio di caduta massima del senso, de-

ve essere prospettata alla luce della *Traumdeutung*.

3. A questa impostazione di principio se ne oppose un'altra, e il contrasto fra esse generò una serie ricchissima di nuove impostazioni. Se è vero che anche le estreme manifestazioni delle psicosi hanno un senso, è vero anche che gli psicotici presentano un *muro*. Questo celebre muro apparve a Freud come il prodotto dello psicotico stesso, metafora dell'assetto narcisistico estremo dello schizofrenico, che impedisce di penetrare nel suo mondo. Fu essenziale che l'ostacolo che tutti conosciamo non fosse concepito come un'impossibilità di principio, dovuta a una essenziale eterogeneità o eteronomia, ma proprio come un impedimento trattabile, oltre il quale esisteva pur sempre una forma di organizzazione che poteva essere studiata, intesa e trattata. La malattia mentale in questa prospettiva è l'espressione di un'organizzazione funzionale, che parla a chi sappia ascoltarla, testimonianza di livelli dell'esperienza che al cosiddetto normale sono solo con difficoltà accessibili e tendono a essere marginalizzati rispetto all'esperienza comune. Questa difficoltà di accesso dell'osservatore non è meno problematica da intendere di quanto siano problematiche le manifestazioni in positivo della malattia stessa.

4. L'apparenza indecifrabile del sintomo, sia esso isterico o psicotico, trova i suoi motivi nella storia del paziente, nella sua esperienza passata. La storia del paziente che richiede di essere ricostruita, e la cui importanza determinante va comunque supposta in linea di principio nella determinazione del sintomo e di una certa organizzazione morbosa, interessa le vicissitudini del suo desiderio infantile inconscio. Questa formulazione così ampia ha potuto essere sviluppata successivamente nelle più diverse direzioni. Essa rispetta la complessità vertiginosa dei fattori in gioco nello sviluppo personale dall'infante al soggetto adulto e comunicante, capace di relazione entro il gruppo sociale, di linguaggio e di consapevolezza. Freud ha così mostrato i limiti delle narrazioni biografiche della clinica psichiatrica, e l'insufficienza intrinseca dell'anamnesi tradizionale e dell'apparato osservativo e diagnostico che le corrisponde.

5. Con Freud insomma la prassi medica si arricchisce e si complica, in quanto viene affermandosi la necessità di un'archeologia del soggetto, che fa assumere all'indagine clinica un netto connotato antropologico e psicologico. Non si tratta più di guardare solo nella di-

reazione di un corpo malato o di un cervello alterato, ma di intendere forme di vita infantili obliate, sepolte dall' amnesia infantile, e di giustificare fenomeni evolutivi dinamici, che occorre innanzitutto evidenziare e descrivere. La natura 'archeologica' delle operazioni implicate deve essere intesa in senso non soltanto ricostruttivo, ma come qualcosa di *vivente*, un passato che rivive nell'attualità delle relazioni del soggetto con gli altri e col mondo. La nozione di transfert focalizza questo aspetto nella relazione del paziente con l'analista, ma nello stesso tempo arricchisce il lavoro stesso dello psichiatra di una nuova, irrinunciabile nozione d'ordine metodologico e clinico. Un nuovo spazio funzionale è stato aperto, rispetto al quale lo psichiatra non è situato all'esterno né è un semplice rilevatore estraneo.

6. Tutto ciò significa che non ci si può fermare più all'apparenza clinica, quale si può determinare con un esame di superficie mediante gli strumenti semeiologici tradizionali. In questa prospettiva i sintomi non hanno alcun carattere essenziale e di per sé significativo. Essi non possono a rigore essere mostrati in modo ostensivo a terzi, ad esempio a degli studenti di psichiatria nel corso di una lezione, senza modificare il quadro stesso dell'osservazione, il campo relazionale implicato. È il motivo per cui si dice che osservazione e cura in psicoanalisi tendono a coincidere e per cui non si possono fornire descrizioni degli ammalati senza includere nell'osservazione l'osservatore stesso, le sue finalità, gli elementi qualitativi dell'incontro: tutti elementi che furono ampiamente estranei alla nascita dello sguardo psichiatrico e sui quali Freud ha costretto a riflettere.

7. Per la psicoanalisi il sintomo psichiatrico è considerato un fenomeno innanzitutto espressivo, un *linguaggio* che deve essere ascoltato, inteso e interpretato: esso può trovare un'apertura discorsiva e partecipare al dialogo analitico. Quest'impostazione, già presente negli *Studi sull'isteria* (1892-1895), farà scrivere a Freud nel 1913: «Mentre il linguaggio gestuale dell'isteria coincide grosso modo con il linguaggio ideografico del sogno, delle visioni e così via, particolari formazioni idiomatiche si rilevano nel linguaggio ideativo della nevrosi ossessiva e delle parafrenie (dementia praecox e paranoia), affezioni che in una serie di casi possiamo comprendere e rapportare le une alle altre. Ciò che per esempio un'isterica raffigura con il vomito, si manifesterà nell'ossessivo attraverso scrupolose misure di pro-

tezione contro un'infezione e indurrà il parafrenico a lamentarsi o a sospettare di essere avvelenato»⁴. In questo caso un'unica fantasia inconscia (di ingravidamento) rappresenta un nucleo generativo di strutture psicopatologiche assai dissimili, che vanno intese nelle loro similitudini e differenze, nella loro differenziata storia costitutiva e per gli effetti attuali che producono, innanzitutto entro la relazione clinica.

8. La psicoanalisi ha insomma considerato il quadro morboso come una innegabile realtà, ma la patologia manifesta solo come un punto di partenza, oltre il quale si sarebbe dovuto procedere verso un'organizzazione e una struttura che la 'malattia' sottointende, mascherandola e insieme rivelandola. Da qui scaturisce l'idea che la psicoanalisi «prolungi»⁵ l'osservazione psichiatrica, cosa che, nel momento in cui avvalora una continuità, non deve nascondere una differenza di piani. Abbiamo cioè un'intersezione, che testimonia anche di una divergenza, e di un progressivo cambiamento di terreno. Inoltrandosi nel terreno analitico, le due discipline si allontanano nei metodi e anche nelle finalità. Le indicazioni patogenetiche fornite dall'elaborazione teorica dei dati clinici vanno prospettate nel quadro della relazione analitica e delle operazioni che essa sola consente e entro la quale trovano l'ambito di una loro applicazione corretta. E tuttavia esse hanno avuto un influsso decisivo sulla visione dello psichiatra, dotando la sua semeiologia di una sorta di terza dimensione, che sta sullo sfondo della sua pratica, fornendo se non sempre dei parametri operativi realmente applicabili sino in fondo, almeno un'indicazione alla cautela, un invito alla considerazione della complessità della nostra fragile posizione nell'esistenza.

9. Un motivo di grande interesse per la psichiatria consiste nel rovesciamento attuato da Freud della posizione usuale del clinico come esponente ipersicuro della norma, solidale con il sistema dei poteri costituiti di cui lo psichiatra istituzionale rappresenta anche un esponente amministrativo. Non si tratta più né di reprimere la malattia mentale, né di pensare di curarla allo stesso titolo di una qualsiasi affezione somatica, e ciò senza rinnegare l'indubbia dimensione biologico-somatologica implicata qui come in tutti i fenomeni vitali. Il malato di mente è il fantasma dello psichiatra, un suo doppio perturbante, che richiede di essere fronteggiato, promuove un sentimento di estraneità e un insieme di risposte difensive che influenzano deci-

samente e spesso del tutto inconsapevolmente lo stile degli approcci scientifici e degli apparati istituzionali della psichiatria. Freud ebbe di ciò una visione estremamente precisa, quando nel suo scritto *Das Unermliche* (1919) aveva indicato che nella follia, questa fonte fondamentale di paura e di angoscia del contagio, l'uomo sano «vede l'estrinsecazione di forze che non aveva supposto di trovare nel suo prossimo, ma di cui è in grado di percepire oscuramente la presenza in angoli remoti della propria personalità»⁶. In questo senso la psicoanalisi ha avvertito la psichiatria che occorreva raddrizzare questa immagine rovesciata di sé che la clinica tradizionale costituiva come pura alterità, come oggetto naturale estraneo e incomprensibile. Si tratta di un punto fondamentale, di un tema antropologico, psicologico e insieme metodologico, che era del tutto estraneo alla psicopatologia jaspersiana, e che fu nella sua essenza estraneo persino a Binswanger, nella cui riflessione trovò espressione il maggior grado di consapevolezza raggiunto dalla psicopatologia.

10. La creazione di un nuovo spazio di ascolto per la psichiatria, così come era avvenuto per l'invenzione del setting analitico, richiedeva profonde modificazioni dell'assetto psichiatrico tramandati dai tempi di Pinel. La psicoanalisi ha introdotto in psichiatria l'istanza di un nuovo spazio-tempo della clinica, che comunemente viene chiamato psicoterapia. Ma dedicarsi al riconoscimento del bisogno altrui richiede tempi e spazi di riflessione propri, aprendo la strada a quell'area emergente della formazione degli psichiatri e in genere degli operatori che si occupano della sofferenza psichica. Credo che si debba riconoscere il ruolo cruciale del complesso messaggio freudiano nell'aver indicato la necessità di rimettere le pur necessarie operazioni di oggettivazione dello psichiatra sulle proprie gambe, nella direzione di una relativizzazione, che ha introdotto finalmente ed estesamente la dimensione relazionale come terreno pertinente e necessario della psichiatria. Freud ha così aperto e in parte percorso quella strada metodologica e clinica che tante feconde prospettive ha generato per la psichiatria istituzionale. Non si tratta solo di un apparato di concezioni o nozioni, ma dell'indicazione, sia per la psicoanalisi che per la psichiatria, di un lavoro critico ed emotivo per definizione inesauribile, che cerca ogni volta di articolare nella pratica clinica come nella teoria, lo spazio-tempo dell'incontro con la serie omologa

di eventi che vanno dall'intrapsichico e individuale all'intersoggettivo, collettivo e sociale.

Ho tentato di decantare e concentrare in una sintesi estrema, e che fosse nello stesso tempo espressa in termini abbastanza generali, gli aspetti che ritengo più significativi per la psichiatria odierna, non del pensiero di Freud, ma di ciò che mi sembra soprattutto vivo del suo complesso messaggio scientifico: una voce che non è ancora morta e con la quale è urgente per lo psichiatra d'oggi confrontarsi. Questo confronto, se praticato col dovuto rigore, è ancora in grado di generare una tensione interrogativa sufficiente e il dovuto rispetto: entrambi richiesti dal fatto che lo psichiatra opera con soggetti, con persone.

Note

1. Mi permetto di rinviare per una più estesa trattazione di questi problemi a D. DE MARTIS e F. PETRELLA, *Sintomo psichiatrico e psicoanalisi. Per un'epistemologia psichiatrica*, Lampugnani Nigri, Milano, 1972 e al mio più recente *Nosologia e psicoanalisi*, in *Trattato di psicoanalisi* (a cura di A. Semi), vol. II, Raffaello Cortina editore, Milano, 1989.

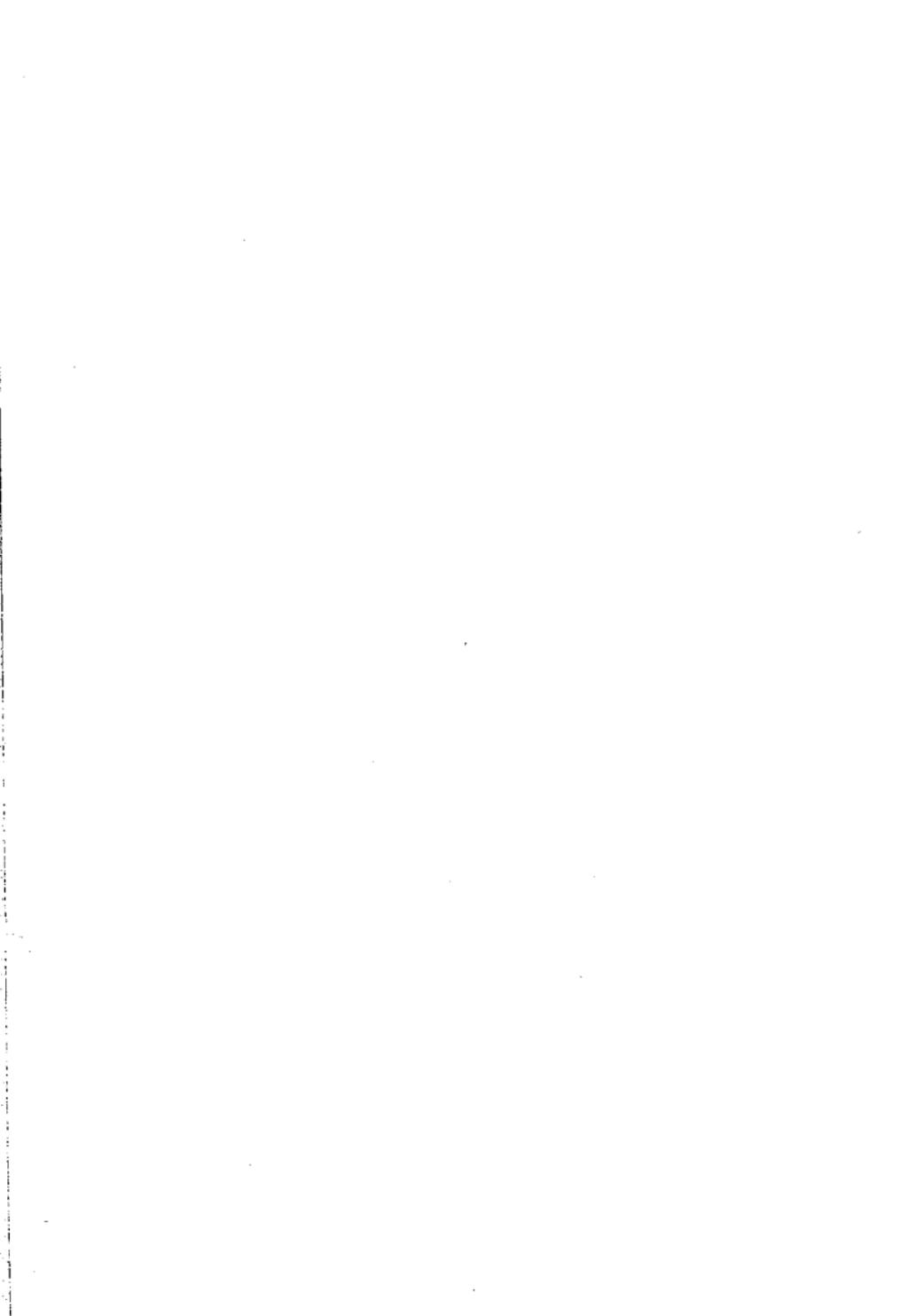
2. Vedi per esempio le testimonianze sullo Steinfeld negli scritti autobiografici di E. Canetti.

3. Le lezioni kraepeliniane vennero tradotte in Italia nel 1905, a cura di Tamburini: E. KRAEPELIN, *Introduzione alla clinica psichiatrica. Trenta lezioni*, SEI, Roma Milano, Napoli. Di CHARCOT sono divenute accessibili in lingua italiana le *Lezioni alla Salpêtrière*, nell'ottima antologia e traduzione di A. Civita, Guerini, Milano, 1989. Per le lezioni freudiane vedi S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), OSF, VI, p. 129. Sul significato del 'genere' lezione di psichiatria nella organizzazione e trasmissione del sapere psichiatrico cfr. F. PETRELLA (1984), *La lezione di psichiatria. Da Kraepelin a André de Lorde*, in «Gli argonauti», 21, 123.

4. S. FREUD (1913), *L'interesse per la psicoanalisi*, OSF, VII, p. 260.

5. L'idea di un «prolungamento» psicoanalitico della clinica psichiatrica è una costante del modo di concepire il rapporto fra le due discipline, che parte da Freud e si ritrova ancora oggi: vedi ad esempio A. GREEN (1971), «La nosographie psychoanalytique des psychoses», in P. Doucet e C. Laurin (eds), *Problems of psychosis*, Excerpta Medica, Trio, The Hague.

6. S. FREUD (1919), *Il perturbante*, OSF, IX, p. 104.



LUTTO E PERDITA DEL SOGGETTO

Piero Fidanza

Nel gioco di intrecci che lega il soggetto umano ai punti a cui si rapporta, qualcosa si fissa con maggior consistenza rispetto ad altro. Particolari oggetti vengono privilegiati come luoghi di investimento per la costituzione di relazioni complesse. Attraverso esse il soggetto si mette in scena coinvolgendo tutto il suo essere. Nel momento in cui un oggetto d'amore viene a mancare, si produce un effetto di disorientamento, di perdita (contemporaneamente dell'oggetto e del soggetto) che può essere analizzata e delineata nei suoi elementi costitutivi. A partire da questa premessa, è possibile ripensare la riflessione di Freud sul fenomeno del lutto.

Freud affronta il tema del lutto¹ in un anno, il 1915, «pieno di avvenimenti ed emozioni terribili»². Emozioni terribili generate dalla grande guerra e dalle conseguenze che essa provoca nella società viennese ed anche, direttamente, nella vita privata di Freud. Due dei suoi figli partecipano ai combattimenti e alcuni tra i suoi migliori amici di questi anni, come Abraham e Ferenczi, non possono essere raggiunti. Un insieme di circostanze creano a Freud notevoli problemi economici. Sono pochi in questo periodo i pazienti che si rivolgono a lui; al contempo egli è costretto a forti sacrifici nel tentativo di salvare almeno qualcuna delle riviste di psicoanalisi, tentativo coronato da successo soltanto nei casi di «Zeitschrift» e «Imago». A partire dalla prefigurazione di tali condizioni è possibile cogliere lo spirito con cui Freud nel 1915³ si accinge al lavoro. In questo periodo di intense emozioni e di solitudine, egli si rifugia nell'attività di scrittore, componendo quell'insieme di brevi saggi che porta il nome di *Metapsicologia*. Tra di essi, lo scritto *Lutto e melanconia* testimonia la cupezza

del suo stato d'animo. Il saggio viene portato a termine in appena undici giorni, ma a causa di molteplici difficoltà è pubblicato soltanto due anni più tardi. Lo spunto per la composizione di questo scritto era venuto da alcune idee sulla melanconia espresse da Tausk durante gli incontri della Società psicoanalitica di Vienna. Sull'argomento era nato un dibattito a cui Freud aveva dato il proprio contributo. *Lutto e melanconia* rappresenta il risultato ultimo⁴.

Il filo conduttore di questo saggio è costituito dalla melanconia; il lutto, come si legge sin dalle prime righe, serve soltanto come termine di confronto per coglierne l'«essenza»⁵. Come si sa, Freud cerca di mettere in luce quello che chiama un «disturbo psichico narcisistico» per mezzo di un accostamento al «normale affetto del lutto»⁶. Il nesso tra lutto e melanconia era già stato accennato per la prima volta circa vent'anni prima⁷, ma in questo scritto si torna più estesamente sull'argomento e si tracciano le linee teoriche principali dell'analisi attorno al concetto di lutto, inteso come «reazione alla perdita di una persona amata o di un'astrazione che ne ha preso il posto, la patria ad esempio o la libertà, o un ideale e così via»⁸.

Il lutto non concerne quindi soltanto la perdita di una persona⁹, ma anche la perdita di tutto ciò a cui il soggetto si sente emotivamente legato¹⁰. Sparisce dall'orizzonte del soggetto un punto al quale esso si era precedentemente rapportato, indipendentemente dal fatto che tale punto fosse o no un altro soggetto. Venendo esso a decadere, il soggetto perde un potente punto di investimento che ne scuote l'economia libidica. La libido fissata sull'oggetto d'amore non trova più, nel mondo esterno, un punto sul quale confluire. Nello stesso tempo il soggetto non si stacca del tutto dall'oggetto d'amore perduto. Infatti, prosegue Freud, la reazione al lutto è costituita da «la perdita di interesse per il mondo esterno - fintantoché non richiama alla memoria colui che non c'è più -, la perdita della capacità di scegliere un qualsiasi oggetto d'amore (che significherebbe rimpiazzare il caro defunto), l'avversione per ogni attività che non si ponga in rapporto con la sua memoria»¹¹. Tale reazione costituisce il primo tempo del lutto, il momento immediatamente successivo alla perdita dell'oggetto d'amore, nel quale comincia a prodursi il «lavoro svolto dal lutto»¹². Un lavoro questo che richiede «un certo periodo di tempo»¹³, dal momento che «gli uomini non abbandonano volentieri una posi-

zione libidica»¹⁴. Mediante il lavoro del lutto, sotto la spinta dell'esame di realtà, si attua un processo di disinvestimento della libido fissata sull'oggetto d'amore perduto. Si creano così le condizioni grazie alle quali il soggetto può tornare ad investire nuovi oggetti d'amore, riacquistando la capacità d'amare¹⁵. L'analisi freudiana del lutto tiene dunque conto del «destino»¹⁶ della libido, piano sul quale si gioca la possibilità di superare lo stato di lutto. Protagonista del lavoro del lutto è la libido; ed è a partire dalla teoria della libido che si possono precisare le modalità secondo le quali questo lavoro si svolge. A tale proposito è importante mettere in primo piano un concetto che occupa un ruolo determinante sia nella teoria del lutto¹⁷ che nella teoria della libido: la fissazione¹⁸.

Il concetto di fissazione forma, assieme a quelli di regressione e frustrazione¹⁹, l'impalcatura concettuale sulla quale poggia la teoria dello sviluppo della libido. Lo sviluppo della libido è, per Freud, un processo che inizia sin dai primi mesi di vita del bambino, ed è destinato a lasciar tracce di particolare peso nella futura vita di adulto. La libido, attraversando le diverse fasi ed investendo oggetti che incontra sulla propria strada, non segue uno sviluppo lineare ma incontra degli arresti; arresti che, nella terminologia freudiana, chiamiamo fissazioni. La particolare propensione della libido ad arrestarsi è dovuta, secondo la teoria, ad una sua peculiare caratteristica: la viscosità²⁰. Si creano, infatti, fissazioni nel corso dello sviluppo della libido poiché questa è particolarmente vischiosa, tende cioè ad aderire in misura elevata a ciò che incontra. La possibilità stessa della regressione è connessa a questa propensione della libido a «fissarsi». Più esattamente Freud afferma²¹ che ogni punto di fissazione costituisce un punto di possibile regressione verso quel punto stesso: afferma, inoltre, che la regressione è favorita dall'insorgenza di ostacoli che la libido incontra sulla strada verso nuovi investimenti.

È a partire da queste considerazioni, svolte da Freud nell'ambito della teoria della libido, che nasce una mia prima riflessione a proposito del lutto. Il disinvestimento dall'oggetto d'amore non procede in maniera lineare, dipendendo esclusivamente dal fattore tempo. Esso segue, piuttosto, un movimento di tipo ondulatorio, che, procedendo verso la risoluzione del lutto, è portato costantemente a tornare su

quei punti di fissazione che fanno centro sull'oggetto d'amore perduto e su tutto ciò che è ad esso legato (luoghi, situazioni vissute insieme, conoscenze in comune, discorsi e così via). Gli alti e bassi in cui si effettua tale movimento si esprimono attraverso un continuo oscillare tra la regressione verso il punto di fissazione (costituito dall'oggetto d'amore perduto) e il sorgere di nuovi punti di investimento. Il movimento del lutto si presenta come un percorso accidentato, nel quale il soggetto è costantemente sull'orlo della ricaduta, cioè corre il rischio di fissarsi su quel punto di attrazione costituito da tutto ciò che ha a che fare con l'oggetto d'amore perduto. Occorre qui specificare che l'oggetto d'amore si presenta come pluralità di punti di investimento. La libido non si fissa soltanto all'oggetto d'amore nel suo complesso (come se fosse un tutto unico), ma anche a singoli tratti, aspetti, caratteristiche somatiche e psicologiche di esso. Capita così che si ricerchino in altri individui 'tratti particolari' ai quali il soggetto si era precedentemente fissato, che si creino aspettative verso coloro che in qualche modo somigliano all'oggetto d'amore perduto. È come se il soggetto dovesse riempire un posto vuoto, indirizzando le scelte successive verso coloro che posseggono caratteristiche tali da richiamare l'oggetto d'amore perduto.

Oltre che sul piano della teoria della libido, a mio avviso, il concetto di fissazione svolge un ruolo nella riflessione sul lutto anche sul piano della 'prospettiva'. A questo proposito propongo una connessione tra il concetto di fissazione e quello di punto di fuga. Concetto chiave nel campo delle arti figurative che intendo applicare al mondo in cui il soggetto umano vive. Nell'universo di ogni soggetto emergono dallo sfondo figure che costituiscono oggetti di investimento privilegiati, con i quali il soggetto instaura una rete di relazioni differenziate, dal cui insieme dipendono emozioni, sentimenti e tutto ciò che lo costituisce come essere umano tra altri esseri umani. A mio avviso, i diversi oggetti di investimento costituiscono anche condizioni per mezzo delle quali il soggetto si autorappresenta e si autointerpreta, sono cioè suoi 'punti di fuga'. L'espressione 'punto di fuga' usata oltre che nell'ambito delle arti figurative anche nella geometria descrittiva, sta ad indicare una delle regole grafiche che permettono la costruzione di un oggetto. Fissando su una superficie dei punti di fuga, possiamo costruire immagini che esprimono rapporti spaziali tra

le varie parti dell'oggetto rappresentato. La *fissazione di punti di fuga* è dunque condizione importante per realizzare rappresentazioni prospettiche. Allo stesso modo che nelle arti figurative, il soggetto, attraverso i suoi punti di riferimento ed investimento (in quanto anche punti di fuga), può rappresentarsi in specifiche forme anziché altre, cogliersi in una certa prospettiva, farsi un'idea di se stesso costantemente autointerpretandosi, come un pittore che mediante le proprie opere esprime interpretazioni di aree di realtà. La costante attività di autorappresentazione che il soggetto compie è un'«opera nell'immaginario»²² che si effettua tramite altri soggetti; il soggetto non ne è unico artefice. L'immagine che il soggetto ha di sé (ma sarebbe più corretto parlare dello scorrere di differenti immagini che si succedono senza possibilità di riconduzione ad un unico quadro coerente, come nel romanzo pirandelliano *Uno nessuno e centomila*) si forma attraverso il rapporto con tutto ciò che egli avverte come altro da sé²³. Nei diversi gruppi sociali ai quali si trova ad appartenere, nell'esperienza dell'amore di coppia e nell'amicizia, o, su di un piano puramente immaginario, in quell'esperienza che Freud chiama «romanzo familiare»²⁴, il soggetto, che a sua volta è per altri soggetti un possibile punto di fuga, non cessa di pitturarsi in forme e modi diversi a seconda degli individui con i quali entra in rapporto. Parole cedono il posto ad altre parole, pensieri ad altri pensieri, comportamenti ad altri comportamenti. Il tutto in un continuo scorrere²⁵ che termina soltanto con la morte del soggetto. Uno scorrere che non riguarda soltanto il divenire del soggetto, ma anche quello dei suoi punti di fuga, giacché essi non sono fissati in maniera definitiva. Anch'essi scorrono, cambiano, vengono sostituiti da altri punti, permanendo come unico tratto costante la tensione del soggetto verso di essi. Per vivere il soggetto non può fare a meno di cercarli e rapportarsi ad essi in una relazione di punto contro punto. Talvolta sembra che rincorra dei punti che fuggono senza possibilità di catture definitive; qualcosa prende, riesce temporaneamente a fissare per degli anni, ma mai con la certezza di una presa definitiva e assoluta. Qualcosa sfugge sempre, in una gamma di possibilità che arriva al limite in quelle esperienze più dolorose che hanno permesso a Freud di scrivere *Lutto e melanconia*.

Nell'analisi del lutto, c'è da approfondire un'ulteriore riflessione di Freud: «Nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato, nella melanconia impoverito e svuotato è l'Io stesso»²⁶. Dunque, nel lutto si svuota il mondo e nella melanconia l'Io. A mio avviso, lo svuotamento dell'Io non riguarda soltanto la melanconia, ma anche il lutto. La perdita dell'oggetto d'amore è anche impoverimento e svuotamento dell'Io. «Ho perso una parte di me», si sente talvolta dire quando qualcuno ha perduto un oggetto d'amore. Questo costituisce il soggetto, in quanto lo fa essere secondo una specifica modalità. Ed è questo essere secondo una specifica modalità che va perduto, non solo nel senso indicato da Freud («Nel lutto il mondo si è impoverito e svuotato»), ma anche nel senso che è l'essere stesso del soggetto a svuotarsi e ad impoverirsi. Il soggetto non può più essere secondo la specifica modalità nella quale si rapportava all'oggetto d'amore e ciò costituisce una perdita dell'«Io» stesso. Il soggetto si poneva in rapporto all'oggetto non soltanto sul piano libidico, ma anche nel senso che l'altro era condizione per potersi pensare. Con la perdita dell'oggetto cessa la possibilità di pitturarsi in *quelle* forme, di chiedere il riconoscimento all'altro in quanto *questo* soggetto. *Perdendo l'oggetto d'amore il soggetto non perde soltanto un punto di fissazione della libido, ma anche un potente punto di fuga.* Quell'oggetto era infatti un punto di fuga per mezzo del quale il soggetto poteva pensarsi in una specifica prospettiva. Essendo venuto meno, viene a mancare una possibilità di rappresentazione prospettica. Qualcosa che prima era fissato con il cemento della libido manca: nel momento del lutto si passa dal punto di fuga alla fuga del punto. La caducità del punto di fuga provoca in parte la morte del soggetto che ad esso si rapporta ed anche del mondo in cui quest'ultimo continua nonostante tutto a vivere.

Nel passo riportato prima Freud parla di «impoverimento del mondo»²⁷. A mio avviso, però, non si può parlare di impoverimento del mondo concepito solo sul piano libidico, per cui il soggetto soffre soltanto a causa della perdita di qualcosa che si pone esclusivamente nella dimensione dell'amore. Per cogliere il di più che tale «impoverimento del mondo» indica, occorre ancora una volta riferirsi all'oggetto d'amore come punto di fuga. *Perdita dell'oggetto d'amore è anche perdita del mondo che il soggetto ha condiviso con esso.* Un mondo che il soggetto si è costruito e vede attraverso l'oggetto d'amore e il rap-

porto instaurato con esso. Mediante il taglio prospettico, del quale l'altro costituisce un punto di fuga, si delineano oggetti, luoghi, persone che hanno significato. Perduta la persona amata il soggetto vede il mondo in una diversa prospettiva: cambiano i colori, le forme, cambia ciò che era in primo piano e ciò che rimane sullo sfondo. Il mondo vacilla, perde significato, quel significato che l'oggetto d'amore gli conferiva²⁸. Il tempo dell'elaborazione del lutto si costituisce così, tra le altre cose, come un tempo nel quale il soggetto vive un momento di transizione tra un taglio prospettico che non esiste più ed uno nuovo che non esiste ancora ed attraverso il quale un altro mondo prenderà forma. Non si verifica dunque soltanto un disinvestimento di libido, ma anche lo strutturarsi graduale di una nuova prospettiva. Nel tempo di elaborazione del lutto nasce un nuovo mondo di significati e di forme, i cui contorni si delineano pian piano attraverso il filtro costituito da quei punti di investimento e di fuga ai quali il soggetto si rapporta.

Nello stato di lutto, secondo Freud, il soggetto si fissa al ricordo dell'oggetto d'amore perduto²⁹. Questa fissazione è, a mio avviso, alimentata da un pericolo che il soggetto corre e da cui tenta di salvarsi. Con il dissolversi di un punto di fuga il soggetto rischia di sprofondare nel baratro dell'angoscia giacché, per pensare se stesso, ha bisogno di rapportarsi all'altro. Nel ricordo, come ultima forma di relazione possibile con l'oggetto d'amore perduto, egli cerca disperatamente di mantenere la propria identità di soggetto. Questo modo di fissarsi al punto di fuga, anche se particolarmente labile, permette al soggetto di conservare parzialmente quella rete di rappresentazioni che gli consente di non precipitare nell'angoscia. La morte dell'oggetto d'amore porta con sé in qualche misura la morte del soggetto. Il soggetto muore per come era e per come pensava di essere per l'altro. Si sente dileguare e cerca di difendersi da ciò fissandosi, in modo involontario, al ricordo dell'oggetto d'amore perduto. Secondo Freud l'angoscia è caratterizzata dalla «mancanza d'oggetto»³⁰; ritengo si possa parlare dell'angoscia come fenomeno caratterizzato dalla 'mancanza del soggetto'. Il soggetto avverte il pericolo di venire a mancare, di sentirsi annullato. A questo pericolo, condizione limite tra il rappresentabile e l'irrepresentabile, si accompagna l'angoscia. Il fatto che nel feno-

meno del lutto l'esistenza dell'oggetto d'amore perduto venga psichicamente mantenuta³¹ costituisce anche una salvaguardia del soggetto. Il soggetto, facendo vivere nel proprio pensiero l'oggetto d'amore, cerca di scongiurare il proprio annullamento e l'angoscia che a ciò si accompagna. Tra le altre cose dunque il lutto si costituisce come risparmio d'angoscia. Più esattamente, il *fissarsi* a pensieri che riguardano l'oggetto d'amore perduto è connesso allo sforzo di evitare l'angoscia. Nel laboratorio del lutto viene alla luce un nesso essenziale per la mia riflessione: quello tra fissazione ed angoscia. La fissazione su oggetti, intesi come punti di fuga, funziona anche come difesa dall'angoscia (intesa da me principalmente come ciò che si accompagna al sentirsi venir meno da parte del soggetto, alla 'mancanza del soggetto').

Per concludere, il lutto non è solo una forma di «fissazione affettiva»³², come sembra ritenere Freud, ma anche una forma di fissazione di un punto di fuga. Il tempo di elaborazione del lutto non è solo sviluppo della libido con le sue fissazioni e regressioni, ma anche scorrere e fissarsi di pensieri. «Prima o poi bisogna ben cominciare ad amare per non ammalarsi»³³, scrive Freud nell'*Introduzione al narcisismo*, ma, occorre aggiungere, bisogna continuare a potersi pensare per sentirsi vivi.

Note

1. Il lavoro costituisce parte di una serie di brevi scritti raccolti in S. FREUD, *Metapsicologia*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1966-1980, pp. 102-118.
2. E. JONES, *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, vol. 2, p. 233.
3. Ho tratto le informazioni biografiche concernenti il periodo della prima guerra mondiale da E. JONES, *Vita e opere di Freud*, cit., pp. 225-233 e pp. 310-313.
4. Ivi, p. 399.
5. S. Freud, *Metapsicologia*, cit., p. 102.
6. *Ibidem*.
7. Cfr. S. FREUD, *Minute teoriche per Wilhelm Fliess*, in *Opere*, cit., vol. 2, pp. 29-36. Nella minuta teorica G del 1895 il tema dominante è la melanconia, la quale, secondo Freud, «consiste nel lutto per la perdita della libido».

8. S. FREUD, *Metapsicologia*, cit., p. 102.
9. Tra tutti coloro che hanno ripreso il tema della perdita dell'oggetto d'amore spicca, nell'ambito della letteratura psicoanalitica, lo scritto di I. A. CARUSO, *La separazione degli amanti*, Einaudi, Torino, 1988 nel quale l'autore riprende in maniera assai dettagliata le considerazioni svolte da Freud sul lutto. L'asse portante dell'analisi di Caruso è costituito dalla esperienza della morte di un soggetto nella coscienza di un altro. La sua riflessione è vicina alla prospettiva nella quale ho cercato di porre il mio scritto, in particolare nelle pagine dove prende in esame quella che chiama «catastrofe dell'Io» (cfr. *ivi*, pp.26 e sgg.) che si verifica al momento della separazione dall'oggetto d'amore. Segnalo inoltre: D. LAGACHE, *Deuil pathologique*, in *La Psychanalyse*, PUF, Paris, vol.2, pp.45-74. J. BOWLBY, *Processes of mourning*, in «International Journal of Psychoanalysis», XLII, pp. 317-40. M. KLEIN, *Il lutto e la connessione con gli stati maniaco-depressivi*, in *Scritti*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 326-354.
10. Secondo Caruso (op. cit., p. 12) Freud intende il lutto soltanto come «morte fisica» di una persona amata. Per Freud, invece, il lutto è un fenomeno che va ben oltre, dal momento che abbraccia tutti i casi in cui si può parlare di perdita dell'oggetto d'amore.
11. S. FREUD, *Metapsicologia*, cit., p. 102.
12. *Ivi*, p. 103.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*.
15. Cfr. S. FREUD, *Osservazioni su un caso di nevrosi ossessiva (Caso clinico dell'uomo dei topi)*, in *Opere*, cit., vol. 6, p.38. In queste righe Freud vede nella durata del lutto uno dei criteri di distinzione tra lutto normale e patologico: un lutto normale ha la durata di un paio d'anni al massimo.
16. Parafraso qui il titolo dello scritto di S. FREUD, *Pulsioni e i loro destini*, in *Metapsicologia*, cit.
17. Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 8, p. 438.
18. In diversi contesti Freud parla di «fissazione inconscia della libido sulla persona» (S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, cit., vol. 10, p.95). Ad esempio, ne parla nel caso dell'ipnosi, dell'innamoramento e del transfert, esperienze nelle quali la libido si fissa, rispettivamente, sull'ipnotizzatore, sull'oggetto d'amore e sullo psicoanalista.
19. Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., pp. 496 e sgg.
20. Cfr. *ivi*, p. 504 e p. 603.

21. Cfr. *ivi*, p. 498.

22. J. LACAN, *Scritti*, cit., p. 243. Lacan considera l'«immaginario» (assieme al «reale» e al «simbolico») uno dei tre registri fondamentali del campo psicoanalitico. Il concetto di immaginario mette in primo piano l'importanza delle immagini che il soggetto si fa di se stesso. Celebre a tal proposito è, nel pensiero di Lacan, la teoria sulla «fase dello specchio», punto di origine del rapporto tra il soggetto e l'immagine che ha di sé (cfr. J. LACAN, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 87-94).

23. Che il soggetto si costituisca tramite altri soggetti si evidenzia in tutta la sua chiarezza nel caso dei termini correlativi (un soggetto è genitore quando c'è un figlio, è allievo quando c'è un maestro e così via). È qualcosa che tuttavia riguarda non soltanto questi casi limite, ma tutti i rapporti che il soggetto si trova ad instaurare.

24. Cfr. in particolare S. FREUD, *Il romanzo familiare dei nevrotici*, in *Opere*, cit., vol. 5; pp. 469-474.

25. A proposito di ciò è interessante sottolineare la presenza nella lingua italiana dell'espressione «fuga di specchi» che è particolarmente aderente allo «scorrere» di cui parlo in queste righe. Espressione utilizzata per nominare l'effetto che si crea quando due o più specchi si riflettono reciprocamente, facendo scorrere innumerevoli immagini di un qualsiasi oggetto riflesso.

26. S. FREUD, *Metapsicologia*, cit., p. 105.

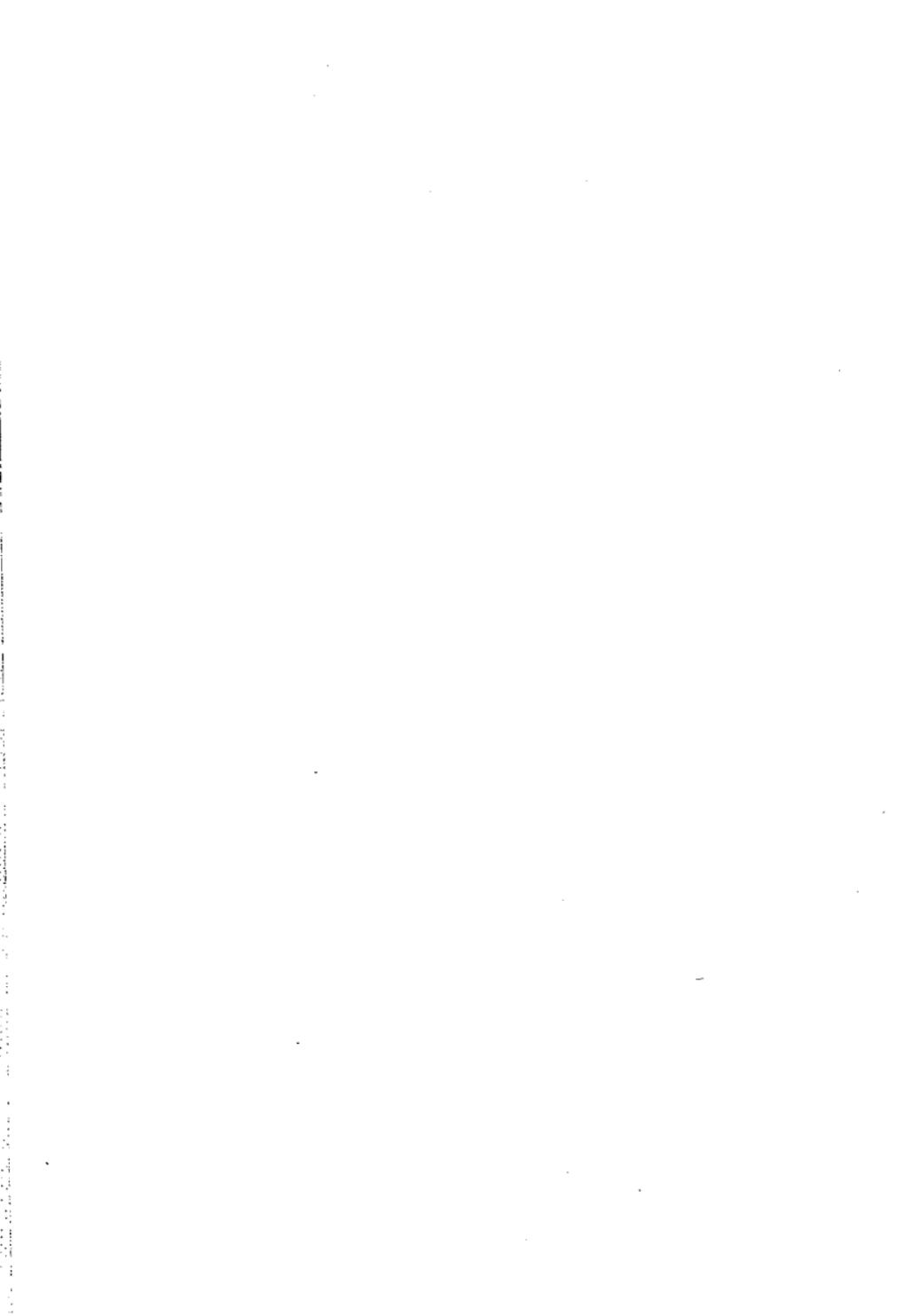
27. Circa la libido, Freud afferma in molte circostanze che questa viene investita-disinvestita, ponendola così come elemento centrale dell'economia del soggetto. La concezione della libido come oggetto di investimento è direttamente legata a quest'altro termine che Freud usa in questo passo, mutuandolo dal linguaggio dell'economia: «impoverimento». Il ricorso a quest'ultimo termine mi sembra un'ulteriore conferma dell'insistenza da parte di Freud sulla centralità del ruolo della economia libidica nell'analisi del lutto.

28. Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano, 1976, p. 154. All'origine di questa considerazione c'è il seguente spunto di Heidegger: «Il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è con-mondo». Non è mio interesse approfondire il significato che hanno per l'analitica esistenziale di Heidegger termini come «Esserci» e «mondo». Mi sembra d'altronde corretto sottolineare quella che è la fonte da cui ha preso origine questa parte della mia riflessione.

29. Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 438.

30. Mi riferisco all'enunciato che compare in S. FREUD, *Inibizione sintomo e angoscia*, in *Opere*, cit., vol. 10, p. 310: «l'angoscia ha un'innequivocabile connessione con l'attesa: è angoscia prima di e dinanzi a qualche cosa. Possiede un carattere di indeterminatezza e di mancanza d'oggetto».

31. Cfr. S. FREUD, *Metapsicologia*, cit., p. 104.
32. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 438.
33. S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, in *Opere*, cit., vol. 7, p. 455.



«ATQUE» e *atque* (con gli auguri di un filologo)

Alessandro Barchiesi

Prima di diventare, sullo scorcio del secondo millennio, titolo di una rivista, la congiunzione latina atque trascorreva una tranquilla e proficua esistenza nei lessici e sul fondo delle grammatiche. Ad abbreviare il suo servizio attivo - atque non si è continuata nelle lingue romanze, e il privilegio è toccato alla sua rivale et - cooperarono diversi fattori. Doveva essere, soprattutto, una paroletta poco pratica, perché ingombrante (le particelle coordinative tendono, per comprensibili motivi, a essere monosillabiche), perché legata a problemi di selezione (nel buon uso latino, si preferisce davanti a consonante la forma alternativa ac), e anche perché troppo ricca di sfumature, come si dirà fra poco. Per quest'ultimo motivo, va anche detto, atque continua ad avere i suoi estimatori - esiste infatti, come è noto, una poeticità delle grammatiche e un'estetica delle congiunzioni. Il merito di atque (agli occhi benevoli dei suoi sostenitori) starebbe insomma in un certo eccesso di sfumatura e di intonazione, così insolito in una congiunzione copulativa che dovrebbe invece tendere a una funzionalità astratta, intercambiabile, e alla massima facilità d'uso. Atque è una congiunzione che (già dalla sua forma sonora) attira un po' di attenzione su se stessa, più di quanto faccia et, più di quanto è normale attendersi da un anonimo operatore sintattico.

Questa anomalia sembra ricollegarsi all'incertezza sulle origini. Secondo alcuni, l'etimologia di atque va spiegata come unione di -que (particella enclitica che serve a coordinare strettamente) con at, una blanda avversativa che si rende con 'ma' o 'd'altra parte'. L'unione di avversativa e coordinativa produce uno strumento logico raffinato e flessibile, in qualche modo paragonabile a quella meraviglia della lingua greca che è il 'μὲν ... δέ': una sorta di 'e/ma' (paragonabile a quell' 'e/o' che comincia

inesorabilmente a passare di moda). Purtroppo questa ipotesi etimologica non è affatto sicura. Una spiegazione concorrente riduce atque alla somma del solito -que con ad, preposizione che nel latino più antico aveva anche una funzione avverbiale, e un senso aggiuntivo. Il valore d'insieme sarebbe stato, dunque, un 'e inoltre, e per di più'.

Ma, come è noto, le origini non spiegano tutto, e per capire le virtù di atque è più utile uno sguardo all'uso e alle sue possibilità. L'impressione è che atque abbia una sua intensità originaria superiore a et, e che cominci a declinare proprio quando si avvicina troppo alla congiunzione rivale, appiattendosi. La forza di atque sta nella possibilità di esprimere una coordinazione intensificata, marcata 'e d'altra parte, e per di più', trattenendo l'attenzione, sia pure per un attimo, sull'importanza del collegamento fra un dato e l'altro ('si è addormentato, e ubriaco anche'; 'dentro le mura, e proprio nel cuore della città'; 'questo, ed altro ancora'; unus atque idem). A questa intensità relazionale si collega un altro, interessante campo d'applicazione: atque è molto usata per esprimere un nesso di comparazione fra termini, e non solo un nesso coordinativo. È probabile che queste due funzioni abbiano un motivo comune: la coordinazione marcata ('e d'altra parte') si avvicina al gesto logico del confronto. Così, atque accompagna aggettivi e avverbi: 'uguale a' 'altro da' 'non diversamente da' 'più bello di' sono tutte relazioni in cui atque è comunemente usata a far da ponte fra un termine e l'altro.

La forza coordinativa/comparativa dell'antica congiunzione può essere un buon auspicio per le intenzioni della rivista: è quello che vi auguro, amici di «ATQUE».

Indice degli Autori

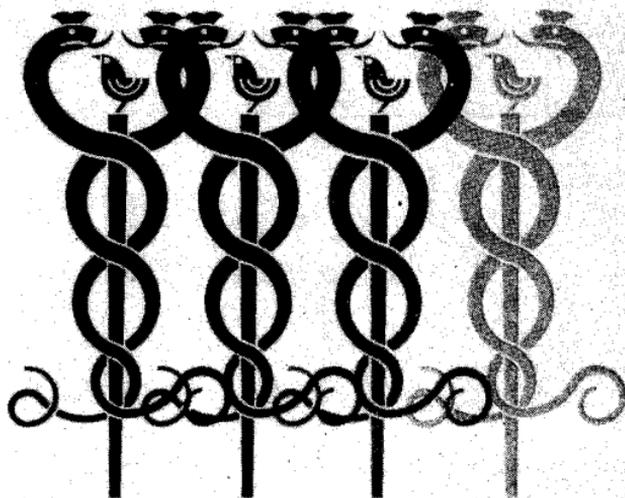
- Abbagnano, N. 47
Abraham, K. 117
Aristotele 49,58
Atlan, H. 26
- Bain, A. 96
Ballerini, A. 12
Bateson, G. 22, 26
Bergson, H. 89, 91, 100,
102, 104
Berkeley, G. 22, 25, 27
Bianca, M. 12
Binet, A. 93, 100, 104
Binswanger, L. 114
Biran de, M. 95
Bloch, E. 101
Bodei, R. 12
Bonicalzi, F. 58
Borges, J.L. 27
Bowlby, J. 125
Breuer, J. 98, 104
Brill, A.A. 24, 27
- Canetti, E. 115
Caruso, I.A. 125
- Changeux, J.P. 26
Charcot, J.M. 108, 109, 115
Charron, P. 53
Civita, A. 115
- De Martis, D. 115
Derrida, J. 27
Descartes, 49-53, 58
Doucet, P. 115
- Ellenberger, H. 26
Espinass, A. 93, 104
- Ferenczi, S. 117
Freud, S. 13-23, 25-27, 37, 38,
41, 47, 91, 98, 104,
107-115, 117-127
- Galilei, G. 50
Gargani, A.G. 26
Gay, P. 47
Goethe, J.W. 19, 26, 94
Gombrowicz, W. 13, 15, 26
Green, A. 115
Gross, H. 19

- Haeckel, E.H. 102
Handke, P. 27
Hartmann, E. von 19
Hegel, G.W.F. 57
Heidegger, M. 47, 58, 126
Henle, F.G.J. 95
- Janet, P. 93, 98, 100, 104
Jaspers, K. 70
Jones, E. 25, 124
Jung, C.G. 47, 91
- Klein, M. 125
Kleist, H. von 62, 70
Koehler, K. 61, 70
Kohut, H. 67, 71
Kraepelin, E. 109, 115
Kraus, K. 19
Kretschmer, E. 12, 59, 62-70
- Lacan, J. 126
Lagache, D. 125
Laurin, C. 115
Le Bon, G. 91, 103
Leibniz, G.W. 84, 86
Lorde de, A. 115
- Matussek, P. 61, 70
Meynert, T. 108, 110
Montaigne, M.E. de 53
Morel, B.A. 104
Morin, E. 25, 26
Musgrave, A. 26
- Nietzsche, F.W. 41, 91, 94,
100, 102-105
- Perrier, E. 93, 104
Petrella, F. 12, 115
Pinel, P. 114
Pirandello, L. 91, 104
Polanyi, M. 27
Pomian, K. 27
Proust, M. 91, 104
- Ribot, T. 93-97, 99, 100
Rossi Monti, M. 12, 26
Roth, M. 65, 71
Roux, W. 102, 104
Röntgen, K. 23
- Schleien, M.J. 91, 102
Schneider, K. 64, 71
Schopenhauer, A. 19, 41
Schwamm, T. 91, 102
Semi, A. 115
Sini, C. 12, 26, 58
Sorel, G. 91
Spencer, H. 100
Suloway, F. 25, 27
- Tamburini 115
Tarde, G. 103
Tausk, V. 118
Trevi, M. 12
- Valéry, P. 99, 104
Vattimo, G. 58
Verne, J. 19
Vierchow, R. 91, 102
Vischer, T. 19
Vitale, S. 12
Voltaire 23, 27

Gianluca Bocchi
Mauro Ceruti
Edgar Morin

TURBARE IL FUTURO

un nuovo inizio per la civiltà planetaria



Moretti & Vitali

editori

BIOBYTE s.r.l.

AL SERVIZIO DELL'UOMO
PER LA QUALITÀ DELLA VITA

*Ingegneria ambientale per l'industria e gli uffici
Studi e consulenze per la prevenzione
e la bonifica dell'ambiente di lavoro
Acustica architettonica
Monitoraggio ambientale - Indoor air quality*

20131 MILANO - Via Ampère, 40 - Tel. (02) 23.63.784-23.07.04
Telefax (02) 2666507

grafital
TIPOLITOGRAFIA

STAMPATI:

EDITORIALI / PUBBLICITARI / COMMERCIALI
POSTERS / AGENDE / CALENDARI

**LA PICCOLA AZIENDA
DALLE GRANDI PRESTAZIONI**

24020 TORRE BOLDONE (BG) - VIA BORGHETTO, 13
TEL. (035) 340.460 (3 linee) - TELEFAX (035) 360333