



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

“Atque”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

11

Maggio 1995

Redazione: R. Bodei, M. Ferrara, A. M. Iacono, P. F. Pieri.

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.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Registr. del Tribunale di Firenze n. 3944 in data 28-2-90.

abbonamento 1995: Italia L. 35.000, Estero \$ 27. Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) carta di credito; d) vaglia postale; e) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il pagamento va effettuato a favore di: Moretti & Vitali Editori, Via Betty Ambiveri, 15 - 24126 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

numeri arretrati: possono essere ottenuti telefonando al n. 035/321588.

INDICE

<i>Francesco Corrao</i> , SUL SÉ GRUPPALE	p. 11
<i>Vincenzo Vitiello</i> , VIOLENZA E MENZOGNA DELL'AUTOCOSCIENZA	p. 25
<i>Giovanni Jervis</i> , IDENTITÀ	p. 45
<i>Italo Valent</i> , L'IDENTITÀ COME RELAZIONE	p. 53
<i>Paolo Francesco Pieri</i> , "SONO IO, QUESTO?" OVVERO, IL SELBST NEL PENSIERO DI C.G. JUNG	p. 73
<i>Fabrizio Desideri</i> , RESONABILIS ECHO. LA COSCIENZA COME SPAZIO METAFORICO	p. 93
<i>Stefano Fissi</i> , IL LABIRINTO DEL SÉ	p. 115
<i>Adriano Fabris</i> , L'ESPERIENZA DEL SÉ	p. 137
<i>Monica Toselli, Paola Molina</i> , IL BAMBINO DAVANTI ALLO SPECCHIO: L'INTERAZIONE E LA COSTRUZIONE DEL SÉ	p. 149
<i>Sergio Piro</i> , ANTROPOLOGIE TRASFORMAZIONALI E FILOSOFIE DIADROMICHE	p. 177

NOTA EDITORIALE

Questa pubblicazione è dedicata a Francesco Corrao, e quindi si rivolge alla memoria che di lui hanno tutti coloro che ebbero tempo per conoscerlo e apprezzarlo, ma soprattutto alle menti di quei giovani che non hanno avuto la possibilità di conoscerlo o di riflettere sui suoi studi e ricerche: ai primi e ai secondi, insieme, è data intanto l'occasione di leggere quello che è stato il suo ultimo lavoro che reca un titolo quasi profetico, ma certamente emblematico: "Sul Sé grupale".

SUL SÉ GRUPPALE

Francesco Corrao

Nella vita psichica del singolo l'altro è regolarmente presente come modello, come oggetto, come soccorritore, come nemico, e pertanto [...] la psicologia individuale è al tempo stesso, fin dall'inizio, psicologia sociale
(S. FREUD, *Psicologia delle masse sociali e analisi dell'io*)

Per essere Sé si ha bisogno di un Altro, così altro e sé sono condizioni relative difunzionamento della «macchina» mentale [...] Il Sé è semplicemente il Non-Altro ed in questo è la sua identità, la sua unicità (P. VALÉRY, *Quaderni*, IV)

Parlare di "Sé" è rischioso, può generare timore e sgomento. Talora può risuscitare il mito conturbante di Narciso, drammatizzato, più che in altre, nella versione di Pausania Feriegète che ci narra come Narciso cercasse di consolarsi della morte dell'amata sorella gemella, fissando immobile lo specchio di uno stagno per richiamarne il viso attraverso la sua stessa identica immagine riflessa. Affascinato da questa egli non pote' udire gli struggenti richiami di Eco, e la respinse, per annegarsi infine secondo l'irata vendetta degli dèi.

Parlare del "Sé" è meno emozionante ma complicato. Infatti ci troviamo subito di fronte ad una pluralità di significati a seconda del contrasto discorsivo considerato; ad esempio: grammaticale, narratologico, giuridico, filosofico, psicologico. Il termine può essere assunto in senso riflessivo o transitivo, in senso soggettivo od oggettivo, personale o impersonale. Può essere sostanzializzato, come nelle espressioni "essere in sé", "essere fuori di sé". Può essere incluso in concetti astratti come "in-se-ità", "ip-se-ità".

Il linguaggio psicoanalitico ha contribuito non poco, negli ultimi tempi, a trasformarne l'uso pronominale in uso nominale, con la relativa sostantivazione. Il concetto puramente funzionale, fenomenolo-

gico, legato all'esperienza vissuta di "Sé", come è impiegato da Freud, è stato trasmutato in un concetto di tipo strutturale o semi-strutturale, per cui espressioni come "rappresentazione di Sé" ovvero "autorappresentazione" sono state tradotte in altre, chiasmatiche, come "Sé rappresentazionale", "Sé speculare". Il Sé è divenuto analogamente un sistema, usato come referente privilegiato di modelli di funzioni mentali o di paradigmi di sviluppo psichico. Secondo questa tendenza si parla di "Sé intenzionale", di "Sé regolativo", di "Sé mnestico" (K. Kaye¹), di "Sé emergente", di "Sé soggettivo" (D. Stern²). L'orientamento di questo discorso è sostenuto da una scelta teorica di campo che mira a valorizzarne l'interazionismo o il costruzionismo per l'interpretazione delle vicende psichiche. Tali modelli implicano un allontanamento progressivo dalle due teorie topiche della mente enunciate da Freud, soprattutto dalla seconda che postula la tripartizione strutturale dell'apparato psichico (Es, Io, Super-Io).

L'inconveniente principale di questo orientamento consiste nell'indebolimento di un postulato di base della teoria freudiana classica, cioè di quello che, a partire dal rifiuto di una concezione unitaria integrazionista e integralista dell'individuo, rappresenta il soggetto come pluralistico, complesso, conflittuale e contraddittorio nella sua realtà interiore.

L'abbandono delle teorie topiche determina inoltre come conseguenza l'obliterazione del principio metodologico che ha guidato costantemente la ricerca freudiana, cioè quello secondo cui è necessario distinguere nei processi psichici: il primario e il secondario, il manifesto e il latente, il cosciente e l'incosciente, l'apparente e il nascosto, il visibile e l'invisibile. Per Freud, conviene ricordarlo, la strutturazione dell'Io personale, la sua capacità di controllo e di sintesi rispetto alla realtà, sono aspetti meramente illusori e transitori, sollecitati essenzialmente da finalità difensive ed autoprotettive. Per contrasto si è cercato di attribuire al Sé qualità di totalità, stabilità, consistenza e persistenza, specialmente quando lo si è voluto usare come termine di riferimento sistematico nella descrizione di un processo di sviluppo mentale, per lo meno nei momenti finali. In ogni modo parlare di "Sé" comporta necessariamente definirne la rappresentabilità, la coscienza, la referenzialità.

H. Hartmann³, riprendendo il grande testo di Freud *L'io e l'Es*,

osserva che per quanto egli assuma la equivalenza di narcisismo e di iperinvestimento "libidico" dell'Io, in certi passaggi si riferisce anche ad investimenti libidici (affettivi) della propria persona, del proprio corpo, ovvero del Sé; ed aggiunge: «in analisi una chiara distinzione tra i termini Io, Sé e Personalità non è sempre fatta. Ma la differenziazione di questi concetti è essenziale se si vogliono affrontare i problemi inerenti alla psicologia strutturale freudiana».



Attualmente, nell'uso e nel dispiegamento del concetto di *Narcisismo*, vi sono due opposte tendenze, tra gli analisti: gli uni si riferiscono al Sé, cioè alla "persona" in contrapposizione agli "oggetti", gli altri si riferiscono all'Io (inteso come sistema psichico) in contrapposizione alle altre sottostrutture della personalità.

Hartmann prende una posizione netta, affermando che: «comunque l'opposto dell'investimento di oggetto non è l'investimento dell'Io, ma bensì quello della propria persona, cioè del proprio Sé». Pertanto suggerisce che sarebbe chiarificante definire il narcisismo come un fenomeno legato agli investimenti libidici non dell'Io ma del Sé, e in conseguenza di ciò, conclude che sarebbe anche utile usare l'espressione *rappresentazione del Sé* come opposta a quella di *rappresentazione d'oggetto*.

Le considerazioni di Hartmann hanno ispirato molti autori e soprattutto E. Jacobson che nel suo libro *Il Sé ed il mondo oggettuale*⁴, formula queste precisazioni:

il termine Sé (introdotto da Hartmann) sarà impiegato per riferirsi alla intera

persona di un individuo, comprendendo tanto il suo corpo, quanto la sua organizzazione psichica. Il Sé è un termine descrittivo, ausiliario, che indica la persona come soggetto, distinto dal circostante mondo di oggetti. Saranno quindi usati termini come: Sé corporeo, Sé mentale, Sé psicofisiologico.

Il lavoro della Jacobson, malgrado le sue buone intenzioni, non riesce ad essere chiarificante: ciò si può comprendere se si considera la necessità di servirsi di concetti metaempirici e semiteorici ad un tempo, come accade per molti altri lavori analitici, soprattutto negli anni '50.

La complessità del territorio esplorato dall'analisi, peraltro, giustifica paradossalmente questi suoi limiti così come consente di ammettere le derive romantiche del linguaggio usato; ad esempio, definire il Sé e le sue caratteristiche in base al narcisismo, ovvero definirli in base ai processi che conducono alla formazione dell'identità personale, ovvero in base alle tappe evolutive (ontogenetiche). Per la stessa difficoltà non riesce alla Jacobson di differenziare in modo chiaro le "rappresentazioni del Sé" dal Sé medesimo o dalle sue radici.

Le incertezze indicate si sono fortunatamente incontrate con la capacità sintetica di D. Winnicott, il quale non ha alcuna esitazione, nel 1971, nell'asserire⁵:

per me il Sé che non è l'Io, è la persona che è Me, solo Me, che ha una totalità basata sull'azione del processo maturativo. Nello stesso tempo il Sé ha delle parti ed in realtà è costituito da queste parti. Queste parti vengono a saldarsi insieme dal centro verso la periferia nel corso dell'azione del processo maturativo, necessariamente assistito, soprattutto al principio, dall'ambiente umano che sostiene, manipola, e facilita in modo vivo. Il Sé si trova naturalmente posto nel corpo, ma in certe circostanze può dissociarsi dal corpo nello sguardo e nell'espressione della madre, e nello specchio, che può giungere a rappresentare il viso della madre. Infine il Sé arriva ad un trasporto significativo tra il bambino e la somma delle identificazioni che (dopo una sufficiente incorporazione e introiezione di rappresentazioni mentali) si organizzano nella forma di una realtà psichica interna. Il rapporto tra il bambino o la bambina con la sua organizzazione psichica interna, si modifica a seconda delle aspettative manifestate dal padre e dalla madre e da coloro che sono diventati importanti nella vita esterna dell'individuo. Sono solo il Sé e la vita del Sé, che danno un senso alla azione o alla vita, dal punto di vista dell'individuo che si è evoluto e continua ad evolversi dalla dipendenza e dall'immatunità, verso

l'indipendenza e la capacità di identificarsi con oggetti d'amore altrui, senza perdere l'identità individuale.

La concettualizzazione citata può essere arricchita da una stimolante paronomasia utilizzata da Winnicott: "Sum, Io sono", e da una proposizione che l'articola: "quando dico che la caratteristica centrale dello sviluppo umano è l'acquisizione ed il sicuro mantenimento dello stadio dell'Io sono, so che questa è anche un'affermazione centrale dell'aritmetica, o (si potrebbe dire) delle somme" ("sum" in latino = sono; "sum" in inglese = somma). Ad esempio: la somma delle identificazioni acquisite.

In questo contesto siamo interessati alla consapevolezza inconscia dello stato di esistenza; [...] queste due parole "Io sono" rispecchiano (peraltro) il pericolo che il soggetto avverte quando sta per raggiungere la condizione di individuo. Se "Io sono" vuol dire che ho messo insieme questo e quello e l'ho preso ed affermato come Me, ed ho ripudiato tutto il resto, ripudiando il "Non-Me" ho attaccato il mondo e devo aspettarmi una ritorsione [...] È difficile ricordare quanto sia moderno il concetto di individuo e quanto sia complesso il concetto di unità.

«Il Sé, dunque, rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme». È la definizione che ne dà C.G. Jung, che aggiunge:

in quanto però quest'ultima, a causa della sua componente inconscia può essere conscia solo in parte, il concetto di Sé, è potenzialmente empirico e quindi allo stesso titolo un "postulato". In altri termini, esso abbraccia ciò che è oggetto di esperienza, e ciò che non lo è, ossia ciò che ancora non è entrato nell'ambito dell'esperienza. Esso ha queste qualità in comune con moltissimi concetti peculiari delle scienze naturali i quali sono più che altro semplici "nomi"⁶.

È opportuno sottolineare che il Sé, in quanto totalità psichica è caratterizzato tanto da un aspetto cosciente quanto da un aspetto inconscio. Laddove l'Io è solo il soggetto della coscienza, il Sé è il soggetto della psiche totale e quindi anche di quella inconscia. In questa ottica il Sé includerebbe l'Io ed i suoi aspetti idealizzati.

Diversamente W. James, nei suoi *Principi di Psicologia*⁷, assume il

Sé nella sua concomitanza funzionale allo stato di coscienza e nei suoi dati esperienziali diretti. Peraltro egli prende subito in considerazione la dialettica complessa tra Sé e Me:

Il sé empirico ed oggettivo – egli afferma – significa tutto ciò che ognuno è portato a chiamare col nome di Me. Nel suo senso più ampio il Sé è la somma totale di tutto ciò ch'egli può chiamare suo, non solo il suo corpo e le sue facoltà psichiche, ma anche i suoi abiti, la sua casa, sua moglie, i suoi figli, antenati, amici, il suo buon nome, le sue opere, i suoi beni, ecc [...].



James considera i “sentimenti di Sé”, la “ricerca di Sé”, la “preservazione di Sé”; analizza inoltre gli elementi costitutivi del Sé ed in base a questi distingue: il Sé corporeo, il Sé sociale, il Sé spirituale o mentale, e infine il Sé puro, non empirico, astratto, al quale ascrive l'elaborazione dell'identità personale. James si addentra anche nella patologia, nelle alterazioni del Sé, ed analizza il fenomeno delle personalità alternanti e quello della doppia personalità, segnalando l'esistenza dei processi di scissione e divisione del Sé, riconsiderati in un capitolo specifico del suo saggio su *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, capitolo intitolato «Il Sé divino e il processo della sua unificazione», nel quale fornisce una esemplificazione casistica in cui risalta l'autoconfessione di S. Agostino.

Il contributo più interessante al fine di sostenere la tesi, già annunciata nel titolo di questo lavoro, della esperienza possibile di un

Sé gruppale, è costituito dalla ricerca di G.H. Mead, il fondatore della Psicologia Sociale. Nel libro *Mente, Sé e Società*, che riassume il suo pensiero, Mead «mira a mostrare che la mente ed il Sé sono emergenze sociali senza residui e che il linguaggio nella forma del gesto vocale, fornisce il meccanismo per la loro emergenza (Ch. W. Morris)»⁸. La terza parte di questo libro è dedicata al Sé. Secondo Mead, il Sé è qualcosa che ha un suo sviluppo, non esiste alla nascita ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività relazionale, cioè si sviluppa come risultato delle relazioni che l'individuo ha con quel processo, nella sua totalità, e con gli altri individui all'interno di esso. Il Sé si caratterizza per l'essere oggetto a Sé stesso e questa caratterizzazione lo distingue dagli altri oggetti e dall'organismo fisico (compreso). Questa caratteristica è messa in evidenza dalla stessa parola "Sé". Si tratta di un riflessivo e indica ciò che può essere al contempo soggetto e oggetto. Questo tipo di oggetto è nella sua essenza diverso dagli altri oggetti ed in passato è stato definito col termine di conscio che sta ad indicare un'esperienza, compiuta attraverso il proprio Sé, del Sé medesimo.

Come può, si domanda Mead, un individuo porsi in modo tale da divenire oggetto di sé stesso? Questo è il problema fondamentale della personalità o della coscienza di Sé. La sua soluzione va trovata ricorrendo al processo dell'attività relazionale nella quale la persona è inserita. L'individuo ha esperienza di se stesso, in quanto tale, non direttamente, bensì solo in modo indiretto, in base cioè agli atteggiamenti assunti dagli altri individui dello stesso gruppo sociale verso di lui, o in base alla opinione generale del gruppo sociale in quanto totalità ed alla quale egli appartiene. Però egli si inserisce come un Sé, nella sua stessa esperienza, non direttamente diventando *soggetto* a sé stesso, ma indirettamente solo in quanto egli prima diventa *oggetto* a sé stesso, proprio come gli altri sono per lui nella sua esperienza *oggetti*. Egli diventa oggetto a sé stesso solo assumendo ed assimilando gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente o nell'ambito di uno stesso contesto di esperienza.

L'importanza di ciò che chiamiamo *comunicazione* sta proprio nella sua capacità di determinare l'esperienza all'interno della quale l'individuo può diventare oggetto a se stesso. Quando qualcuno ri-

sponde a ciò che un individuo comunica ad un altro e quando la risposta diviene parte di una relazione che si instaura, quando qualcuno parla e replica al suo stesso Sé, allo stesso modo in cui l'altro replica a lui medesimo, allora abbiamo a che fare con l'esperienza nella quale gli individui diventano oggetti a se stessi. Un tale Sé peraltro non si identifica con l'organismo fisiologico; questo, è vero, gli è essenziale, ma possiamo anche essere in grado di pensare ad un Sé separato dall'organismo fisiologico.

È opportuno osservare inoltre che le origini del Sé come oggetto, possono anche trovarsi nelle esperienze che portano alla concezione di un "doppio". Nell'infanzia esso è rappresentato dagli immaginari compagni di gioco che i fanciulli si creano e attraverso i quali giungono a controllare le loro esperienze di gioco. In ogni caso non è possibile concepire un Sé che sorga fuori dall'esperienza sociale, e dalla comunicazione.

In origine la comunicazione si basa sulla conversazione dei gesti e gradatamente sul linguaggio verbale organizzato.

Nell'esperienza quotidiana ci rendiamo conto che talora un individuo non ha l'intenzione di dire e fare tutto ciò che in effetti dice e fa, ed allora diciamo che quell'individuo "non è in Sé". Per contro possiamo venir via da un colloquio importante, con la coscienza di aver omesso cose importanti: con la coscienza che vi sono state parti di Sé che non si sono manifestate in ciò che si è detto.

Il fattore che determina la "quantità" del Sé che entra nel processo di comunicazione è relativo alla stessa esperienza relazionale. Naturalmente non occorre che tutto il Sé trovi una completa espressione. Abituamente manteniamo una serie di rapporti diversi con le diverse persone. In realtà, se occorre, smembriamo il nostro Sé in differenti Sé di genere diverso, in relazione a singoli altri soggetti con cui comunichiamo. Vi sono peraltro parti di Sé che sono in attività solo per il Sé che si pone in rapporto con se stesso.

Un'altra serie di fattori che fanno da sfondo alla genesi del Sé è rappresentata dalle attività del *giocare*: sia che si tratti di gioco spontaneo, che di gioco organizzato. Attraverso gli effetti e le risonanze che l'esperienza del Sé registra nel gioco organizzato, è possibile rilevare quanta importanza abbia il gruppo organizzato per conferire od attivare nell'individuo la sua unità in quanto Sé. Il gruppo organizza-

to si può denominare "l'altro generalizzato". L'atteggiamento dell'*altro generalizzato* viene esperito come l'atteggiamento dell'intera comunità.

Il processo dal quale viene sorgendo il Sé, è un processo relazionale che implica l'interazione degli individui all'interno del gruppo e che implica a sua volta la preesistenza del gruppo. Esso implica inoltre certe attività cooperative nelle quali i diversi membri del gruppo siano impegnati. Implica infine che da questo processo possa, di volta in volta, svilupparsi un'organizzazione più elaborata di quella dalla quale è sorto il Sé e che i Sé possano essere gli organi, gli elementi essenziali di questa più elaborata organizzazione gruppale entro la quale sorgono ed esistono. Così vi è un processo gruppale dal quale i Sé sorgono ed all'interno del quale avviene un ulteriore organizzazione dei Sé.

L'analisi del Sé e della sua attualizzazione rimanda alla considerazione degli stati mentali, della *mente*. Secondo Mead la mente fa la sua apparizione quando l'organismo è in grado di indicare chiaramente a se stesso e agli altri dei significati astratti dall'universo simbolico che lo circonda.

Generalmente il termine "mente" viene ristretto all'organismo umano isolato. Da un altro punto di vista, cioè quello interazionista, si prende in considerazione la relazione tra l'organismo e l'ambiente, da esso stesso prescelto in base alla propria ricettività. L'interesse dell'analisi si concentra sul processo o sul meccanismo che gli organismi sono andati elaborando al fine di raggiungere il controllo sulle relazioni organismo-ambiente:

l'organismo - scrive Mead - originariamente non possiede alcun meccanismo per controllarle [le relazioni di cui sopra]. Tuttavia l'animale umano, lungo il corso della sua evoluzione è riuscito ad elaborare un meccanismo di comunicazione attraverso il linguaggio per mezzo del quale si è posto in condizione di assumere tale controllo. È abbastanza evidente che gran parte di questo meccanismo non risiede nel sistema nervoso centrale, bensì nella relazione tra le cose e l'organismo. La capacità di distinguere questi significati e d'indicarli agli altri, e all'organismo stesso, è una capacità che conferisce una potenza particolare all'individuo umano. Il controllo è stato reso possibile dal linguaggio ed è questo meccanismo di controllo sul significato che ha costituito e costituisce la così detta "mente". *Tuttavia i processi mentali non risiedono nelle*

parole più di quanto l'intelligenza dell'organismo non risieda negli elementi del sistema nervoso centrale. Entrambi fanno parte di un processo che ha luogo tra organismo e ambiente. I simboli assolvono la loro funzione relazionale, di congiunzione ed insieme di disgiunzione; ciò rende estremamente importante la comunicazione. Così dal linguaggio emerge il campo della mente.



Il concetto di mente ci pone peraltro di fronte a paradossi simili a quelli relativi al concetto di Sé, come è indicato ad es. dal suo doppio statuto di soggetto-oggetto. La mente infatti ci appare contenuta nell'organismo ma al tempo stesso ci appare come un contenitore dell'organismo. Peraltro, sottolinea Mead, «è assurdo considerare la mente unicamente dal punto di vista dell'organismo umano individuale. Sebbene abbia il suo centro in questo organismo essa è essenzialmente un fenomeno sociale (relazionale)». L'esperienza soggettiva dell'individuo isolato, cioè costretto in condizioni di isolamento, privato dei processi di interazione sociale, distaccato dal suo ambiente sociale (relazionale), risulta estremamente povera, tanto da limitare seriamente lo sviluppo delle funzioni diacritiche della mente. I processi di esperienza che il cervello umano rende possibili vengono resi tali, cioè compresi ed assimilati, solo nel contesto di un gruppo di individui che inter-agiscono tra loro. Ciò non è possibile per l'organismo individuale che viva in isolamento rispetto ad altri organismi individuali.

La mente nasce nel processo sociale soltanto quando tale proces-

so entra a far parte, nel suo insieme, dell'esperienza di ciascuno dei diversi individui che sono coinvolti in esso. Quando ciò avviene, l'individuo diventa cosciente di Sé e acquista una mente. Egli diviene consapevole dei suoi rapporti con quel processo nel suo insieme, e con gli altri individui che vi hanno preso parte insieme a lui. Egli diventa consapevole di quel processo in quanto questo è continuamente modificato dalle azioni ed interazioni degli individui, lui compreso, che lo stanno portando avanti. La comparsa della mente avviene quando l'intero processo dell'esperienza relazionale viene trasferito all'interno dell'esperienza di ciascuno dei singoli individui in esso implicati. Peraltro, è per mezzo della riflessività autoreferenziale che l'individuo può recuperare la sua esperienza passata, e tale recupero comporta la possibilità che tutto il processo relazionale nel suo insieme, venga trasferito all'interno della sua singolarità. In questo modo l'individuo è in grado di assumere, assimilare e comprendere l'atteggiamento degli altri nei suoi propri riguardi, ed al tempo stesso diventa capace di scegliere consapevolmente il suo atteggiamento relazionale e di darvi forma e significato. La riflessività dunque è una condizione essenziale per lo sviluppo della mente.

Nei piccoli gruppi attivati secondo il modello psicoanalitico, ovvero nei "gruppi a funzione analitica" (come spesso vengono denominati) vi sono le condizioni per osservare (direttamente e indirettamente) l'emergenza, il dispiegamento e lo sviluppo di una "attività mentale di gruppo" che consiste nello scambio continuo di pensieri, di emozioni, di affetti, di fantasie, di memorie, di sogni e di sensazioni corporee. Per ciò stesso il pensiero diventa multiplo e il discorso diventa polilogico, nella misura in cui entrambi si intrecciano in una trama condivisa e comune. Laddove le delimitazioni individuali si attenuano, i confini corporei si sfumano, lo stato di coscienza si indebolisce, sino a raggiungere livelli di "trance" leggera che facilita il rispecchiamento reciproco negli altri e viceversa.

Accade quindi che i membri del gruppo omogenizzano le loro attività psichiche e talora possono sperimentare veri e propri *stati di funzione mentale transitoria* sia sul registro affettivo che su quello cognitivo. Il gruppo, in tal caso, si costituisce come un contesto molto compatto che funziona come un sistema unificato di trasformazione continua, che può assumere alternativamente la configurazione di

soggetto, ovvero di oggetto su cui proiettare sentimenti e desideri e su cui trasferire esperienze e aspettative, potenziate o idealizzate, per la evidenza della sua insiemità totalizzante. Si ha l'impressione, a volte, che il gruppo funzioni come una struttura a circuiti integrati con intersezioni plurime di *feed-back* e di *feed-forwards*: ovvero, con una similitudine di tipo ottico, sembra che il gruppo sia organizzato come una calotta emisferica foderata di specchi ad angolatura variabile. Le numerose osservazioni in questo campo consentono di ammettere una rappresentazione globale complessa, adeguata ai numerosi fenomeni tratteggiati, cioè consentono di ammettere l'esistenza di una *mente di gruppo* o se si vuole, di un apparato mentale gruppale.

La mente gruppale possiede uno statuto meramente funzionale ed ha il carattere della transitorietà. Essa ha il potere tuttavia di indurre modificazioni più o meno durevoli, nella mente individuale e si può considerare isomorfa rispetto a quest'ultima. La mente gruppale cioè, possiederebbe le proprietà delle strutture frattali, che si autoreplicano a diverse scale di grandezza; ovvero possiederebbe proprietà olomoniche definite dal postulato teorico di D. Bohn⁹: «l'intero programma di un macrosistema esiste in ciascuna delle sue parti».

Considerazioni dello stesso tipo si possono sviluppare per rendere possibile l'assunzione dell'esistenza di un *Sé gruppale*. Nell'attivazione di un gruppo a funzione analitica si assiste, senza difficoltà, all'indebolimento, appiattimento e riduzione di attività funzionale del Sé individuale di ciascun membro. Il fenomeno è spontaneo, ma può essere rinforzato da regole procedurali o pratiche, esso si configura come uno stato di depersonalizzazione, più o meno leggera, descrivibile dal soggetto anche dall'esterno. Il gruppo, in quanto sistema mentale attivato e soprattutto per la sua soggettivazione relazionalmente determinata, tende ad assumere per ogni membro, a livello simbolico, immaginario, affettivo e pragmatico, il ruolo di una sovrastruttura regolativa e personalizzata che esercita un forte potere attrattore a cui ogni membro si riferisce per la regolazione della sintonia e della sincronia, relative ai suoi livelli di organizzazione.

Ciascun individuo peraltro ritrova nel gruppo la medesima matrice generativa da cui, nel suo personale processo maturativo, si era originato il sistema del suo Sé personale e mentale. La cessione al gruppo, di parti o aspetti del proprio Sé, appare a ciascuno dei mem-

bri una funzione del fenomeno di rispecchiamento ed in effetti è tale. Il fenomeno è peraltro circolare ed in certi momenti funziona nel gruppo un vero e proprio *Sé gruppale* che è il risultato sia delle proiezioni dei *Sé* individuali dei membri, sia dell'effetto di personificazione del gruppo.

Il gruppo assume il ruolo di "contenitore", ma al tempo stesso ed inversamente, quello di "contenuto" rispetto a ciascuno, e quindi può mantenere e rinforzare la sua funzione connettiva così come quella riflessiva e/o restitutiva. In realtà il gioco delle parti e del tutto, dei contenitori e del contenuto, consente a ciascuno di uscire dal gruppo con un arricchimento qualitativo e quantitativo a carico del suo *Sé* personale, cioè con un rinforzo della organizzazione della sua propria *ipseità*.

Postilla

Il *Sé* può essere definito come una metastruttura funzionale virtuale e transizionale, che opera come stabilizzatore psicologico nell'individuo («*Sé* individuale») e nel gruppo («*Sé* gruppale») per mantenere a livello ottimale l'esperienza soggettiva dell'esistenza ("Io sono") e del suo valore relazionale ("Noi siamo").

Il *Sé* individuale può manifestarsi in modo fantasmatico nel campo onirico, in quello immaginario, o in quello simbolico. Il *Sé* gruppale può essere collocato transitoriamente nella figura del *leader* dinamico o carismatico di un gruppo, ovvero nelle figure collettive illusorie del potere (politico, economico, religioso).

¹ Cfr. K. KAYE, *La vita mentale e sociale del bambino*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1989.

² Cfr. *La nascita del Sé*, in M. AMMANITI, *La nascita del Sé*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

³ Cfr. H. HARTMANN, *Essays in Ego Psychology*, International University Press, New York, 1964.

⁴ Cfr. E. JACOBSON, *Il Sé e il mondo oggettuale*, Martinelli, Firenze, 1974.

⁵ Le citazioni che seguono sono tratte da D. WINNICOTT, *Dal luogo delle origi-*

ni, Cortina, Milano, 1990.

⁶ Citazioni da C.G. JUNG, *Tipi Psicologici*, Boringhieri, Torino, 1969.

⁷ Cfr. W. JAMES, *Principi di Psicologia*, Editrice Libreria, Milano, 1965.

⁸ H. G. MEAD, *Mente, Sé e Società*, prefazione di CH.W. MORRIS, Barbera, Firenze, 1966.

⁹ Citato in P. WEIL, *Do boundaries exist? A transpersonal approach to Psychotherapy*, in M. PINES, L. RAFAELSEN (editors), *The Individual and the Group*, Plenum Press, New York, 1982.

VIOLENZA E MENZOGNA DELL'AUTOCOSCIENZA

Vincenzo Vitiello

1. Chi dice "cogito ergo sum"? Chi può dirlo?
È possibile deciderlo solo se si determina prima che cosa significa "cogito".

Ricorriamo al classico esempio cartesiano: sono accanto al camino, la legna arde, *sento* il calore del fuoco. Svegliandomi mi accorgo d'aver sognato: sono a letto, e il calore, che le coperte impediscono si disperda, è del mio corpo e non viene da fuori. Pertanto, se *cogitare* è questo "accorgersi", se *cogitare* è distinguere la veglia dal sonno e dal sogno, allora *cogitare* non è sentire. Per dire "cogito", debbo essere capace di riflessione. Cogitare è piegarsi sul proprio *sentire* , distinguendo *ciò che è* da *ciò che non è* , ma *sembra* soltanto.

Ma proprio per distinguere "ciò che è" da "ciò che non è" non posso non attribuire l'"essere" anche a "ciò che sembra essere". È anche la sensazione di riscaldarmi al fuoco del camino, mentre sono invece al caldo nel letto. *Cogitare* è ora distinguere l'"essere che è" dall'"essere di ciò che sembra essere". Dall'"essere di ciò che sembra essere" e non solo da "ciò che sembra essere". Ne discende che per distinguere "ciò che è" da "ciò che non è", debbo distinguere l'"essere" dal "sembrar essere", e l'"essere del sembrare" dal "sembrar essere". Perché, se è vero che anche "sembrar essere" è "essere", tuttavia altro

è “sembrar essere” altro è “essere”. Con ciò noi siamo, per un verso costretti ad attribuire l’essere anche a ciò che non è, ma soltanto “sembra essere” – in quanto il “sembrar essere” è, per l’altro a tener distinti l’“essere” dal “non-essere”, l’“essere” dal “sembrar essere”, dacché “sembrar essere” non è “essere”. Risultato: l’“essere” è insieme “più grande” e “più piccolo” di se stesso. Nulla si sottrae all’essere, eppure l’essere va distinto dal suo altro. L’essere ha ed insieme non ha limite.

Prima di procedere oltre in questa *riflessione*, è opportuno fermarsi su alcuni suoi aspetti, come dire?, *collaterali*.

2. È consueta l’identificazione del “cogito” – dell’“io penso” – con l’“autocoscienza”, al punto che i due termini vengono considerati sinonimi. Invero il concetto di autocoscienza appare più ampio, più comprensivo che quello del “cogito”. Vi è infatti anche un’autocoscienza *sensibile*. Il *sentire* è come tale *sensus sui ipsius*. Non posso sentire l’*altro*, se non sento me stesso senziente. Ma in che modo il *senso* sente l’*altro*? Come se stesso. Come un’affezione di sé. Il senso non sente che se stesso. L’*altro* è immediatamente *ridotto* al sé. L’olfatto, che avverte un odore, è l’odore che avverte; l’udito che ode un suono, non si distingue dal suono che ode. Lo stesso dicasi per il gusto, il tatto, la vista. Questo non significa che l’occhio che vede sia il medesimo che i colori del quadro, ed il palato il cibo, e la mano ferita il coltello che l’ha ferita. L’identità, nel senso, di “soggetto” ed “oggetto” non toglie la differenza delle fonti. Vi sono indubbiamente fonti oggettive e soggettive del suono – il violino e l’orecchio –, tuttavia il “suono” è uno solo. Ed è il risultato dell’incontro tra la capacità percettiva dell’orecchio e il movimento dell’aria deter-

minato dalle vibrazioni delle corde del violino. Per dire la cosa con il linguaggio di Aristotele possiamo esprimerci così: nel senso soggetto ed oggetto si distinguono *in potenza*, sono uno e medesimo *in atto*.

Ma proprio il riferimento ad Aristotele fa sorgere la domanda-obiezione: non si deve dire lo stesso del pensare (“cogitare”)? Come distinguere il pensiero pensante dal pensiero pensato? Certo il matematico non è la matematica: Euclide non è un teorema, né Hilbert un’equazione. Ma il pensiero che svolge una dimostrazione matematica cos’altro mai è se non la concatenazione delle proposizioni che costituiscono la realtà, l’unica realtà, della dimostrazione stessa?

Una distinzione invero si può fare. Anzi si deve. Il pensiero non può essere ridotto semplicemente al suo contenuto rappresentazionale. Certo nella scienza non vale che questo contenuto, ma nella realtà *oltre* ad esso v’è la “tonalità affettiva” del pensare. In quanto scienziati non c’interessa la “forza”, l’“energia”, l’“intensità” con cui un nostro collega sostiene le sue argomentazioni e risponde alle nostre obiezioni. Ciò non toglie, però, che nella realtà viva del pensare quella “forza”, “energia”, “intensità” di pensiero ci sia; che ci sia la “tonalità affettiva” che, in maggiore o minor grado, sempre accompagna il pensare – e più in generale il *vivere*. In quanto atto di vita il pensiero è più che il suo “contenuto rappresentativo”.

Ma così dicendo, nonché separare il pensiero, il *cogitare*, dal *sentire*, maggiormente ve lo avviciniamo. La distinzione tra il contenuto rappresentazionale e la tonalità affettiva del pensare rileva l’identità di fondo di pensare e sentire. Identità che è data dalla *Vita*. Sentire e pensare sono entrambi atti di vita. E come tali sono caratterizzati dall’aver non solo un contenuto rappresentazionale, sì anche una tonalità affettiva. “Tonalità affettiva” – che dice questa espressione se non il medesimo che *sentire*, e più

precisamente: *sentire-sé, sentir-si*? E cos'altro mai fa, o può fare, il pensiero *riflessivo* se non portare questo *sentir-si* a pensiero? Se, dunque, pensare è sempre pensare qualcosa (portandolo a pensiero), allora pensare è sempre pensare se stesso pensante qualcosa: *cogito me cogitare cogitata*.



Lo stesso, però, è da dirsi del *sensus sui ipsius*. Anche nell'autocoscienza sensibile vanno distinti il contenuto rappresentazionale dall'intensità, o energia, della rappresentazione: il sentito dal modo del sentire, dal *sentir-sé*. Anche un gatto distingue tra il topo che insegue (che è la *sua immagine* del topo — ma questo lui non lo sa!) e la sensazione che prova nell'inseguirlo. *Sembra* quindi che la “ri-flessione”, il “ripiegarsi su di sé” caratterizzi non il *cogitare*, ma la vita come tale. Il vivente, in quanto vivente, epperò *senziente*, è *riflessivo*.

Ma evidentemente vari sono i gradi di *ri-flessione*.

3. Anche nel sogno il sognante ha un suo contenuto rappresentazionale ed insieme lo vive, lo *sente*, con una determinata intensità. Nel sogno però non c'è distinzione tra “essere” e “sembrar essere”. Ed invece neppure nel sentire. Nel sentire puro, isolato da

ogni determinazione di pensiero. Ci sia o non ci sia la causa esterna che mi fa sentire che qualcosa di caldo mi scivola sul braccio, che io abbia questa sensazione è indubitabile. Indubitabile in quanto non ha senso dubitarne: la "cosa", la *sensazione*, semplicemente è. Dubitabile è solo la corrispondenza tra quella sensazione e la sua *fonte oggettiva*. Ma questa corrispondenza mai non l'accerta il sentire, né lo potrebbe, dacché la distinzione tra il "sentito" e le sue "fonti" (soggettiva ed oggettiva) è opera del pensiero e solo del pensiero. Attribuirgli al sentire è un tipico *hysteron-proteron*.

Si deve ricavare da ciò che il sentire, la sensazione, è sempre *certa*? Direi che è vero proprio il contrario. La sensazione non è mai certa, perché mai incerta. Così come non è mai vera, perché mai falsa. Anche superfluo rammentare il notissimo esempio del bastone immerso per metà nell'acqua che appare alla vista "spezzato". Non superfluo aggiungere che al sentire com'è estranea la distinzione tra "vero" e "falso" – la vista vede il bastone così come appare ad essa, e cos'altro mai potrebbe essa vedere? –, così è estranea la distinzione tra "certo" ed "incerto" – non posso dubitare della sensazione di prurito che avverto sul dorso della mano; mi gratto e basta! –. Il dubbio nasce solo col pensiero. È opera del pensiero. Del pensiero che distingue tra "essere" e "non-essere", "essere" e "sembrar essere". E distinguendo può anche confondere. Posso prendere come essente quello che solo sembra essere, o viceversa. Proprio perciò il pensiero *vuole* essere sicuro. Vuole *assicurarsi* di se medesimo. Creando il dubbio, il pensiero vuole insieme superarlo. Vuole che al suo contenuto rappresentativo sia assicurato l'essere. E non soltanto l'essere del "sembrar essere", ma l'essere *tout-court*, l'essere ch'è essere e solo essere, l'essere non mescolato al "sembrar essere".

Per ottenere questa assicurazione non bisogna affannarsi a cercar nulla fuori del *cogito*, nessun sostegno, nessun fondamento. Perché il *cogito* ha in sé tutto quello che cerca. Ché il nichilismo del dubbio è negato dal *cogito* nell'atto stesso della sua affermazione. Così dicendo riprendo certamente l'argomento di Cartesio, ma insieme lo estendo. Ché non solo v'è da fare l'affermazione che per dubitare è necessario essere – argomento che Vico vedeva già anticipato dal Sosia plautino –, ma v'è anche da aggiungere che il *cogito* è costitutivamente *legato* all'essere. Se dubita, è perché distingue “essere” da “sembrar essere”. È perché nel *contenuto rappresentazionale* stesso del *cogito*, e non soltanto nel suo *sentire*, è presente come il “sembrar essere” così l’“essere”. Presente e distinto. E distinto *secondo ragione*. Ossia: se guardiamo con attenzione al contenuto rappresentazionale del *cogito*, scopriamo in esso non una semplice *coscienza di sé*, ma un effettivo *sapere*. Uno *scire per causas* – per continuare con la terminologia vichiana.

In conclusione: il dominio del *cogito* comprende l’“essere” ed il “sembrar essere”, e le varie distinzioni tra “sembrar essere” ed “essere del sembrar essere”. Laddove l’“essere” ha ed insieme non ha limite, il *cogito* non conosce confini. Tutto è dentro, nulla è fuori di esso. Il cerchio del *cogito* ha un raggio infinito. Il cerchio – ossia: il contenuto rappresentazionale.

4. Possiamo ora riprendere la domanda iniziale: chi dice *cogito*? Chi può dire *cogito*?

Beh, sicuramente non “io” – non “io” che vado scrivendo queste pagine. Né qualsiasi altro “io” del medesimo genere. Insomma non l’“io” empirico, l’io che dorme e sogna, sente e non distingue, immagina di distinguere e confonde, separa ciò che va unito e

congiunge ciò che va separato. Non è questo l'“io” che pensando s'estende oltre i confini dell'“essere”. Questo “io”, questo *empirico io*, che è e non-è, è e sembra essere – questo io che è solo *un* contenuto della rappresentazione di quell'*altro* “io” che s'estende oltre i confini dell'essere – può tutt'al più *ripetere quanto* detto da questo.

Che si vuol dire con ciò? Che significa qui “ripetere”? Parla forse quell'*altro* “io”? – ed in che lingua? Usciamo subito dalle metafore, e parliamo *in modo diretto* della “cosa” in questione.

No, l'“altro io” non parla. Permette però a noi di parlare. Di dire: *cogito*. Permette, cioè, a noi di purificare il nostro linguaggio da noi stessi. Da tutto ciò che è propriamente *nostro*, da tutto quanto appartiene alla nostra *empiricità*. E certo non da noi può venire questa *purificazione*. Da che allora? Ossia: che cos'è, o anche *chi* è, quest'altro “io”?

Kant lo nomina: “Io trascendentale”. Io? No: “l'Io” – *das: Ich denke*. – L'Io? No: “Io, o Egli, o Esso (la cosa) che pensa”. “Il veicolo di tutte le rappresentazioni = X”. A noi si è presentato come “contenuto rappresentazionale”, ma non come *un* contenuto, bensì come l'orizzonte d'ogni possibile contenuto di rappresentazione. Un orizzonte *dato*. Non la Vita, che è anch'essa, come tale *uno* dei contenuti di questo orizzonte trascendentale. Non quindi una forza che ci libera dal nostro essere empirico, un impulso, un'energia. Qualcosa che di dentro ci spinga. Bensì un *fatto*. E resta misterioso come noi ci eleviamo alla comprensione di questo orizzonte – noi, individui empirici, che sentiamo, dormiamo, sognamo, distinguiamo e confondiamo. Noi che siamo *dentro* l'“altro io”, suoi contenuti.

Chi dice “*cogito*”? Chi può dirlo?

Di più: chi dice “*cogito ergo sum*”? e come può dirlo?

5. No, nessuna forza, o energia vitale, o impulso può spingerci a liberarci, a *purificarci* da noi stessi. Né un dio, né un demone. Nulla di determinato. Perché tutto ciò che è determinato cade dentro l'orizzonte rappresentazionale come un suo contenuto particolare, epperò non può esserne all'origine. Nulla di determinato, di *positivo*. E cioè: non un *essente*, non *qualcosa-che-è*. *Che* allora? Non diciamo neppure "che cosa", ma solo "che", per lasciare il maggiore spazio possibile all'*indeterminazione*. Forse siamo portati a varcare la linea di confine che separa il nostro essere empirico dall'orizzonte universale di rappresentazione, da "ni-ente". Già, perché "ni-ente" non entra nell'orizzonte rappresentazionale, non essendo, per definizione, "rappresentabile". Questo "ni-ente" non è dunque quel "non-essere" che è il "sembrar essere", il quale, come tale, è (è essente). Ma, se *non-è* in senso assoluto, come facciamo a parlarne? Che senso ha dire che esso è *per definizione* non rappresentabile? Non stiamo qui *rappresentando* qualcosa? E che *cosa* rappresentiamo quando parliamo dell'*irrappresentabile* "ni-ente"?
6. Nei miti di fondazione – di una città, di un popolo, di una religione, della storia stessa – si narra sempre di una violenza *iniziale*, di una violenza, cioè, che, col caratterizzare l'*inizio*, determina non una particolare e definita condizione di un'esistenza, ma il destino stesso dell'esistere, l'esistenza *im Ganzen*, nella sua totalità.
- L'inizio* è una scissione, una rottura, un'infrazione che *non doveva* essere. Che è peccato, e colpa. Nel mito che risale alla nascita della storia umana, l'*inizio* è il peccato che istituisce la stessa conoscenza del bene e del male, per la quale soltanto può esservi colpa, e quindi *peccato*. Ché non v'è peccato senza

colpa. L'inizio, pertanto, è il peccato che rende possibile peccare, e perciò *peccato originale*. È il peccato *prima* del peccare: nell'inizio v'è una palese inversione temporale. E non è l'unica "stranezza". L'infrazione del divieto divino, infatti, è insieme violenza e caduta. E cioè il "peccato" è compiuto (violenza) e subito (caduta) insieme. Ad infrangere il divieto si è stati sedotti – e sedotti da una forza superiore. Insomma tutto invita a ritenere che il "peccato", la "violenza" fosse inevitabile, fosse iscritta nel destino del peccatore.

Nella versione razional-filosofica di questo mito la violenza è attribuito del vivere stesso. La Vita, la Vita universale è la reciproca violenza che i viventi si scambiano. Ciascun vivente vive della morte dell'altro. Violenta è l'esistenza stessa. Il "fatto" di esistere è come tale *violento*. La violenza è innanzitutto subita – e non da altri, ma dalla Vita stessa che impone d'esser violenti. Il vivente è violentato ad esser violento. Il peccato originale, l'infrazione che non "doveva essere", è allora l'esistenza stessa. Questo è il peccato *prima* d'ogni peccare consapevole, cosciente. Ed è questo peccato *prima* del peccare che la "violenza", da cui nasce la storia, porta a coscienza, a consapevolezza.

"La violenza da cui nasce la storia" – quale? Quella che spezza ogni vincolo con la Vita e che reca morte non solo all'altro – a chi subisce violenza – ma al sé, a colui il quale esercita la violenza. *Mortale* è da dirsi questa violenza non perché uccide – non soltanto perché uccide –, ma perché, essenzialmente perché apre chi uccide al *senso* della morte. Al senso di *totalità* della morte. Totalità *negativa*. La morte non nega (*necat*) questo o quel rapporto determinato, ma ogni rapporto. Nega la *possibilità* stessa dell'aver-rapporto con..., del rapportarsi a... La morte apre all'*impossibile*. Il vivente, cui la prima volta si

è rivelato il "senso" dell'impossibile, la possibilità dell'impossibile, è quegli che, esercitando violenza, ha subito la violenza estrema, che, peccando, ha subito il castigo estremo. È stato espulso dal giardino della vita, della vita che non conosce morte. Nello sguardo di nessun altro animale si scorge mai l'*angoscia* della morte che si legge negli occhi dell'animale-uomo. «*Questa* la vediamo noi soli; il libero animale / ha sempre il suo tramonto dietro di sé» (Rilke, *VIII El.*, vv.10-11). Eppure l'uomo è divenuto "uomo" dal momento in cui ha provato quell'angoscia. Il castigo estremo è *dono* d'umanità. L'umanità gli è stata largita, donata, da quell'angoscia. Già, perché solo la negazione di *tutti* i rapporti vitali, la possibilità dell'impossibilità di rapportarsi a qualcosa, apre al vivente l'orizzonte della totalità *positiva* in cui tutti i rapporti si inquadrano, si ordinano, in cui si dà il rapportarsi a qualcosa. L'orizzonte del tempo e dello spazio è aperto dall'angoscia della morte. L'autocoscienza, in quanto orizzonte universale della rappresentazione, nasce con l'*esperienza* della morte. Dalla morte si genera il *cogito* – e con il *cogito* il sapere, la storia, la scienza, l'arte; in breve: tutto ciò ch'è umano. *Per* la morte, *per* l'esperienza della morte l'uomo può dire: "io"; può pensare; può dire: "cogito"; e altresì "cogito ergo sum". *E altresì*: "ergo sum" infatti non è *implicito* nel "cogito".

7. Ni-ente, non-essente è, *in certo senso*, l'orizzonte rappresentazionale, in quanto è la pura forma del rappresentare: in sé preso è uno spazio ed un tempo vuoti. Ni-ente lo si definisce, dacché non è un ente, bensì il luogo spazio-temporale d'ogni ente. Ma pur *essente*, ancorché *diversamente* essente. Questo niente ha lo stesso raggio infinito del *cogito*. È infatti il medesimo che il *cogito*.

Da questo ni-ente occorre tener distinto il ni-ente assoluto, il puro non-essente. Quello che il *cogito* non pensa e non può pensare, perché è oltre la sua cerchia. Che non è *essente*, non perché è *vuota* forma, *puro spazio* d'accoglienza d'ogni ente, ma perché "è" pura *possibilità*. Ove l'espressione stessa "è" risulta affatto inadeguata, non potendo dirsi propriamente che la possibilità pura "è". E questo non soltanto nel senso che la possibilità in quanto tale "è" ed insieme "non-è", non in quanto la possibilità è oltre l'essere inteso come esser-reale, esistenza, effettività; bensì nel senso ancor più largo che neppure può dirsi propriamente che la "possibilità è possibilità". L'"essere" neppure in senso copulativo può esser riferito al "possibile". In senso proprio, come si dice che l'essere "è" essere, così s'ha da dire che il possibile "è-possibilmente" possibile. Il *possibile* ha la *possibilità* d'esser *possibile*. La possibilità si flette su se medesima. È possibilità della possibilità. Vale a dire: nella possibilità del possibile c'è (= si trova, non = è) l'impossibile. Perché il possibile non sia costretto ad essere possibile, ossia perché sia veramente possibile, deve in sé avere anche l'impossibile. *In sé* il *suo contrario*. Il possibile riflettendosi su di sé esce da sé. Il possibile è la contraddizione che contraddice se stessa. È solo in quanto insieme non-è.

La morte è l'esperienza di questa possibilità. Non questa possibilità, ma la sua *esperienza*. La morte – meglio: l'angoscia della morte. La possibilità non è qualcosa che si pensi, o si possa pensare. Anzi è l'esperienza, il pensiero, del non-pensabile. È l'esperienza, il pensiero – ma non il pensiero astratto, bensì il pensiero che è insieme sentire, *patire*, *sofferire* – del non pensabile. Che è – in quanto esperienza – "qualcosa": è il pensiero che nega se stesso, che dice *contra*-dicendo, e cioè dicendo *contro* l'indicibile e *contro* se medesimo, dis-dicendosi. L'angoscia è

un'esperienza precisa, determinata, particolare – questa e non altra – ma di *un indeterminato*. “Un” – l'articolo indeterminativo – non indica qui “uno” tra “tanti”, e cioè non determina qualcosa, quantunque in modo generico, al contrario amplia lo spazio dell'indeterminatezza. *Un* indeterminato – dice: indetermiabile indeterminatezza.

Questo *ni-ente*, questo *non-essente* – non essente non perché non-è, ma perché è *fuori* della opposizione essere/non-essere è ciò che delimita, definisce, determina il cerchio dal raggio infinito del *cogito*. Esso (un vero, assoluto *neutro*) è ciò che sottraendosi alla presa del *cogito*, apre l'orizzonte *infinito* della rappresentazione.

8.

Purificato da tutto quanto v'è in lui di empirico, l'“io” si apre all'orizzonte infinito dell'autocoscienza trascendentale (o *cogito*). Diviene pura “X” – capace di accogliere in sé ogni contenuto rappresentazionale. Ma tale elevazione è insieme una perdita. Ché questo universale “*cogito*” non può mai dire “*sum*”. Non è un “io”, né un “noi”, né un “egli”. Non è un “soggetto” determinato. È un *puro neutro*, un “Esso”. Un orizzonte privo di prospettiva, anche difficile ad immaginarsi. Anzi impossibile, ché, se gli si dà una figura, un'immagine, quale che sia, già lo si determina in una prospettiva. Ora come il “*cogito universale*” dice, può dire: “*ergo sum*”?

L'esistenza in generale è violenza. Il vivente come tale è *violento*. Destinato, necessitato alla violenza. In questo e per questo violentato. Il *fatto* di *dover-essere* (*müssen*, non *sollen*) violento è la violenza somma che il vivente subisce. Ed è violentato, e cioè costretto ad esser violento, perché l'esistenza come tale è molteplice. Perché *esiste*, il vivente è violento.

Esistere, *ek-sistere*, è imporsi ad altri, togliere per sé spazio ad altri. *Omnis determinatio est negatio* – è l'espressione neutramente "logica" della violenza dell'*ek-sistere*. Della violenza che subiamo, esistendo, cioè esercitando violenza.

In questo esercizio l'io universale del *cogito* diviene un "noi" (*uno* tra i tanti possibili, un "noi" *storico*). Accade, infatti, che nell'orizzonte universale delle mie rappresentazioni si presenti anche la rappresentazione di un volto che rivela quella medesima angoscia che ho provato io davanti alla possibilità della morte, alla possibilità dell'impossibilità d'ogni forma d'esistenza. La violenza come ha suscitato in me, così suscita in altri angoscia. L'altro non è più solo un "vivente" per me, è un altro "io". Un'auto-coscienza che partecipa della mia stessa universalità. Che condivide il mio medesimo universo rappresentazionale, il mio stesso spazio logico. Di questo spazio, di questo universo *egli*, però, occupa un margine. Perché è certamente anch'egli entro l'orizzonte della rappresentazione, altrimenti non potrei conoscerlo, tuttavia di questo orizzonte egli non è solo un "contenuto". È *dentro*, ma come lo spettatore è nel panorama che osserva. È dentro al modo stesso in cui lo sono io. Di fatto l'orizzonte universale della rappresentazione è *comune* ad entrambi. Il riconoscimento dell'*alius* come *alter ego* – dell'altro vivente come altra autocoscienza – non è che il comune riconoscimento della medesimezza dell'orizzonte del *cogito*. *Comune*, perché non si dà riconoscimento che nella reciprocità. Come dire: riconosco nel volto altrui la violenza del violentato, la violenza di chi è costretto ad esercitar violenza, e cioè l'angoscia della morte, della possibilità impossibile, solo quando l'altro riconosce nel mio volto la medesima angoscia. È nel "dolore" comune che ci riconosciamo "io" – e cioè non solo *pensanti*, sì anche *essenti* in quanto

pensanti. Più brevemente: possiamo dire “*cogito, ergo sum*”, solo insieme. Solo nella comunanza del nostro reciproco distinguerci, ciascuno di noi è quel “*sum*” che definisce la sua individuale, determinata, propria localizzazione prospettica.

La dialettica del riconoscimento presuppone quindi come già avvenuta l’elevazione all’universalità del *cogito*. Ciò che dal reciproco riconoscimento sorge non è il “*cogito*”, ma il “*sum*”. Le due – la dialettica del riconoscimento e l’elevazione all’universalità del *cogito* – possono ben procedere insieme, ma vanno accuratamente distinte. Come va distinta la violenza del *cogito* dalla violenza del *sum*.

9. Dunque: posso riconoscere l’altro come autocoscienza trascendentale (= come partecipe dell’orizzonte universale della rappresentazione) solo dopo ch’io stesso mi sono elevato a coscienza universale, solo dopo ch’io ho fatto esperienza della possibilità della morte; e lo stesso vale per l’altro “*cogito*”. Ma l’esperienza dell’“*alter ego*” non viene soltanto *dopo* la “prima” esperienza dell’angoscia, dopo l’esperienza *spontanea, naturale – e misteriosa*, in quanto inspiegabile nel suo sorgere: perché “accade” l’angoscia solo a quel vivente particolare che chiamiamo uomo? Eppure la lotta per la vita caratterizza tutti i viventi – . A questa *prima* esperienza, altra ne segue. Il *cogito*, una volta sorto, tende a durare. L’angoscia ha un suo fascino. L’abisso attira, attrae. Seduce. Testimonìa, questa seduzione, che nelle fibre più intime della vita molteplice permane il “desiderio dell’Uno”? Il *Todestrieb*, la *pulsione di morte*, è questo desiderio dell’Uno, della perfezione, della completezza? “*Ut sint consummati in Unum*” (Io, 17,23) – è la versione *religiosa* del *Todestrieb*? Morire è dunque “perfezionarsi”? L’elevazione al *cogito* un

tragitto verso la morte? Sembra si debba rispondere che sì, le cose stanno proprio in questo modo. La nascita del *cogito* è un allontanamento dalla vita immediata, una “sospensione” dei bisogni vitali e della loro soddisfazione.



Misterioso, inspiegabile, s'è detto, il sorgere del *cogito*. E violento, perché dalla violenza esercitata e patita dal vivente nasce l'angoscia che apre come al “ni-ente” così all'“essente in totalità”, ovvero: all'orizzonte universale dell'autocoscienza trascendentale. Non meno *violento* l'“agire” del *cogito* una volta istituito. La Vita, i bisogni vitali immediati, tendono ad assorbire in sé, ad annullare il *cogito*, a distrarre dall'angoscia della morte. Dalla violenza a cui è costretto come vivente, dalla violenza sull'altro vivente, sugli altri viventi, l'autocoscienza vivente è ora *costretta* a far violenza sulla Vita stessa. La Vita lotta qui contro se stessa. Fa violenza a se medesima. Nel *cogito* la Vita tende alla morte, fa violenza a sé come Vita. Ma, essendo vivente, l'autocoscienza lotta contro se stessa in quanto *cogito*, contro l'angoscia che la minaccia, contro il proprio *Todestrieb*. Lotta per la Vita. Perciò non si spegne nel vuoto dell'“autocoscienza = X”, ma riempie di Vita il “ni-ente” che è, il suo esser vuoto, e cioè: inquadra il molteplice caoti-

co dell'immediatezza vitale nell'ordine del sapere, nella misura dello spazio e del tempo, nell'orizzonte di rapporti sempre validi, *universali*. Il ritorno alla Vita è un "compromesso", una "mediazione" – dell'autocoscienza che porta in sé, su di sé tutti i segni della lotta. Ma questa lotta, questa violenza esercitata e patita contro la Vita e dalla Vita, non va confusa con la lotta e la violenza propria dell'autocoscienza vivente contro altra vivente autocoscienza. Con la lotta e la violenza tra due "io", tra due "sum".

10. Altro la violenza del vivente su altro vivente, la violenza naturale e spontanea, immediata, altro la violenza che due autocoscienze si scambiano. E *debbono* scambiarsi, e non possono fare a meno di scambiarsi, proprio in quanto autocoscienze (e non in quanto semplicemente "viventi").

In quanto *sum cogitans* riconosco altri essenti pensanti come partecipi del medesimo orizzonte universale di rappresentazione; in quanto autocoscienza trascendentale vivente riconosco altre autocoscienze trascendentali viventi. Riconosco la loro diversità insieme con la loro identità al "mio" orizzonte. Come s'è detto, l'orizzonte è comune, diverse sono le prospettive del e sul medesimo orizzonte. Tuttavia io posso fare esperienza dell'orizzonte universale di rappresentazione soltanto dalla mia prospettiva, da quella che di volta in volta è la mia – quindi anche dalla prospettiva d'un altro quando la faccio mia, quando cioè mi pongo nel suo *Standpunkt*. Sia ben chiaro questo: la mia prospettiva è la prospettiva di un universale orizzonte di rappresentazione, il che adesso significa che non solo comprende tutti i possibili contenuti empirici, sì anche le molteplici altre prospettive. Il mio orizzonte, proprio in quanto "mio" – vale a dire: proprio in

quanto osservato dalla *mia* prospettiva – è un orizzonte pluriprospettico. Pertanto la differenza tra “me” e gli “altri” – tra le diverse autocoscienze trascendentali – è tale da riguardare non un contenuto *particolare e determinato* di rappresentazioni, ma la totalità dell’orizzonte rappresentazionale. Per quanto possa considerare la mia prospettiva solo *una* prospettiva, appunto la mia, particolare ed individuale, essa ha e non può non avere pretesa d’universalità, in quanto è solo *per* essa che io ho conoscenza della prospettiva, pur essa universale e con pari pretesa d’universalità che la mia, dell’*alter ego*, col quale mi in-contro. E cioè: portato l’in-contro dal piano della Vita a quello dell’autocoscienza trascendentale, del “*cogito*”, la comunanza stessa dell’orizzonte universale determina l’irrigidimento delle differenze. Ciascuna prospettiva si presenta come la vera, autentica universalità – e ciò non per altro che per dare spazio alle altre prospettive. L’in-contro di differenti universalità porta allo scontro. Quindi alla violenza. Nobile scontro, e nobile violenza, ché non è per interessi particolari, egoistici, al contrario per ragioni universali. È per dare agli altri lo spazio loro necessario nella vita comunitaria che noi tutti lottiamo, gli uni *contro* gli altri. Nobilissima quella Città ove lo scontro è per la determinazione non di sfere particolari di interessi, ma per la definizione dell’assetto globale della Città medesima. Questa città attua la vera *democrazia*. E cioè non la democrazia dei numeri, ma la democrazia della ragione, della verità. Questa democrazia è la filosofia stessa. La filosofia che, differenziandosi insieme dalla *sophia* e dalla *sophistica*, avanza la inaudita pretesa di portare la verità universale nei discorsi particolari, singolari degli uomini, cioè nel dialogo, respingendo fuori dei confini della *res publica* tanto la verità unica ed impartecipabile – *esoterica* – da uno solo intravista appena, amando “la

natura celarsi”, quanto i *logoi* senza pretesa d’universalità, le mere opinioni, *doxai*, che riflettono solamente interessi di parte. E tuttavia...

E tuttavia la nobiltà, l’elevatezza dello scontro non deve nascondere l’irrisolvibilità dello scontro stesso. E cioè l’inevitabilità della violenza. Questa è la contraddizione iscritta nel destino della filosofia.

11. Contraddizione – perché? E perché destino?

Perché per quanto il singolo logo *possa* tendere all’universalità del dialogo cui partecipa, avendo a tema esclusivamente il carattere dialogico del dialogo – ovvero: per quanto le singole autocoscienze trascendentali, quali prospettive di un *universale* orizzonte rappresentazionale, *debbano* contenere in sé le altre autocoscienze, sempre le comprenderanno nella e dalla loro prospettiva –, l’orizzonte universale del dialogo non dandosi, nel logo, che nella forma di *una particolare, singolare* prospettiva. L’universalità dell’orizzonte dialogico è sempre *il* tema, *l’unico tema* del logo filosofico – che è tale, *filosofico*, appunto per questo, che ha ad oggetto la “verità universale”. Che però mai si dà come tale nel *logo*. Il logo filosofico è destinato a fallire la sua mèta – l’unica mèta che per lui conti: la verità. Il logo filosofico, e cioè l’autocoscienza trascendentale singola, ovvero: il “*cogito sum*”, è *destinato* ad essere *menzognero*, così come ad essere *violento*. Come dire che la *verità* si dà al *cogito* solo nella forma del sottrarsi. Non la *verità*, ma la *sottrazione della verità*, distingue il logo filosofico dalla *doxa* sofistica.

Per dire la verità *pura*, l’universale verità fuor d’ogni prospettiva che la particolarizza – o, volendo esprimerci nella lingua di Platone, per dire il *tì* senza il *poiòn* –, il *cogito* dovrebbe rinunciare a se stesso, al suo “*sum*”. Dovrebbe negare la determinazione che

lo costituisce, la negazione che lo fa essere. Dovrebbe morire, per essere solo *essere*. *Esse* e non *sum*. E cioè: *ni-ente*, non-essente.

Dietro la verità universale del dialogo ri-appare ora il *niente* dell'angoscia. La violenza del "*sum*" s'intreccia con quella del "*cogito*". E se prima abbiamo appreso come l'estrema violenza, che il violento subisce nell'esercitar violenza, è *dono* d'umanità – il vivente, *un* vivente diviene "uomo" proprio *per* quella esperienza d'angoscia che gli apre l'orizzonte della totalità –, adesso apprendiamo quale pericolo si nasconde nel dono.

Il distico di Hölderlin che Heidegger amava citare – "Là dove è il pericolo / cresce anche ciò che salva" (*Patmos*, vv. 3-4) – può ben invertirsi: ciò che salva, che dona, è esso il pericolo. L'estremo pericolo, che il *cogito* esperisce nella *menzogna*, tenendosi nella prossimità al vero distante. Dicendo e disdicendo insieme: *contra*-dicendo.

«La poesia – ha scritto Paul Celan – mostra una forte inclinazione ad ammutolire». Quindi, come spiegando: «la poesia si afferma al margine di se stessa» (*Der Meridian*, p. 143).

Non diversamente dalla parola poetica la parola della filosofia – il *cogito*. Il margine è il luogo della parola *finita, mortale*. Il rifugio? Sì, se non fosse destino.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CELAN, P., *Der Meridian*, in *Ausgewählte Gedichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968.

DESCARTES, *Méditations*, in *Oeuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953.

FREUD, S., *Al di là del principio di piacere*, in *Opere*, vol. IX, Bollati Boringhieri, 1989.

ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO e G. SERRA, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano, 1980.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1977.
-- *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967.

HÖLDERLIN, F., *Gedichte*, in *Sämtliche Werke und Briefe*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989.

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, Akademie Textausgabe, Bde III-IV, de Gruyter, Berlin, 1968.

LEVINAS E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1974.
-- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ivi, 1978.

NESTLE-ALAND (a cura di), *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

RILKE, R.M., *Duineser Elegien*, in Id., *Werke*, 2, Insel, Frankfurt a. M., 1982.

PLATONE, *Repubblica*, in *Oeuvres Complètes*, Les Belles Lettres, Paris, t. VI 1989, t. VII/I 1975, II, 1982.
-- *VII Lettera*, in *Lettres*, ivi, t. XIII/I, 1977.

VICO, G., *De antiquissima Italorum sapientia*, in *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971.

VITIELLO, V., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano, 1994.
-- *Elogio dello spazio. Ermenutica e topologia*, Bompiani, Milano, 1994.
-- *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

IDENTITÀ

Giovanni Jervis

Vorrei in queste righe limitarmi a esporre, in modo schematico, quali mi sembrano essere i contorni generali del tema psicologico dell'identità. L'argomento meriterebbe peraltro di essere trattato nei suoi aspetti più complessi e problematici, ma per fare questo ho l'impressione che occorrerebbe saltare subito dal livello d'impegno di un breve articolo alle dimensioni di un volume, e neanche così smilzo. Per alcuni anni dedicai al tema una fetta dei miei corsi e seminari universitari: ne è anche uscito un libro, *Presenza e Identità* (Garzanti, Milano, 1983), certamente non esauriente e che ora riscriverei, penso, in modo già un po' diverso.

Nel linguaggio comune e nella sua definizione più accettabile, l'identità è tema sia sociologico (e psico-sociale) sia anche – ma senza transizione netta – psicologico in senso stretto e psicodinamico.

Da un lato, infatti, l'identità è ciò che ci definisce socialmente come singoli individui, differenziandoci, caso per caso, da qualsiasi altra persona. L'identità è, insomma, la descrizione della nostra riconoscibilità. E vale la pena di ricordare che siamo riconoscibili, ciascuno di noi, per: a) le nostre caratteristiche anagrafiche di base: sesso, età, stato civile, nazionalità; b) la nostra collocazione sociale: censo, professione, livello educativo, tipo e livello dello stile di vita, ecc.; c) le nostre caratteristiche fisiche: fisionomia, colore degli occhi, ecc.; c) le nostre caratteristiche di personalità; d) il nostro nome e cognome. Il documento tascabile di identità è ciò che certifica la principale e più rigida corrispondenza fra questi parametri: la correlazione, cioè, fra l'aspetto fisico e il nome.

Da un altro lato esiste anche un'identità soggettiva, ed è soprattutto questa che riguarda la psicologia, e la psicologia dinamica. Il

fondamento del tema è fenomenologico: ognuno di noi ritrova ogni mattina, a ogni risveglio dal sonno, il proprio corpo e la propria mente, cioè se stesso come identità nota, costante attraverso i mutamenti. Ogni giorno ognuno si ridefinisce come individuo, proprio perché sa di essere proprietario di se stesso e di esser diverso da tutti gli altri individui. Chiunque, insomma, sa di esistere "in un certo modo" nella continuità di caratteristiche che non mutano attraverso i mille accidenti e i diversi umori della vita quotidiana; ovvero sa che queste caratteristiche mutano molto lentamente, in pratica solo nello spazio di anni se non di decenni. Il ricordo e il sentimento di responsabilità misurano la continuità dell'identità. Per esempio, ci è difficile sentirci interamente responsabili di un lontano episodio che – così ci viene detto – ci ha visti protagonisti, ma che abbiamo dimenticato; oppure, a distanza di tanti anni, ci può accadere qualcosa di simile al caso dell'ex ergastolano graziato e pentito, il quale può ben dire "adesso sono un'altra persona, non mi sento più responsabile di ciò che feci tanti anni fa: vent'anni fa non ero quello di ora ma un'altro". Per ciascuno, dunque, il sentimento dell'identità personale è in larga misura sentimento psicologico, piuttosto che anagrafico: e lo è in quanto riguarda la privatezza della mente, la coerenza dei ricordi, la certezza di usare ogni giorno di una stessa "cifra" emotiva, e di personalissimi strumenti cognitivi, che per ciascuno di noi sono suoi propri, idiosincrasici, diversi da quelli di chiunque altro.

Gli aspetti più affascinanti di questa tematica psicologica nascono da una serie di constatazioni.

a) La coscienza di sé non è un dato primario, ma una costruzione: è descrizione di sé. Sappiamo di esserci in quanto sappiamo di essere "in un certo modo": se non sapessimo descriverci non sapremmo di esistere. Se veniamo spogliati dei nostri abiti, dei nostri averi e della nostra identità sociale, come ci può accadere se siamo stati scaraventati in un campo di concentramento, la nostra stessa coscienza di esserci si assottiglia e vacilla: ci attacchiamo allora ai ricordi (ma persino questi ultimi possono esser posti in dubbio da carcerieri oculati), al senso di una nostra dignità progettuale (nel caso che ne abbiamo una) o alla sicurezza segreta di una appartenenza (come può accadere a un rivoluzionario sicuro della propria fede e della propria organiz-

zazione): ma se tutto questo ci manca, e se poi anche il nostro aspetto fisico si deteriora, allora ci accorgiamo che la nostra mente si svuota, e non soltanto non sappiamo più chi siamo ma anche, letteralmente, perdiamo la sensazione di esser presenti. Fenomeni del genere possono accadere, in modo più confuso, anche nelle psicosi.

b) Nell'infanzia, e in particolare a partire dal terzo anno di vita, la coscienza di sé oltrepassa il semplice riconoscimento del corpo proprio, che avviene – oggi lo sappiamo – intorno ai 18 mesi, per fare leva, invece, sul linguaggio e arrivare a essere descrizione, e anzi descrizione narrativa: è uno scoprirsi caso per caso, o maschi, oppure fem-



mine, è l'essere un bambino possibile fra gli altri bambini, avere quel papà e quella mamma, avere una storia, e altre storie da ascoltare e raccontare. La sensazione-cerchezza di essere amati e protetti, che è fondamento dello sviluppo di una vita affettivo-emozionale sana e felice, è inscindibile dalla possibilità di riconoscersi in una descrizione, e dunque in una "descrizione accettante": e in pratica dunque, la crescita affettiva è inscindibile dalla costruzione dell'identità. Con insistenza e, si potrebbe dire, con voracità, il piccolo dai tre ai sei anni vuole di sé una descrivibilità coerente, che sia descrivibilità pienamente legittimata dai genitori, e socialmente valida e riconoscibile, e capace di suscitare attenzione, e base e trama per transazioni affettive continuamente rinnovate. Una volta di più, le componenti emotivo-affettive e quelle cognitive della mente – tradizionalmente tenute distanti – si rivelano, invece, inestricabilmente interconnesse e anzi, a ben guardare, neppure ben distinguibili fra loro.

c) Nell'infanzia, lo sviluppo dell'identità soggettiva ha questo di paradossale: che nel mentre ciascuno di noi con chiarezza sempre maggiore costruisce la singolarità del proprio essere se stesso, singolarità non-confondibile con gli altri, al tempo stesso e contraddittoriamente, ciascuno "gioca" con identificazioni, introiezioni, proiezioni, mescolando le proprie caratteristiche di personalità, in modo più o meno temporaneo, con quelle di altri. In primo luogo, come è ben noto, la costruzione infantile della propria identità avviene attraverso un inglobamento progettuale, o modellante, attraverso un "far proprie", introiettivamente, le caratteristiche dell'identità di altri: soprattutto quelle, idealizzate, del genitore dello stesso sesso. Ma non basta, non si tratta solo di questo: infatti il gioco del "far finta", così evidente dal terzo anno di vita in poi, rende esplicita la disposizione del bambino a sentirsi temporaneamente diverso da quello che è, a passare attraverso identità fittizie, ad arricchirsi, o esplorare il suo essere e i suoi confini, confondendosi con identità non sue: per esempio nel proiettarsi in vicende e soggetti "altri", e dunque a sentirsi Pollicino, e Pollicino nel bosco, ogni volta che ne riascolta la favola; oppure nell'introyettare, per periodi che possono essere brevissimi oppure lunghissimi, le caratteristiche di forza del padre, la grinta dell'eroe preferito, le grazie e i modi della madre, e così via.

d) Anche la crisi adolescenziale, e l'autonomizzazione sociale post-adolescenziale, sono in larga misura problema di identità. Sono, in pratica, il problema di come sostenere, e gestire, la fine dell'eteronomia dell'identità (per cui il proprio "esser così" era fino a quel momento una funzione delle definizioni date dai genitori), e dunque diventano il problema, per ogni soggetto, di come passare, in un salto rischioso, all'acquisizione di un'identità svincolata da ogni "riconoscimento" protettivo. I rischi di uno screezio psicotico, e anzi di una crisi o di uno scompenso psicotici, così drammatici e frequenti fra i 16 e i 18 anni, sono interpretabili, in larga misura, come fallimenti nell'acquisizione dell'autonomia dell'identità.

e) Meno studiati, ma quasi altrettanto importanti, sono i problemi di identità del terzo decennio, e in particolare fra i 25 e i 30 anni. Chi si avvicina a quest'età portandosi dietro il carico e la confusione di disturbi psichici, di disordini comportamentali, di derive sociali non risolte, intorno a questo periodo della vita comincia a soffrire in modo

acuto del fallimento della costruzione di un'identità adulta, autodefinita, socialmente riconoscibile e accettabile, caratterizzata da un interesse sociale dominante e da un mestiere, finalmente svincolata dalle indefinite disponibilità e progettualità del periodo giovanile; e facilmente vede aggravarsi, in questa crisi che può essere dolorosissima, i problemi psicologici preesistenti. Si affaccia qui una più chiara identificazione, o almeno un accostamento più stretto, fra il tema dell'identità e il tema dell'autostima: l'insufficienza dell'una si lega indissolubilmente alle carenze dell'altra.

f) Nel quarto e quinto decennio, l'esistenza di molte persone normali, o almeno passabilmente normali, è dominata dalla scoperta – che è tardiva, per lo più, ma forse è inevitabile che sia così – delle proprie reali caratteristiche di personalità: e dunque delle proprie inclinazioni di base. Noi tutti diventiamo noi stessi, e somigliamo di più a noi stessi, a quarant'anni che a venti. Il processo di individuazione, sul quale Jung ha scritto cose così interessanti, è la scoperta e realizzazione di sé, e avviene non già nell'età giovanile ma nella maturità; solo allora, per lo più, ci liberiamo dai condizionamenti familiari e ambientali che ci avevano segnati nell'epoca dell'immatùrità, e ci chiediamo cosa veramente ci piace e vogliamo fare. Ne nascono revisioni talora difficili. E non a caso gli studi sulla personalità ci rivelano cose che appaiono singolari ai non-psicologi, come il fatto che due gemelli separati alla nascita, e cresciuti in famiglie diverse, scoprono di somigliarsi assai di più se si incontrano a quarant'anni che a quindici o venti.

g) Nella teoria psicodinamica moderna di Heinz Kohut e della sua scuola, che al di là delle sue pur evidenti debolezze teoretiche ha portato, forse, il più importante contributo alla psicoanalisi clinica degli ultimi vent'anni, il tema – centrale – del *self* è essenzialmente quello del sentimento di identità, e della coesione e autolegittimazione di quest'identità. Tutta la tematica moderna del narcisismo e delle personalità *borderline*, anche al di fuori della scuola kohutiana, ruota intorno al problema del rapporto fra identità e autostima.

Eppure il tema generale dell'identità è stato, nell'insieme, sottovalutato dagli psicologi. Nella letteratura scientifica, lo troviamo in primo luogo come tema sociologico. Il termine del linguaggio anglosassone

corrente *the self* (termine intraducibile, peraltro, e spesso reso oggi in italiano col maldestro neologismo *il sé*, che è suggestivo ma purtroppo significa ben poco) designa qualcosa di mezzo fra la persona e l'identità. Esso ha dunque un versante esperienziale (l'identità di ciascuno, come vissuta dal soggetto) e un versante descrittivo (la persona autocosciente, definita nelle sue prerogative psicologiche generali). Il senso preciso del *self* è prima definito in termini filosofici in Locke, come identità propria, in rapporto al tema dell'autocoscienza; poi, due secoli dopo, alla fine dell'800, in William James, come tripli-



ce definizione della propria identità (fisico somatica, sociale, psicologica); e in seguito, nella prima metà del nostro secolo, in alcuni grandi sociologi e psicosociologi: in Cooley prima, ma poi soprattutto in G. H. Mead; e, come è noto, il *self* di Mead è alle radici dell'interazionismo simbolico. Per Mead, l'identità soggettiva (il sapere chi e come si è), ovvero *l'essere così per noi*, deriva dal far propria la nostra identità sociale: ci definiamo comprendendo e accettando come ci vedono gli altri. I primi psicologi moderni che si occupano dell'identità sono di area psicodinamica: Erikson e soprattutto Sullivan. Dobbiamo a Sullivan, al grande, confusionario, geniale, anticipatore e saccheggiato e dimenticato Sullivan, il tentativo, esplicito, di trasportare in area psicologica il concetto di *self* di Mead. In ambito più propriamente psicoanalitico il primo a parlare di *self* è Winnicott; sarà poi Hartmann a dire che il *self* è la persona nella sua interezza, contrapposta all'Io freudiano; ma questa precisazione, notissima in ambito psicoanalitico, avrà il demerito di scindere, artificiosamente,

l'idea (oggettivizzata) di persona da quella (soggettivamente vissuta) di identità, rivalutando discutibilmente la prima e lasciando in ombra la seconda. La tendenza a oggettivare la soggettività (negando lo spazio irriducibile dell'esperienzialità soggettiva) e a trasformare l'io soggettivo e il mondo fenomenologico in fenomeni energetici oggettivi e in strutture meccaniche della mente, è tendenza tipica del positivismo freudiano, e destinata a inquinare, peraltro con eccezioni interessanti, tutto il pensiero psicoanalitico fino ai giorni nostri. Il problema dell'identità soggettiva ne risulta, purtroppo, scotomizzato; la mente, conscia e inconscia, è ancor oggi, per molti psicoanalisti, un macchinario de-soggettivizzato di forze e luoghi.

Come tematica psicodinamica, oggi, negli anni '90, il tema dell'identità ci si ripresenta soprattutto nell'ambito della psicologia sociale; e in misura meno evidente, nella psicologia dell'età evolutiva. Qui la formula di Mead, che abbiamo visto poco più sopra, viene corretta, e resa più complessa, e anche più feconda. Da parte degli psicologi sociali viene infatti messa in luce la molteplice contraddizione, tipicamente psicodinamica, fra la nostra identità "come la vedono gli altri", la nostra identità "come noi crediamo che la vedano gli altri", la nostra identità "come ci illudiamo che sia" (impastando fra loro ambiguamente l'Io ideale, gli autoinganni consolatori su noi stessi, e la più generale progettualità di immagine), la nostra identità "come pensiamo che sia nel nostro *self* segreto" (e dunque come pensiamo che gli altri *non* la possano vedere); e così via. Un sociologo, Goffman, ha forse detto le cose più straordinarie, e più vere, sul problema psicologico della costruzione e della difesa della propria identità di fronte agli altri, come modo per difendere la dignità e solidità della propria autoimmagine; e non sempre gli psicologi dell'area psicodinamica l'hanno letto, o ne hanno saputo tener conto.

Nessun altro tema, dunque, come quello dell'identità, dimostra più chiaramente come i problemi della psicologia dinamica di oggi non possano venir affrontati, né tanto meno risolti, rimanendo all'interno dello spazio, ormai troppo angusto, della tradizione psicoanalitica in senso stretto.

L'IDENTITÀ COME RELAZIONE

Italo Valent

1. L'identità attorno a cui qui s'intende argomentare, pur attraverso un consistente sfocamento del tema, si riferisce all'esperienza umana. E anzitutto a quel precipitato della nostra esperienza che solitamente designamo con il nome di "persona". Il concetto di persona è venuto affermandosi, come ben si sa, quale presupposto canonico tanto nei giudizi che decidono del conferimento-adempimento di ogni forma di responsabilità quanto nell'analisi tesa a determinare le condizioni ultime di ogni possibile processo cognitivo ed emotivo. Più in generale ancora, vi si trova stampata la rappresentazione del principio (inizio e insieme fondamento) di ogni atto umano oggettivamente e soggettivamente rilevante – la rappresentazione di un vero e proprio motore immobile, di un'instancabile fonte di alimentazione dei giornalieri commerci materiali e culturali. Insomma, il costruito identitario della persona vige da un lato come attestato dell'esistenza di ciò che è umano, dall'altro come postulato di ciò che è umano dell'esistenza. Così intesa, la persona non è altro che la traduzione moderna, la più adeguata per comprensione ed estensione, dell'antica realtà dell'anima. Va da sé pertanto che l'eventualità di una oscillazione o frammentazione o vanificazione dell'identità personale sia considerata un requisito da accertare in via preliminare per convenire circa l'opportunità di una tera-

pia della psiche. Conseguenza altrettanto naturale, nella prassi del riconoscimento, dell'assistenza e della cura della psiche, è che l'intervento di salute mentale sarà reso possibile e legittimo solo da precise attribuzioni e distribuzioni di identità. La quale già a prima vista, cioè in virtù delle molte e differenziate funzioni che essa dovrebbe svolgere secondo questa sedimentata concezione (la persona in quanto unità psicofisica, in quanto soggetto del diritto e della morale, in quanto agente dei pensieri e dei sentimenti, in quanto protagonista della propria storia, etc.), sarà dunque da configurare come una struttura piuttosto che come un elemento semplice. Se è pur vero che nella psicologia popolare e in quella teorica persiste la convinzione di una fondamentale semplicità dell'individualità umana, tale semplicità tende pur sempre a presentarsi come una tra le molteplici dimensioni o categorie che caratterizzano la persona, e quindi come ingrediente di una complessità¹.

Se nel mettere a fuoco questa struttura della nostra esperienza ci atteniamo al senso comune – in realtà, a una peculiare epifania della nostra civiltà² – per lo più crediamo sufficiente fermarci alla constatazione di cose concrete o alla certezza di prassi comprovate. Laddove ci si disponga a problematizzare dati e punti di vista, ciò accade solitamente in termini di fattualità, o più precisamente attraverso osservazioni e operatività contrassegnate da un decorso regolare dei fenomeni, da margini controllabili di varianza e da risultati concordemente prevedibili. Le interruzioni e le deviazioni dell'identità del soggetto umano ci appaiono tanto scontate e frequenti quanto i recuperi della medesima o le traslazioni di essa ad altri livelli di consapevolezza. In quell'*unicum* e *unum* che è la persona-personalità la continuità certa è di norma considerata compatibile con una certa discontinuità, almeno nella stessa misura in cui nella

nostra pratica di parlanti risulta comprensibile l'ambiguità qui sfruttata dell'aggettivo "certa". L'identità personale sembra configurarsi come un clima piuttosto che come un elemento; e sembra sottolineata soprattutto da quella stessa prevalente saggezza che consiste nell'essere sicuri dell'insicurezza delle previsioni meteorologiche.

Secondo questo andamento, che potremmo chiamare congiunturale-probabilistico, nella rappresentazione dell'identità personale il senso comune sembra accontentarsi di rilevare dati immediatamente evidenti, da cui desumere frequenze e approssimare generalizzazioni. In realtà, a una consapevole e consaputa valutazione, tanto la prassi quotidiana quanto i normali comportamenti sottesi ai saperi scientifici e alle forme critiche del conoscere risultano in condizione di promuovere e di esigere ben più che opzioni empiriche e prospettive ipoteticistiche. Non solo il semplice vissuto dell'identità personale, intesa come il risaltare di un fluido orizzonte di soggettività privata e di esistenza immediata, ma anche la riflessione più elementare e la domanda più diretta su tale vissuto implicano una potente mediazione, un avviamento concettuale del tema. Ciò nel senso che nelle invalse rappresentazioni del costrutto psicofisico individuale è avvertibile un'immediata complessità imperniata attorno a una convinzione che possiamo definire di autoriferimento. Che cosa intendo dire? Che ci troviamo di fronte a una situazione, delineata con i tratti di un'esperire che insieme fa presupposizione di ciò che si esperisce³, in cui l'identità si avvolge su se stessa. Ciò accade, in linea generale, già per quel tanto che l'atto costituito da questo stesso parlare e discutere dell'identità deve poter apparire come un momento o un segno dell'identità di cui si parla e discute. La persona, quale è generalmente resa nella sua immediatezza storica e psicologica, vive

in tutta evidenza dell'immagine di una totalità organica; è, potremmo dire, l'immagine di un mondo che si costruisce immaginando se stesso e a immagine di se stesso. L'esperienza dell'uomo comune del nostro secolo è sempre più diffusamente e intensamente rielaborazione di un antico filosofema, divenuto poi «motivo fondamentale della filosofia del rinascimento»⁴: quello dell'uomo come "microcosmo". È anche per questa duratura tendenza culturale, per il proliferare di un modello che pure continua a suonare così astrale e sofisticato, che ci si dovrà di nuovo chiedere se esso non sia una sorta di incancellabile codice genetico della nostra esistenza di "persone".

In primo luogo, la riflessione sulla nozione di identità personale offre, insieme con uno sguardo inviato sul tema, un riflesso inviato dal tema stesso; così come, del resto, la riflessione sul concetto di persona in generale o su questa determinata persona può presentarsi nel contempo come una riflessione di questa stessa persona. Ma poi c'è una seconda, indiscussa credenza. Il processo identitario appare svilupparsi attraverso la postulazione di una indefinita moltiplicazione dei soggetti riflettenti e autoriflettenti, cosicché la mediatezza che s'è vista propria dell'esperienza dell'identità personale risulta ulteriormente ispessita dalla mediazione delle altrui esperienze dell'identità. Una siffatta credenza nella molteplicità delle persone e nel loro interagire, nonché nella generale condivisione di una personalità come di un irripetibile che tuttavia si ripete, è indizio probante della specularità in cui cresce l'organismo del senso comune. Infatti, qui, l'oggetto di un tale credere, cioè la comunanza-comunicazione tra più persone, coincide con la condizione in base a cui così si crede.

2. A questo punto si sarà fatta strada – almeno in chi propende per una concezione pragmatica o relativistica dell'identità – la sensazione che la valutazione dell'identità sia seriamente pregiudicata dalla sopravvalutazione degli impliciti teorici che in essa si dice di vedere. In realtà, l'avvio dell'analisi qui intrapresa vuole essere tutt'altro che una scorciatoia.



Risponde, anzi, al bisogno di predisporre una visione idonea alla immediata “medietà” del senso comune – senso comune la cui patente levigatezza nasce in effetti da incessanti, raffinate integrazioni e da impercettibili riassetamenti di azioni, volizioni, giudizi. Per giunta, una tale analisi fa appello alla libertà strutturale di ogni pratica scientifica che, rinunciando all'appoggio di elaborazioni fondazionali, rivendichi il diritto all'autonomia della critica. Non si tratta di livellare entro l'*episteme* ciò che entro l'esperienza si presenta mosso e discreto, ma di discernere l'unilaterale che si intreccia con la multilateralità, l'osseo attorno a cui si sviluppa il molle. Ciò che ci vincola nell'esistenza attraverso la scansione di una irripetibile ripetitività, quella forma peculiare di vita che è insieme persistenza di una persona e consistenza di una personalità, appare comunque accompagnata da una impulsività autoreferenziale e auto-justificativa.

Sta tutto ciò a significare che la persona umana non può essere concepita se non nel segno della superiore stabilità dell'autocoscienza? E, di conseguenza, nel segno di una identità che una importante tradizione di pensiero ha preteso categorialmente perfetta? Non è questo un sotterfugio per ripristinare con troppo poca fatica un senso dogmatico dell'identità? La quale, dapprima imprigionata di soppiatto nella rete delle facili intuizioni e resa col tempo avvezza alla gabbia dei paralogismi, verrebbe al momento giusto liberata nell'eden delle teorie ed esposta come un frutto spontaneamente nato e maturato in quell'ambiente. Essa dovrà sembrare un sublime dono degli dei – tuttavia nel contempo se ne dovrà apprezzare la docilità a qualsivoglia richiamo terreno – infine, tutto dovrà far credere che qui natura e cultura siano felicemente solidali, che non vi è stata nessuna *captatio* dell'osservatore, nessuna manipolazione dell'originale osservabile.

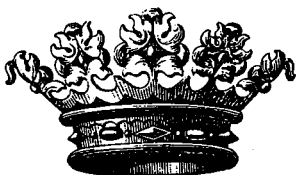
Quanto fin qui s'è detto e s'è chiesto è qualcosa d'altro. S'è detto che alla più ovvia delle rappresentazioni e delle problematizzazioni dell'identità appartiene anche una presupposizione siffatta: colui che si rappresenta e problematizza l'identità è in essa e in ragione di essa chiamato in qualche modo in causa. S'è detto che, ancor prima di prendere le misure da determinate assunzioni teoriche e pur procedendo con l'auspicabile prudenza nei confronti di astratti assetti categoriali e di late formulazioni di principio, ma insieme proprio al fine di prendere tali misure e di procedere con tale prudenza, occorrerà contare sul nocciolo autoreferenziale che costituisce il nerbo del vissuto e dell'intrapersonalità e dell'interpersonalità. E si è chiesto soltanto di riflettere se non sia sufficiente la certezza di una tal implicita "specularità" per motivare il passaggio a una esplicita considerazione "speculativa". Non si tratterà per-

ciò di scoprire nuovamente il monumento dell'Io. E neppure di fare dell'autocoscienza o del pensiero la principale figura del Principio. Si tratterà invece di lasciare che la diffidenza non meno che lo stupore o l'indifferenza verso i Principi seguano il loro corso e ottengano il loro diritto. L'analisi dell'identità che propongo comincia da qui: dall'avvistamento di quella sagoma e di quel riflesso dell'identità che sta all'origine della comunicazione. Dunque: non una fissa identità (né l'autocoscienza che la incorporerebbe) postulata come discorso di *principio*; ma quella mossa e semovente identità che va riconosciuta come *inizio* del discorso.

Ma è opportuna anche un'altra precisazione. Allo sfondo della prospettiva qui introdotta appartiene un deciso privilegiamento del senso comune. La cui proverbiale resistenza a me pare rinviare a un diuturno esercizio di plasticità ed elasticità. Quando non si riesca a percepire un tale retroscena, si rischia di scivolare in un bel pregiudizio: vedere negli opinari correnti soltanto la rigidità esteriore del pregiudizio, la piattezza del conformismo. Secondo la mia ottica, sarebbe più confacente chiamare "senso comune" il deposito di tutto quanto vada salvaguardato abbastanza a lungo e omologato con la sufficiente sollecitudine perché di quanto accade siano accoglibili le più clamorose differenziazioni e tollerabili le più tremende catastrofi. Solo di rado ciò che del senso comune "accomuna" ha il sembiante di una condizione ultima, di una convinzione circoscritta, di un dato univoco. In realtà ciò che si mostra più diffusamente condivisibile, e per questo più facilmente dilatabile nello spazio e nel tempo, non sono né fatti precisi né teorie innegabili ma è una grammatica sotterranea che tanto insensibilmente quanto incessantemente continua ad affiorare in superficie, o, meglio, ad alimentare il velo stesso della superficie. È la

profonda grammatica della superficialità. È la grammatica della più semplice delle composizioni degli opposti, della estrema contiguità dei diversi; grammatica dell'estremizzazione del punto medio, da un lato, e della mediazione degli estremi, dall'altro. Incredibile è la quantità di oscillazioni, la varia combinazione di articolazioni e disarticolazioni, la disponibilità di idioletti e di traduzioni, di cui si mostra capace ogni singolo gesto della nostra quotidianità: purché la contraddizione venga recepita e smaltita. Il vero tesoro di questa grammatica è, si potrebbe dire, l'immediatezza nell'invenzione e nella coordinazione delle distinzioni. In questa strategia dominata dal perdurare dell'attrito tra immobilità e cambiamento, anche le regole possono ridursi a semplici dati di fatto, la regolarità a mero espediente. La regola stessa della tradizione, che giustamente si dice caratteristica del senso comune, può comunemente presentarsi come una sua piega particolare, ossia come grandezza determinata invece che misura canonica: per esempio, come un argine, una frontiera, una pietrificazione, una retroguardia. La forza della tradizione può essere vissuta come un pericolo o un auspicio, perfino come un'imprevisto, rientrando così anch'essa nelle cose imminenti, nelle novità da contenere, negli enigmi da comprendere. Il senso comune è la forma più capiente, perciò in qualche modo la più spregiudicata, atta a ospitare il sisma ininterrotto della storia. È l'esperimento in vivo di una comunicazione necessitata a essere infinitamente accomodante; o il libro di tutti i possibili libri, i più particolari e disparati, esso stesso abbastanza particolare e disparato da non essere mai disponibile in due copie tra loro identiche. Così interpretabile – ciò che naturalmente meriterà mettere in questione perché non sembri che qui se ne precostituisca un'accomodante versione – il senso comune è da considerare una del-

le immagini più eloquenti dell'universo di senso, configurato come il plastico campo di tutte le possibili certezze e incertezze.



3. È proprio da qui, dall'idea di un grembo degli eventi tanto facilmente fecondabile quanto sorprendente nelle reazioni e talora mostruoso nei parti, dalla percezione di un incremento esponenziale delle differenze e delle emergenze, delle distinzioni e delle relazioni, delle ambiguità e delle polisemie, delle mediazioni e delle multimedialità, delle concentrazioni di soggettività e delle dispersioni di intersoggettività, delle concrezioni di natura e cultura – è da tutto ciò che prende le mosse l'indagine sull'identità. Per questo aspetto, si osserverà, la riflessione più generale sull'identità non può non cominciare che come una riflessione contro l'identità. Contro il senso della immobilità, contro il principio della non-contraddizione. Quella che nel corso dei secoli è andata distillandosi nella filosofia e nella scienza dell'Occidente come una istanza elitaria prima che come un pubblico sentire si è ormai allargato e diluito in un amplissimo orizzonte, entro cui convengono implicitamente tanto le opere dell'intelligenza critica e scientifica quanto i comportamenti dell'uomo medio. Si è andato co-

si solidificando anche un nuovo flusso del senso comune: il nuovo che attraversa nel crescente consenso il nostro tempo consiste nel fatto che l'antica oscillazione tra immobilità e cambiamento ora sembra prediligere visibilmente la maschera del cambiamento. Si presenta come *consumo* piuttosto che come conservazione – come un consumo così esteso e potente che si spinge a consumare perfino se stesso.

L'esito-limite che si lascia intravedere è segnato per l'appunto da quello stadio di sviluppo del processo (il consumo) in cui il potenziarsi del processo (il consumo per il consumo) equivale al suo sottrarsi (il consumo del consumo); di qui la generale, necessaria disperazione di un'identità che è raffigurazione e prefigurazione di un eterno procedere-retrocedere.

Il livello di astrazione a cui vorrei sollevare il discorso potrebbe dunque essere giustificato anche solo per le forme di radicalità e di pluridimensionalità che nella storia e nella prassi vitale ci toccano sempre più da vicino. Lo sappiamo: l'esperienza del contemporaneo è contraddistinta non solo dal progressivo incremento della mobilità, varietà e complessità delle cose, ma soprattutto dal prolifico incrociarsi e delle rappresentazioni delle cose e delle rappresentazioni delle rappresentazioni e delle autorappresentazioni. L'immediata percezione del valore della differenza, e con essa le enormi risorse di trasformazione e di conflitto, viene esaltata dal gioco mondiale degli specchi dell'informazione e fasciata dalla seduzione di una "semiosi infinita". Quanto più numerosi e sottili corrono i fili dei media, tanto più numerose e sottili appaiono le differenze tra uomo e uomo, tanto più impellente ma errabondo riesce il viaggio di ciascun uomo nella propria psiche. L'identità tra gli uomini e l'identità dell'uomo con la propria anima vengono cercate sempre più distanti ma anche sempre più a distanza.

Questo appare chiaro: più crescono in quantità e in qualità le differenze, più astratta, remota, intricata deve apparire la loro relazione. A ragione si dirà che non possiamo concepire l'identità come una valenza atomica, e per di più statica; o, se si preferisce, come una fonte puntiforme di luce, e per di più abbagliante. Se anche così fosse, se anche è stata o continua a essere così pensata, l'identità sarebbe semplicemente una differenza. Voglio dire: una delle molte dimensioni dello spazio, una delle molte forme della luminosità. Sarebbe infatti anch'essa soltanto un aspetto *particolare*, una *parte* della realtà, una cosa identica a se stessa perché diversa dalle infinite altre.

No, l'eccesso innegabile delle differenze reali e virtuali – e si aggiungano pure le nuove figurazioni che continuano a germinare dallo scambio e dall'intreccio di realtà e virtualità⁵ – richiede un livello inedito di identità. È nell'analisi del grado massimo delle differenziazioni – nello sforzo supremo di sollecitare e contestare l'identità – che si manifesterà l'identità non più revocabile. Da un lato, l'identità in quanto quell'universale "esser differenza" in cui conviene ogni differenza particolare. Dall'altro, l'identità in quanto quella specifica misura in virtù di cui, di volta in volta, le differenze mostrano di differire tra loro⁶.

Colta nell'intreccio indissolubile con il suo opposto, con la differenza, l'identità si impone originariamente come la *connessione* delle differenze con la propria differenzialità; più precisamente, si impone, per quanto ciò suoni paradossale, come *negazione*. La negazione va pensata come la forma più propria di relazione – essendo la relazione in generale nient'altro che relazione tra l'identità che sprigiona differenza e la differenza che sprigiona identità. La negazione distingue-da, separa-da; eppure nel contempo stringe e ferma il nesso-con, con ciò da cui di-

stingue e separa. Con la negazione, mentre ci si distanzia da qualcosa, si lascia che il distante sia presente, sia significante *hic et nunc*, e preme da vicino come parte integrante del senso manifesto, come il suo stesso contenuto. È una sintassi la cui peculiarità dialettica si potrebbe forse esemplificare e compendiare nel modo di dire: “prendere le distanze”. Un ossimoro della nostra lingua, questo, molto eloquente, giacché la distanza vi appare come il risultato di un gesto di avvicinamento, di un movimento di appropriamento. L’identità di cui non è possibile liberarsi – se non a costo di rinunciare addirittura a qualsiasi evidenziarsi della differenza e dunque a qualsiasi occasione di senso! – è l’identità della *negazione* come *relazione*. Sotto questo aspetto l’identità richiede di assurgere nuovamente a discorso di principio.

4. L’identità, in quanto relazione-negazione, vale anzitutto come principio di determinazione semantica. In altre parole: ogni significato è una determinazione, ogni determinazione è un significato. “De-terminare” vuol dire fissare un termine, cioè un limite all’estensione e alla durata di qualcosa. Nella fissazione di un termine è inclusa tanto l’idea di distacco quanto di compimento⁷. Quindi determinazione non vuol dire semplicemente indicazione di che cosa sia contenibile entro limiti stabiliti, ma applicazione della misura che consente di distinguere tra ciò che è limitato e ciò che limita. La determinazione è determinazione di un significato in quanto è rilevamento di uno scarto. Nel misurato – in ciò che viene de-limitato o de-terminato, ridotto ai suoi propri limiti o termini – deve apparire immediatamente anche la differenza con la misura. Ora, nell’atto stesso in cui la misurazione si è compiuta e quindi per contrasto lascia

emergere il misurato da uno smisurato, il misurato nel suo necessario confinamento, nell'isolamento che lo chiude e gli conferisce spicco, è reso esso stesso misura, criterio immediatamente disponibile per sviluppare ulteriori misurazioni. Così come la parte, se da un lato vive come semplice effetto della spartizione, è dall'altro anche incarnazione della regola dello spartire, cioè immagine della totalità; e in quanto immagine o compendio della totalità, da un lato sta di contro alla totalità dall'altro le appartiene, da un lato ne è esclusa dall'altro vi è inclusa.

Ogni significazione in quanto determinazione è *inventio* di una *misura*. Per quanto intangibile, ondovago, polimorfo possa comparire un significato, esso si distingue; si contraddistingue. Cioè distingue un *sé* di contro a un *altro*. Se poi il significato che ci si impone dovesse consistere, al limite, nell'estinguersi di una forma, allora è proprio questo stesso estinguersi ciò che si distingue e distinguendosi significa. Ciò che si distingue (si determina semanticamente) non si distingue in quanto è una cosa, cioè in quanto abbia una qualche identità sostanziale che le assicuri la sopravvivenza oltre il suo comparire come un che di distinguibile; al contrario, è una cosa, ossia una forma ben identificata, nell'atto e nella misura in cui si lascia distinguere. L'"indistinguibile", cui la mente corre per ripararsi dall'assedio di un Significante ubiquo, è anch'esso una delle possibili incarnazioni del distinguere (come "insignificante" lo è del significare). Ma non il più sbiadito e vano dei suoi sembianti, come si potrebbe sovrappensiero credere, bensì il segno netto che apre a una indefettibile vocazione a discernere, a riflettere, una sorta di "linea d'ombra" che taglia nel profondo l'esistenza e le svela la statica angosciante dello specchio: «[...] *D'au-tres fois, calme plat, grand miroir/ De mon desespoir*»⁸.

Fin qui l'identità equivale a una caratterizzazione oppositiva o differenziale, ossia all'individuazione di qualcosa di contro ad altro, di un positivo rispetto a un negativo. Ogni significazione sembra dividere il mondo intero in due: questa cosa e tutto ciò che da essa si differenzia. E ogni cosa è "questa cosa", distinguibile e inconfondibile, nella misura in cui essendo uguale a se stessa è nel contempo differente da ogni altra. Si fissa una forma, sia pure la più informe possibile; la si pone in risalto di contro a una scena; la si fa valere come termine di paragone. Il positivo è il primo piano, il negativo lo sfondo. Il positivo è il misurato che rivendica il ruolo di misura, il negativo lo smisurato che rivendica il ruolo di incommensurabile. L'uno appare l'opposto dell'altro. In realtà, il principio che in via preliminare abbiamo deciso di chiamare di determinazione semantica risulta essere *principio di opposizione* del positivo al negativo. Le considerazioni finora prodotte riportano dunque il discorso nell'alveo della tradizione platonico-aristotelica, proprio quella tradizione contro cui attraverso laboriose gestazioni e imponenti realizzazioni vengono polemicamente, come in precedenza si accennava, l'intelligenza e la pratica dei contemporanei. L'identità così formulata non sarebbe altro che una riedizione del vecchio, inane formalismo che faceva capo alla presunta "incontraddittorietà" del reale ($A=A$, $\text{non}A=\text{non}A$, $Z=Z$, etc.). Una vuota eguaglianza, questa, che non potrebbe essere certo colmata, anzi sarebbe semplicemente presupposta, dalla trasposizione del principio di identità in principio di non-contraddizione [$A=A \equiv A=\text{non}(\text{non}A)$].

Eppure non occorre una particolare riflessione per capire, anzitutto, che l'identità come tautologicità non solo non può definirsi triviale, ma anzi dovrebbe apparire, in una prospettiva spregiudicatamente ermeneutica, come un evento miracoloso o in-

credibile – in ogni caso qualsiasi obiezione sarebbe giustificata tranne quella della ovvietà del principio, come del resto avevano ben compreso, meglio di tutti, Hegel e poi Nietzsche. Né dovrebbe occorrere, mi pare, una penetrazione straordinaria per avvertire che in qualsiasi tipo di contestazione avanzabile all'identità si dovrà fare i conti con la pretesa di identità della contestazione stessa, in quanto punto di vista che voglia, in qualche modo o per qualche aspetto, distinguersi o contrapporsi rispetto al punto di vista preso di mira. Infine, non sarà possibile trascurare un interrogativo che tocca il cuore di tutta la cultura contemporanea: fino a che punto estremo si potrà promuovere la concezione del divenire in antitesi a quella del permanere, la concezione della differenza a scapito di quella dell'identità? Ancora: come è possibile un divenire che non sia divenire-da e divenire-verso, una differenza che non sia differenza-tra? È possibile estremizzare divenire e differenza fino a rifiutare anche la costanza di costanti sintattiche quali *da*, *verso*, *tra*? Ed è possibile concepire un "sopraggiungere" completamente emancipato da un "permanere"⁹?

Per parte mia, mi parrebbe qui non piccolo risultato anche solo introdurre una chiara percezione della alta densità concettuale dell'identità. Certo, per raggiungere questo scopo è necessario richiamare una complicazione particolarmente interessante della tradizione, in cui è contenuta *in nuce* l'intera problematica della identità come relazione. Mi riferisco alla formula di marca spinoziana, ripresa e variata da Hegel: *omnis determinatio est negatio*¹⁰. Che non va interpretata come se stabilisse che a ogni positivo corrisponda un negativo, che ogni affermazione ha al suo fianco una negazione. Qui la *determinatio* non sta né accanto né di fronte né in contraddizione alla *negatio*; invece, la *determinatio* è *negatio*. Le due so-

no una cosa sola. Nell'atto dell'identificare (nel senso di "determinare semanticamente") si realizza un porre più radicale del porre da cui consegue quello che chiamiamo *sic et simpliciter* il "positivo": si esprime cioè l'identità non come mera positività, bensì come unità del positivo e del negativo. Non si tratta di balzare gratuitamente fuori dal piano della identità in quanto opposizione per atterrare miracolosamente sul più rassicurante piano dell'identità in quanto composizione. Basta lasciare che l'opposizione stessa si mostri per ciò che deve essere: relazione. Basta esplicitare che le differenze – un termine che qui, come si sarà intuito, si assume l'onere di compendiare tutti gli esiti possibili (appunto: i più differenti che si possano immaginare, o differenti al punto che non li si possa neppure immaginare!) del negare, dell'opporre, del distinguere – hanno in comune il differire, e al differire sono vincolate come all'identità capace di tenerle in vita¹¹.

5. In conclusione: l'identità è la forma del significare. Ogni significato è un identico. "Identico" qui significa in primo luogo "opposto al proprio altro"; ma l'opposizione è insieme una relazione, un legame, proprio nello stesso modo in cui ogni negazione è insieme una determinazione di ciò che è negato, o "contiene", quindi accoglie e rivela, ciò che vi si nega. "Identico", dunque, oltre che "opposto" significa nel contempo "composto" – "composto" che qui vale sia come "costituito-dal" proprio altro sia come "conciliato-con" il proprio altro. L'identità è relazione; e lo è anzitutto perché relazione tra l'opporci e il comporsi dei significati. Questa struttura relazionale, questo ricomporsi dell'opposizione e della composizione, emerge nella negazione. L'economia fondamentale della negazione, come qui è intesa, non ha a

che vedere con la distruzione, l'annullamento, ossia con la semplice impossibilità della relazione. Distruzione e annullamento sopravvivono solo come spettri di un'opposizione impossibilitata alla composizione: di un'opposizione, perciò, che non volendo essere composizione non può essere neppure relazione, e non potendo essere relazione sarebbe impossibilitata anche a essere opposizione. La negazione, come qui è intesa, è invece l'espressione della necessità del distinguere e del distinguersi: e del sé costitutivo del distinguersi, un sé essenzialmente composto con l'altro.

Ma ha tutto ciò effettivamente a che vedere con la dimensione della persona? E con la qualità della psiche umana? Con l'identità esistenziale che di ciascuno di noi fa appunto un Ciascuno, lo rende cioè uno e unico? Può una nozione così tortile e remota di identità servire a definire – de-terminare – la psiche, e in particolare la relazione tra una psiche che cura e una psiche che viene curata? A tali questioni non sarà questo scritto a tentare di dare soddisfazione. Intanto, potrebbe inoltrarci nel luogo di una possibile risposta almeno la considerazione degli spazi straordinariamente tortili e remoti che ci schiude la follia. Se nel senso comune è riconoscibile il sedimentato del lucido e sterminato possibilismo che sta al fondo della nostra civiltà, la follia non potrà che apparirci come un decisivo estremo di tale possibilismo, cioè lo scenario delle negazioni e delle alterazioni di contro al quale il senso comune si riduce alla parte di medio, a una particolare funzione di metabolizzazione che si riveli solo per mezzo dei suoi eccessi. Anzi, non è difficile prevedere che i fenomeni della follia siano destinati a diffondersi via via che, grazie alla crescente metabolizzazione della simulazione del reale e della drammatizzazione del possibile, diverrà generale la consapevolezza di quanto ec-

centrica debba mostrarsi la forma dell'identità, di quali lontananze sia capace l'identità di ogni persona, di quanto inevitabile sia il nesso tra i differenti – tra questa persona e ogni suo altro.

¹ È significativa sotto questo aspetto l'analisi di un maestro come KANT. Il filosofo stabilisce di chiamare "anima" l'intelligenza in quanto «collegata con il corpo e costituente l'essere umano», sostenendo che l'anima «non è dunque solo sostanza pensante, ma costituisce un'unità in quanto legata al corpo» (*Lezioni di psicologia*, trad. ital. di G.A. De Toni, introd. di L. MECACCI, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 51). Ciò non toglie tuttavia la legittimità di considerare l'anima come oggetto specifico di studio perché puro "senso interno", perché "distinto" dalla fisicità corporea, e distinto nella misura in cui è riferibile all'"io", che è per sé «immutabile e non ulteriormente descrivibile». In questo ambito fondativo di una psicologia scientifica, la "semplicità" dell'anima è sì guadagnata, e guadagnata insieme con la "sostanzialità" e la "immaterialità", ma appunto, lascia intendere Kant stesso, come uno tra "molti altri concetti" di cui l'io sarebbe fondamento (*Ibid.*, p. 52). Per altro neppure l'io disincarnato, chiamato da Kant "intelligenza", può ritenersi semplice in assoluto; presentandosi come «un essere che pensa e

che vuole» (*Ibid.*, p. 53), è almeno duplice.

² Senso che si afferma "comune" anzitutto perché "senso", ossia perché coscienza di una immediata presenza che previene sia l'opposizione conoscitiva tra soggetto e oggetto sia il conflitto pratico tra agire e patire. Ma senso che suona "comune" anche perché, secondo quanto parrebbe suggerire l'originale latino "*communis*", atto a unificare (*cum-*) una moltitudine nella protezione (*-munio*) di interessi circoscritti e nell'espletamento di diritti-doveri (*munera*) particolari. Il dizionario di una lingua, e per la sua pretesa neutralità in sede conoscitiva e valutativa e per la sua stretta o esclusiva attenzione a un'appartenenza culturalmente ben definita, rappresenta un'efficace riproduzione analitica del comunicare accomunare proprio del senso comune.

³ Sulla scorta di Burks, che riprende la semiologia di Peirce, JAKOBSON mette in luce la peculiarità dell'uso del pronome personale "io": «"Io" designa la persona che enuncia "io"» (*Saggi di linguistica generale* (1963), trad.

ital. di L. Heilmann e L. Grassi, introd. di L. HEILMANN, Feltrinelli, Milano, 1966, p. 152).

In sede linguistica, la circolarità caratteristica del termine "io" viene risolta distinguendo un doppio uso: come simbolo (segno che designa secondo una convenzione) e insieme come indice (segno che designa secondo un riferimento esistenziale) (cfr. *Ibid.* pp. 151-52; per una più ampia e aggiornata ricognizione storico-critica si veda il cap. V, *Linguaggio e identità*, del volume di A. PONZIO, P. CALEFATO, S. PETRILLI, *Fondamenti di filosofia del linguaggio*, Laterza, Bari-Roma, 1994, pp. 129-156). Ciò tuttavia non elimina, anzi evidenzia, la circolarità di questo costruito linguistico. Basti pensare, per esempio, che la funzione simbolica di "io" consiste nel designare situazioni in cui si produce il simbolo "io"; oppure, che la funzione tipica del segno "io" è quella di indicare l'esistenza di una situazione in cui l'indicatore, in quanto contenuto nell'indicato, è indicatore di se stesso.

⁴ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), trad. ital. di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze, 1974, p. 175.

⁵ Una incisiva e colorita problematizzazione dei criteri di distinzione tra verità e finzione, tra esperienza effettiva ed

esperienza virtuale, si può trovare nel saggio di D. R. HOFSTADTER, *Il test di Turing: una conversazione al caffè*, incluso nel volume di D. R. HOFSTADTER e D. C. DENNET, *L'io della mente* (1981), ed. ital. a cura di G. TRATTEUR, trad. di G. Longo, Adelphi, Milano, 1985.

⁶ Si vedano al riguardo le argomentazioni di E. SEVERINO, che dialettizza in modo radicale il punto di vista dell'ermeneutica contemporanea, esposte in *Sull'identità e la differenza*, che costituisce il primo capitolo della parte terza di *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 137-61. Non è superfluo indicare come il nucleo teorico delle maggiori elaborazioni del nesso identità-differenza nel pensiero contemporaneo vada comunque cercato in HEGEL (cfr. *Scienza della logica*, trad. ital. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari, 1974, 3 voll., almeno il cap. II, sez. I, Libro II; vol. 2°, pp. 27-77).

⁷ Ciò che si può evincere da due dei principali impieghi del prefisso verbale latino "de", ma anche dall'uso ciceroniano di "determinare" e "determinatio" nel senso tecnico di "concludere" secondo l'arte retorica, cioè del rendere conclusivo il discorso secondo una clausola preordinata.

⁸ Così recitano i versi baude-

lairiani scelti da CONRAD come epigrafe a *La linea d'ombra* (cfr. l'ediz. italiana curata da M. CURRELI, Bompiani, Milano, 1994, p. 13 e nota 4 di p. 294).

⁹ «Se il giorno non apparisse più quando la notte sopraggiunge – o se ciò che del giorno apparisse fosse *totalmente* diverso da esso, sì che non si potrebbe nemmeno dire che *di esso* appaia ancora qualcosa –, la notte non sopraggiungerebbe rispetto a niente: non apparendo ciò rispetto a cui essa sopraggiunge, non potrebbe apparire il suo sopraggiungere» (E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 226).

¹⁰ Cfr. *Scienza della logica*, cit., vol. 1°, pp. 130-32.

¹¹ Vale la pena di ascoltare su questo la testimonianza di un insospettabile drammaturgo del teatro contemporaneo della differenza: FOUCAULT. «Che l'essere sia univoco, che non possa dirsi se non in un solo e stesso modo, è paradossalmente la condizione massi-

ma perché l'identità non governi la differenza, e la legge dello Stesso non la fissi come semplice opposizione nell'elemento del concetto [...] L'essere è ciò che si dice sempre della differenza, è il *Rivenire della differenza*» (*Theatrum Philosophicum*, Introd. a G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, trad. ital. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna, 1971, p. XX). E ancora, in un impetuoso barocco quasi-shakespeariano: «mai si incontra l'atomo indivisibile che si potrebbe infine pensare come la micro-unità presente del tempo (il tempo è sempre più sciolto del pensiero); si trova sempre sui due lembi della ferita che ciò è già capitato (e che era già capitato, e che era già capitato che era capitato), e che questo capiterà ancora (e che capiterà ancora che questo capiti ancora) [...] il rivenire: fibrillazione ripetitiva del presente, eterna e rischiosa incrinatura data tutta in una volta, e d'un sol colpo affermata una volta per tutte» (*Ibid.*, p. XXII).

**“SONO IO, QUESTO?”
OVVERO, IL SELBST
NEL PENSIERO DI C.G. JUNG**

Paolo Francesco Pieri

Tratto esplicitamente dalla filosofia orientale, il *Selbst* ricorre nel pensiero di C.G. Jung per denominare l'insieme complesso dei fenomeni psichici, per cui si può dire che in generale il termine *riunisce* gli oggetti dell'esperienza (e quindi tutti i fenomeni della coscienza ossia i contenuti e i fattori coscienti), e insieme a questo *presuppone* ciò che in quell'ambito ancora non c'è (e quindi tutti i contenuti e fattori dell'inconscio, ovvero tutti quei fenomeni di quella parte della psiche rimasta, per la coscienza stessa, ancora inconoscibile e non delimitabile). Nell'intera letteratura junghiana e già negli stessi volumi delle *Opere* pubblicate in lingua italiana, moltissimi risultano gli usi del termine ma le definizioni che esso di volta in volta apre, possono essere così raggruppate e distinte: 1. come legge morale del singolo, per cui si è rinviati alla nozione di dono; 2. come stato psichico, per cui si parla di un suo costante confronto con l'Io; 3. come stato psichico che però si produce all'interno del processo psichico stesso; 4. come Io oggettivo; 5. come fattore soggettivo, per cui si parla di percezione intuitiva del *Selbst* e del mondo complessivo, e si danno due precise antinomie: la prima è quella *Selbst/Mondo* e la seconda è quella *Io/Selbst*. Ma intrecciato com'è a tutti gli approfondimenti teorici, clinici e soprattutto epistemologici che Jung compie in psicologia nei primi cinquant'anni di questo secolo, il termine viene a configurare anche queste altre accezioni: 6. come sfondo della struttura psichica complessiva, per cui, a partire da due prospettive diverse, se ne parla come entelechia della psiche o come processo relativamente sintetizzatore delle parti psichiche; 7. come un fatto collettivo e universale, e contemporaneamente come l'elemento psichico più estraneo ed esterno alla coscienza; 8. come prodotto dei processi psichici di diffe-

rennazione e di integrazione, ossia come esito degli urti e riconfinamenti continui tra sé e il mondo; 9. come residuo indeterminato di una originaria discriminazione psichica mai completa, a cui si sarebbe rinviati se all'interno del processo psichico si venisse a rendere necessaria una ridefinizione di sé e dell'altro da sé; 10. come processo di centrazione psichica complementare alla tendenza psichica alla scomposizione o dissociazione delle parti; 11. come simbolo dell'unità tensionale delle coppie di opposti psichici, per cui si parla di una congiunzione non sintetica di questi ultimi e si è rinviati a procedure logiche e psicologiche di tipico antinomico e paradossale. Le undici nozioni che in seguito si troveranno svolte sono comunque da considerarsi prospettazioni differenti di quell'unica ed essenziale interrogazione che fa da titolo a questo studio che non vuole essere nulla di più che una escursione nella storia del pensiero di Jung.

1. Il *Selbst* viene innanzitutto considerato come il venire all'espressione nella psiche, della legge morale individuale. In questo significato, il termine è tenuto distinto dalla legge morale collettiva a cui per Jung fa già opportuno riferimento il concetto psicoanalitico di Super-Io. Come può sussistere nella psiche un conflitto dell'Io con la legge morale generale, così, avverte Jung, può sussistere un conflitto psichico dell'Io con la morale del singolo, che è avvertito dall'Io stesso attraverso un vero e proprio senso di inferiorità specificatamente morale: e cioè, in questo caso, si farebbe strada nell'individuo un senso di inferiorità reso consapevole dalla percezione di un'assenza, e la percezione di un «siffatto frammento mancante alla coscienza» sarebbe accompagnata da un preciso sentimento che ha il carattere dell'«omissione» di un «dono» che una certa individualità costituita è invece obbligata a compiere. In questa accezione e quindi dell'ineludibile superamento di un conflitto dell'Io con la legge morale individuale, Jung parla nella prima stesura de *La struttura dell'inconscio* (1916). Ben diversamente dal senso psicologico che si produce per una «mutolazione organica» o per un «difetto congenito», e ancora più diversamente dal senso che si avrebbe allorché si fosse «in difetto secondo la morale generale», il senso di inferiorità morale individuale – egli dice – esprime il «conflitto col proprio Sé» (1916 b, pag. 268). E come riesporrà nel 1928, «il senso di inferiorità morale non dipende già

dal conflitto con la legge morale generale, in un certo senso arbitraria, ma dal conflitto col proprio Sé, che per ripristinare l'equilibrio psichico esige il pareggio del deficit». «Sono le qualità morali di un uomo, afferma Jung, quelle che lo obbligano, sia mediante il riconoscimento della necessità, sia indirettamente mediante una penosa nevrosi, ad assimilare e rendere cosciente il proprio Sé inconscio [...] ampliando l'ambito della propria personalità». Sicché un tale ampliamento e approfondimento della razionalità costituita, che rinvia all'unione tra «conoscenza di sé» e «morale individuale», farà continuamente da sfondo alla pratica analitica (1928, pag. 135 e seg.).

Questa accezione del concetto essenzialmente apre la problematica della condizione unilaterale della personalità cosciente e tende a mostrare come quest'ultima è sempre confinante con la personalità inconscia ed è sempre parte di un tutto psichico che la comprende insieme alla personalità inconscia. In particolare va precisato che nella psicologia analitica l'espressione «personalità cosciente» è usata per indicare la parte nota e aperta alla persona stessa e a cui l'individuo fa riferimento con il pronome personale "Io"; l'espressione «personalità inconscia» è utilizzata invece per esprimere quella parte che risulta provvisoriamente altra rispetto all'Io e a cui l'Io stesso può quindi riferirsi come a qualcosa a lui relativamente estranea (e precisamente con la locuzione «non-Io»); e l'espressione «personalità totale» vale infine per designare quel tutto con cui l'Io non coincide e che l'Io stesso facendovi riferimento come all'assolutamente altro ed estraneo e quindi come a un qualcosa che è completamente chiuso alla sua conoscenza, nomina in terza persona con il pronome personale "Sé". In quanto riconosciuto come personalità totale, il *Selbst* comprende sia la personalità cosciente che quella inconscia, per cui si può dire che l'Io esce dalla sua unilateralità ingenua allorquando si riconosce come confinante con l'inconscio e come parte di quel tutto. In altri termini, l'Io supera l'unilateralità scoprendo la sua parzialità: e cioè riconoscendo, lungo il processo cognitivo e affettivo, che la sua esistenza vera è data insieme all'altro da sé, e che – proprio in questo restare in bilico su una cosiddetta linea di confine in cui lui e l'altro esistono insieme – emerge nell'Io il suo essere in relazione con un tutto che – letteralmente – lo trascende.

Se alla legge morale collettiva è collegata la questione dell'individuali-

smo come «un mettere intenzionalmente in rilievo le proprie presunte caratteristiche in contrasto coi riguardi e con gli obblighi collettivi» (*Ibid.*), alla legge morale individuale risulta invece collegata la questione dell'individuazione che tende a far uscire il soggetto dalla sua inconscia condizione di parzialità. E se nella prima condizione si pone la problematizzazione del dono di sé agli altri da sé, nella seconda si pone ugualmente la problematizzazione di un dono di sé innanzitutto alle altre parti di sé, e poi a quel tutto che le comprende. E se, infine, la prima condizione ha come casi limite l'individualismo e la massificazione, la seconda ha come corrispettivi casi limite il solipsismo e l'inflazione psichica. Proprio tutto ciò appare nella breve dissertazione che Jung dedica nel 1942 al dono simbolico e sacrificale, in cui scrive una pagina molto densa che vale la pena di riportare perché oltre a chiarire ulteriormente questo primo significato del *Selbst* che si è voluto dare, rinvia anche agli altri significati del termine che in seguito si preciseranno: «A qualunque dono, egli scrive, è più o meno congiunta una rivendicazione personale. Lo si voglia o no, si tratta sempre di un *do ut des*; il dono comporta un'intenzione personale, dato che il solo dare non è affatto, in sé, un sacrificio. Tale diventa soltanto quando sacrificiamo l'intenzione del *do ut des* collegata al dono, cioè quando vi rinunciamo [...]. Dal fatto naturale di identificarmi con ciò che è "mio" risulta il dovere etico di sacrificare me o quella parte di me che è identica al dono [...]. Perciò ogni donazione a fondo perduto è sotto tutti gli aspetti, un "sacrificio di sé" [...]. Ma questa perdita intenzionale, considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensì un guadagno, poiché il poter sacrificare se stesso dimostra il possesso di sé. Ciò presuppone un atto di conoscenza di sé. [...] Con il sacrificio dimostriamo di [...] disporre di noi stessi, cioè del nostro Io. In questo modo, l'Io diventa oggetto dell'azione morale perché allora io decido, per così dire, contro il mio "Io" e annullo la mia rivendicazione [...]. Dal punto di vista psicologico esso vuole significare che l'Io è una grandezza relativa che può sempre essere sottoposta a qualsiasi istanza sopraordinata [...]. Queste istanze non sono *eo ipso* da equiparare a una coscienza morale collettiva come Freud voleva che fosse il suo Super-io, bensì piuttosto a condizioni psichiche a priori nell'uomo e non empiricamente acquisite. Alle spalle dell'uomo non sta né l'opinione pubblica né il codice morale

comune, ma l'individualità di cui egli è ancora inconscio [...]. Esiste perciò la possibilità di rendere l'“Io” oggetto, è cioè possibile che nel corso dello sviluppo compaia gradatamente una personalità più ampia che prenda l'Io alle sue dipendenze [...]. Essa, in pieno contrasto con il Super-io freudiano, è individuale; è anzi l'individualità in senso



più alto [...]. Il termine “Sé” mi è sembrato un termine adatto per questo sostrato inconscio, di cui l'Io è l'effettuale esponente nella coscienza. L'Io sta al Sé come il *patiens* all'*agens*, o come l'oggetto al soggetto, perché i fattori determinanti provenienti dal Sé circondano l'Io e lo sovrastano. Come l'inconscio, il Sé è l'esistente a priori dal quale promana l'Io. Esso preforma, per così dire, l'Io. Non io creo me stesso, ma piuttosto io accado a me stesso [...]. Finché rimane inconscio, il Sé corrisponde al Super-io freudiano ed è fonte di costanti conflitti morali. Ma se è ritirato dalle proiezioni, cioè non coincide più con le opinioni altrui, allora sappiamo di essere noi a dire di sì o di no» (1942 a, pag. 245 e segg.). Dal punto di vista energetico-informativo, c'è anche da dire che l'inferiorità morale avvertita dalla coscienza avrebbe contemporaneamente una compensazione collettiva nell'inconscio collettivo proprio attraverso l'insorgere nella coscienza stessa, di particolari immagini o di simboli, come in seguito si preciserà.

2. Il *Selbst* viene anche a indicare uno stato psichico. E già nel 1920 il termine esprime, sotto un certo aspetto, quello stato di quiete, unico e irripetibile, in cui possono venire a configurarsi proprio quelle fun-

zioni e facoltà psichiche collettive e universali, che sono di per sé irraffigurabili e indeterminabili: quindi, ma sotto un altro aspetto, esso rappresenta la condizione psichica provvisoriamente isolata dalle continue oscillazioni affettivo-emotive (1921, pag. 200 e segg.).

Attraverso questa considerazione, nella psicologia analitica viene più in generale a prefigurarsi una psiche acentrata rispetto all'Io, e centrata rispetto al *Selbst*; per cui il sistema psichico è inteso fondamentalmente acentrato rispetto alla coscienza e si considera il fatto che un'eventuale centrazione potrà pure accadere ma soltanto laddove l'Io, pur restando – per così dire – là dove si trova, sia in grado di rappresentarsi l'immagine di una centralità psichica esterna a lui. Infatti, in questa accezione, come esso indica il centro della personalità totale e quindi il punto mediano della personalità cosciente e di quella inconscia, così l'Io indica il centro della personalità cosciente. Ma attraverso ciò viene soprattutto ad affermarsi che tali due centri restano sempre assolutamente distinti seppure talora possono mostrarsi coincidenti: e ciò avverrebbe soltanto quando il *Selbst* eclissa l'Io ("inflazione psichica") oppure quando l'Io eclissa il *Selbst* ("unilateralità assoluta").

3. Alla nozione di *Selbst* come stato si intreccia proprio la nozione di *Selbst* come processo psichico per cui il termine è in un certo senso equiparato alla dottrina bergsoniana della "durata creatrice" e viene a indicare il fatto che ogni immagine di totalità emerge sempre all'interno del processo di simbolizzazione: e cioè il venire all'espressione della totalità psichica è sempre relativo alle condizioni complessive del processo psichico stesso ed a quelle costantemente rinvia. Ossia il cosiddetto centro della psiche globale o della personalità totale, che emerge attraverso simboli onirici, sempre processualmente rinvia l'Io a un sistema psichico complessivo che per così dire si muove in maniera acentrata rispetto all'Io stesso.

L'introdurre nella psicologia analitica un paradigma che ho definito "acentrato", consente a Jung di cogliere la psiche come la risultante di una rete di molteplici componenti psichici. Ma oltre a questo intrinseco valore modellizzante, l'utilizzo del nuovo paradigma consente alla psicologia analitica di rendere "locale" sia l'intelligenza dei differenti componenti del sistema psichico sia l'informazione di cui

ciascuno di questi dispone. E soprattutto ciò permette di affrontare in modo nuovo il problema assolutamente classico della relazione tra elementi psichici distinti e confinanti, e in particolare i problemi della relazione tra una parte del sistema psichico e quella contigua, e della relazione tra il tutto e ogni singola parte. Non potendomi qui soffermare sulle concezioni junghiane del simbolo, delle antinomie psicologiche ed epistemologiche, e delle coppie ugualmente psicologiche ed epistemologiche di termini e funzioni antitetici che a tale questione si richiamano e rinviano, qui dirò semplicemente che proprio attraverso l'uso di questo modello la psiche viene definitivamente intesa come un sistema organizzativo in cui ogni suo componente, a livello locale, dispone di una certa intelligenza e si muove in funzione di una cosiddetta informazione (e quindi ogni componente del sistema psichico non viene più considerato come sottostante per così dire "gerarchicamente" alla situazione globale, ma nel contempo viene inteso che lo stesso componente non è più in grado, da un lato, di determinare la sua esatta posizione di parte rispetto al tutto, e, dall'altro, non è più in possesso di una consapevolezza della situazione psichica globale). Ma proprio a partire da qui, si tematizza il modo in cui ogni componente psichico locale possa ugualmente essere capace di *performances* di tipo globale. Al riguardo sorge, in questa trattazione, una specifica domanda: l'Io che è il centro del complesso di rappresentazioni della coscienza, e che è acentrato rispetto a tutti gli altri molteplici complessi di rappresentazioni psichiche, come fa a comportarsi in modo tale da risultare coerente con l'insieme delle istanze psichiche? (Per la teoria dell'autonomia del complesso psichico, sappiamo infatti che la coscienza è innanzitutto autonoma rispetto agli altri complessi e non è gerarchicamente organizzata rispetto al tutto psichico per cui essa essenzialmente non dispone di una conoscenza del centro della psiche totale. E per empiria constatiamo che, anche nel caso in cui alla coscienza venisse fornita una informazione generale, un suo eventuale sapere della globalità psichica non modificherebbe affatto i suoi comportamenti locali: ne è una prova specifica la registrazione di innumerevoli esiti inefficaci, negativi, se non addirittura dannosi laddove alla coscienza pervenissero dall'esterno informazioni sullo stato generale della psiche, per esempio introdotte dalla semplice azione interpretativa dell'analista – seppure queste possano

essere condivise sul piano intellettuale). La risposta all'interrogativo starebbe nel fatto che con la formulazione di una psicologia complessa viene a decadere il paradigma centrista, ma viene rimarcato il fatto che se del centro la coscienza e lo stesso ricercatore psicologico non possono avere conoscenza, del cosiddetto centro si può fare processualmente *esperienza*. Rispetto alla teorizzazione del centro in psicologia analitica, Jung scrive infatti: «Non vorrei dare adito al malinteso che io abbia una qualche conoscenza della natura del centro: perché questo centro è assolutamente inconoscibile, e quindi può essere espresso soltanto simbolicamente attraverso la sua fenomenologia, come del resto qualunque oggetto dell'esperienza» (1944, pag. 217). E a questo proposito distingue: «Con una interpretazione materialistica, potremmo facilmente dire che il centro non è "nient'altro che"



quel punto dove la psiche diventa inconoscibile poiché è lì che si fonde col corpo. Con una interpretazione spiritualistica, invece, si potrebbe dire che questo Sé non è "nient'altro che" lo "spirito" che vivifica l'anima e il corpo e che irrompe in quel punto creatore nello spazio e nel tempo. Io mi astengo da simili speculazioni fisiche e metafisiche, e mi accontento di costatare fatti empirici» (*Ibid.*, pag. 219). Rispetto alle immagini del centro di cui si farebbe esperienza durante il processo di individuazione, egli precisa che «Fin dove giunge la mia esperienza, si tratta di importanti processi concernenti il "nucleo" della psiche oggettiva, di una sorta di immagini della meta che il processo psichico "finalizzato" si pone apparentemente da solo, senza esservi indotto da suggestione esterna» (*Ibid.*, pag. 219). Ma

poiché tale "finalizzazione" non è uguale a "gerarchizzazione" nel senso che tale fine è sempre interno al sistema ed emerge insieme alla teoria della compensazione e a quella della complementarità psichiche (a cui posso soltanto rinviare), nella letteratura junghiana – sia in quella che raccoglie le ricerche sulle varie immagini del centro che compaiono nel processo di trasformazione psichica, sia in quella che raccoglie le ricerche comparate di tipo storico, filosofico, religioso e antropologico –, rimane sempre aperta la stessa domanda: dal momento che i componenti psichici non sono gerarchicamente organizzati e agiscono in funzione dei loro significati parziali, in che misura la psiche è capace di comportamenti che tengano conto di quel tutto di cui risulta composta? Ovvero, l'Io – il quale è interno alla psiche ed è dotato di una visione "locale" – se non vuole rischiare l'egocentrismo o la scissione e non vuole nemmeno cadere preda di un'inflazione, come fa a rimanere in una visione parziale e nello stesso tempo raggiungere una visione "globale"? Rispetto a questo interrogativo, nella teoria del processo simbolico che conduce all'individuazione (1933/1950, pag. 303 e sgg.), la risposta di Jung assume schematicamente i seguenti tratti: 1) c'è l'Io (centro della coscienza) e c'è il *Selbst* (centro della psiche); 2) l'Io può pervenire solo potenzialmente ad una visione globale (coscienza di un centro nascosto della psiche), e cioè può pervenirvi soltanto attraverso la presa di coscienza della parzialità della propria visione (coscienza del centro della coscienza); e quindi 3) quanto più l'Io arriva a scoprirsi centro della coscienza e non della intera psiche (e quindi: quanto più, fondamentale, si decentra costituendo uno spazio in cui può comparire quel che esso non è, e cioè in cui compaia il centro del non-Io); allora 4) tanto più può venire a configurarsi – sempre all'interno di questa precisa condizione – un punto o centro della personalità totale attorno cui l'Io ruota, insieme al cosiddetto non-Io. Proprio per questo dinamismo, due sarebbero i modi in cui il centro può iniziare a configurarsi nella processualità esperienziale dell'Io, ossia: a) come centro del non-Io, nel senso di centro esterno all'Io; b) come contenitore vuoto. A proposito dei cambiamenti di atteggiamento e quindi della presa di coscienza di un nuovo centro, cui queste problematiche ineriscono, dirò che si parla di «centro del non-Io», come di un centro potenziale della personalità non identico all'Io (cioè esterno all'Io ma interno

alla psiche), che avvia alla presa di coscienza sia della delimitazione dell'Io che dell'esistenza di contenuti psichici altri rispetto all'Io stesso.

4. Il *Selbst* assume anche il significato di Io oggettivo. In questo caso viene a indicare la serie dei fatti "nudi e crudi" dell'uomo. Seguendo in un certo senso una vecchia distinzione, in questa accezione il termine denota ciò che l'individuo veramente è, e non ciò che dell'individuo appare. In quanto, come scrive Jung, segno del «semplice "essere così"» e di «ciò che uno è [...] al di là di ogni formulazione personale di giudizio condizionata dall'esperienza esterna», il *Selbst* viene distinto sin dal 1920 (1921, pag. 223) – dal concetto di Persona, e cioè dall'aspetto che l'Io assume nelle relazioni sociali e nel suo rapporto con il mondo e quindi fundamentalmente distinto da quello che è l'elemento di mediazione e relazione tra Io e mondo esterno. Sul piano psicodinamico viene descritto che l'Io, da una precedente inconscietà, perverrebbe al *Selbst* compiendo una presa di coscienza della propria individualità interna (1928, pag. 157). Scrive Jung a questo proposito: «In qualunque modo poi si voglia definire il Sé, esso è qualcosa di diverso dall'Io, e siccome una più alta comprensione dell'Io conduce al Sé, questo è qualcosa di più comprensivo che racchiude in sé l'esperienza dell'Io e quindi lo trascende. Proprio come l'Io è una esperienza di me stesso, così il Sé è un'esperienza del mio Io, vissuta però non più nella forma di un Io più vasto e più alto, ma in forma di un non-Io» (1939, pag. 553). In questa particolare accezione, il termine è infatti usato per indicare quella particolare unità significativa che essenzialmente origina e veicola una domanda così formulata: — Sono io, questo?. Nell'approfondire questo significato, Jung distingue il pervenire alla coscienza di quelle che sono le proprie effettive pratiche, da quello che egli stesso chiama il "passatempo" intellettuale speso per la conoscenza di sé: e cioè il prendere coscienza di "essere come si è" implica fundamentalmente l'immedesimarsi «nel Sé, così come lo si trova empiricamente»: e cioè non identificandoci in «quel Sé che ci piace rappresentarci, dopo – chiarisce in modo caratteristico Jung – aver piluccato accuratamente tutte le ciliegine sulla torta», bensì in quell'Io empirico, «tal quale esso è, con tutto ciò che esso fa e gli accade», compiendo «l'esperienza più com-

pleta possibile dell'Io che si riflette nelle "diecimila cose"» (1954, pag. 205 e n.).

5. Il *Selbst* è anche l'espressione più autentica del fattore soggettivo. In quanto tale, il termine è usato per indicare ciò che limita e insieme permette la percezione e la conoscenza di sé e insieme del mondo, per cui, in psicologia analitica, discendono due antinomie strettamente collegate, e precisamente: l'antinomia *Selbst*/Mondo e l'antinomia Io/*Selbst*, che sul piano psicodinamico rinviano ai concetti di compensazione e di complementarità psichiche su cui qui non possiamo soffermarci. Con tale nozione va però subito detto che "essere" e "apparire", e "fattore oggettivo" e "fattore soggettivo" si trasformano da elementi distinti e opposti, in una diade di elementi complementari. Circa la nozione di fattore soggettivo c'è intanto da ricordare che nella formulazione della teoria sui *Tipi psicologici*, il *Selbst* è così considerato in quanto, proprio per le sue complesse strutture psico-antropologiche, esso co-dispone i cosiddetti stimoli dell'oggetto mondo: «l'attività percettiva e conoscitiva, aveva scritto allora Jung, non è condizionata solo dall'oggetto, ma anche dal soggetto. Il mondo non è soltanto in sé e per sé, ma anche così come esso ci appare [...]. Disconoscendo il fattore soggettivo, verremmo a negare il grande dubbio sulla possibilità di una conoscenza assoluta [...]. Sopravalutando la capacità di una conoscenza obiettiva, noi finiremmo con il negare al fattore soggettivo, e di conseguenza al soggetto, ogni valore. Ma che cos'è il soggetto? Il soggetto è l'uomo. È patologico dimenticare, prosegue ancora Jung, che la conoscenza ha un soggetto e che non vi è in genere conoscenza e neppure quindi vi è per noi un mondo, ove non vi sia nessuno che dica: "io conosco", esprimendo con ciò senz'altro la limitazione soggettiva di ogni conoscenza. La stessa cosa vale per tutte le funzioni psichiche: esse hanno tutte un soggetto che è altrettanto indispensabile dell'oggetto [...]. Il fattore soggettivo [...] costituisce una realtà altrettanto salda quanto l'oggetto esterno [...]. Come l'oggetto e il dato obiettivo non rimangono affatto sempre identici a se stessi, giacché sono soggetti a elementi come la transitorietà e la casualità, così anche il fattore soggettivo soggiace al mutamento e all'accidentalità individuale [...] Normalmente l'atteggiamento introverso dipende dalla struttura psi-

chica che è essenzialmente un dato ereditario; non di meno essa non va identificata senz'altro con l'Io del soggetto [perché] il soggetto vero e proprio che ne è alla base [è] il Sé» (1921, pag. 378 e segg.). *Selbst* e mondo, e così il fattore soggettivo e quello oggettivo, vengono infatti teorizzati come elementi antinomici che accadono sullo stesso piano psichico della simbolizzazione, e che hanno pari valore: «L'oggetto è, egli dice a questo riguardo, un'entità di indubbia potenza, mentre l'Io è qualcosa di assai limitato e di assai labile. Le cose starebbero diversamente se di fronte all'oggetto si presentasse il Sé. Il Sé e il mondo sono entità tra loro commensurabili» (*Ibid.*, pag. 383). A partire da ciò si chiarisce anche meglio l'affermazione che Jung fece nel 1929: «So bene che ogni parola che pronunzio porta in sé qualcosa di me stesso, del mio unico e particolare Io ["Sé", nella revisione del testo compiuta nel 1950], con la sua particolare storia e con il suo particolare mondo. Perfino quando tratto dati empirici, necessariamente mi trovo a parlare di me stesso» (1929 a, pag. 55). In particolare, all'interno di questa teorizzazione ripresa ancora nel 1940, il *Selbst*, e non l'Io, viene considerato come l'antipodo o l'assolutamente altro dal mondo e anche la *conditio sine qua non* della conoscenza del mondo, e della coscienza di soggetto e oggetto: e cioè esprime «l'essere altro psichico senza il quale, scrive Jung, la coscienza non è possibile. L'identità, infatti, non rende possibile la coscienza: soltanto dalla separazione, dal distacco, dal doloroso "essere posto in contrasto" possono nascere coscienza e conoscenza». E continua ancora Jung «L'introspezione indiana ha riconosciuto ben presto questo fatto psicologico e ha perciò identificato il soggetto della conoscenza con il soggetto dell'esistenza in generale. In conformità all'atteggiamento eminentemente introverso del pensiero indiano, l'oggetto è venuto a perdere l'attributo di assoluta realtà, per non divenire spesso che mera apparenza. L'atteggiamento spirituale greco-occidentale non si è invece mai liberato dalla convinzione riposta nell'esistenza assoluta del mondo: ciò però a scapito del significato cosmico del Sé». E conclude: «All'uomo occidentale riesce tuttora difficile convincersi della necessità psicologica di un soggetto trascendente della conoscenza, come polo opposto dell'universo empirico, pur essendo logicamente indispensabile ammettere l'esistenza di un Sé contrapposto al mondo, sia pure come suo mero "riflesso". A prescindere

però dall'atteggiamento negativo o condizionatamente positivo di qualunque filosofia, nella nostra psiche inconscia esiste la tendenza compensatoria a produrre un simbolo del Sé nel suo significato cosmico» (1940, pag. 164 e seg.).



Insieme a costituire una delle condizioni necessarie per la conoscenza e quindi per la coscienza del mondo come oggetto, il *Selbst*, in quanto fattore soggettivo, costituisce anche la coscienza del soggetto. Infatti è proprio in questa stessa accezione che viene contrapposto antinomicamente all'Io. A tale proposito e riferendosi a un caso clinico, Jung scriverà che il "ritrovarsi" e non la scoperta di sé è uno degli scopi della psicoterapia e che un tale ritrovare se stessi può avvenire proprio laddove l'Io è posto di fronte a un fattore o "forza operante" nella psiche, o di fronte all'"eternamente ignoto e estraneo" all'Io; infatti soltanto in questi casi l'uomo può concepire che: «ciò che agisce in lui è egli stesso, ma non più nell'equivoco senso precedente che gli faceva scambiare il suo Io personale per il Sé, bensì in un senso nuovo, a lui finora estraneo, nel quale il suo Io appare come oggetto di ciò che opera in lui» (1929, pag. 57).

6. Il termine *Selbst* è talvolta usato per indicare anche la struttura psichica totale che denota la psiche come un effetto di integrazioni e combinazioni di tutte le parti psichiche, per cui tale struttura è vista sia come la meta del processo psichico, sia come il prodotto della vita dell'uomo in quanto individuo e parte della specie, sia, più in genera-

le, come il preesistente a ogni nascita: e cioè il punto di partenza, la premessa e l'inizio carichi del futuro di una vita psichica. Ecco la distinzione che opera Jung nel 1940: «Scopo del processo di individuazione è la sintesi del Sé. Secondo un altro punto di vista, al termine "sintesi" sarebbe preferibile il termine "entelechia". Vi è una ragione empirica per cui quest'ultima espressione potrebbe risultare più adatta: i simboli della totalità si presentano spesso all'inizio del processo di individuazione, anzi sono già osservabili nei sogni della piccola infanzia. Quest'osservazione depone per un'esistenza a priori della potenziale totalità, per cui risulterebbe opportuno il concetto di entelechia. Dato però che il processo di individuazione si svolge empiricamente come una sintesi, è come se, paradossalmente, qualcosa di già esistente dovesse essere ancora composto. Per questo si può usare ancora il termine "sintesi"» (1940, pag. 158). E ancora nel 1945, il *Selbst* – non per una «affermazione metafisica, ma [per] una constatazione psicologica» – è posto sempre come «atemporale e preesistente a ogni nascita» (1945, pag. 195). Sul piano psicodinamico, tale nozione indica il passaggio dalla frammentazione delle parti della psiche all'integrazione di queste parti in un tutto completo. E ciò, perché la "guarigione" psichica viene intesa come la trasformazione delle parti dell'uomo verso un tutto unito e completo: «Per quel che la totalità dell'uomo, il suo "Sé", possa intrinsecamente significare, questo Sé costituisce empiricamente un'immagine dello scopo della vita prodotta spontaneamente dall'inconscio, al di là dei desideri e dei timori della coscienza. Esso rappresenta lo scopo dell'uomo totale [...] consentente o meno la volontà [...] affinché tutto quanto deve far parte di una vita individuale ne faccia effettivamente parte, sia con, sia senza il consenso del soggetto, sia che questi abbia, sia che questi non abbia coscienza di quanto sta avvenendo» (1952, pag. 440).

7. Il *Selbst* indica inoltre la quintessenza dell'essere individuale e anche, seppure paradossalmente, la costruzione dell'assolutamente collettivo e universale, per cui viene fondamentalmente a esprimere il proprio e il non proprio. In altri termini, ogni differenza e distinzione con cui l'Io opera ed attraverso cui sussiste, acquisterebbe veramente senso, peso e valore proprio perché l'Io è continuamente in relazione con un qualcosa che l'Io esprime come un luogo senza distinzioni,

differenze e separazioni, o come un luogo dove queste ultime sono riunite. Scriverà Jung nel 1942 a tale riguardo: «il Sé che mi abbraccia comprende anche molti altri; infatti quell'inconscio "*conceptum in animo nostro*", non mi appartiene e non è di mia proprietà, perché si trova dappertutto. È paradossalmente la quintessenza dell'individuo e, al tempo stesso, un fatto collettivo» (1942, pag. 220). In questo significato, il termine indica infatti un altrove della coscienza ossia quell'esterno della coscienza che si è venuto a costituire attraverso il processo di differenziazione e fundamentalmente di estraneazione che ha permesso la costituzione della coscienza stessa. E di tale evento, quest'ultima deve avere memoria e fare esperienza, pena l'accentuarsi di quello stesso senso di smarrimento ed estraneazione che in un certo grado era stato necessario e inevitabile nella costituzione della propria identità. Proprio con una simile accezione, il termine è stato usato nell'analisi in generale e nell'analisi dei sogni in particolare: «Occuparsi dei sogni – scrisse Jung nel 1933 – significa acquisire conoscenza di sé. Ma non è di se stessa che la coscienza dell'Io acquisisce conoscenza: essa assume i dati obiettivi del sogno come comunicazione o messaggio dell'unica anima inconscia dell'umanità. Non ci si conosce in base all'Io ma al Sé, a quel Sé che pare estraneo e che invece è fundamentalmente nostro» (1933, pag. 218).

8. Il *Selbst* rappresenta anche l'intero della vita psichica, nel senso che indica il prodotto di tutta quella serie di urti e riconfinamenti continui, a carattere affettivo e anche gnoseologico, attraverso i quali si sono venuti contemporaneamente a costituire un certo uomo e un certo mondo. In altre parole, esso si configura per così dire come una linea di confine di forma circolare che istituisce un interno e un esterno e che nello stesso tempo è il risultato di quelli (si pensi all'accezione junghiana dei termini *temenos* e *circumambulatio*). Insieme a questo, tale linea è il risultato della compensazione continua dei conflitti tra l'interno e l'esterno già istituiti: e cioè si configura come l'insieme dei risultati e dei conflitti che sono accaduti in quel singolo individuo sin dal momento della procreazione, ma anche per il suo appartenere a un certo gruppo di individui e alla specie umana. Dal punto di vista psicodinamico, una tale nozione comporta che il *Selbst* ha il carattere di una intenzionalità transegoica inconoscibile e anche difficilmente

sperimentabile, e che il suo concetto in psicologia indica il prodotto della serie continua delle integrazioni e delle differenziazioni dei processi psichici (coscienti e inconsci, individuali e collettivi), ma indica anche ciò che ogni volta viene a presiedere i processi psichici stessi: «Il Sé, scrive Jung, potrebbe essere caratterizzato come una specie di compensazione per il conflitto fra l'interno e l'esterno; formulazione non impropria, in quanto il Sé ha il carattere di un risultato, di una meta conseguita, di qualcosa prodottosi a poco a poco e divenuto sperimentabile con molte fatiche. Pertanto il Sé è anche la meta della vita, perché è la più perfetta espressione della combinazione fatale che si chiama individuo, e non solo del singolo uomo, ma di un intero gruppo, nel quale l'uno integra l'altro per costituire l'immagine completa» (1928, pag. 235).

9. Oltre a ciò, il *Selbst* è anche considerato come un grande residuo indeterminato della differenziazione originaria tra soggetto e oggetto (1929 b, pag. 54). A questo riguardo Jung accenna all'esempio della divisione dei terreni e al fatto che molto spesso in queste operazioni permarrebbe un conflitto tra i differenti proprietari intorno a un particolare tratto di quella nuova linea di confine che si è venuta a creare. E che in certi casi si costituirebbe addirittura una porzione di terreno che, non essendo assegnata in modo chiaro a uno dei due proprietari, o viene dimenticata da entrambi, o è invece considerata proprietà di entrambi: proprio quest'ultima in un certo senso raffigura lo stato inconscio originario che in quanto tale non è stato ancora per così dire sacrificato. A quella terra, sostiene Jung, si ritorna con i sentimenti di piacere e di sicurezza che di solito accompagnano più in generale una originaria condizione di indifferenziazione gnoseologico-affettiva, oppure con i contrapposti sentimenti di dolore e di pericolo che altrettanto solitamente accompagnano i processi di separazione, divisione o differenziazione: e cioè quegli stati in cui si fa esperienza della separazione tra sé e l'altro da sé – per cui si origina una rappresentazione netta di sé e dell'altro distinti. «Il mondo, scrisse Jung a questo proposito, ha origine quando l'uomo lo scopre. Ma egli lo scopre nel momento in cui sacrifica il suo avvolgimento alla madre primigenia, e cioè allo stato inconscio iniziale» o all'«essere primo» o «stato psichico originario» (1952, pag. 405 e segg.).

10. Il *Selbst* denota inoltre il processo di centrazione psichica che è considerato come compensatorio del processo che esprime la tendenza alla scindibilità psichica già teorizzata dal primo Jung. Sul piano psicodinamico, Jung stesso osserva a questo riguardo che «contro la pericolosa tendenza alla dissoluzione, nasce dall'inconscio collettivo stesso un'azione contraria sotto forma di processo di centrazione, caratterizzato da simboli netti, univoci. Questo processo crea addirittura un nuovo centro della personalità [...] esso non può essere sussunto nell'Io; occorre bensì riconoscergli un valore sopraordinato. Non potendo più chiamarlo "Io", l'ho definito "Sé"» (1940, pag. 112). E parlando dell'uscita dalla condizione eroica del soggetto, ossia dalla condizione in cui il soggetto è assolutamente centrato sul fatto che sia lui, e soltanto lui, colui che continuamente agisce e patisce e che conosce e disconosce, Jung aveva scritto: «Se si riesce a dissolvere quest'identità [motivo delle grande gesta correlato al motivo delle minacce mitiche, che rinvia a certe forme depressive attuali], la figura dell'eroe – riducendosi la coscienza a proporzioni umane – può lentamente differenziarsi fino a divenire simbolo del Sé» (*Ibid.*, pag. 173). Da qui deriverebbe la possibilità di confrontarsi con l'inconscio e, come abbiamo detto prima, l'opportunità di «operare una sintesi tra gli elementi coscienti e inconsci del conoscere e dell'agire». E sempre da qui si originerebbe «lo spostamento del centro della personalità dall'Io al Sé» (*Ibid.*, pag. 174). Ossia il *Selbst* diverrebbe una figura del processo di centrazione, nel senso particolare del configurarsi di una totalità psichica, a partire dalla condizione di dispersione in cui il soggetto stesso si trova. A questo riguardo acquistano senso le ricerche che Jung compie intorno alla figura del mandala e cioè intorno a quella figura geometrica fondamentale organizzata intorno al cerchio e al quadrato, cui viene assegnata in molte culture la capacità di delimitare e nello stesso tempo di configurare uno spazio sacro, per cui in molteplici pratiche religiose viene a costituire un oggetto per così dire a sostegno della meditazione, contemplazione e asceti. E ciò in quanto il mandala consentirebbe sul piano psicologico la messa in forma in una totalità di quelli che sono i differenti e dispersi piani del reale e le reciproche relazioni di quest'ultimi. Ossia il mandala è inteso come una immagine attraverso la quale si configura la totalità psichica che consente di contenere e raccogliere le parti frammentate

del soggetto, ovvero tutti i frammenti in cui egli si trova dal momento che la sua attenzione è soltanto puntiformemente rivolta al singolo gesto che compie. Pertanto con l'emergere di una simile figura nell'orizzonte del soggetto, il soggetto stesso sarebbe chiamato a confrontarsi con la dispersione e la dissociazione che gli derivavano dalle modalità eroiche in cui sussisteva. E quindi con una tale immagine emergerebbe insieme al caos psicologico in cui il soggetto si trovava, la possibilità di contenerlo e quindi la possibilità di includerlo in uno schema ordinatore.



11. Il *Selbst* assume infine il significato di compendio della psiche ed esprime una paradossale ri-unificazione, totale ma non sintetica, dei contrari. In questa accezione se ne parla come di un simbolo dell'unità tendenziale della psiche: infatti esso è pensato, nel 1945 (1945, pag. 240), come la messa in tensione di tutte le coppie di elementi opposti. Non considerato come un terzo intermedio tra coscienza e inconscio, esso esprimerebbe l'una e l'altro insieme, ossia una congiunzione dove il conflitto degli opposti può trovare pace, ma dove a quest'ultimo evento va sempre assegnato il carattere della non sinteticità. Il *Selbst* in questa accezione è usato da Jung anche per indicare un sistema costituito da Io e non-Io, soggettivo e oggettivo, individuale e collettivo. In questa particolare accezione di entità che contiene ed esprime tutte le parti della psiche (1921, pag. 468) il *Selbst* includeva topologicamente, già dal 1920, la psiche cosciente e quindi anche il complesso dell'Io, e la psiche inconscia individuale e

collettiva. Ma oltre a ciò, ora comprenderebbe tanto la sfera psichica quanto quella corporea (1954 a, pag. 503), e abbraccierebbe contemporaneamente gli istinti, i fenomeni fisiologici e semifisiologici (*Ibid.*, pag. 517).

La difficile concezione psicologica di una paradossalità del *Selbst* (1945, pag. 311) conduce Jung a sostenere esplicitamente che «la totalità dell'uomo può essere descritta solo per antinomie». E a una simile concezione antinomica è strettamente correlata la nozione junghiana di psicoterapia come messa a confronto dei contrari, in quanto come scrive Jung: «La "rimozione" dell'elemento opposto [...] porta soltanto a estendere il conflitto, vale a dire alla nevrosi. La terapia [invece] mette [...] i contrari a confronto e mira a una loro durevole riunificazione» (1954, pag. 7). Ma a questi altri paradossi e antinomie della clinica, qui non posso che rinviare.

BIBLIOGRAFIA

JUNG, C.G.

- 1916 *Sulla psicoanalisi*, trad. it., in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, v. 4, 1973.
 1916a *Individuazione e collettività*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 7, 1983.
 1921 *Tipi psicologici*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 6, 1969.
 1928 *Energetica psichica*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 8, 1976.
 1929 *I problemi della psicoterapia moderna*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 16, 1981.
 1929a *Scopi della psicoterapia*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 16, 1981.
 1933 *Il significato della psicologia per i tempi moderni*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 10 t. I, 1985.
 1933/1950 *Empiria del processo di individuazione*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.
 1939 *Il mondo sognante dell'India*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 10 t. I, 1985.
 1940 *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.
 1942 *Paracelso come fenomeno spirituale*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 13, 1988.
 1942a *Il simbolo della trasformazione nella messa*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 11, 1979.
 1944 *Psicologia e alchimia*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 12, 1992.
 1945 *L'essenza dei sogni*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 8, 1976.
 1952 *Simboli della trasformazione*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 5, 1970.
 1954 *Psicologia della figura del Briccone*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.
 1954a *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 11, 1979.

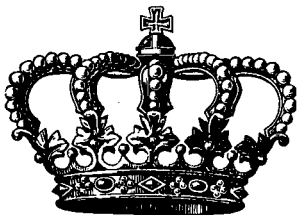
RESONABILIS ECHO. LA COSCIENZA COME SPAZIO METAFORICO

Fabrizio Desideri

«Nella mente di ogni persona normale – osserva Marvin Minsky – sembrano esservi certi processi che chiamiamo coscienza. Di solito riteniamo che essi ci consentano di sapere che cosa accade nella nostra mente. Ma questa reputazione di autoconsapevolezza non è molto ben meritata, perché i nostri pensieri coscienti ci rivelano pochissimo di ciò che li genera»¹. Il paragone che, nel testo, segue questa riflessione è istruttivo. Secondo Minsky, la nostra ignoranza circa il rapporto tra il pensiero cosciente ed un'azione molto semplice come muovere dei passi in una direzione o nell'altra assomiglia all'ignoranza dell'autista circa il funzionamento del motore della macchina che sta guidando. Ma in quest'ultimo caso – si potrebbe osservare – le due funzioni: quella del comune autista e quella dell'esperto di automobili sono perfettamente autonome. Almeno ipoteticamente il nostro esperto potrebbe benissimo non saper guidare, mentre, d'altra parte, a colui che guida la conoscenza di come funziona il motore non aggiunge niente di sostanziale alla sua abilità nella guida (può renderlo semmai più attento a non sottoporre il motore ad inutili sforzi e cose del genere). Molti, del resto, pur avendo avuto una qualche cognizione del funzionamento del motore, solitamente se ne dimenticano continuando tranquillamente a guidare. Una riflessione del genere potrebbe esten-

dersi, con le varianti del caso, al rapporto tra autoconsapevolezza e conoscenza dei modi di funzionamento della nostra mente. Anche qui siamo di fronte a due funzioni cognitive tendenzialmente autonome. Non necessariamente – si vuol dire – la coscienza coincide con la capacità di rendersi perspicui i processi cerebro-mentali che la determinano. Anzi, si potrebbe quasi dire che, proprio per poter funzionare come tale, la coscienza non può significare una introspezione in quanto accade nella mente. Rispetto a quanto accade la coscienza – come sostiene lo stesso Minsky – giunge sempre *dopo*. Se si fosse capaci di eliminare questo sfasamento tra attività della coscienza e i processi che presuppone, forse non si sarebbe più coscienti nel senso che comunemente intendiamo. Nonostante l'ignoranza circa gli "eventi" da cui la consapevolezza deriva, noi continuiamo a ritenerci esseri consapevoli. Forse, per il semplice motivo che al funzionamento della coscienza è sufficiente questo "ritenersi". Ovvero, perché tra le caratteristiche dell'esser coscienti vi potrebbe essere proprio quella di esser capaci di crederlo nonostante l'ignoranza (o la necessaria dimenticanza?) che si è detto. Con il che si ipotizza l'esistenza di un nucleo di pensabilità del "fatto" della coscienza relativamente autonomo e, quindi, pure relativamente indipendente dal complesso di ricerche e di ipotesi interpretative intorno al formarsi dei nostri pensieri e alla genesi stessa della consapevolezza di essi². Di questo nucleo farà parte certamente la caratteristica dell'autoriferimento. Coscienza significa almeno la possibilità di un autoriferimento e quindi si può anche tradurre con autocoscienza: coscienza di Sé, ancor prima di stabilire cosa si possa intendere con "Sé" e come questo sia condizione della possibilità di un "Io". Bene, se questa ipotesi ha una qualche plausibilità, il nostro problema ulteriore è come si possa pensare

l'autonomia relativa della coscienza, ossia il fatto che *almeno in questi termini*, proprio per la sua capacità di autoriferimento, essa può prescindere dai presupposti che la spiegano³.



Come si può pensare, insomma, qualcosa come la coscienza di sé? E se diciamo “come si può pensare”, resta inteso che ci sia da qualche parte un modello oppure un’esperienza – una realtà – della coscienza di sé con cui confrontare i nostri pensieri su di essa? Già rispondere a quest’ultima questione, significa decidere in buona misura il senso del problematico “come” della prima domanda. Se conoscessi già il modello, dovrei interrogarmi piuttosto sulle sue condizioni di possibilità. Inevitabilmente, a questo punto, la questione si sposterebbe in un altro campo problematico (quello relativo al rapporto mente-cervello e alla natura stessa dell’intelligenza) e dovrebbe riconfigurare in maniera sensibilmente diversa la sua *Gestalt*. Ma proprio questo tipo di problemi qui abbiamo escluso di affrontare. Se, invece, è proprio di un modello plausibile di autocoscienza che sono in cerca, è abbastanza contraddittorio pretendere di verificarlo con un’esperienza di essa indipendente dal modello. Come è possibile che noi abbiamo un’esperienza non dico continua, ma almeno

frequente del fatto che siamo coscienti di qualcosa e che ad essere coscienti di questo qualcosa siamo noi stessi (un soggetto che permane – o “pensa” di permanere – nonostante il variare dei suoi stati interni e che sempre si re-identifica come “quello lì”, cioè “Io”) e, quindi, in ultima istanza siamo coscienti di noi stessi – come è possibile tutto ciò senza che non ne sappiamo nulla? Non è; del resto, il sapere implicato nella nozione stessa di coscienza? E se ne sappiamo qualcosa – come tutti noi in fondo pensiamo – come è possibile che in questo sapere non sia già presente il modello che cerchiamo? Se, invece, le cose non stanno così, dobbiamo allora ammettere che il nostro – in questa esperienza della coscienza di sé – non è affatto un sapere, ma una percezione: forse una percezione di tipo speciale (una “propriocezione” tale per cui l’accesso di ognuno al proprio sé sarebbe *propriocezionale*, come vuole il filosofo australiano David A. Armstrong⁴)? Ma in questo caso non ci troveremmo dinanzi al paradosso per cui la coscienza di sé è qualcosa di inconscio o almeno una percezione senza virtù cognitive?

Se continuassimo a tessere il filo logico implicato in queste domande ci accorgeremmo, forse, come sia difficile presupporre una realtà della coscienza di sé indipendente dal modello attraverso cui la pensiamo (o implicito nel nostro pensarla) e, quindi, dal modo stesso con cui ce la rappresentiamo. Questo non è un invito a pensare l’autocoscienza nel segno del relativismo dei modelli, anche perché questi dovrebbero pur accordarsi su quel che hanno in comune (e un accordo del genere sarebbe una formazione di compromesso – una media “ideale” delle caratteristiche comuni – o non presenterebbe già, in effetti, il vero Modello Reale⁵ col quale confrontare ogni ipotesi sull’autocoscienza” ?). Semmai costituisce già un primo tentativo di avanzare una tesi al riguardo, ov-

vero che non è pensabile una coscienza di sé al di fuori della virtù di produrre i propri modelli e quindi di influenzare lo stesso modo di rappresentarsi e di rappresentarla. Cosa questo significhi lo potremo esplicitare, però, solo dopo che si saranno riprese le fila di un discorso – sullo stesso argomento – iniziato in un saggio precedente⁶.

Se c'è qualcosa come la coscienza di sé – questa era la tesi lì avanzata e discussa – questa non si dà nei termini di un'evidenza “prima” ovvero di un sapere prelinguistico (“interno”) cui l'Io accede per via puramente endoriflessiva e dunque non si dà nei termini di un sapere che abbia i caratteri dell'immediatezza e dell'autotrasparenza. Questo è il modello di autocoscienza che solitamente viene indicato come modello cartesiano. Il fatto è che in un tale modello, se si vuol proprio fare a meno di ogni presupposto – se si esclude la presupposizione di Dio e con ciò la sua funzione di garanzia da ogni possibile inganno – il “nostro caro Io”, come amava dire Kant in altri contesti problematici, pur nella radicale performatività della propria riflessione interna – dello sguardo gettato in sé – non può fare a meno di presupporre un sapere linguistico-oggettivo (del tipo, cioè, che si può esplicitare nei termini “Io so che..”), ossia quello relativo alla proposizione “Io è (=) Io”. Così sembrerebbero aver buon gioco i sostenitori di una via puramente linguistica all'autocoscienza (come Tugendahrt, ad esempio), secondo i quali la coscienza di sé è del tutto esplicitabile nella forma esterna di un sapere proposizionale. Sennonché anche questa via sembra sfociare in indesiderati paradossi e aporie che spingono a riprodurre la distinzione tra la forma puramente linguistica del sapere (il *sapere che*) e quella forma particolare di sapere (il *sapere come*) che sarebbe implicito in tutte le asserzioni relative a stati ed esperienze interne del soggetto. La difficoltà

di mantenere la definizione di sapere per quest'ultima forma ha indotto taluni a tradurlo nei termini di un puro sentimento, con conseguenze circa la rappresentazione dell'autocoscienza del tutto prevedibili. Così, la possibilità di pensare positivamente la coscienza di sé sembra bloccata nel divieto che la via puramente interna (riflessivo-coscienziale) e quella puramente esterna (epistemico-linguistica) si oppongono reciprocamente. Ognuna, pensata fino in fondo, sembra condurre all'altra e perdersi in un circolo che non ha niente di virtuoso.

Un'ipotesi che ha guidato le nostre riflessioni a questo proposito è che da questo circolo non si possa uscire finché non si abbandoni la metafora del "ritorno" in sé come metafora capace di descrivere il percorso di pensiero proprio dell'autocoscienza. Se si deve proprio mantenere la metafora del viaggio o, comunque di un generico andare da qualche parte, allora è meglio parlare qui di un movimento eccentrico dell'io, un andar fuori che è insieme interpretabile come un asintotico movimento di fuga verso qualcosa che non è più l'io come soggetto che parla in prima persona ma il (suo) Sé. Si è messo l'aggettivo possessivo tra parentesi a ragion veduta. Quel che è "proprio" qui (ovvero: Sé o il Sé), lo è solo paradossalmente: è "proprio", cioè, solo nella sua permanente distanza. La distanza tra l'io e il Sé è appunto quanto si pone e si presuppone nel movimento di fuga in cui si vuol figurare l'autocoscienza. La metafora qui potrà apparire bizzarra e siamo pronti ad abbandonarla, non senza notare, però, che ha una sua dignità storico-filosofica. Si pensa, e lo si sarà capito, a Plotino. E cos'altro intendeva l'autore delle *Enneadi* con il suo «bisogna fuggire lassù» se non la possibilità per l'anima dell'uomo di trasformarsi in «un essere intelligente, in un Intelligenza, in un dio» [cfr. *Enn.*, III, 4, 2]? Ma mantenersi su questo

piano del discorso comporterebbe qui troppe traduzioni tra paradigmi concettuali e verrebbe così ad offuscarsi – in uno spazio necessariamente breve – lo sviluppo possibile del nostro ragionamento. Abbandoniamo dunque, almeno per adesso, la metafora neoplatonica della fuga, e cerchiamo di vedere cosa essa implica. Anzitutto implica l'istituzione di una differenza: quella, appunto, tra l'Io e il Sé. Con il che si vuol dire che nell'autocoscienza si rende necessario qualcosa come un raddoppiamento, quel *Dédoublement* di cui parla Valéry nelle pagine dei *Cahiers* dedicate proprio al tema in questione⁷. Nel raddoppiamento si produce uno spazio, quello che separa l'Io da Sé. Niente varrebbe qui obbiettare che si tratta di uno spazio puramente metaforico, in quanto del tutto interno. Già la necessità di metaforizzare in qualche modo, dice che abbiamo comunque a che fare con una spazializzazione. E la spazializzazione cos'altro significa, se non il prodursi di un'esteriorità rispetto a qualcosa che prima era soltanto interno e, quindi, non era nemmeno identificabile con Sé, anzi non era nemmeno Sé stesso? Era, forse, un puro e muto medesimo, un Io inconsapevole se si vuole. Ma non un Io consapevole nel riferimento a Sé, capace di autoriferimento quindi. L'errore a questo punto starebbe nel pensare che con l'autocoscienza uno spazio pur *sui generis* come quello tra l'Io e il Sé venga tolto e il movimento di fuga si curvi nel circolo identificante dell'Io. Così la via di accesso all'autocoscienza, seppur con qualche ritardo "logico" in più, sarebbe di nuovo quella riflessiva. Ma se il culmine dell'autocoscienza è l'Io che si sa Io ossia che sa che Io=Io, questo a sua volta dovrebbe riferirsi a qualcosa fuori: a Sé e così via. A meno di non intendere in senso non analitico l'autoriferimento coscienziale, il raddoppiamento interno tra Io e Sé si tradurrebbe in una moltiplicazione spe-

colare dell'Io. L'Io non incontrerebbe il suo Altro: l'Altro in Sé come condizione di ogni rapporto con gli altri⁸.

A questo punto si potrebbe pensare che il modello di autocoscienza capace di oltrepassare l'*impasse* tra la via puramente interna (riflessiva) e quella esterna (linguistico-epistemica) sia quello offerto da Hegel con la *Fenomenologia*. Qui la critica dell'astratta e vuota identità della coscienza va di pari passo con l'affermare la necessità dell'alienazione. Quello che non convince è il passo ulteriore, ossia il finale e finalistico togliimento della differenza tra l'Io e il Sé. L'autocoscienza, da questo punto di vista (un punto di vista che, se si resta all'interno della logica hegeliana, è difficile definire un punto di vista interno), rappresenta il culmine di un percorso intenzionale. Un percorso dall'andamento strano, certo, nel senso che procede guardando indietro; va avanti, cioè, verso il suo compimento mentre rammemora. Ma non per questo meno caratterizzato intenzionalmente⁹. Ora, il problema sta proprio nel vedere se l'autocoscienza può esser pensata come termine di un processo intenzionale. La nostra risposta al riguardo è positiva solo se con "termine" si intende propriamente un punto critico di arresto. Ossia si intende che con l'autocoscienza l'intenzionalità raggiunge il suo limite, quel limite implicato sempre quando si impone la necessità di un riferimento a qualcosa che in qualche modo sta fuori, è esterno a ciò che lo indica. In questo senso, dal punto di vista dell'Io, la coscienza è un indicatore del Sé, un far segno verso di esso. Ovvero, se si vuole ritornare alla metafora iniziale, l'Io fugge in Sé, come verso un *quid* inattuabile per il suo sguardo. Se quella che cerca è la propria immagine: l'immagine di colui che ha coscienza (del suo Sé, insomma) e non solo del contenuto di questa coscienza che lo riguarda, pro-

prio questa non riesce a scorgere. Il Sé per l'Io è soltanto un'immagine negativa. Lo stesso vale per il rapporto tra coscienza e autocoscienza. Se la coscienza è sempre caratterizzata da un movimento in-



tenzionale: da un tendere verso, questo movimento si arresta dinanzi a Sé. Qui il narcisismo dell'Io trova il suo limite. Non può abbracciarsi. La specularità è inganno per la coscienza che intende incontrare il suo sguardo fino ad esser uno con esso. «Iste ego sum!» esclama Narciso. «Ho capito, e la mia immagine non mi inganna più: *sensi, nec me mea fallit imago*»¹⁰. In molti modi può interpretarsi quest'ultima frase. Anche nel senso che l'immagine riflessa non è quanto si cercava. È l'inganno per la coscienza. Perdurare in questo sguardo arreca solo un cieco dolore. Il dolore di una pura auto-afezione: di un sentirsi senza la gioia del riconoscimento. «Uror amor mei, flammam moveoque feroque! – Brucio d'amore per me stesso, suscito e subisco la fiamma»¹¹. In questa auto-afezione amorosa che muove la ricerca della coscienza – che guida la sua intenzionalità – quanto si esige è distanza: la possibilità di una secessione. Una secessione che non significa soltanto abbandonare il proprio corpo, come disperatamente invoca Narciso¹². Ma anche il suggello della sua identità con

l'Io. Compito impossibile finché ci si mantiene in un movimento di pensiero puramente ri-flessivo. Qui l'Io cerca invano il suo Altro. L'immagine è muta, non risponde. «Quid faciam? Roger, ane rogem? Quid deinde rogabo? / Quod cupio mecum est: inopem me copia fecit. – Che devo fare? Farmi chiedere, oppure chiedere io? Ma poi, chiedere che? Quel che bramo l'ho in me: ricchezza che equivale a povertà»¹³. La ricchezza di possibili correlati oggettuali della coscienza (di stati e rappresentazioni interne) – si potrebbe anche tradurre – conduce solo ad escluderli da quell'atto o funzione che dovrebbe esprimerne l'unità. Il riempimento dell'intenzionalità della coscienza rimanda ad un vuoto, il suo movimento suppone una pausa.

Interrogarsi su questa "pausa" non è forse altro dall'interrogarsi sull'autocoscienza. Kant in proposito parla della rappresentazione "Io penso" come una rappresentazione necessaria che accompagna ogni atto del pensiero. Ma è una soluzione che lascia insoddisfatti. Almeno finché non si precisa cosa si possa intendere con ciò. Difficilmente quanto ivi significato può continuare ad essere inteso in termini di una rappresentazione come fosse un contenuto speciale della coscienza stessa: un contenuto implicato in ogni altro contenuto o un atto che precede ogni atto particolare del pensiero. Ci perderemmo di nuovo nelle aporie fichtiane della specularità riflessiva. Se di rappresentazione si tratta, questa lo è in senso negativo. Anzitutto essa significa una presa di distanza da ogni oggetto della coscienza e con ciò sia da ogni atteggiamento proposizionale come pure da ogni *sapere che*. La coscienza di sé non trova espressione né in proposizioni del tipo "Io mi sento..." ("Io ho fame", "Provo dolore" ecc.) né in proposizioni che esprimono un secondo livello di sapere rispetto alle prime, in proposizioni, cioè, del tipo: "Io so che

provo dolore". Anche da un sapere di questo genere (da un sapere di secondo livello) la coscienza di sé prende distanza. «Quelle que soit la *demande*, – osserva Valéry – la *réponse est identique* (*Je ne suis pas cela*)»¹⁴ ed aggiunge subito dopo: «ainsi traduit le langage comme il peut». L'inadeguatezza della traduzione linguistica significa qui la negatività della rappresentazione. La coscienza di sé non è rappresentabile allora che negativamente. È piuttosto un rimando a qualcosa d'Altro. Un rimando a sé, appunto. Qualcosa del genere intende Kant quando afferma che la "coscienza di se medesimo è [...] ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso"¹⁵. La consapevolezza possibile è qui solo quella di un'Intelligenza che esiste come una "potenza unificatrice", un *Verbindungsvermögen*: una facoltà di connessione in cui consiste la possibilità stessa del pensare. Ma come pensare questa stessa possibilità, come poter identificare la sua "potente" unità? Questa è la vera *crux philosophorum*. La risposta kantiana è nota. Se il pensarla conduce alla rappresentazione "Io penso" come correlato necessario di ogni altra rappresentazione del pensiero, d'altra parte questa rappresentazione «non può essere accompagnata da nessun'altra»¹⁶. Considerare come Kant giunge a questa conclusione può essere istruttivo. Ciò che produce la rappresentazione "Io penso" è la stessa coscienza di Sé (il *Selbstbewußtsein*), ovvero quella che si può anche chiamare «appercezione originaria» o «atto della spontaneità»¹⁷. Se seguiamo letteralmente il discorso kantiano, allora dobbiamo concludere che vi è per Kant stesso una differenza tra l'unità dell'"Io penso" come unità analitica di una rappresentazione e il Sé della coscienza; all'origine vi è appunto il *Selbstbewußtsein* (la sua spontaneità) a cui la rappresentazione stessa dell'Io che pensa non può che rimandare. Ma come vi rimanda?

Si deve parlare di un rimando tautologico (analiticamente interno nel senso che suppone un'equivalenza semantica), oppure già qui si produce un'esteriorizzazione nel senso cui si è accennato innanzi? Anche a questo proposito ci è di aiuto un'affermazione di Valéry, secondo la quale «la conscience est l'extérieur de toute chose – l'éternel dehors»¹⁸. È proprio in virtù di questa intrinseca Esteriorità – del suo essere un "Eterno fuori" – che Valéry può felicemente osservare che il «movimento d'esponenziazione»¹⁹ del pensiero non può elevarsi oltre la seconda potenza. Considerare un passaggio alla terza potenza – esprimibile in una proposizione del tipo "Io penso che io penso che io penso..." oppure (ma è lo stesso): "Io penso che io penso che io sento..." – non porta che ad un puro nominalismo. Decisivo, qui, è il sapere di secondo livello, quello di terzo livello non è che un suo replicante vuotamente proposizionale. Il riferimento esterno ad oggetti pensiero (a rappresentazioni o ad affermazione circa stati interni dell'Io) sta già e solo nel passaggio alla seconda potenza. Già qui vi è il rimando a Sé. Ed è proprio per questo motivo che si è detto che la coscienza di sé è un limite²⁰ del procedere intenzionale (quel limite che ne costituisce la possibilità, del resto) piuttosto che un suo possibile oggetto di tipo speciale. Non vi è, insomma, una super-intenzionalità da cui nasce la coscienza.

Ma allora come si può pensare la sua genesi nel pensiero stesso (non la sua genesi fisico-empirica)? Cosa significa il rimando dell'Io a Sé, quando il Sé pare costituire l'autentico soggetto di quell'*atto di spontaneità* di cui parla Kant? Anzitutto bisogna osservare che se di "atto" si tratta, questo è un atto particolare. Per avere il carattere della spontaneità non deve avere antecedenti, non deve presupporre un'intenzionalità che lo promuova. Altrimenti si ri-

produrrebbe la solita questione di un'altra e più originaria intenzionalità e così via. D'altronde l'Io – come si è visto – si pone veramente soltanto a partire dal riferimento a Sé. Perciò, al fine di salvare il carattere assolutamente spontaneo dell'atto, si deve ammettere che non si tratta di un atto vero e proprio. Nel senso che non è un atto che si pone, bensì un atto in cui ci si dispone: una disposizione e non una posizione. La coscienza, nel rimando all'originarietà dell'autocoscienza, più che significare l'originarietà dell'Io: l'assolutezza della sua autoposizione, significa il riconoscimento di una disposizione che esplica il *funzionamento* del pensiero. Sono i termini che usa lo stesso Valéry, quando osserva che la coscienza configura piuttosto un «fonctionement»²¹: un funzionamento – «quello stesso del sistema nervoso centrale» – nel quale si dispongono le funzioni stesse del pensare e con esse le possibili modalità della coscienza. Nessuna idealistica sovranità dell'Io è più pensabile in questo riconoscimento e tantomeno una sua metafisica sostanzialità.

È questo com'è noto lo stesso punto di partenza della critica nietzscheana alla monarchia assoluta dell'Io come condizione e origine del pensiero. Nessuna «certezza immediata» è inferibile per Nietzsche dal processo del pensare. Perfino dire che «Es denkt» (quello che appunto aveva detto Kant) è dire troppo, in quanto l'"Es" «contiene già una spiegazione del processo e non appartiene al processo stesso»²². In futuro – osserva ancora Nietzsche – ci si dovrà liberare anche di questo "residuo terrestre" (l'"Es") come di un residuo atomico di materia cui si è voluta attaccare la pura "forza" del pensare: il suo essere nient'altro che un processo. Ovvio, che questo processo di liberazione dovrà andare di pari passo con la liberazione dalla grammatica, come da una costringitiva illusione. La critica nietzscheana ha qui solo

una parvenza di radicalità. Non si capisce, tra l'altro, se la liberazione dalla grammatica significhi pure una liberazione dal linguaggio e non è certo questo il luogo per indagarlo. Quanto si può osservare è che, comunque, qui Nietzsche coglie solo parzialmente nel segno ed in un certo senso non fa altro che riprendere ed enfatizzare l'argomento humiano. Il problema non sta, infatti, nell'ammettere che l'Io e il Sé (e lo stesso impersonale "Esso" dell'«Es denkt») siano delle finzioni o – se si vuole – dei costrutti linguistici, il problema più serio sta nell'intendere la loro necessità e, con essa, il suo perché. Ma per capire ciò il pensiero nietzscheano è troppo reattivo, troppo legato agli *idola* che intende distruggere. Tanto più che una liberazione dal potere del linguaggio e della grammatica non farebbe che condurre ad esiti del tutto opposti ad una "dionisiaca" liberazione della pura processualità del pensare ovvero di quella pluralità di forze che possono esprimere il *Grund-Text* dell'*homo natura* (ancora una metafora linguistica!). Semmai condurrebbe ad una matematizzazione del linguaggio stesso, e con essa ad una perfetta riduzione a calcolo del pensiero (come leibnizianamente sognava lo stesso Novalis)²³.

Perciò si deve tornare ancora una volta a Valéry e vedere con lui cosa significhi che la coscienza è essenzialmente un "funzionamento" e come ciò possa aiutarci a pensare il nostro problema. Il passo ulteriore da fare è quello di capire che, così intesa, la coscienza ha più il senso di una "risposta" che di una affermazione originaria. La spontaneità dell'atto è dunque la spontaneità di una risposta. Con il che si introduce un concetto che ha il sapore del paradosso: quello di una risposta "originaria". Paradosso sta per qualcosa che smentisce ogni evidenza. E qui l'evidenza smentita è appunto quella della coscienza di sé (dell'autocoscienza) come un sapere immediato

(e dunque originario) dal punto di vista dell'Io. Infatti, lo si è cercato di dire sino ad adesso, la coscienza di sé non è affatto immediata per l'Io, ma solo – se così si potesse dire – per sé stessa. Nel senso che come risposta ad una "eccitazione" X²⁴ o, se si vuole, ad un complesso di informazioni dei circuiti cerebrali, istituisce uno "stato" del tutto nuovo: quello di una risposta "attiva" che si configura nei modi della coscienza dal punto di vista di un Io. Di fronte a questa "istituzione" l'intenzionalità egologica si arresta. Se l'Io vuole continuare ad interpretare come un atto la disposizione in virtù di cui egli stesso si pone, deve allora farlo nei termini paradossali di un "atto riflesso". Sono i termini usati da Valéry²⁵ che vede proprio un «atto riflesso» e non l'intenzionalità dell'Io al «culmine della *consciousness*». In questo culmine che rappresenta quasi un punto di quiete per ogni tensione intenzionale sta la possibilità di rendere libera la mente dai suoi stati e, quindi, di porre distanza non solo tra la coscienza e i suoi contenuti, ma anche tra essa e i suoi stessi atti. Tanto che Valéry può, seppur dubitativamente, definire la coscienza addirittura come «*en dehors des conditions mêmes d'un acte*»²⁶.

Abbreviando di molto il corso possibile dei nostri pensieri si potrebbe dire allora che nell'idea di una coscienza di Sé c'è come una memoria "linguistica" di questa singolare risposta "originaria" che istituisce la coscienza non tramite riflessione bensì in virtù di un riflesso. Nel riferimento ad un Sé – un riferimento necessario perché si costituisca qualcosa come un Io – c'è come un'eco dell'identità trans-intenzionale (trans-riflessiva) dell'Io: della sua "naturale" seità e con essa dell'evento che presuppone (l'istituzione della coscienza). Ed il fatto stesso che di un evento si tratti – sia in senso filogenetico che ontogenetico – spiega lo stesso carattere discontinuo

della coscienza e la differenza tra Io e Sé che essa implica. Un'eco, appunto. Perché dire di più significherebbe una ingenua opposizione della sostanzialità del Sé alla nietzscheana "evaporazione dell'Io". Si soggiacerebbe, cioè, di nuovo alla tentazione «di mettere un piccolo uomo nell'uomo»²⁷, pur se nella forma di una terza persona quasi impersonale e non di un microego che funga da spettatore e insieme da regista nel teatro della coscienza²⁸. Con il rimando a sé – che si configura linguisticamente per la virtù autoriflessiva del linguaggio – si rinvia mnesticamente all'origine non intenzionale della coscienza. Questo rinvio, che è essenzialmente un rinvio al limite del linguaggio, caratterizza ogni presa di coscienza – il suo carattere intermittente, se si vuole – come un gioco sottilissimo tra tensione e arresto, tra domanda e risposta, tra emissione e ricezione, tra il parlare e l'ascoltare²⁹. L'eco suppone una voce; è il rimbalzo d'una voce³⁰. Lo scacco di ogni via puramente riflessiva alla coscienza di sé sta qui. L'immagine di sé che restituisce è soltanto negativa. Il dolore di Narciso nasce dal fatto che è Eco quella che cerca; «Resonabilis Echo»³¹: la ninfa condannata a ripetere la voce altrui – colei che per la sua natura non può cominciare a parlare, non può proferire parole in prima persona. Al culmine della tensione intenzionale della coscienza v'è questa dimensione dell'ascolto che è anche una dimensione del distacco: della distanza tra Io e Sé. Ascolto non di una voce, ma del suo riflesso: della sua eco. Per questo la coscienza di sé ha il senso di un riferimento paradossalmente esterno e non di una interna rappresentazione. Quel riferimento in virtù del quale la stessa coscienza non è altro che «l'éternel dehors»: lo spazio "dolorosamente" metaforico che separa Eco da Narciso.

Il Sé che si attesta in questo spazio (e come questo stesso spazio) si mostra il correlato necessario di

un modello di coscienza costituito dal discontinuo scambio tra interno ed esterno. Uno scambio strutturale, "a doppia entrata", nel quale – proprio in virtù della discontinuità² che si è detto – il ritorno in sé costituisce solo l'altra faccia del rinvio (di un movimento di fuga dal puro Io). La "fuga in Sé" è l'espressione paradossale che unisce ritorno e rinvio. Se si vuole non è altro che un modo per esprimere la dinamica di coimplicazione tra analitico e sintetico nello stesso Sé; una coimplicazione che indica la traccia dell'Altro nell'Io e viceversa. Intendere Sé in questi termini, forse, significa già oltrepassare la paralizzante alternativa tra un modello egologico-riflessivo di coscienza e un modello che vede nel Sé solo una costruzione linguistico-sociale.

¹ M. MINSKY, *The Society of Mind*, tr. it. di G. Longo, Milano 1989, p. 100.

² Con questo, ovviamente, non si vuol negare l'importanza di ricerche come quella di Minsky e di altri. In molti casi obbligano, se non altro, ad un ripensamento radicale di certe categorie filosofiche. In altri non fanno altro che confermarle o disporsi in una certa tradizione. Si pensi ad esempio alla concezione minskyana del Sé come una "necessità pratica": quella di agire come un mito capace di "nasconderci la natura dei nostri autoideali". Chiunque abbia una qualche dimestichezza con le pagine di Nietzsche accoglierà queste parole come un discorso ormai noto.

³ Ciò ovviamente non significa affatto che la coscienza non possa mai essere spiegata. Significa forse che quanto viene "lasciato fuori" dalla sua spiegazione è proprio la sua relativa autonomia. Si veda in proposito quanto osserva DANIEL C. DENNETT in *Consciousness explained*, tr. it. di L. Colasanti, Milano 1993, pp. 507-508. «Solo una teoria che spiega la coscienza in termini di eventi inconsci – scrive Dennett – può spiegare la coscienza».

⁴ Cfr. D. ARMSTRONG, *Is Introspective Knowledge In-correctible?* In «Philosophical Review», 72, 1963, pp. 417-432; *A materialist Theory of the Mind*, London 1968 e *Consciousness & Causality* in D. M. ARMSTRONG E N.

MALCOM, *Consciousness & Causality*, Oxford 1984. Sulle posizioni di Armstrong si veda la discussione critica contenuta nelle recenti *Lectures* di S. SHOEMAKER su *Self-Knowledge and "Inner Sense"* pubblicate in «Philosophy and Phenomenological Research», LIV, 2, giugno 1994, pp. 249-314, in part. p. 254 e ss. e 272 e ss.

⁵ Sulla realtà dei modelli si veda il suggestivo saggio di D. DENNETT, *Real Patterns*, in «The Journal of Philosophy», 89, 1991, pp. 27-51.

⁶ Cfr. F. DESIDERI, *La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza*, in «Atque», 9, maggio-ottobre 94, pp. 47-67.

⁷ Cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, 2 voll., a cura di J. ROBINSON, Paris 1974, II, p. 224.

⁸ «Essere solo – scrive Valéry – significa essere con sé, essere sempre Due. Senza questo, senza questa divisione o differenza "interna", non avremo mai commercio con l'altro; giacché questo commercio consiste nella sostituzione di una voce o di un'udienza (ascolto) estranea alla voce o all'udienza dell'Altro che è in noi, e costituisce il secondo membro di ogni pensiero» [P. VALÉRY, *Cahiers*, II, cit., pp. 240-41; ma si cita dalla trad. It. Di R. Guarini, Quaderni, Milano 1990, vol. 4, pp. 388-89]. Su questo passo richiama l'attenzione, M. GAUCHET, in

L'inconscient cérébral, tr. it. di V. Gianolio, Genova 1994, p. 141.

⁹ Un problema ulteriore, a questo riguardo, starebbe nel rispondere al quesito: cos'è che hegelianamente media tra l'Io e il Sé? Media il processo stesso dell'alienazione e del riconoscimento? E dunque l'intenzionalità vera è quella interna al processo stesso? Oppure la mediazione sta solo nella figura del compimento: nell'identificazione tra autocoscienza e sapere assoluto? In quest'ultimo caso l'intenzionalità sarebbe tale solo per uno sguardo retrospettivo che interiorizza il processo – le varie figure della coscienza – ricordandole fino a liberarle dalla loro servitù processuale, trasformandole in "storia concettualmente compresa". Il quesito non può che rimanere tale, entrambe le prospettive sono in qualche modo legittimate assumendo la prospettiva della sola *Fenomenologia*.

¹⁰ Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 463; qui si cita nella trad. di P. Bernardini Marzolla, Torino 1994, p. 115.

¹¹ Ivi, III, 464.

¹² «O utinam a nostro secedere corpore possem! / Votum in amante novum: vellem, quod amamus abesset! – Oh potessi staccarmi dal mio corpo! Desiderio inaudito per uno che ama, vorrei che la cosa amata fosse più distante»

[Ivi, III, 467-68].

¹³ Ivi, III, 465-66.

¹⁴ P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, pp. 224-25.

¹⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 159, (§ 25). È proprio contro questa affermazione kantiana che non può valere la classica obiezione di Hume riguardo all'identità personale e quindi all'esistenza di un Sé, appunto in quanto suppone l'identità tra coscienza e conoscenza e quindi la critica si rivolge all'Io come sostanza (Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature*, I, IV, VI). Per la conoscenza interna l'Io non può che essere un "fascio di percezioni".

¹⁶ Cfr. ivi, B 132 (B16).

¹⁷ Cfr. ivi.

¹⁸ P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, p. 211.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 218.

²⁰ Un punto d'arresto, come osserva lo stesso Valéry, cfr. ivi, p. 225.

²¹ Cfr. ivi, p. 223.

²² Cfr. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, [tr. it. di F. Masini, in *Opere complete*, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Milano 1986, t. VI] § 17.

²³ A questo riguardo si può comprendere il carattere epigonale e iperculturalistico del decostruzionismo.

²⁴ Cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., II, p. 207.

²⁵ Cfr. ivi, p. 224 e passim. Sull'introduzione di questo concetto nella biografia intellettuale di Valéry – un'introduzione che può datarsi intorno al 1892 ed ha il senso di una «conversione esistenziale» – si veda M. GAUCHIET, op. cit., p. 132 e ss.

²⁶ Ivi, p. 221.

²⁷ Cfr. ivi, p. 243.

²⁸ Qui la prospettiva di Valéry sembra condividere la critica di Daniel C. Dennett al modello del Teatro Cartesiano dove, per spiegare la coscienza, si postula la presenza di un Osservatore interno o di un Autore Centrale all'interno del cervello/mente [Cfr. DANIEL C. DENNETT, *Consciousness explained*, cit., in part. pp. 480-508; dello stesso autore si veda anche la lettera a Paolo F. Pieri pubblicata in «Atque», 9, maggio-ottobre 1994, pp. 194-95]. «Se parler à soi-même» – osserva ancora Valéry – que suppose cette activité étrange? Activité qui est le comble de l'arrêt! / Je touche ici à la racine. / Cette comédie --- ». A ben vedere, però, qui – nell'osservazione di Valéry – determinante è la consapevolezza che si

tratta di una "commedia". Il che toglie al Sé qualsiasi carattere di metafisica sostanzialità. La messinscena del parlarsi "tocca la radice", ma non è né può essere la radice stessa. È una finzione utile e in qualche modo "necessaria" che cerca di spiegare il carattere singolare di un'attività che ha il suo culmine nell'arresto. Lo stesso Dennett parla del Sé come di una «illusione benigna»: un Centro di Gravità narrativa che ha lo stesso statuto ontologico (lo stesso livello di realtà) di un centro di gravità in senso fisico. Tanto nel caso di Dennett come in quello di Valéry l'anima – avrebbe detto Plotino – o la mente (il *nous*) non fa altro che metaforizzare. «Tutto quello che ho fatto – così conclude Dennett la sua ricerca – realmente, è stato di sostituire una famiglia di immagini e metafore con un'altra: ho rimpiazzato il teatro, il Testimone, l'Autore centrale, il Figmento con il Software, le macchine virtuali, le versioni Molteplici, un Pandemonio di Homunculi». [D.C. DENNETT, op. cit., p. 508]. Ma il senso della metafora – come pare avvertire lo stesso Dennett quando osserva come la «storia definitiva di noi stessi», la nostra autorappresentazione non è il Sé ma la sua «traccia» [op. cit., p. 476] – è quello di indicare fuori di sé, di riferirsi a qualcosa d'altro (e dall'interno della sua prospettiva – della prospettiva metaforica – questo riferimento non può che

essere "reale", se non altro nel senso che è esterno ad essa). Questa è, forse, la radice che sfiora la "commedia" della coscienza nella differenza tra Io e Sé che la istituisce. Intendere la genesi del Sé nella modalità di un riferimento paradossalmente esterno mostra di implicare la consapevolezza del procedimento metaforico. Nessun eliminativismo in ciò, come vuole lo stesso Dennett. Questo non solo perché la finzione è utile, ma anche perché nella sua stessa utilità tocca la radice stessa di una "contingente" necessità. Ed è qui, forse, che lo stesso pragmatismo sfiora il suo limite trascendentale.

²⁹ In questo "gioco" sta il carattere singolare del concetto di "atto riflesso" introdotto da Valéry. In una nota del 1935, Valéry – preoccupato di dissipare ipoteche riduzionistiche dalla sua teoria – precisa che quello della coscienza è un tipo di "riflesso" distinto da quello ordinario (sensibile-nervoso), rappresentato dalla successione lineare di due eventi del tipo domanda-risposta. Quello psichico è piuttosto un "bi-riflesso [...] a doppia entrata». In esso lo scambio è attivo e il senso stesso della successione degli eventi di domanda-risposta può essere invertito. Quello che ne risulta è un «campo di possibilità» che spiega le virtualità creative di quella risposta originariamente e progressivamente attiva alle sollecita-

zioni/informazioni dei circuiti cerebrali che istituisce la coscienza [cfr. P. VALÉRY, *Cahiers*, cit., I, p. 1046 e quanto osserva in proposito M. GAUCHET, op. cit., pp. 138-39].

³⁰ Sulla genesi del sé, nel bambino, dall'ascolto del puro evento del gesto vocale si veda il bellissimo saggio di C. SINI, *Col dovuto rimbalzo* in Id., *Il silenzio e la parola*, Genova 1989, pp. 25-61 ed in part. pp. 40-42. In questo saggio Sini riprende e approfondisce l'idea di Mead circa la natura sociale

del Sé come un processo di interiorizzazione dei «gesti significativi» della conversazione esterna con gli altri individui. Cfr. G.H. MEAD, *Mind, Self & Society*, con un' *Introduzione* di CH. W. MORRIS, tr. it. di R. Tettucci, Firenze 1966.

³¹ OVIDIO, *Metamorfosi*, III, 358.

³² «Uno fra i caratteri più sorprendenti della coscienza – osserva Dennett – è la sua discontinuità[...]» [D. C. DENNETT, op. cit., p. 395].



IL LABIRINTO DEL SÉ

Stefano Fissi

1. *L'albero del Sé*

La psicologia del profondo ha assistito recentemente alla inarrestabile diffusione, all'interno del suo campo conoscitivo, dell'uso del termine Sé e alla sua sempre ulteriore specificazione, nel senso di diversificazione delle significazioni da esso di volta in volta sottese. Il Sé, comunque sia, fa riferimento ad una "*experience distant theory*", ad una costruzione concettuale di elevato livello di astrazione e quindi difficilmente verificabile e falsificabile: trattasi di costruzioni congetturali, in cui le ipotesi iniziali sono tali cioè da orientare la scelta e l'interpretazione dei dati osservati, e perciò autovalidantisi. Il Sé si riferisce alle "cose ultime" della psicologia del profondo, è un tentativo, inesauribile e asintotico, di avvicinarsi al "*noumeno*" inconoscibile. E poi si trova esposto ad un ineliminabile paradosso: se anche gli psicoanalisti arrivassero a darsi una teoria consensualmente condivisa sul Sé, e in base ad essa ad unificare la loro nomenclatura, vi sarebbe ancora un certo margine di fraintendimento, perché il significato che ciascuno vi annetterebbe non potrebbe prescindere dal proprio vissuto emozionale e dalla propria personale esperienza del Sé, che è qualcosa che trascende la teoria. Il Sé ci riporta in altre parole all'aporia fondamentale della scienza della mente, per la quale il soggetto conoscente è allo stesso tempo l'oggetto conosciuto.

Ammettendo però la possibilità di mettere ordine in questa matassa concettuale, sembra utile delineare dei percorsi conoscitivi, evidenziando come i vari autori che hanno trattato l'argomento si sono succeduti, influenzati, contraddetti. Sarebbe già molto se questo lavoro potesse essere una specie di bussola atta a non perdersi nel mare *magnum* del Sé.

Si è puntato, in questa esposizione, non alla ricerca di una corrispondenza di significato con il termine in oggetto, ma piuttosto alla ricostruzione del formarsi di quella rete di denotazioni e connotazioni che infine ne ha delineato l'alone semantico. Si è cioè adottato un approccio di tipo enciclopedico, in cui non c'è un oggetto di conoscenza già dato, ma vi sono dei sentieri, dei percorsi, delle aggregazioni problematiche e disciplinari. Tali percorsi non sono prescritti e tracciati da sempre e per sempre: sono piuttosto costruiti strada facendo dalle mosse, dalle strategie, dalle invenzioni dei singoli soggetti di ricerca. L'enciclopedia è una ricostruzione dei percorsi, più che una sistematizzazione dei risultati, che conserva il carattere euristico, provvisorio e strategico di ogni aggregazione teorica e problematica.

Il concetto di Sé rappresenta un punto di crisi del modello strutturale tripartito, che infatti Freud aveva pensato senza il Sé. L'accettazione del Sé come struttura distinta dall'Io e di pari livello gerarchico comporta difatti una rottura dell'organizzazione del modello, che da tripartito diviene quadripartito o viene del tutto abbandonato. Lo spartiacque è dato dall'accogliere il Sé come rappresentazione o come struttura. Gli autori che lo concepiscono come rappresentazione (Hartmann, la Jacobson, la Mahler) si mantengono fedeli al modello strutturale tripartito, o anzi potremmo dire meglio che assumono il Sé in tale accezione in ragione della loro fedeltà al modello freudiano. Gli altri autori prendono strade diverse: dichiarano la loro adesione formale al modello ma se ne distaccano *de facto* (M. Klein e Winnicott); adottano un modello quadripartito (Grunberger); propongono un radicale rinnovamento del modello (Kohut); adottano addirittura un'altra epistemologia (Stern); infine si cimentano in un impossibile compromesso col modello tradizionale, attribuendogli una flessibilità che non gli compete (Kernberg).

2. Il grande assente: il Sé in Freud

Freud non usa mai il termine Sé in una accezione speciale, distinta da quella del linguaggio corrente, se non in un passo del *Disagio della civiltà*:

«Normalmente non c'è niente di più certo del sentimento del nostro Sé, del nostro proprio Io»¹.

Dove d'altra parte gli aloni semantici dell'Io e del Sé si sovrappongono. E del resto, si può vedere in più scritti che quel concetto che più tardi emergerà come Sé è in Freud sussunto dall'Io².

Comunque, già nello scritto sul narcisismo si parla di «un investimento libidico originario dell'Io»³, e analogamente in *Lutto e malinconia* di un investimento oggettuale riportato sull'Io in seguito alla perdita dell'oggetto⁴.



L'Io pertanto non è solo l'agente psichico che opera lo spostamento libidico e il lavoro dell'identificazione, ma anche il substrato su cui il processo si compie, ed in questo viene ad essere contrapposto all'oggetto. Le oscurità di certi passi di Freud si comprendono meglio tenendo conto che egli intende l'Io nella duplice accezione di un insieme di funzioni e di processi mentali, e della rappresentazione del soggetto che sta di fronte all'oggetto ed è in relazione con esso.

Il termine *Ich* è dunque in Freud iperdeterminato, e ciò ha aperto la strada al tentativo di Hartmann di chiarirne l'ambiguità attraverso la distinzione tra Io e Sé. È stato così introdotto nella psicologia del profondo il Sé, che era già stato impiegato da Mead nella psicologia sociale. Alcuni autori tuttavia hanno deliberatamente mantenuto l'Io nella sua molteplice significazione, operativa (l'insieme di funzioni), strutturale (l'istanza psichica), esperienziale (la rappresentazione di sé e la sede dell'autocoscienza), mettendone in tal caso in risalto la dissociabilità: Federn e Fairbairn sono l'esempio più noto⁵.

3. *La diffusione del Sé: M. Klein*

La delimitazione concettuale del termine Sé è abbastanza incerta nell'opera di M. Klein. Anzitutto bisogna osservare ch'esso compare esclusivamente nella seconda parte della sua produzione teorica. Questa comprende gli scritti dal 1935 in poi, e quindi quello che è stato chiamato "il sistema kleiniano". Esso è caratterizzato dall'enfasi data alle emozioni primarie: la colpa, il desiderio di riparazione, l'odio, l'amore, la gratitudine, l'avidità, la gelosia, l'invidia. La pulsione perde nel sistema kleiniano il ruolo primario che le spettava nel sistema tripartito freudiano, a favore degli stati affettivi, delle emozioni, dei sentimenti, sì che si può parlare, con Zoja, di una vera e propria metapsicologia dei sentimenti⁶. Di pari passo, l'attenzione della Klein si volge verso il mondo interno, che è teatro di questi accadimenti emotivi e verso le strutture che lo popolano, originate dalle relazioni oggettuali e dai precipitati che esse producono nell'apparato psichico, attraverso i processi d'introiezione e di proiezione⁷.

La Klein non specifica meglio caratteristiche e funzioni del Sé; ad esempio non chiarisce se il Sé sia una struttura globale della psiche, o meglio dello psiche-soma, o se invece non sia una rappresentazione della struttura stessa all'interno dell'Io. Tuttavia fa guadagnare al Sé un posto nella sua teoria, distinto dall'Io e connesso ad una auto-esperienza globale. Particolare rilevanza clinica il concetto di Sé l'assume in rapporto all'identificazione proiettiva, e quindi alla coerenza o meno del sentimento d'identità in seguito al deposito, al controllo, alla riassunzione di parti della propria organizzazione psichica proiettate nell'oggetto⁸.

In tal modo la Klein, pur dichiarandosi formalmente aderente alla ortodossia freudiana, opera un "cambiamento di paradigma" (alla Kuhn,⁹) di notevole portata, passando dal modello strutturale tripartito al sistema delle relazioni oggettuali.

4. *L'istituzionalizzazione del Sé: H. Hartmann*

Per quanto altamente pregnante, anzi proprio per questo, la concettualizzazione freudiana dell'Io è parzialmente contraddittoria e talora confusiva. In due scritti, del '50 e del '56, Hartmann affronta la que-

stione dell'uso del termine Io in Freud, che appunto se ne serve «in più di un senso, e non sempre nel senso meno indeterminato»¹⁰. L'ambiguità fondamentale nasce dal fatto che il termine Io riveste in Freud due significati, che Hartmann precisa nella stessa pagina:

L'uno concerne le funzioni e gli investimenti dell'Io in quanto sistema (distinti quindi dagli investimenti delle altre componenti della personalità), l'altro l'antitesi tra investimento della propria persona e investimento delle altre persone (oggetti).

Tale ambiguità è resa più problematica dall'evolversi della metapsicologia freudiana, e conseguentemente dell'alone semantico dei termini impiegati. Nello scritto sul narcisismo, Freud dice che le pulsioni autoerotiche sono assolutamente primordiali, mentre all'inizio non esiste un'unità paragonabile all'Io: da qui l'idea di Hartmann di una "fase indifferenziata Io-Es", e di una "matrice dell'istinto" indifferenziata che è il deposito dell'energia primariamente non pulsionalizzata. In *Lutto e malinconia*, il narcisismo viene considerato lo stato generale e originario, dal quale solo più tardi si sviluppa l'amore oggettuale; tuttavia, anche quando ciò è avvenuto, la massa principale della *libido* può rimanere nell'Io o ritornarvi. Ma già in questa formulazione si deve presumere la differenziazione tra l'Io ed un'altra entità, il Sé appunto, se vogliamo spiegarci l'investimento della *libido* sulla propria persona in contrapposizione all'oggetto quando alla nascita l'Io non esiste ancora. Nella compiuta espressione del modello strutturale tripartito, quale sia ne *L'Io e l'Es*, è ancora più evidente la distinzione tra contrapposizione del Sé all'oggetto e dell'Io alle altre strutture della personalità, che sola chiarisce il pensiero di Freud¹¹.

Il Sé di Hartmann è essenzialmente una rappresentazione mentale, una immagine del Sé che si costituisce in seno all'Io, e che va distinta dalle "funzioni dell'Io". L'Io resta comunque la struttura sopraordinata, e quando parla del Sé Hartmann lo intende sempre in contrapposizione all'oggetto, come immagine della personalità globale del soggetto presente in ciascuna delle tre istanze psichiche¹².

5. La rappresentazionalità del Sé: E. Jacobson

Partendo dall'ipotesi di Hartmann di una fase indifferenziata Es-Io, e

quindi di una energia primariamente non pulsionalizzata, la Jacobson rielabora profondamente i concetti freudiani di narcisismo e masochismo, passando da un ambito economico e pulsionale ad uno relazionale ed esperienziale, senza che formalmente sia rinnegata la fedeltà alla costruzione freudiana. Però attraverso questa operazione la Jacobson, sulla scia della Klein, riesce a introdurre il mondo dell'esperienza e della sensazione nel dominio pulsionale, ed il suo linguaggio teorico è più un linguaggio descrittivo e fenomenologico che metapsicologico classico. Inoltre la Jacobson scavalca il problema dell'aggressività, e libera il narcisismo da qualsiasi connotazione energetica, dandogli una sostanza fenomenologica e relazionale – anzi, pre-relazionale. Ella si ricollega all'idea, espressa ne "L'Io e l'Es", di una quantità di "energia neutra disponibile", desessualizzata, capace di aggiungersi sia alla *libido* che all'aggressività, ed "egualmente attiva nell'Io e nell'Es", per collocare questa energia istintuale e indifferenziata all'interno di quello ch'ella chiama "Self psicofisiologico primario" e supportarla, alla maniera di Hartmann, non desessualizzata, ma indifferenziata (Hartmann, nella sua preoccupazione per la salvaguardia dell'ortodossia, era stato molto cauto nell'effettuare questo passaggio, addirittura in un nota a piè di pagina,¹³).

Per compiere questo riassetto della teoria pulsionale, la Jacobson si serve, fin dalle prime pagine della sua opera fondamentale, del concetto di Sé, quale è stato specificato da Hartmann:

Per riferirci all'intera persona di un individuo, comprendendo tanto il suo corpo, o parti del corpo, quanto la sua organizzazione psichica e le sue parti[...] Il Sé è un termine descrittivo ausiliare, che indica la persona come soggetto distinto dal circostante mondo di oggetti. Per chiarire ciò che intendo, userò termini quali il "Sé corporeo di una persona, o il suo Sé psicofisiologico", o il suo "Sé mentale", o "Sé psichico"¹⁴.

In questo senso, ancora alla maniera di Hartmann, il Sé va distinto dalle rappresentazioni del Sé, che si riferiscono a rappresentazioni mentali contenute nell'Io. Ma queste ultime, assieme alle rappresentazioni degli oggetti, assumono un ruolo centrale nella teoria della Jacobson. Instaurazione delle rappresentazioni del Sé e degli oggetti, e acquisizione da parte dell'Io della propria autonomia, interessi e funzioni sono due processi contemporanei che si influenzano reci-

procamente. Relazioni oggettuali e processi di identificazione si evolvono parallelamente, in un circolo autorinforzantesi; il consolidamento dell'Io rende progressivamente possibile l'assorbimento e la neutralizzazione dell'aggressività, mentre presuppone un investimento libidico sufficiente e durevole degli oggetti e del Sé. Le immagini degli oggetti e del Sé vengono unificate, organizzate e integrate in concetti più o meno maturi e adeguati alla realtà del mondo oggettuale e del Sé¹⁵.



Nella teoria della Jacobson, le relazioni oggettuali assumono una profonda influenza sulla vita mentale¹⁶.

L'approccio fenomenologico condiziona una particolare lettura dell'esperienza psichica. La Jacobson infatti arricchisce la distinzione di Hartmann tra Io come sistema mentale e Sé come globalità della persona psico-fisica di una ulteriore distinzione, quella tra Sé e rappresentazioni del Sé. Il Sé viene allora a comprendere il mondo interno del soggetto e la sua auto-esperienza, mentre le rappresentazioni del Sé sono quelle immagini mentali che – in continua interazione dinamica con gli oggetti esterni e pertanto in sostanziale evoluzione e modellamento – questa esperienza contribuiscono a formare. Il Sé, in tal modo non è più un dato rappresentazionale, ma assume una dimensione esperienziale, e quindi un posto più centrale nella teoria psicoanalitica.

6. La differenziazione del Sé: M. Mahler

Secondo la Mahler, alla nascita esiste solo un Io rudimentale, incapace

ce di effettuare il controllo delle reazioni agli stimoli e l'adattamento alla realtà. Questa posizione non tiene conto delle recenti osservazioni sul neonato, che sottolineano la competenza e la separatezza del bambino al momento della nascita. Tale omissione corrisponde in realtà ad una precisa presa di posizione teorica: essa permette di mantenere l'aderenza al modello tripartito delle pulsioni, minimizzando il ruolo strutturale del Sé. Nella teoria della Mahler, mediante la facoltà percettiva autonoma e innata dell'Io primitivo si producono all'interno di esso depositi di tracce mnestiche delle due primordiali qualità di stimoli, piacevole e buona e dolorosa e cattiva. Quando il bambino comincia vagamente a percepire che la gratificazione dei suoi bisogni proviene da un oggetto parziale soddisfacitorio, di pari passo avviene nella matrice simbiotica nella quale è unito alla gente delle cure materne la delimitazione delle rappresentazioni dell'Io corporeo. L'Io corporeo primitivo contiene già, nel corso della fase simbiotica, due tipi di rappresentazione del Sé: un nucleo più interno, connesso all'immagine del corpo e alle tracce mnestiche propriocettive, ed un nucleo più esterno, formato dalle tracce mnestiche sensorio-percettive.

Il primo costituisce il nucleo del Sé, il secondo il confine tra il Sé e il mondo oggettuale. Attorno alla sensazione del Sé si costruirà poi il senso d'identità, integrando due diversi livelli di consapevolezza: quella di essere un'entità separata e individuale e quella di avere un'identità sessuale determinata, derivante dalla risoluzione dell'identità bisessuale originaria. Questo processo, come del resto gli "spostamenti di carica" all'interno dell'apparato psichico, sono descritti secondo il modello pulsionale tradizionale. Tuttavia, la Mahler amplia la teoria della *libido* aprendola alla dimensione della relazionalità e del dialogo.

Ma questo ampliamento del modello pulsionale originario è pur sempre un accomodamento: l'atteggiamento dei genitori verso il bambino rientra nel contesto di uno spostamento, determinato dalla maturazione, della posizione libidica. Lo si può vedere nel passaggio dai precursori del Sé al Sé organizzato della fase di separazione-individuazione. È l'amore della madre verso il bambino e l'accettazione della sua ambivalenza che consentono all'Io di investire la rappresentazione del Sé con energia neutralizzata.

Il Sé della Mahler, come quello di Hartmann, è più una rappresentazione che una struttura. Ciononostante, assieme alle rappresentazioni degli oggetti, quando è saldamente stabilito è un punto di riferimento essenziale per la crescita psicologica. Ella gli attribuisce sia aspetti di esperienza che strutturali, ma lo mantiene al di fuori della metapsicologia¹⁷.

Deliberatamente, la Mahler non si avventura nella fenomenologia del Sé, poiché essa non è accessibile all'osservazione psicoanalitica¹⁸.

Non a caso ella distingue tra "sensazione del Sé" e "senso d'identità": conservando al Sé l'aspetto di rappresentazione, e negandogli la connotazione d'esperienza, gli si toglie un ruolo strutturale e funzionale dell'apparato psichico, e quindi si può mantenere il modello strutturale tripartito¹⁹.

7. *L'autenticità e la mistificazione del Sé: D. W. Winnicott*

All'inizio, per Winnicott, non esiste qualcosa di simile all'Io: esiste la «continuità del continuare ad esistere»²⁰, un procedere personale, una continuità nello sperimentare – una descrizione del genere la ritroveremo in Stern²¹. Questa continuità è periodicamente interrotta da fasi di reazione alle pressioni. L'ambiente ottimale viene incontro ai bisogni del bambino attraverso delle cure che in un primo momento sono esclusivamente fisiche, ma che richiedono comunque un certo atteggiamento emozionale, che contribuisce a formare appunto lo *holding* materno. Esso è chiamato da Winnicott la «preoccupazione materna primaria»²².

La madre si mette in sintonia con i bisogni del bambino e ne fornisce la realizzazione: quando il bambino desidera il seno, glielo porge, e così il gesto o l'allucinazione dell'infante viene reso reale, e si sviluppa il fenomeno dell'illusione. Il seno è vissuto dal bambino come parte di sé stesso, e sotto controllo magico. Così, per Winnicott, uno sviluppo sano del Sé e la sua solidità richiedono come precondizione la conferma nel bambino della sua originaria onnipotenza²³ – e questo aspetto lo ritroveremo in Kohut.

Lo sviluppo sano, e la separazione, richiedono il passaggio da uno stato di dipendenza assoluta a uno di dipendenza relativa, e il fallimento graduale del perfetto adattamento materno, attraverso il pas-

saggio intermedio della fase dell'oggetto transizionale. Il fallimento non ottimale delle cure materne nella fase della dipendenza assoluta porta all'esperienza della non-integrazione e dell'annichilimento del Sé, e mettono in moto un modello di "frammentazione dell'essere" che è il contrario della "continuità del continuare ad esistere". Per prevenire questa catastrofe psichica, l'intelletto (e quindi una funzione dell'Io) assume un ruolo per così dire vicario rispetto al fallimento dell'ambiente, di assistenza e sostegno al Sé, tramite l'organizzazione di una struttura difensiva, su una base di compiacenza e di adeguamento alle richieste esterne. Si costruisce così il falso Sé, attraverso questa forma di ipertrofia del pensiero, ed esso rappresenta una fonte di inautenticità e di sofferenza psicologica, dietro un'apparenza di funzionalità e buon adattamento all'ambiente. Il falso Sé condiscendente si contrappone al vero Sé, «da cui vengono il gesto spontaneo e l'idea personale»²⁴, ma in qualche modo lo nasconde, allo scopo di proteggerlo dallo sfruttamento, dalla alienazione e dallo svuotamento.



Il Sé di Winnicott è un'esperienza, corrisponde al nucleo della personalità, è intimamente legato alla fenomenologia della riflessività, attraverso l'altro e in sé stessi. Dunque è una struttura; ma Winnicott non sembra preoccuparsi soverchiamente della sua collocazione rispetto al modello strutturale tripartito: la sua rilettura dell'opera di Freud è così originale che la coerenza teorica con essa diventa una questione marginale.

Semmai c'è da dire che il fascino del Sé di Winnicott sta nell'essere una situazione paradossale, un'esperienza-limite tra comunicabi-

lità e incomunicabilità, un centro effettuale seppure elusivo. Il vero Sé è sempre in bilico tra il desiderio di manifestarsi, e quello altrettanto forte di sottrarsi allo sguardo, per la paura incombente di essere svuotato, sfruttato, annullato, distrutto. Così organizza con l'interlocutore «un gioco raffinato di nascondino, in cui è un gioco nascondersi ma è un disastro non essere scoperti»²⁵. La creatività, il sacro, l'arte, la psicoanalisi, sono altrettante forme di esperienze transizionali e pertanto forme di occultamento/disvelamento del Sé.

8. *Narcisismo e Sé: B. Grunberger*

Grunberger sostiene l'esistenza di una doppia linea di sviluppo della *libido*, separando il narcisismo dalla pulsione oggettuale. Il narcisismo emerge come fattore autonomo, necessitando tuttavia dell'appoggio della *libido* oggettuale per essere investito; entra così con la componente pulsionale in una relazione dialettica. Ogni sequenza dello sviluppo richiede una sintesi obbligata di queste due spinte istintuali, che per essere adeguate devono arricchirsi reciprocamente.

Grunberger dà al narcisismo una sua collocazione non solo economica, ma anche topica: lo individua come quarta istanza, che rappresenta l'intera personalità, e gli conferisce il nome di Sé, intendendo con tale termine «questa parte della personalità che viene generalmente inglobata nell'Io e che, a mio parere, deve esserne distinta»²⁶.

In altre parole, Grunberger non sconfessa l'operazione di Hartmann di differenziare il Sé dall'Io, e di dare a quest'ultimo un ruolo distinto, presente in tutti quanti i sistemi psichici. Solo che, mentre per Hartmann il Sé resta una rappresentazione, per Grunberger esso diventa un'istanza, e quindi una struttura, contravvenendo così al modello strutturale tripartito. Questa revisione del modello si somma all'altra che dicotomizza lo sviluppo pulsionale in due linee evolutive distinte, anche se complementari e intrecciate, il narcisismo e la *libido* oggettuale, entrambe ugualmente necessarie per una piena maturità psicologica; pertanto egli promuove il narcisismo da un ruolo puramente arcaico e regressivo a componente autonoma e imprescindibile di un sano sviluppo pulsionale, e gli attribuisce una sede strutturale nel Sé. In questo senso, il suo contributo è essenziale perché si possano compiere alcuni sviluppi successivi, segna-

tamente quello di Kohut, senza tuttavia che gli sia stato riconosciuto un tale merito da che se ne è servito.

9. *La sistematizzazione del Sé: O. Kernberg*

Partendo dalla crescente divergenza tra modello strutturale delle pulsioni e modello delle relazioni oggettuali, Kernberg compie un estremo tentativo di sintesi delle due teorie. Lo fa conservando il linguaggio del modello pulsionale, ma modificando sostanzialmente l'organizzazione dell'apparato freudiano.

Kernberg si serve di una impalcatura teorica presa dall'etologia e dalla teoria generale dei sistemi per riorganizzare i rapporti tra affetti, pulsioni, e rappresentazioni del Sé e dell'oggetto. Egli parte dalla clinica dei pazienti *borderline* e dalla osservazione quindi della coesistenza, in rapida alternanza, di immagini opposte e conflittuali, permanendo costante il rapporto tra una determinata immagine del Sé e una determinata immagine dell'oggetto. Esse sono tenute assieme da un particolare stato affettivo, che si riattiva all'apparire di una di queste immagini, o, all'opposto, con la sua presenza suscita queste rappresentazioni: sì che Kernberg può parlare di "unità di relazione oggettuale interiorizzate" aventi struttura triadica e costituite da una rappresentazione del Sé, una rappresentazione dell'oggetto e un particolare stato affettivo che le unisce; esse sono acquisite precocemente tramite l'identificazione, e costituiscono «i blocchi da costruzione dello psichismo»²⁷. Infatti il modello di Kernberg è basato non più sulla rimozione e la divisione orizzontale della psiche, ma sulla scissione e sulla divisione verticale tra aggregati di immagine del Sé e dell'oggetto in parte conscie e in parte inconscie, ma contraddittorie e mutualmente escludentisi, il cui legante è rappresentato dagli affetti. Gli affetti sono gli organizzatori delle rappresentazioni, inizialmente indifferenziate, del Sé e dell'oggetto, attraverso serie parallele di esperienze appaganti o frustranti, a seconda della coloritura emotiva che le accompagna; da queste primitive rappresentazioni si differenziano le unità di relazioni oggettuali interiorizzate, raggruppate a seconda dell'affetto che le caratterizza. Successivamente, gli affetti si collegano, oltre che alle rappresentazioni del Sé e dell'oggetto, a modelli percettivi e comportamentali innati, e a risposte vegetative atti-

vate a più livelli encefalici: si costituiscono così dei sistemi motivazionali complessi, ai quali Kernberg riserva i nomi di *libido* e aggressività, corrispondenti alle pulsioni del modello strutturale; di modo che queste non sono più primarie, ma sono strutture complesse gerarchicamente sovraordinate agli affetti ma derivate da essi. Questi risultano, assieme alle rappresentazioni del Sé e dell'oggetto, gli elementi basilari di un'organizzazione della personalità descritta come "un sistema di relazioni intrapsichiche".

Nelle sue opere, Kernberg sembra inizialmente assumere il Sé alla maniera di Hartmann o meglio della Jacobson, come rappresentazione inserita in una trama relazionale con l'interno e con l'esterno ma senza una struttura. Successivamente però Kernberg matura un'altra posizione: rimprovera ad Hartmann di «aver separato artificialmente gli aspetti strutturali, esperienziali e descrittivi delle funzioni dell'Io»²⁸, costituendo da un lato un Io impoverito di esperienza e rappresentazionalità, dall'altra un Sé contrapposto all'oggetto e pertanto escluso dalla metapsicologia. Questo concetto del Sé è piuttosto una descrizione in termini interpersonali e psicosociali, ed ingenera una indebita confusione tra psicoanalisi e sociologia. Il Sé inteso come «entità psicosociale, comportamentale e interattiva»²⁹ andrebbe per Kernberg sostituito con il termine carattere; mentre il termine Sé dovrebbe essere riservato «alla totalità delle rappresentazioni del Sé in intima connessione con la totalità delle rappresentazioni oggettuali[...] Una struttura psichica che ha origine nell'Io ed è chiaramente incorporata nell'Io»³⁰.

In tal modo Kernberg recupera di nuovo il Sé alla metapsicologia, ma a che prezzo? Il Sé rimane, alla maniera di Hartmann e della Jacobson, soprattutto un aggregato di rappresentazioni, ma Kernberg lo definisce una struttura, attraverso una formulazione ambigua perché si tratta di una struttura costituita dall'Io e facente parte di esso.

Kernberg tenta, a ben vedere, una operazione impossibile: salvare il modello strutturale tripartito includendovi il Sé, che è come dire una struttura in un'altra struttura. Per far ciò, egli utilizza il modello sistemico di Miller³¹, vale a dire il Sé come sovrasisistema di altri subsistemi – giù giù fino alle relazioni oggettuali interiorizzate – e parte a sua volta di un sovrasisistema che sarebbe l'Io. Ma questa gerarchia di

sistemi, anche volendo ammettere la complessità dell'*Ich* freudiano, in verità sembra dilatare il modello strutturale tripartito oltre la sua coerenza interna.

10. La relazionalità del Sé: H. Kohut

Se Kernberg mantiene un'adesione solo formale al modello psicoanalitico classico, distaccandosene ampiamente per i contenuti, Kohut non teme di consumare fino in fondo il distacco dalla teoria pulsionale in nome di una nuova visione dell'esperienza umana, fondata appunto sulla relazionalità e il dialogo, che egli chiama, appunto, psicologia del Sé.

Come Grunberger, Kohut parte dall'idea della bipartizione dello sviluppo libidico in due linee evolutive, separate, ma complementari e reciprocamente intreccianti: la *libido* narcisistica e la *libido* oggettuale. La *libido* oggettuale investe oggetti veri, sperimentati come realmente separati dal soggetto. La *libido* narcisistica investe oggetti-Sé, strutture primitive ancora nell'area del Sé arcaico e solo parzialmente differenziate da esso, la cui piena integrazione è tuttavia necessaria per conseguire un Sé maturo. Gli oggetti-Sé sono esperiti come una estensione del Sé, che espleta funzioni di rispecchiamento, idealizzazione e supporto, e Kohut distingue corrispondentemente prima due, successivamente nel corso della sua opera tre tipi di relazione d'oggetto-Sé, speculari, idealizzanti e gemellari.

Nella prima delle sue tre opere basilari, che cerca ancora una conciliazione delle sue innovazioni con la metapsicologia freudiana, Kohut distingue, in quanto "astrazioni che appartengono a livelli differenti di formazione concettuale", le nozioni di Sé da una parte, di Io, Es e Super-Io dall'altra. Le istanze del modello strutturale tripartito sono "elementi costitutivi di un'astrazione specifica della psicoanalisi" che si collocano ad un livello di teorizzazione lontano dall'esperienza, quello sull'apparato psichico³²; mentre il Sé, in quanto struttura stabile della psiche investita narcisisticamente, «proprio come le rappresentazioni degli oggetti, è un contenuto dell'apparato mentale, ma non uno dei suoi, non è cioè una delle istanze della psiche»³³, e si colloca ad un livello più immediato d'astrazione.

Il passaggio del Sé kohutiano da rappresentazione a struttura av-

viene contemporaneamente alla rottura dichiarata col modello strutturale delle pulsioni, nell'opera seguente. Qui Kohut impiega il termine di Sé nucleare, definito come:

Nucleo auto-propulsore, autodiretto e di autosostegno, che fornisce uno scopo centrale alla personalità e dà un senso alla vita³⁴.

Il Sé nucleare è concepito come un dipolo – nell'ultima opera un tripolo – in cui scorre un flusso costante di attività psichica, messa in moto da un gradiente di tensione al pari di un dipolo elettrico. Questa funzione dinamica, oltretutto strutturale, del Sé è ulteriormente sviluppata nell'ultimo libro, uscito postumo. La maturità funzionale del Sé è qui definita in termini di "coesione, saldezza e armonia"; nello stesso tempo si teorizza che il mantenimento di un Sé, per quanto esso sia un centro indipendente d'iniziativa, richiede sempre il supporto di un ambiente d'oggetti-Sé disponibili, che bisogna saper trovare e conservare³⁵.

Il Sé di Kohut, almeno nelle ultime opere, è certamente una struttura, per giunta indipendente dal modello strutturale tripartito e tale da rappresentare il fulcro del nuovo modello dell'apparato psichico ch'egli introduce. Tuttavia, paradossalmente, proprio questo Sé indipendente, coerente e strutturalmente autoconcluso – non dipende da altre istanze psichiche – ci propone il grado estremo di relazionalità. La dipendenza del Sé dagli oggetti-Sé dalla nascita alla morte ha fatto parlare a Ricoeur di autonomia attraverso l'eteronomia, paragonando il rispecchiamento tra Sé ed oggetto-Sé alla dialettica della soggettività in Hegel³⁶.

11. L'osservazione del bambino e i sensi del Sé: D. J. Stern

L'osservazione diretta del bambino ha messo in discussione molti dei postulati della teoria psicoanalitica, e più precisamente del modello strutturale delle pulsioni. Si è visto che le teorie psicoanalitiche hanno una loro validità per il periodo successivo all'acquisizione del linguaggio, grosso modo i due anni e mezzo. Nella fase preverbale, si è dovuti ricorrere alla possibilità di interpretare la vita soggettiva del bambino sulla base della sua competenza a sperimentare la vita socia-

le e il Sé e di organizzare corrispondentemente il suo mondo soggettivo e la relazione con l'adulto.

Sono state così confutate le ipotesi del guscio autistico di Freud e della fase autistica e simbiotica della Mahler, rivalutando invece le posizioni di quegli autori (la Klein e la scuola delle relazioni oggettuali) che sostengono che la capacità umana di avere relazioni sociali sia presente fin dalla nascita, che tale relazione sia fine a sé stessa e di natura definibile, e che essa non riposi su stati fisiologici di bisogno. Partendo dall'assunto di una relazionalità del bambino fin dalla nascita, e quindi di una sua competenza attiva nell'organizzare il mondo interpersonale, Stern ha costruito una teoria dell'esperienza soggettiva dell'infante basata sull'indagine del senso del Sé, poiché «il modo in cui sperimentiamo noi stessi nel rapporto con gli altri fornisce la struttura mediante cui organizzare tutti gli eventi interpersonali»³⁷.

Per "senso del Sé" Stern intende «la semplice coscienza, distinta dalla consapevolezza autoriflessiva»³⁸, di "uno schema stabile di consapevolezza", di "una forma di organizzazione", della "esperienza soggettiva organizzante", cui in seguito, con l'acquisizione delle competenze verbali, ci si riferirà come Sé. I sensi del Sé, e i campi di relazione ad essi collegati, differiscono dalle fasi di sviluppo in quanto sono da ritenersi attivi e in continua formazione durante tutta la vita; essi operano al medesimo livello, permanentemente, ed i loro effetti si mostrano contemporaneamente in alcune esperienze psichiche complesse. Essi emergono in momenti critici dello sviluppo, che sono periodi sensibili in relazione ad eventuali carenze ambientali od eventi stressanti; tuttavia, essendo ciascun senso del Sé un sistema che rimane aperto alle influenze ambientali per tutta la vita, esistono potenzialmente molti punti, oltre i periodi sensibili, in cui si può sviluppare una patologia. La relazione che lega il succedersi dei sensi del Sé è di tipo epigenetico, vale a dire che ogni schema di organizzazione delle interazioni sociali e dell'esperienza interiore si instaura sullo schema precedente, e quindi richiede che questo si sia stabilito con successo.

Stern distingue quattro sensi del Sé, che si sviluppano in successione dalla nascita ai trenta mesi:

– il senso del Sé emergente, che ha a che fare con l'esperienza di un processo, e richiama la "continuità del continuare ad esistere" di

Winnicott; e come consapevolezza di un'organizzazione in formazione;

– il senso del Sé nucleare, ovvero l'esperienza di essere un'entità fisica compatta, separata, provvista di confini, e in relazione con altre entità;

– il senso del Sé intersoggettivo, cioè l'esperienza di una vita soggettiva, condivisibile con l'altro, e dunque la dimensione dell'empatia e del rispecchiamento propri della fase preverbale descritta da Kohut;

– il senso del Sé verbale, che attraverso la discriminazione tra le esperienze a seconda della loro rappresentabilità verbale, introduce la separazione tra conscio ed inconscio, e dunque apre al modello strutturale tripartito.



Di questi concetti, il più innovativo è quello di Sé nucleare. Esso confuta l'idea di stato fusionale della fase simbiotica, descritto dalla Mahler, facendone non una condizione di partenza, ma una delle modalità possibili dell' "essere con l'altro". Il senso del Sé nucleare deriva dall'integrazione delle esperienze di attività, coesione, affettività e continuità temporale in una prospettiva organizzante. Ciò avviene attraverso la memoria, ovvero l'organizzazione di quelle che Stern chiama "rappresentazioni di interazione generalizzate" (RIG) e che sono serie di episodi interattivi simili sottoposti a processi di astrazione, generalizzazione e codificazione in forma preverbale. Le RIG tuttavia non sono sovrapponibili alle "unità di relazione oggettuale interiorizzate" di Kernberg in quanto per la psicologia sperimentale dell'età evolutiva, seppur è ammissibile una categorizzazione delle esperienze

in base al tono edonico, tuttavia non è parimenti ammissibile una dicotomizzazione del tono edonico stesso in due modalità, del tipo piacevole/spiacevole o peggio ancora buono/cattivo (che implicano addirittura moralità e intenzionalità), poiché l'affettività è una realtà dimensionale, non categoriale.

12. Il Sé come parte e come tutto: la metafora dell'ologramma

Come si è cercato di rendere sinteticamente, schematizzando le influenze reciproche che i concetti di Sé hanno avuto tra di loro, non esiste un Sé ma molti Sé, tra loro interrelati a formare una rete semantica di mutui rinvii. Le influenze reciproche sono state più o meno esplicitate dai vari autori, ma certo ogni elaborazione ha risentito del contesto, della trama concettuale complessiva entro cui si è prodotta. Si potrebbe usare la metafora dell'ologramma, in cui ogni immagine parziale contiene in sé e consente di ricostruire il tutto di cui è parte. L'ologramma è la fotografia di una fotografia, in quanto registra non solo l'intensità della luce ma anche la sua fase, ovvero il grado di coerenza del fronte d'onda della luce riflessa; allo stesso modo le teorie sul Sé ci danno delle informazioni sulla prospettiva generale dell'autore che le produce, sono in un certo senso, metateorie, per l'elevato livello di astrazione ed autoriflessività. D'altro canto, questo terreno concettuale va letto come un tutto, in cui ogni parte non è comprensibile al di fuori del percorso teorico che la sottende. Ad esempio, i contributi di Kernberg, di Kohut e di Winnicott possono essere sentiti più attuali di altri, il primo per l'utilità clinica nel lavoro coi pazienti borderline e il tentativo di sintesi del modello strutturale tripartito con la teoria delle relazioni oggettuali, il secondo per l'apertura conferita alla dimensione dell'empatia e le considerazioni rivoluzionarie sulla cura e la guarigione; il terzo per l'approfondimento della relazione tra esperienze di accudimento precoci e formazione dell'identità. Tuttavia l'elaborazione del primo deve molto – come anch'egli riconosce, talora polemicamente – ad Hartmann e alla Jacobson, mentre il secondo affonda le sue radici nel misconosciuto e da lui mai citato Grunberger, e il terzo, cui la psicoanalisi è debitrice di intuizioni originali e formulazioni creative, resta ancorato, almeno nella terminologia al sistema kleiniano.

Parallelamente al concetto di Sé si sono evoluti i concetti ad esso legati, in primo luogo quello di oggetto. In Freud, l'oggetto è invariabilmente correlato alla pulsione, come ciò in cui o con cui la pulsione può raggiungere la sua meta. Ma già nella Klein esso è correlato all'amore o all'odio, e la relazione in causa è quella tra la persona totale e un oggetto considerato esso stesso nella sua totalità, diversamente dalla parzialità della pulsione. Hartmann parla di "ambiente mediamente prevedibile", la Mahler di "madre normalmente affezionata", Winnicott di "madre sufficientemente buona"; la Jacobson introduce il concetto di "mondo oggettuale", e, su questa linea, Kernberg afferma che, nel contesto di una teoria delle relazioni oggettuali, l'oggetto potrebbe essere, più propriamente, l'"oggetto umano". Ci siamo dunque progressivamente allontanati dall'idea di un oggetto con cui il soggetto si rapporta per il proprio soddisfacimento pulsionale per approdare a quella di una relazione con l'oggetto che comprende tutta la complessità dell'interazione umana, ivi inclusi quei primitivi bisogni di supporto e conferma del Sé che Kohut demanda agli oggetti-Sé.

Se si è escluso Jung da questa ricerca, è non solo per ragioni di spazio, ma anche di metodo: volendosi mettere in evidenza un percorso concettuale, ed i reciproci rimandi tra un gruppo di autori, non aveva senso includervi un pensiero che si è evoluto da essi distante e, se non contrapposto, almeno isolato. Il *Selbst* di Jung poggia su un ulteriore livello di astrazione, tant'è vero che dovrebbe essere pensato in connessione ad un altro concetto-cardine della sua elaborazione, quello di spirito, e meriterebbe comunque un altro articolo.

Ci si augura che il disegno globale proposto possa stimolare il lettore ad accostamenti, incastri e tentativi d'integrazione personale, nel contesto del lavoro clinico e della propria esperienza. Ad esempio, se all'interno del modello di Kernberg del Sé come struttura rappresentazionale contenuta nell'Io inseriamo il modello di Winnicott del Sé come autoesperienza globale del funzionamento psico-fisico e centro del processo di personazione (cioè dell'innesto della mente nel corpo), ne viene fuori uno schema complesso di autoesperienza, autorappresentazione e funzionamento mentale...

¹ S. FREUD, *Il disagio della civiltà* (1929), in *Opere*, vol. X, 1978, Boringhieri, Torino, 1978, p. 559.

² S. FREUD, *L'Io e l'Es* (1922), in *Opere*, vol. IX, 1977.

³ S. FREUD, *L'introduzione al narcisismo* (1914), in *Opere*, vol. VII, 1975, p. 445.

⁴ S. FREUD, *Lutto e malinconia* (1917), in *Opere*, vol. VIII, 1976.

⁵ Un'altra conferma della consapevolezza metodologica di Freud si ha nelle ultime pagine dell'"Introduzione al narcisismo", laddove egli parla del "sentimento del sé" (con la s maiuscola), come "un modo di esprimere l'ampiezza dell'Io", che "dipende in modo particolarmente stretto dalla *libido* narcisistica" (S. FREUD, *Introduzione al narcisismo*, op. cit., p. 468). Quindi, la scelta di mantenere all'interno dell'Io l'esperienza della soggettività, il vissuto di sentirsi sé stessi, il sentimento della propria integrità, coesività e unitarietà somatica, fu sicuramente una scelta meditata, funzionale a mantenere all'Io la globalità di agenzia operativa e di insieme rappresentazionale, e finalizzata verosimilmente ad assicurare un substrato ed una dinamica credibile allo sdoppiamento co-scienziale.

⁶ L. ZOJA, *Psicologia analitica e metapsicologia dei sentimenti. Possibili convergenze tra Jung e Melanie Klein*, in A.A. V.V., *La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo*, (IV Convegno C.I.P.A.), Bertani, Verona, 1968.

⁷ M. KLEIN, *Il lutto e la sua connessione con gli stati maniaco-depressivi* (1940), in *Scritti* 1921-48, Boringhieri, Torino, 1978.

⁸ Meltzer rileva che, sebbene la Klein non abbia mai formulato adeguatamente la differenza tra i concetti di Io e Sé, tuttavia, dopo l'introduzione di esso, nel 1946, lo caratterizza abbastanza definitivamente: il Sé è condizione necessaria della vita psichica, poiché dalla differenziazione tra il Sé e l'oggetto ci si avvia alla costruzione del mondo interno; il Sé è il punto di riferimento del divenire psichico, come termine della tendenza all'integrazione; il Sé è il punto di partenza della razionalità e del dialogo, attraverso i processi di identificazione. L'assunzione di questo concetto riorienta l'edificio teorico della Klein, nel senso di una elaborazione dell'idea dell'apparato psichico come organizzazione complessa, costituita da unità funzionali in relazione tra loro - ed il Sé allora sarebbe da intendere come una di queste strutture - i cui confini non coincidono necessariamente con quelli dello psichosoma, potendo alcune parti dell'apparato psichico essere proiettate nell'oggetto e risiedervi. Le interazioni tra queste strutture configurano un sistema dinamico ed evolutivo, la cui forza motrice non è data più dalle pulsioni, ma dagli affetti. (D. MELTZER, *Lo sviluppo kleiniano. 2. Melanie Klein e il caos Richard*, Borla, Roma, 1982).

⁹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Torino, Einaudi, 1969.

¹⁰ H. HARTMANN, *Evoluzione del concetto dell'Io nell'opera di Freud* (1956), in *Saggi sulla psicologia dell'Io* (1964), Boringhieri, Torino, 1976, p. 307.

¹¹ H. HARTMANN, *Considerazioni sulla teoria psicoanalitica dell'Io* (1950), in *loc. cit.*

¹² Del resto, Hartmann sottolinea che,

stante la diffidenza di Freud per una ermeneutica filosofica della propria metapsicologia, egli non impiegò mai il termine nel senso fenomenologico di consapevolezza di Sé, ritenendo l'autoesperienza soggettiva una delle funzioni dell'Io (H. HARTMANN, *Evoluzione del concetto dell'Io nell'opera di Freud*, op. cit.). In sostanza, Freud rimase fedele all'idea che l'esperienza della propria soggettività è una funzione dell'Io (sentimento di sé), espressa nell'*Introduzione al narcisismo*, e la distinzione introdotta da Hartmann mantiene all'Io il complesso delle sue funzioni, distaccandone l'aspetto rappresentazionale.

¹³ H. HARTMANN, *Note sulla teoria della sublimazione* (1955), op. cit., p. 258.

¹⁴ E. JACOBSON, *Il Sé e il mondo oggettuale* (1964), Martinelli, Firenze, 1974, p. 17.

¹⁵ La novità della Jacobson, secondo Novelletto, consiste nell'aver introdotto una dimensione longitudinale del Sé, come entità suscettibile di un sviluppo evolutivo dalla nascita alla maturità, in continua interazione col mondo degli oggetti, a cominciare dall'originario oggetto materno. (A. NOVELLETTI, *Introduzione al concetto di Sé*, in «Neuropsichiatria Infantile», 240-241, pp. 553-576, 1981).

¹⁶ L'idea freudiana degli stati di sviluppo della *libido* è ampliata fino a far diventare ciascuno stadio un modello di relazionalità tra il bambino e l'ambiente. Il modello strutturale delle pulsioni, che già la Klein aveva aperto agli affetti, qui viene ulteriormente dilatato alla relazionalità col mondo e poi alla dimensione dell'esperienza e dell'autoconsapevolezza. Il contributo della Jacobson occupa un posto cruciale, di transizione, ignorando il quale non si può capire la suc-

cessiva teorizzazione di Kernberg e di Kohut. (J. R. GREENBERG, S. A. MITCHELL, *Le relazioni oggettuali nelle teorie della personalità* (1983), Il Mulino, Bologna, 1986).

¹⁷ E. JACOBSON, *Il Sé e il mondo oggettuale* (1964), Martinelli, Firenze, 1974, p. 17.

¹⁸ S.M. MAILER, F. PINE, A. BERGMAN, *La nascita psicologica del bambino* (1975), Boringhieri, Torino, 1978.

¹⁹ Tuttavia, secondo Greenberg e Mitchell, la descrizione della Mahler dell'evoluzione di un Sé senza funzioni permetterà ai teorici successivi di elaborare una descrizione del Sé con funzioni. (J. R. GREENBERG, S. A. MITCHELL, op. cit.).

²⁰ W.D. WINNICOTT, *L'integrazione dell'Io nello sviluppo del bambino* (1962), in *Sviluppo affettivo e ambiente* (1965), Armando, Roma, 1970, n. 73.

²¹ Il tema dell'emergere della persona ricorre di continuo nel lavoro di Winnicott, tanto che possiamo chiederci, con Novelletto, s'esso non corrisponda allo sviluppo del Sé. (A. NOVELLETTI, op. cit.).

²² W.D. WINNICOTT, *La preoccupazione materia primaria* (1956), in *Dalla pediatria alla psicoanalisi* (1958), Martinelli, Firenze, 1975, n. 359.

²³ *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile* (1967), in *Gioco e realtà* (1971), Armando, Roma, 1974, n. 194.

²⁴ *La distorsione dell'Io in rapporto al vero e al falso Sé* (1965), in *Sviluppo affettivo e ambiente*, p. 181.

- 25 *Comunicare e non comunicare: studio su alcuni opposti* (1965), op. cit., p. 240.
- 26 B. GRUNBERGER, *Il narcisismo* (1971), Laterza, Bari, 1977, p. 1903.
- 27 O. KERNBERG, *Teoria delle relazioni oggettuali e clinica psicoanalitica* (1976), Boringhieri, Torino, 1980, p. 107.
- 28 O. KERNBERG, *Sé, Io, affetti e pulsioni*, op. cit., p. 261.
- 29 *Ibid.*, p. 262.
- 30 *Ibid.* p. 262-63.
- 31 R. MILLER, *Teoria generale dei Sistemi viventi: concetti fondamentali*, in W. GRAY, F.J. DUTIL, N.D. RIZZO (a cura di), *Teoria generale dei Sistemi e psichiatria* (1969), Feltrinelli, Milano, 1978.
- 32 H. KOHUT, *Narcisismo e analisi del Sé* (1971), Boringhieri, Torino, 1976, p. 8.
- 33 *Ibid.*, p. 9.
- 34 H. KOHUT, *La guarigione del Sé* (1977), Boringhieri, Torino, p. 1980, p. 131.
- 35 H. KOHUT, *La cura psicoanalitica* (1984), Boringhieri, Torino, 1986.
- 36 P. RICOEUR, *Il "Self" secondo la psicoanalisi e la filosofia fenomenologica*, in «Metaxù», 2, pp. 7-30, 1986.
- 37 D.N. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), Boringhieri, Torino, 1987, p. 23.
- 38 *Ibid.*, p. 24.

ESPERIENZA DEL SÉ

Dire di *due* cose che esse sono identiche
 è un non-senso; e dire di una che essa
 è identica a se stessa, dice nulla
 (Ludwig Wittgenstein,
Tractatus logico-philosophicus, 5.5303)

Adriano Fabris

Parlare di esperienza del sé può far subito venire in mente le questioni ormai obsolete (e più volte criticate nel corso del Novecento per i loro non chiariti presupposti) che riguardano il modo in cui viene realizzato e vissuto il rapporto dell'individuo con se stesso. Non si tratta tuttavia, assumendo questo tema, di riproporre i problemi relativi all'*Erlebnis* di un soggetto individuale, cioè al complesso dei vissuti propri di ciascuno la cui accessibilità intersoggettiva è ciò che appunto risulta problematico. Né si tratta di riproporre nuovamente la tematica dell'autocoscienza e del riferimento di sé a sé, con tutte le difficoltà che sono state evidenziate soprattutto nell'ambito del pensiero analitico¹. Voglio invece iniziare a riflettere, nelle pagine che seguono, su cosa può voler dire il parlare di "esperienza" quando è in gioco quel fenomeno problematico che è il sé. Voglio cioè prendere in considerazione alcune conseguenze che, riguardo a queste tematiche, derivano dalla nuova concezione dell'esperienza che sempre più si sta precisando all'interno del dibattito filosofico contemporaneo e che risulta per molti versi alternativa a quella che finora ha dominato il pensiero occidentale. Tutto ciò verrà forse a favorire, anche, quel colloquio tra filosofia e psicoterapia che non può solamente riguardare le possibili applicazioni ad uno dei due ambiti disciplinari delle teorie già elaborate

nell'altro, ma che deve condurre soprattutto all'approfondimento, in un mutuo colloquio, di quei concetti che risultano fondamentali per ambedue le discipline.

Certo, parlare di "esperienza del sé" appare a un primo sguardo quantomeno ambiguo, a causa del consueto duplice senso – soggettivo e oggettivo – che il genitivo anche nel caso di quest'espressione può assumere. È, questa, un'ambiguità che si può facilmente risolvere, magari sottolineando che il pronome sostantivato mediante l'articolo – e quindi da esso determinato – assume la funzione di soggetto, mentre quello cui l'articolo non è preposto – e che mantiene così l'indeterminatezza di una terra ancora incognita da scoprire e da colonizzare – si configura invece come oggetto. Ma anche se viene chiarito che "il sé", qui, riveste la funzione di soggetto (pur senza che questo uso sia segnalato dall'iniziale maiuscola), e se inoltre si precisa che parlare (ad esempio) di una "coscienza di sé" mette in gioco la sua tematizzazione come oggetto, tuttavia tali puntualizzazioni non solamente appaiono decisamente convenzionali, ma giungono anche a forzare l'uso comune della lingua italiana. Giacché in italiano il pronome riflessivo "sé" è usato originariamente come complemento oggetto, e solo mediante una forzatura, finalizzata a tradurre l'inglese *Self* o il tedesco *Selbst*, esso viene ad assumere il carattere di soggetto in una proposizione. E per di più non è detto che questa equivoca identificazione di soggetto e di oggetto nello stesso termine "sé" – frutto, lo ripeto, di un'arbitraria estensione, in italiano, del complemento oggetto alla sfera soggettiva – indichi davvero un'identità fra i due, né che allo stesso "nome" corrisponda poi la stessa "cosa" (creando e nel contempo risolvendo così, a motivo di una fattuale identificazione presente nell'uso della grammatica italiana, problemi con-

troverci come quello dell'identità personale). Non è detto, proprio perché la stessa storia della filosofia si è mossa consapevolmente anche al di fuori di questo "incantamento" dovuto al linguaggio. Se infatti, da



un lato, il pensiero moderno si è trovato a pensare lo stesso soggetto secondo un modello oggettuale – intendendo, ad esempio con Cartesio, l'attività del *cogito* come una *res cogitans* –, dall'altro lato non ha tardato a manifestarsi il rigetto nei confronti di questa identificazione, e l'io soggetto, svincolatosi dalla propria oggettivazione nel sé, si è venuto configurando – ad esempio in Kant, come vedremo più oltre – quale presupposto inoggettivabile di ogni oggettivazione.

In queste battute iniziali abbiamo ancora usato, non senza un qualche imbarazzo, i termini "soggetto" e "oggetto", ma abbiamo anche subito verificato la difficoltà di trasferire immediatamente categorie grammaticali all'ambito della ricerca filosofica, un ambito tendenzialmente sottoposto (se assume quale modello il linguaggio naturale) alla tentazione di reificare e ipostatizzare anche ciò che si manifesta come evento. D'altronde, se il linguaggio comune rischia, spesso, di fuorviare l'indagine, la traduzione in linguaggio logico-formale dei tradizionali problemi re-

lativi all'autoriferimento si è rivelata anch'essa inadeguata per una loro efficace soluzione. Giacché, una volta criticata fino a dissolverla l'impostazione storicamente data a tali problemi, non è possibile tuttavia, com'è noto, costruire nell'ambito della logica un sistema completo strutturalmente autofondato. Di fronte a queste strade che si interrompono dobbiamo almeno tentare una via diversa, che per il momento lasci sullo sfondo l'ambigua figura del "sé" e si concentri piuttosto su quel rapporto che l'autoriferimento pone in gioco, un rapporto che possiamo tentar di esprimere ricorrendo, come più volte è stato fatto in passato, alla nozione di "esperienza". Così facendo, l'interesse dell'indagine si sposta dai termini del rapporto – nella loro identità o differenza – al rapporto stesso che li coinvolge.

Che cosa s'intende qui con "esperienza"? Per lo più, finora, il termine è stato assunto in filosofia per indicare la relazione – non solamente conoscitiva, ma anche pratica – che s'instaura nei confronti di ciò che si offre a un possibile coglimento, di ciò che si dà in presenza. Risulta implicita, in questa concezione, la tendenza a considerare l'esperienza come un processo che finisce per ricondurre ciò che si presenta entro le coordinate e le aspettative proprie di colui che esperisce. Lo spostamento di accento dalla relazione con ciò che viene esperito alla sfera di colui che fa esperienza si traduce, ad esempio nel corso dell'Ottocento, in un vero e proprio slittamento semantico del termine: esperienza diviene anzitutto ciò che io faccio, il modo in cui vengo a strutturare il mondo conformandolo alle mie aspettative e finendo così per conoscere, più che quanto mi circonda, anzitutto me stesso. Tutto ciò che è destinato a sorprendermi viene esorcizzato; tutto ciò che provoca meraviglia viene ricondotto al rassicurante alveo di esperienze già compiute. L'esperienza delle cose

presuppone sempre più decisamente un'esperienza di sé, di un sé che si conosce e si riconosce nei suoi rapporti col mondo. In tal modo, l'esperienza dell'altro da sé si trasforma in un cammino che in sé si adentra, scoprendo e attuando il proprio vero essere.

Questo modello di esperienza – che ha certamente nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel il suo momento di più lucida elaborazione, ma che ritorna più o meno implicitamente anche in molte posizioni filosofiche fino ai nostri giorni² – ha certamente i suoi buoni diritti ed è in tutta evidenza funzionale all'elaborazione di quell'identità di sé con sé che sopra abbiamo richiamato. Il suo buon diritto, le sue buone ragioni, sono però non tanto quelle dell'esperienza in quanto tale, quanto piuttosto quelle del linguaggio in cui essa si esprime. Il linguaggio come *logos*, infatti, anche quando non si riduce a mero strumento del parlante, è sempre tuttavia un suo possesso, è espressione del sé, oppure nel sé ha il suo centro, ribadendo pur sempre, anche alla fine di un percorso di alienazione, il suo carattere di ipseità. Il linguaggio parte dal sé, parla di sé, è il sé che parla. Nel linguaggio è il sé che si assume la funzione di collegare, di connettere, di raccogliere il molteplice attorno ad un'unica prospettiva. Ma si fa carico anche del compito di distinguere, di dividere (mediante il giudizio romanticamente inteso come *Ur-teil*, partizione originaria). Giacché parlare è bensì rapportarsi a qualcosa, ma anche prenderne le distanze, misurare lo spazio che ci separa da una cosa per poterla meglio considerare.

La centralità del sé nell'esercizio del linguaggio, d'altronde, non è smentita neppure da quelle concezioni, più o meno religiosamente connotate, che vedono il linguaggio precedere la parola umana, che considerano la lingua l'ambito, il medio nel quale lo stesso uomo può rivelarsi come tale. Infatti, anche

quando la lingua è primariamente quella in cui altro o Altri mi parla, anche quando originariamente non è l'uomo, bensì è il linguaggio che parla (quando *die Sprache spricht*, secondo la pregnante espressione di Heidegger), anche quando io mi scopro chiamato: ebbene, al centro di tutti questi atti, investito dalla responsabilità che mi viene dall'essere vocato vi è pur sempre un io. L'io rimane sempre al centro, è anzi sempre il centro. Sebbene l'iniziativa non parta da me, sebbene la parola sia a me indirizzata, è questa stessa parola a farsi per me, a farsi come me. *Verbum caro factum est.*

Ma se il linguaggio finisce sempre per essere parola dell'uomo, parola di sé – di modo che, ad esempio, la stessa, presunta “parola di Dio” è sempre trascritta, comunicata, tradotta –, se cioè il linguaggio mette in opera una relazione che è sempre incentrata e finalizzata all'espressione del sé, diversamente stanno le cose con il fenomeno che il vocabolo “esperienza” nomina. Infatti – come ho inteso mostrare altrove³ –, l'ambito dell'esperienza non è coestensivo con la sfera della lingua. Vi è, certamente, l'esperienza espressa o tendenzialmente esprimibile, che si riporta ultimativamente all'esperienza che la coscienza fa di sé nel senso sopra delineato. Ma vi è pure un margine di non coincidenza fra esperienza e linguaggio, un margine che anch'esso dev'essere detto esperienza, che anzi è l'esperienza come preliminare porsi di e in tale margine pre-linguistico. Ed è qui che l'esperienza si configura primariamente come esperienza di altro.

Esperienza di altro è l'esperienza come meraviglia, prima che questa scompaia nell'abitudine; è l'esperienza come *shock*, prima che questo venga elaborato; è l'esperienza come orrore, prima che intervengano – sempre troppo tardi – parole di rassicurazione. Sull'esperienza intesa in questo senso, anzi, la

parola nulla può. Non solo essa non riesce ad esprimerla – perché la meraviglia e lo *shock* sono già superati quando se ne parla, pur senza che si possa cancellare la loro impressione –, ma non riesce neppure a ricondurla entro il suo dominio. Di qui, ad esempio, l'impotenza in definitiva registrata da tutte quelle terapie che pretendono di risolvere, affidandosi esclusivamente al potere salvifico della parola e perseguendo quindi una presa di coscienza, traumi che il linguaggio può bensì cercare di esprimere, ma non riesce, retrospettivamente, a dominare. Il peccato d'origine, in questo caso, non può essere redento.

L'esperienza di altro – così definita, ancora una volta, con le parole della filosofia – mette in opera, quindi, una sfasatura nei confronti del linguaggio che risulta, nel contempo, una sfasatura nei confronti di sé. Si tratta di quella sfasatura che rende impossibile ogni identificazione – sia quella del sé con sé, sia anche quella dell'altro con sé –, e che, piuttosto, si esprime nella paradossale dislocazione che è in atto nel tentativo, definibile ancora con le parole della filosofia, di pensare l'altro in quanto altro. In questo costante rinvio caratteristico dell'alterità, che proprio affermando la propria identificazione ("l'altro è altro") rimanda a ciò che sfugge ad ogni identità, vale a dire in questa esperienza come meraviglia, vien meno anche la centralità del soggetto, si verifica la sua eclissi di pari passo con il venir meno di una rivelazione che in precedenza lo riconfermava come inevitabile destinatario di un messaggio.

Sulla base di questa differente concezione dell'esperienza è possibile, allora, avere qualche utile indicazione per reimpostare, in modo nuovo, la questione del sé. In che modo, infatti, l'esperienza come esperienza di altro – e di un altro che è in quanto altro – può applicarsi e declinarsi nella esperienza del sé? Uno dei modi in cui ciò più di frequente avviene

(e che naturalmente risulta di particolare interesse per lo psicoterapeuta) è quello in cui io stesso mi sperimento come altro da me stesso, mi sento estraneo a me stesso, inquietante per me stesso. La filosofia ha più volte cercato di pensare questa esperienza di altro nel sé (o, altrimenti detto, di sé come qualcosa di altro). Nel suo intrecciarsi con la religione, anzi, si è seguito spesso un tale percorso per scoprire – sempre già istituito – un rapporto privilegiato dell'individuo con Dio. Possiamo solamente accennare, in modo sparso, ad Agostino e Cartesio (con la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio che fa leva sull'idea dell'infinito in noi), a Pascal e Levinas (che riprende, nell'ottica di una rottura del soggetto, la suggestione cartesiana)⁴. Né va naturalmente dimenticato il recente, importante lavoro di Ricoeur, teso – anche in confronto con Levinas – a definire “se stesso come un altro”⁵.

Tuttavia l'indagine filosofica non può accontentarsi di descrivere semplicemente questa esperienza, né limitarsi ad una prospettiva che, come quella che scopre l'infinito in noi, manifesta forti radici religiose. Non si tratta neppure, solamente, di rinvenire ambiti del sé ancora oscuri, di sperimentare la resistenza e l'opacità che rendono impossibile il raggiungimento di un'autocoscienza pienamente trasparente a se stessa. Si tratta, più in generale, di verificare le condizioni di possibilità di un discorso filosofico che sia in grado di elaborare, nella nuova ottica aperta dalla concezione dell'esperienza come esperienza di altro, il fenomeno dell'autoriferimento. Si tratta, in altre parole, di tentar di rimodellare la problematica del rapporto con sé inserendola nella prospettiva di un'esperienza originariamente intesa, in modo eteroreferenziale, come esperienza di altro.

Mantenere questo senso di esperienza anche nel caso dell'esperienza di sé significa anzitutto mettere

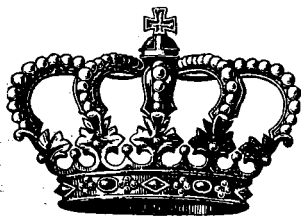
in crisi il primato di un soggetto che costantemente si autoafferma e si riconosce come fondamento. Significa cogliere in principio quel processo di differenziazione – vale a dire di dissociazione, di dis-



identificazione – che è all'origine di quella stessa esperienza di sé che risulta linguisticamente articolabile. Significa superare in questo caso l'identificazione, stabilita per criteri puramente grammaticali, fra soggetto e oggetto, spezzare un tale nesso in nome di quell'esperienza che del linguaggio sta al margine. Significa non considerare più l'uomo come centro del proprio mondo – un mondo che attorno a lui si ordina senza sorprese –, ma coglierlo, appunto, nella sua collocazione marginale, aperto all'inaspettato.

Tutto ciò, a ben vedere, non è affatto estraneo alla tradizione filosofica. È, ad esempio, il modo in cui Kant ha cercato di cogliere l'io penso nel capitolo sui paralogismi della «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura*. Qui egli non considera l'io puro come l'altro da sé che sussiste in noi (tema che ricorrerà piuttosto, sotto forma di imperativo categorico, nella seconda *Critica*), perché questo è ciò che noi più autenticamente siamo. Né dell'io puro può essere fatta esperienza nel senso di quella conoscenza oggettivamente strutturata le cui condizioni

di possibilità sono elaborate nell'«Analitica trascendentale», giacché un'esperienza in tal senso può valere solamente per l'io empirico colto dal senso interno. L'io puro è invece qualcosa di assolutamente



inoggettivabile, di altro dagli oggetti dell'esperienza, che non può essere tematizzato perché è prima di ogni tematizzazione. Pertanto si può avere, secondo Kant, un'esperienza di sé (nel senso oggettivo del genitivo), ma non un'esperienza del sé (dell'io penso come soggetto inoggettivabile). L'esperienza del sé, allora, si rivela in realtà – volendo precisare i termini di questo rapporto – un'esperienza di altro, di ciò che si pone al margine sottraendosi al linguaggio dell'identificazione. Giacché tale identificazione ci avvolgerebbe “in un perpetuo circolo” – un “inconveniente” inevitabile se si considera anche l'io puro come un possibile oggetto⁶ –, oppure aprirebbe la strada – una strada che sarà invece seguita da Fichte – al “corto circuito” dell'immediata autoposizione. Ma, soprattutto, lo stesso io penso, ponendosi al margine del linguaggio oggettivante e rappresentativo, sfugge alla possibilità di essere colto concettualmente. Come Kant dice: «Per questo *Io* o *Egli* o *Quello* (la cosa) che pensa non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = x, [...]

di cui non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto»⁷. Il mantenimento della marginalità dell'io penso è quindi condizione, all'interno del sistema kantiano, per l'esercizio della propria funzione fondativa.

Così in Kant il problema dell'esperienza di sé conduce alla definizione dell'esperienza del sé come altro (dell'io penso come altro dall'io empirico oggettivabile), quindi rimanda alla necessità di elaborare filosoficamente un'esperienza come esperienza di altro e, soprattutto, di articolare il linguaggio paradossale che, solo, è in grado di esprimerla. Si tratta di un'elaborazione e di un'articolazione che Kant, con gli strumenti concettuali di cui disponeva, non era in grado di compiere, sebbene il suo pensiero già indicasse nella direzione di quel privilegio del rapporto con altro rispetto al rapporto con sé che caratterizza la diversa concezione dell'esperienza. Oggi è forse possibile riprendere l'indicazione kantiana e proseguire sulla strada da lui indicata. Non però concependo il reiterato rimando ad altro come infinita differenziazione dei segni all'interno del linguaggio, secondo quanto propone Derrida. In tal modo, infatti, si resta pur sempre impigliati nel sistema di una lingua che, come si è visto, non è in grado di andare al di là del contesto che essa stessa circo-scrive. La possibilità di un'esperienza ai margini di questo contesto, di un'esperienza che si pone come esperienza di qualcosa d'altro rispetto al complesso autoreferenziale costituito dalle strutture della lingua è invece ciò che la riflessione filosofica dev'essere in grado di articolare. E su questo terreno è altresì possibile, fra l'altro, rilanciare – secondo un diverso e più adeguato paradigma, maggiormente rispondente alle esigenze della pratica clinica – il dialogo, fecondo di reciproche sollecitazioni, tra filosofia e psicoterapia.

¹ Una panoramica storico-critica di tali questioni è offerta, in lingua italiana, dal fascicolo 1992/1 della rivista «Teoria» (dedicato alle problematiche dell'autoriferimento) e, in tedesco, dal recente volume curato da M. FRANK, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994. Dello stesso FRANK si veda anche *Selbstbewusstseins und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991.

² Si veda ad esempio il radicale sviluppo che al tema hegeliano della "riflessione" (presente nella *Scienza della logica*) è dato da V. VITIELLO nel suo *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.

³ A. FABRIS, *Esperienza e paradosso. Percorsi filosofici a confronto*, Angeli, Milano 1994.

⁴ Si veda, fra i contributi levinasiani più recenti in cui questo tema è ripreso, la conferenza su *Trascendenza e intelligibilità*, tr. it. di F. Camera, Marietti, Genova 1990.

⁵ P. RICOEUR, *Se stesso come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ Cfr. *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 322.

⁷ *Ibidem*.

IL BAMBINO DAVANTI ALLO SPECCHIO: L'INTERAZIONE E LA COSTRUZIONE DEL SÉ

*Monica Toselli, Paola Molina**

I

Intendiamo presentare alcune osservazioni sul Sé, studiato in una situazione molto specifica e particolare: il riconoscimento di sé che avviene nel bambino piccolo, allo specchio.

Riconoscendosi allo specchio il bambino manifesta in modo inequivocabile la raggiunta consapevolezza che quanto vede riflesso, soprattutto il volto, è il proprio volto. Questo traguardo sta a significare una forma in realtà matura e complessa di rappresentazione della propria identità.

Valutare in tali termini il riconoscimento allo specchio presuppone un'interpretazione del termine Sé che richiede qualche precisazione.

Il termine Sé

Come opportunamente puntualizza Jervis, del Sé è possibile distinguere un significato strutturale e in questo senso oggettivo, ed un significato esperienziale e riflessivo, in questo senso soggettivo. Vi è un nucleo di «molteplici immagini (auto)esperienziali, [...] moltitudini di "vissuti di sé" che – egli dice – costituiscono per ciascuno di noi la continuità con noi stessi e col nostro passato, [che] sono in primo luogo e propriamente rappresentazioni e quindi contenuti della coscienza, o più in generale della mente (in parte infatti rifluiscono nell'inconscio)» (1989, p. 16). Ad esso si può contrapporre un significato oggettivo, un Sé cioè esistente quale sorta di struttura, un «insieme di funzioni mentali».

L'esigenza di questa bipartizione è certo preliminare, molto sentita, sostenuta anche da L'Ecuyer nel suo classico studio su *Le concept de soi* (1978), con sfumature linguistiche diverse, dato il contesto di ricerche cui si riferisce, ma tuttavia coincidente nell'identificazione di un senso percettivo di Sé (rappresentazionale, dice Jervis), quello per il quale il termine è usato più propriamente, e un senso che sconfinava con quello di Io, dotato di una dimensione di azione.

La distinzione rimanda conseguentemente a traguardi evolutivi diversi. Il Sé, nell'accezione oggettiva, sinonimo di Io, talora di mente o personalità può essere senz'altro identificato in età precocissima, addirittura, come è noto, secondo alcuni, come Raschowski, anche nella vita fetale¹.

Sé esperienziale

Il Sé soggettivo, esperienziale, ha invece il proprio punto di partenza, valutabile con sufficiente chiarezza ed univocità nel riconoscersi del bambino allo specchio. Il riconoscimento, infatti, è indice di una acquisita immagine di Sé, che presuppone un processo di differenziazione dal non me, l'altro e prelude alla più raffinata rappresentazione di Sé che ci accompagna e si arricchisce in tutto l'arco della vita.

Nel seguire le vicende del rapporto con l'immagine speculare non si risolve la questione della coscienza di sé che, evidentemente, non è costruita solo intorno al corpo, in particolare il volto, ma coinvolge altre rappresentazioni; tuttavia la situazione allo specchio è una rara occasione di rendere intersoggettivamente rilevabile, e in modo inequivocabile, un processo mentale infantile.

Come vedremo tuttavia i criteri del riconoscimento si faranno, nel corso degli studi, sempre più rigorosi ed esigenti e tenderanno a rimandare in misura cospicua la presunta acquisizione dell'immagine di sé che vi si esprime.

Animali davanti allo specchio

Essenziale, per dare il giusto peso a questa serie di comportamenti infantili che si definiscono come riconoscimento è il confronto con lo sviluppo filogenetico. Gli animali inferiori non si riconoscono allo

specchio: fa quasi parte del folclore della ricerca etologica la descrizione della lotta che il pesce combattente ingaggia con la propria immagine riflessa.

Bisogna osservare gli scimpanzé come ha fatto Gallup (1970) per scoprire un autentico riconoscimento, purché gli animali abbiano potuto avere una certa esperienza con gli specchi e non siano stati allevati in isolamento.



Gli adulti

Per una fenomenologia del vissuto adulto dello specchio rimandiamo a due situazioni polari. Freud, che apre il saggio su *Il perturbante* ricordando l'impressione sgradevole, di estraniamento, suscitata in lui dal cogliere la propria immagine riflessa da uno specchio inatteso e, d'altro canto, in alcune situazioni da film comico, lo scambio del sosia per la propria immagine speculare, perché l'altro si atteggiava a specchio, compiendo movimenti sincroni a quelli del protagonista.

In realtà è la patologia, con il fenomeno dell'"eautognosia" che ci dà la misura di quanto sia fondamentale riconoscersi sempre nella propria immagine speculare: il primo sintomo della malattia mentale di G. de Maupassant fu proprio il non vedersi nella luce dello specchio.

Ricerche sperimentali sul comportamento allo specchio

Corrispondente alla pervasività del tema "specchio" in così numerosi campi di indagine, dall'etologia alla psichiatria, è stata la varietà di

approcci psicologici seguiti nello studio del comportamento infantile allo specchio. Citeremo perciò l'approccio diaristico, proprio della preistoria della psicologia dello sviluppo (Darwin, Preyer), la tradizione francese di psicologia genetica (Wallon, Zazzo), l'orientamento cognitivo anglosassone (Lewis, Bertenthal e Fischer, Amsterdam) e i recenti sviluppi della scuola neopiagetiana (Mounoud e Vinter, Gouin-Décarie), tutti orientamenti che hanno analizzato il comportamento del bambino in situazioni controllate, se non proprio di laboratorio.

A questa modalità di indagine si contrappone la modalità maturata in contesto clinico-analitico o di *infant observation* di affrontare il fenomeno. L'uso del termine "contrappone" non è casuale, perché questo contributo vuole appunto proporre un confronto tra i due approcci, con una verifica dei punti di contatto o delle radicali diversità maturate. È infatti sempre molto stimolante constatare come l'attuale osmosi tra le due tradizioni di indagine, quella sperimentale e quella clinico-analitica, realizzata oggi per l'infante da Stern o da Bowlby e la sua scuola, sia stata preparata da un'evoluzione parallela e in più punti coincidente. Le coincidenze, dicevamo, stupiscono, se si pensa alle profonde diversità di metodo tra l'approccio clinico-analitico e il fronte sperimentale della ricerca, che saggiando tutte le variabili significative per il raggiungimento del riconoscimento, ha usato strumenti particolari come gli specchi distorcenti (Mounoud e Vinter, 1981), immagini televisive non sincrone (Papousek e Papousek, 1974) e soggetti particolari, come i gemelli identici (Zazzo, 1975). D'altro canto, invece, ricordiamo l'osservazione episodica di Lacan, con un bambino giubilante nel girello a soli sei mesi!

Se quindi i ricercatori sperimentali si sono fatti nel corso delle loro indagini sempre più esigenti sui criteri del riconoscimento, collocandolo ad età sempre maggiori, gli psicoanalisti hanno invece notevolmente anticipato questo traguardo.

La sequenza dei comportamenti

La sequenza identificata presenta scadenze diversissime nelle varie ricerche, mentre sulla progressione evolutiva esiste un relativo accordo.

Vi è un brevissimo periodo iniziale di disinteresse di fronte alla

propria immagine speculare che è subito superato, anche ad un mese, come trova Boulanger-Balleyguier (1964), purché il bambino possa guardarsi stando sdraiato, ad una breve distanza dallo specchio. Alle immagini, prima attentamente osservate, vengono dedicati, successivamente, mimiche, vocalizzazioni e sorrisi.

In un primo momento, sono indifferenziate le reazioni alla propria immagine e a quella dell'adulto, che il più delle volte è presente e tiene in collo il bambino. Quindi è l'immagine di quest'ultimo, perché più familiare, ad essere la più osservata, coinvolta in confronti e giochi, come quello del "cucù", e fatta sparire.

Segue un periodo di cosiddetta "reazione sociale", di gioia, di eccitazione, di sorrisi: il bambino batte con le mani aperte la superficie speculare e talvolta la lecca. Questa fase secondo alcuni si situa intorno ai fatidici sei mesi, citati da Lacan, e sembra documentare il piacere di disporre di un compagno che non si ritrae, con il quale sperimentare nuovi giochi.

Successivamente si constata la sperimentazione di una serie di gesti, movimenti, boccacce e confronti con il proprio corpo, che talvolta viene fatto aderire alla superficie speculare. Queste manifestazioni, per dare un'idea della diversità delle scadenze cronologiche identificate, si situano tra i 6 mesi di Dixon (1957) e gli 11 mesi di Bertenthal e Fischer (1978).

Si ha a questo punto una prima comprensione del meccanismo speculare. Il bambino impara che la "causa" di tutto quanto compare nello specchio va ricercata alle proprie spalle, e cioè laddove hanno origine le voci, e si svolgono le azioni degli adulti.

In un primo tempo, tutte queste vicende appaiono gioiose; in seguito, invece, subentra una fase molto prolungata di timidezza, di disagio: occhi bassi, sguardo sfuggente. Mentre alcuni Autori (Lewis e Brooks, 1975) hanno ricondotto questa fase di disagio all'angoscia nei confronti dell'estraneo, la constatazione che difficilmente i bambini la manifestano verso altri piccoli, ha reso più convincente l'ipotesi (Priel, 1985) che l'elemento disturbante sia la modalità "sbagliata", sincrona, di reagire di questo altro bambino.

Sul piano affettivo cognitivo che sia, la risoluzione di questo periodo porta al riconoscimento vero e proprio: se al bambino (inconscio) viene applicata della tinta inodore sul naso, egli se lo toc-

cherà immediatamente, una volta che sarà condotto davanti allo specchio. Questa procedura messa a punto, sembra contemporaneamente da Amsterdam (1972) e da Gallup (1970), per gli scimpanzé, anche loro capaci di riconoscimento, è stata poi unanimemente applicata e accettata in quanto fa emergere il comportamento criteriale. Questo comportamento si manifesta a partire dai 20 mesi, ed è ancora caratteristico di un Sé preverbale, mentre prova sicura di un Sé rappresentato anche in termini linguistici è l'autonominarsi: il bambino non dice semplicemente — *É ...* [il suo nome], bensì — *Sono io!* (a ben 33 mesi secondo Zazzo, 1977 b).

La dinamica del processo

La diversità dei momenti identificati come tappe evolutive nelle ricerche, trova riscontro nella grande variabilità individuale nel seguire la sequenza, e suscita perciò interrogativi su quale peso abbiano le forze, maturazionali o ambientali nello svolgimento del processo.

Tutte le numerose scale di sviluppo che considerano il comportamento allo specchio (Bayley, Gesell) propendono per ipotesi maturazionali.

Zazzo (1975) che ha usato soggetti che godono di un'esperienza particolare, i gemelli monozigoti, non ha constatato alcuna accelerazione, bensì un ritardo, rispetto ai tempi degli altri bambini che non vedono un sé stesso esteriorizzato. Questo tipo di esperienza, quindi, ritarderebbe il processo di riconoscimento che non è, evidentemente, basato su una semplice "esposizione" alla vista del proprio volto. D'altra parte, B. Priel (1985) che ha studiato i bambini in culture nomadi, prive di specchi, non ha trovato manifestazioni e tempi troppo diversi da quelli dei bambini occidentali, per una situazione di esercizio inadeguato.

Sembra quindi opportuno invocare la consueta ipotesi di un processo maturativo, che si evolve purché non vi siano gravi inadeguatezze ambientali, tenendo presente che altri supporti, oltre allo specchio in quanto tale, contribuiscono a determinare il riconoscimento.

Che sia la situazione complessiva a fornire gli indici che permettono al bambino di identificarsi con la propria immagine, lo possiamo ipotizzare anche a partire da alcune osservazioni sperimentali

marginali. Numerosi autori, Zazzo per primo, hanno osservato che la riuscita alla prova della macchia è più precoce se il bambino ha in mano, o sta succhiando, un oggetto (una caramella, un giocattolo). Questo tipo di situazioni, tuttavia, non è stato sistematicamente esaminato, ma anzi ha portato all'esclusione di questi soggetti sperimentali dal campione.

Inoltre, Postel (1968) studiando nei casi di deterioramento intellettivo la perdita della capacità di riconoscersi allo specchio, ha osservato che la sequenza che viene percorsa a ritroso è proprio quella che porta i bambini al riconoscimento. Infatti, egli descrive una fase in cui il paziente, prima della perdita completa del riconoscimento, è capace di riconoscersi solo a partire dal riconoscimento della persona che gli è a fianco.

L'altro

In generale, quale è allora il ruolo dell'altro in questo processo? Secondo Wallon (1954) esso è decisivo, in quanto proprio la guida e il sostegno dell'interazione sociale, che assicura l'identificazione, è indispensabile per la costituzione della coscienza di sé, che si manifesta allo specchio.

In questa direzione la psicoanalisi, come vedremo in particolare Winnicott (1971), ha indicato la funzione determinante della madre, e del suo sguardo che "rispecchia" il bambino.

Ad un livello più specifico, la figura dell'adulto, quando si trova anch'egli davanti allo specchio viene attivamente confrontata e controllata, nelle prime fasi, con la sua immagine riflessa. Questa situazione costituisce una sorta di condizione semplificata per intendere il mistero dello specchio, un tramite per la comprensione dello spazio virtuale che si trova oltre il vetro e che costituisce un indubbio problema cognitivo.

I dubbi sulle caratteristiche di uno spazio doppio, che si estende al di là dello specchio, sono documentati dal comportamento di controllare quello che c'è dietro la superficie speculare, riferito da Preyer (1882) nel proprio figlio, a 12 mesi, e che è sempre presente nei cuccioli (Zazzo, 1993; Boulanger-Balleyguier, 1968).

Sempre sulle caratteristiche "tecniche" dello specchio è stato

inoltre notato come, offrendo a bambini intorno ai 5 mesi (Boulanger-Balleyguier, 1964, 1967) degli specchietti piccoli, si può constatare un periodo di sperimentazione delle straordinarie capacità di illuminare e riflettere l'ambiente che lo specchio offre e che il bambino saggia con modalità simili allo scimpanzé. Tuttavia, sul piano della manipolazione, in un primo momento, quest'ultimo ottiene risultati migliori!

Solo un problema cognitivo?

Questo tipo di indagini, evidentemente, insiste sulle problematiche che la situazione suscita da un punto di vista cognitivo e che sono state analizzate anche nel rapporto con la propria ombra (Zazzo, 1948).

Non per altro, Bertenthal e Fischer (1978) hanno riscontrato notevoli parallelismi tra la sequenza dei comportamenti allo specchio, come l'esplorazione tattile, il riconoscimento e l'autonominarsi, e livelli via via più complessi degli stadi piagetiani della permanenza dell'oggetto.

L'orizzonte cognitivo nel quale viene situata un po' tutta l'evoluzione del comportamento allo specchio, è forse il nucleo caratterizzante il filone di ricerca sperimentale. Ci sembra tuttavia che questo approccio dimostri tutta la sua parzialità di fronte al caratteristico alternarsi e oscillare di questo processo, che ha significative fluttuazioni. Queste sono state documentate in una situazione speculare un po' complessa, quella degli specchi distorcenti, da Mounoud e Vinter (1981) che hanno visto come bambini di 5 anni ottengano risultati più dubbi di bambini più piccoli, si riconoscano cioè con maggiore difficoltà dei bambini di 3-4 anni. Secondo tali autori (1981) queste evidenze dimostrerebbero che è un errore distinguere troppo nettamente tra riconoscimento e mancanza di esso, concentrando l'attenzione sull'età in cui esso compare, e si dovrebbero presumere piuttosto rappresentazioni di livello qualitativamente diverso che si succedono nel tempo.

D'altro canto, invece, notava Merleau Ponty (1955, p.144) «un vero e proprio fenomeno intellettuale sarebbe soggetto alla legge del tutto o niente, o si è capito o non si è capito. Non si può capire "un po'" cosa è il due o il tre. Il fenomeno intellettuale non è suscettibile di

questa serie di gradazioni che si riscontrano nello sviluppo del rapporto con l'immagine speculare».

Da ciò l'esigenza di considerare il ruolo che rivestono in questo processo, al di là dell'affermazione del valore fondamentale del rapporto con l'altro, enunciato da Wallon, gli aspetti interattivi ed affettivi della relazione con l'altro per eccellenza, la madre.

Su questo aspetto determinante è l'apporto psicoanalitico.



II

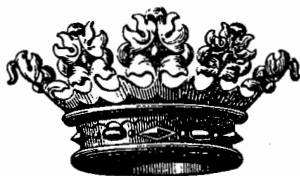
Lo "stadio dello specchio"

É Jaques Lacan (1938, 1949) che introduce in ambito psicoanalitico il concetto di "stadio dello specchio", rifacendosi a Wallon (1931). Lacan non lo cita esplicitamente, ma il lavoro di Wallon gli era sicuramente noto: basti pensare che la prima formulazione del concetto di "stadio dello specchio" è esposta in un contributo di Lacan al volume dell'*Encyclopédie Française* su *La vie Mentale*, volume curato appunto da Henri Wallon.

Con l'impostazione di Wallon, il lavoro di Lacan condivide alcuni elementi fondamentali. Innanzi tutto la sottolineatura dell'impotenza, dell'incapacità, del piccolo umano, che fanno sì, da un lato, che egli non possenga, alla nascita, un'immagine di sé unitaria e integrata, e che quindi la coscienza non sia un elemento primitivo dell'esperienza; dall'altro, che si costruisca come un essere essenzialmente sociale,

in quanto la sua esperienza è fin dall'inizio costituita da elementi che hanno origine nel sé e negli altri che appartengono all'ambiente, il quale interviene nel soddisfare i suoi bisogni e gli permette la sopravvivenza. In secondo luogo, per entrambi gli autori, la progressiva differenziazione di questi elementi avviene inizialmente in base al principio di piacere/dispiacere, ma il bambino è sempre più legato alla percezione esterna e quindi all'integrazione delle immagini di sé e dell'altro. Infine, data l'indifferenziazione iniziale, il riconoscimento della propria immagine, e quindi in qualche modo anche la conquista della propria identità, sono mediate dall'identificazione all'altro umano e si costruiscono tramite l'interiorizzazione di qualcosa che inizialmente è esteriore al bambino stesso.

Ciò non toglie che questi autori differiscano radicalmente, soprattutto rispetto a due aspetti: per Lacan, a differenza che per Wallon, la condotta del bambino di fronte allo specchio diventa un elemento costitutivo, e non semplicemente una manifestazione, della costruzione del soggetto; d'altro canto, per Lacan sono presenti in questa costruzione operata dall'altro, elementi di alienazione, di negatività, che



non sono assolutamente condivisi da Wallon (che invece considera la dimensione sociale della costruzione della coscienza come un elemento fondamentalmente positivo).

Ma vediamo più nel dettaglio la formulazione che Lacan fa dello "stadio dello specchio".

Per Lacan, l'infante umano non possiede, data la sua prematurità alla nascita, una struttura istintiva che garantisca l'adattamento e la

relazione con il mondo esterno, come avviene negli animali; questa relazione è mediata precocemente da strutture di tipo "immaginario", di cui lo "stadio dello specchio" è il costituente emblematico.

L'elemento esperienziale è individuato da Lacan nella capacità del bambino, a partire dai 6 mesi, di riconoscere l'immagine speculare, testimoniata dalla mimica giubilatoria dell'"*aba-erlebnis*": «ciò che ho chiamato assunzione trionfante dell'immagine con la mimica giubilatoria che l'accompagna, la compiacenza ludica nel controllo della identificazione speculare, dopo un brevissimo reperimento sperimentale dell'inesistenza dell'immagine dietro lo specchio, in contrasto con l'opposto fenomeno nella scimmia, mi sono parsi manifestare uno di quei casi di captazione identificatrice da parte dell'*imago* che cercavo di isolare» (Lacan, 1950, p. 179).

Anche se il criterio di riconoscimento adottato da Lacan (la reazione giubilatoria all'immagine, che ha il suo culmine appunto verso la metà del primo anno di vita) è stato criticato, e può essere effettivamente criticabile alla luce delle ricerche finora esposte, è importante sottolineare che il suo discorso sulla funzione dello "stadio dello specchio" non implica necessariamente il riconoscimento individualizzato dell'immagine: ciò che gli interessa è l'identificazione (e la funzione strutturante di questa identificazione) all'immagine di un tutto corporeo, ad una *gestalt* umana, non la singolarizzazione di questa *gestalt*. Come afferma Maud Mannoni, «la fascinazione operata sul bambino dall'immagine dell'altro costituisce una anticipazione, attraverso l'identificazione con questa immagine, di una unità corporea che egli raggiungerà più avanti» (Mannoni, 1979, p. 102n). Lacan si interessa cioè agli effetti prodotti nel bambino dal fatto di trovarsi, identificarsi, in un'immagine: lo specchio rappresenta un caso particolare della funzione attribuita all'*imago*, quella cioè di stabilire una relazione fra l'organismo e l'ambiente.

Con lo "stadio dello specchio" il bebè, che non ha ancora un'immagine unificata di sé, ma che vive una situazione di indifferenziazione e di "frammentazione", raggiunge dunque una prima consapevolezza di sé come un tutto unitario. Questa consapevolezza è però raggiunta prematuramente rispetto all'effettiva padronanza corporea che si attua nella motricità, ed è raggiunta per mezzo dell'identificazione² a qualcosa che è esterno al bambino: l'immagine speculare (o,

forse, più in generale, l'immagine dell'altro umano). L'efficacia di questa identificazione è da Lacan giustificata dal privilegio che la vista assume nel mondo esperienziale del bebè, così come avviene negli animali per il fenomeno dell'*imprinting*.

Egli sottolinea anche il ruolo formatore che hanno, allo stesso modo, gli scambi di sguardi fra il bambino e l'adulto: «ciò che si manipola nel trionfo dell'assunzione dell'immagine del corpo allo specchio è il più evanescente di tutti gli oggetti, perché appare solo in margine: lo scambio degli sguardi, manifesto nel fatto che il bambino si rivolge verso colui che in qualche modo lo assiste, anche solo assistendo al suo gioco» (Lacan, 1966, p. 65).

Lo "stadio dello specchio" è dunque per Lacan il primo livello, immaginario, di costruzione dell'Io: «l'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motoria e nella dipendenza dell'allattamento che è il piccolo uomo in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'io (*je*) si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto» (Lacan, 1949, p. 88)³.

L'io che si costituisce quindi è una struttura immaginaria, e il soggetto non può essere in esso risolto: ancora prima della sua determinazione sociale, questa costituzione lo pone «in una linea di finzione, per sempre irriducibile per il solo individuo» (Lacan, 1949, p. 88).

Di questa origine, l'io porterà il segno non solo nella propria natura, ma anche nella relazione con la realtà: la costituzione del soggetto non è indipendente da quella del non-io, del mondo esterno, dell'altro. Come scrive Bertrand Ogilvie, «il soggetto non è anteriore a questo mondo di forme di cui subisce la fascinazione: si costituisce in primo luogo per mezzo di esse e in esse. L'esteriore non è al di fuori, ma all'interno del soggetto, l'altro è in lui, o ancora: c'è esteriorità, o sentimento di esteriorità, solo perché dapprima il soggetto riceve in lui stesso questa dimensione che domina in seguito il suo rapporto con qualsiasi esteriorità reale» (Ogilvie, 1987, p. 106). La costruzione immaginaria, narcisistica, dell'io implica così che anche la relazione all'altro sia segnata, dall'origine, da un elemento di discordanza interiore: l'aggressività diventa «la tensione correlativa alla struttura nar-

cisistica nel divenire del soggetto» (Lacan, 1948, p. 110), e spetterà all'identificazione edipica, mediata dal simbolo, trascendere «l'aggressività costitutiva della prima individuazione soggettiva» (Lacan, 1948, trad. it. 1974, p. 111).

Come risulta chiaro dalla breve sintesi delle formulazioni lacaniane a proposito dello "stadio dello specchio", per questo autore, e in generale per la psicoanalisi, la risposta allo specchio non è più soltanto un indicatore della conquista della consapevolezza di sé, ma è un vero e proprio elemento costitutivo di questa conquista, segnando con la sua qualità la strutturazione del soggetto e della sua relazione al mondo. Affermazione che è possibile porre, evidentemente, non sul piano meramente osservativo, ma entro un contesto teorico differente, le cui origini sono individuabili nella teoria freudiana ma anche, per esempio, nel materiale proveniente dall'analisi di pazienti, bambini e adulti.

Lacan non integra i dati osservativi successivamente disponibili nella sua formulazione relativa allo "stadio dello specchio"; una parziale integrazione viene invece compiuta in lavori comparsi in seguito: Enzo Funari (1976, 1978), sulla scorta di Wallon e delle osservazioni di Geneviève Boulanger-Balleyguier (1964, 1967), mette in luce soprattutto la dimensione sociale della costruzione dell'io; Guy Rosolato (1971, 1976), sempre riferendosi alle osservazioni di Boulanger-Balleyguier, si propone di esaminare in modo maggiormente dettagliato, all'interno della componente narcisistica, speculare dell'identificazione, messa in luce da Lacan, gli elementi che permettono l'integrazione del proprio corpo. Secondo questo autore, la funzione strutturante del riconoscimento della propria immagine speculare ha un duplice radicamento. Da una parte, nell'importanza della visione nel mondo percettivo del bebè. Infatti, nello stato di impotenza in cui si trova, il bebè vede la soddisfazione dei propri bisogni condizionata dall'alternanza della presenza/assenza della madre: e la vista è, fra gli organi di senso, quello che gli permette di esercitare il massimo di controllo su questa presenza, almeno nel senso di anticiparne l'arrivo e l'allontanamento: è dunque la forma della madre il fulcro attorno al quale si struttura la vita psichica del bambino. La vista è comunque integrata da altri "riflessi" percettivi: l'ascoltarsi che avviene nel periodo della lallazione, in cui il bambino si riconosce

fonte di una stimolazione uditiva che poi lui stesso riproduce; e l'autoerotismo, in particolar modo il succhiarsi il pollice, che è, secondo questo autore, il precursore di tutti questi fenomeni. Inoltre, la vista agisce nell'essere umano con modalità specifiche, che non sono solo quelle dell'*imprinting* postulate da Lacan. In particolare, il volto umano ha una duplice connotazione: ha un carattere di fascinazione (il sorriso del terzo mese), che lo colloca sul versante dell'illusione; ciò è dovuto a fattori innati, anche se articolati dall'esperienza, come la simmetria e la reciprocità (la reciprocità dello scambio di sguardi); ma contiene anche l'asimmetria e la differenza, elementi che implicano il superamento dell'identificazione narcisistica e portano il bambino a riconoscere l'altro: l'inversione speculare, la differenza infinita dei volti, la differenza di sesso, eventualmente.

D'altro canto, secondo Rosolato il superamento degli aspetti narcisistici, immaginari dell'identificazione non può essere opera esclusiva degli elementi di differenziazione presenti nella visione. Egli sottolinea, proprio a partire dai dati osservativi, che il riconoscimento di sé è un'acquisizione progressiva e relativamente tarda, e che si attua in un contesto linguistico preciso, in relazione appunto all'acquisizione del linguaggio: «se si attribuisce l'identificazione solo alla potenzialità visiva, speculare, immaginaria, della forma corporea, si rischia di constatare un miracolo che non può non provocare la meraviglia giubilatoria dell'osservatore» (Rosolato, 1971, p. 15). A questo proposito, Rosolato richiama l'osservazione di Freud relativa al "gioco del rocchetto" del nipotino Hans, in cui il bambino opera la sostituzione via via con l'oggetto, col linguaggio e con il proprio corpo percepito nello specchio: «l'asimmetria formale permette [cioè] di uscire dalla captazione simmetrica speculare nella misura in cui raggiunge quel massimo di asimmetria proprio del linguaggio (cioè, l'irriducibilità del significante) che rende qualunque sostituzione possibile» (Rosolato, 1971, p. 16).

Lo specchio materno

Lo "stadio dello specchio" diviene, a partire dal testo di Lacan, un tema ricorrente della riflessione psicoanalitica, anche se trattato, ovviamente, con accenti diversi a seconda delle differenti opzioni teoriche.

In particolare, si opera progressivamente uno spostamento nella attribuzione di un ruolo costitutivo rispetto all'identità dallo specchio materiale al ruolo di "rispecchiamento" attribuito alla madre (o comunque agli adulti significativi).

Un primo parallelo fra la costruzione dell'oggetto e quella del sé, testimoniata dal riconoscimento della propria immagine, è posto da Franco Fornari (1963). Secondo questo autore, le modalità del processo sono analoghe, anche se vi è un *décalage* temporale nelle due costruzioni. In entrambi i casi, si tratta di un processo che ha due tempi distinti: una prima fase, che Fornari chiama di "protocoinonia", comporta l'assimilazione all'oggetto buono (il volto materno) rispettivamente del volto dell'estraneo (sorriso del terzo mese) e del proprio (reazione giubilatoria allo specchio); nella seconda fase, di "protodiacrisi", il bambino differenzia invece il volto materno da quello dell'estraneo, che diventa ricettacolo dell'oggetto cattivo (angoscia dell'ottavo mese) e dal proprio (reazione di "timidezza" di fronte allo specchio, osservata in particolar modo da René Zazzo): «mentre cioè nella fase di protocoinonia l'immagine del proprio volto è lo specchio del volto della madre, la fase di protodiacrisi sembra far sì che l'immagine del proprio volto si estraneizzi nello stesso momento in cui viene vissuta come propria: come se, cioè, la propria immagine diventasse lo specchio del volto degli altri. L'inquietudine-angoscia di fronte alla propria immagine diventa così analoga all'angoscia dell'estraneo (Fornari, 1963, p. 201)». Riconoscendo, grazie alla maturazione delle proprie facoltà diacritiche, di non essere la madre, il bambino esce definitivamente dalla simbiosi e affronta i problemi legati al conflitto edipico.

Heinz Lichtenstein (1964) ipotizza che la relazione con la madre fornisca al bambino non solo la soddisfazione del suo bisogno d'oggetto primario, ma anche un'esperienza di rispecchiamento fornita dall'investimento libidico operato dalla madre sul suo bambino. Non si tratta di un rispecchiamento concepito in termini visivi, ma di sensazioni più primitive, provenienti dal tatto, dall'odorato, ecc. «Quello che emerge confusamente in questo specchio, all'inizio almeno, non è un oggetto d'amore primario, ma sono i contorni dell'immagine del bambino, così come è riflessa dai bisogni inconsci della madre concernenti il bambino stesso» (Lichtenstein, 1964, p. 154). È il bisogno

inconscio della madre che costruisce il particolare modo di essere umano del suo bambino (dato che l'uomo non ha, nel suo bagaglio istintuale, modalità innate di adattamento all'ambiente). Da questa esperienza di rispecchiamento emerge una "identità primaria" narcisistica, che non presuppone necessariamente la coscienza, ma che funziona come primo organizzatore (nel senso di René Spitz, 1965), « principio di organizzazione primario senza il quale il processo di differenziazione non potrebbe cominciare» (*ibidem*). Questa identità primaria (o meglio questo "metodo primario di mantenimento dell'identità"), che non consente l'investimento di un oggetto (l'oggetto è usato solo come specchio), è successivamente affiancato (ma non sostituito) da un metodo "secondario", quando l'altro è scoperto come partner di una interazione reciproca: «questa esperienza di pura riflessione è rimpiazzata dall'importanza crescente attribuita all'ottenimento di un'azione corrispondente, cedendo così il posto dalla riflessione speculare ad un modello di *agire e reagire* uno nei confronti dell'altro» (Lichtenstein, 1964, p. 157).

L'elaborazione più nota del ruolo giocato dalla madre come "primo specchio" per il bambino è però senza dubbio quella di Donald Winnicott (1971, trad. it., 1974). Riferendosi esplicitamente a Lacan, Winnicott sviluppa il concetto di "stadio dello specchio" affermando che «nello sviluppo emotivo individuale, *il precursore dello specchio è il viso della madre*» (1971, p. 189). Infatti la capacità di riflettere il bambino è uno degli aspetti fondamentali della "madre sufficientemente buona", e costituisce (assieme alle esperienze di *holding* e di costruzione dello spazio transizionale) una delle fonti di elaborazione del Sé primitivo, antecedente alla strutturazione dell'Io.

Quando il bebè comincia a guardare intorno a sé, e il suo sguardo incontra quello materno, egli non vede solo la madre, ma anche l'attitudine della madre nei suoi confronti, il suo coinvolgimento emotivo in lui, e questo costituisce il nucleo della sua immagine di sé. Se questo viene a mancare, se il bambino è messo troppo presto a confronto con una realtà esterna in cui egli non può ritrovarsi, gli viene a mancare la prima possibilità di strutturazione del proprio Sé.

Poi, man mano che il bambino cresce, non è più solo il viso materno che ha questa funzione di specchio, ma la sua attitudine complessiva, e quella degli altri membri della famiglia. E in questo pro-

cesso assume un ruolo fondamentale il linguaggio. «Naturalmente, man mano che il bambino si sviluppa e che i processi maturativi diventano più complessi, e le identificazioni si moltiplicano, il bambino diventa sempre meno dipendente dal riavere il Sé indietro dal volto della madre, e dal volto del padre e da quello degli altri che hanno un rapporto di parentela o di fratellanza con lui [...]. Tuttavia, ogni bambino trae beneficio dall'essere in grado di vedere se stesso o se stessa nell'atteggiamento dei singoli membri o negli atteggiamenti della famiglia nel suo insieme. Possiamo includere in tutto ciò gli specchi veri che esistono nella casa e l'opportunità che il bambino può avere di vedere i genitori e gli altri guardarsi. Bisognerebbe capire tuttavia che lo specchio vero ha significato principalmente nel suo senso figurativo» (Winnicott, 1971, pp. 199-200).

È interessante notare come, nella ricerca osservativa più recente, sia stata messa in luce un'attitudine comportamentale di tipo imitativo da parte della madre nell'interazione faccia a faccia con il bambino, attitudine che viene esplicitamente definita come "speculare". Trevarthen (1977) afferma che «l'analisi dettagliata dei periodi in cui entrambi [i partner dell'interazione] sono attivi rivela che la madre imita attentamente l'espressione del bambino, con un ritardo che va da 0,2 a 1 secondo [...] La madre può adottare posture ed espressioni che riproducono in modo quasi speculare ciò che il bambino fa» (Trevarthen, 1977, p. 312). Anche Pawlby (1977), che compie uno studio specificatamente centrato sull'imitazione e la considera una modalità della coppia madre-bebè di condivisione di significati, afferma che la madre restituisce al bambino, "come riflessi in uno specchio" (*to reflect back*) mimiche e gesti che si verificano spontaneamente nel repertorio comportamentale di lui. Questa imitazione avviene in modo automatico, e le madri ne sono completamente inconsapevoli. Esse attuano però una selezione rispetto agli elementi del repertorio comportamentale del bambino: difatti imitano soprattutto quelli, come le vocalizzazioni, che possono acquisire un significato comunicativo.

Molti autori hanno ripreso e ampliato il concetto di Winnicott: ne citeremo solo alcuni. Per esempio, Sami-Ali (1977) specifica che la madre funziona come specchio, ma come specchio che parla e che ha accesso al simbolico, che non solo riflette il bambino, ma introduce

anche il padre come differente da lei e dal bambino stesso. Inizia a porsi qui la problematica dell'Edipo, per mezzo del riconoscimento della propria immagine sessuata: l'immagine speculare, in seguito all'identificazione con il genitore del medesimo sesso, evolve così in coscienza morale, come viene testimoniato soprattutto dai sogni di specchi.

Riferendosi soprattutto alle ricerche sul riconoscimento della voce materna da parte del neonato, Didier Anzieu (1976) attribuisce alla voce della madre una prima forma di rispecchiamento, antecedente a quella che si opera nel volto, e parla di "specchio sonoro" o "bagno sonoro". Egli esplicita anche i "difetti patogeni" di questo specchio materno, in maniera abbastanza interessante: «- la sua discordanza: interviene a controtempo rispetto a quello che sente, aspetta o esprime il bebè; - la sua imprevedibilità: è a volte insufficiente, a volte eccessivo, e passa da un estremo all'altro in modo arbitrario e incomprendibile per il bebè; - la sua impersonalità: non informa il bebè né su quello che egli stesso prova, né su quello che sua madre prova nei suoi confronti» (Anzieu, 1976, p. 176).

I lavori successivi a quello di Lacan sullo "stadio dello specchio", pur nella diversificazione delle impostazioni teoriche, possono però essere letti, a nostro avviso, secondo un duplice, comune, spostamento di accento: innanzitutto, lo "stadio dello specchio" viene sempre più spesso considerato come un momento non della costituzione dell'Io in quanto istanza psichica, ma piuttosto del Sé; inoltre, l'elemento dell'integrazione immaginaria del corpo, centrale per Lacan, viene messo in subordine, ed è il volto che assume un ruolo centrale nella strutturazione del soggetto: l'integrazione, il riconoscimento, l'identificazione al proprio volto (aspetto che è già presente nel testo di Rosolato), ma anche la funzione di riflesso operata dal volto materno. In questo modo, lo specchio viene personalizzato, diventa umano e contemporaneamente si stemperano i toni negativi impressi da Lacan su questa costituzione primitiva dell'Io operata dall'altro: se lo specchio è l'altro umano, e primariamente la sua dimensione inconscia, allora l'alienazione non è inerente al processo stesso, ma è un portato della patologia, del fallimento di questa funzione riflettente. Si tratta di uno spostamento teorico importante, legato, ci sembra, a un percorso complessivo relativo alle modalità di concepire, all'interno del

discorso psicoanalitico, il rapporto fra le pulsioni istintuali e la relazione con l'altro (cfr. in proposito Greenberg e Mitchell, 1983).

La simbiosi e il sé separato

Fra gli psicoanalisti, un cenno a parte merita il lavoro di Margaret Mahler (Mahler, Pine e Bergman, 1975; Mahler e McDevitt, 1982): questa autrice è infatti l'unica ad aver condotto osservazioni sistematiche della condotta del bambino di fronte allo specchio, nell'ambito di un progetto di ricerca complessivamente centrato sull'osservazione diretta dei bambini normali e delle loro madri, in un contesto familiare⁴.

Mahler parte dal presupposto che le ipotesi contrastanti relative alla prima esperienza di sé del bambino (che cioè sia attribuibile al bambino un senso d'identità "innato", o comunque presente fin dall'inizio della vita extrauterina, oppure che, al contrario, il neonato e il bebè vivano uno stato iniziale di indifferenziazione, di "simbiosi" rispetto alla persona che li accudisce abitualmente) non siano decidibili a livello della ricerca osservativa: «premesso che non esiste alcun metodo concepibile col quale possa essere provata la validità dell'ipotesi di una fase simbiotica dell'unità duale madre-infante, noi riteniamo che sia altrettanto impossibile, empateticamente o in altro modo, fornire prove o militare a favore dell'accettazione dell'ipotesi opposta – vale a dire, che l'infante di poche settimane "sappia" o anche "senta" che è il proprio sé a rispondere agli stimoli derivanti da un "altro", o che egli possa in qualche modo distinguerli dagli stimoli che nascono intrinsecamente dall'interno del proprio corpo» (Mahler e McDevitt, 1982).

La ricerca di Mahler è di tipo longitudinale, e il suo lavoro mette in rilievo le tappe riscontrate anche dalle ricerche osservative, collegandole alle rispettive sottofasi del processo di separazione-individuazione. Alcuni elementi del suo discorso ci sembrano particolarmente interessanti.

In primo luogo, Mahler collega la condotta del "voltarsi" a guardare la persona la cui immagine compare nello specchio accanto a quella del bambino al fenomeno, più o meno contemporaneo, del "confronto ripetuto" e della ricerca del contatto con la madre dopo

aver osservato l'estraneo, l'altro-da-lei. Sarebbe in questo caso un indicatore, non solo della comprensione del funzionamento del meccanismo speculare, ma anche di una prima consapevolezza della separazione: Mahler riconduce quindi, sia pure indirettamente, anche questa condotta al processo di costruzione della propria identità.

Inoltre, Mahler, riferendosi alla funzione materna di "rispecchiamento" del bambino e al ruolo che l'investimento libidico della madre nei confronti del bambino ha rispetto alla strutturazione della personalità di quest'ultimo, ritiene che questo comporti delle differenze individuali nel senso di sé che il bambino costruisce. «Vogliamo sottolineare che, in quanto lo sviluppo del senso di sé dell'infante si attua nel contesto della sua dipendenza dalla madre, il senso di sé che ne deriva porterà l'impronta della persona che si prende cura di lui» (Mahler e McDevitt, 1982, p. 837). E Mahler esplicita anche operazionalmente alcuni di questi aspetti delle modalità di accudimento materne fatti propri dal bambino, come per esempio le modalità di addormentamento o di consolazione.

Anche nei confronti dell'immagine speculare Mahler (ed è l'unica ricercatrice che se ne occupa esplicitamente) mette in luce come i bambini mostrino, nell'utilizzo spontaneo dello specchio, differenze individuali, da lei ricollegate a differenze nell'evoluzione del processo di separazione-individuazione. In particolare, tra i bambini osservati, quelli che avevano maggiori problemi di relazione con le madri, mostravano una condotta particolare nei confronti dello specchio: ne erano maggiormente attratti nel corso del primo anno (lo specchio cioè rispondeva a questi bambini in modo maggiormente predicibile della loro madre, con cui il rapporto era conflittuale), ma mostravano livelli di disagio maggiori nel corso del secondo anno, quando erano più comuni le reazioni di "ritiro" nei confronti dello specchio.

Conclusione

Seguendo i percorsi dell'approccio sperimentale e di quello clinico-analitico rispetto al comportamento del bambino allo specchio ci si rende conto che entrambi hanno cercato di colmare il difficile salto che porta dalla mancanza di coscienza alla coscienza, il mistero per il quale se il bambino si ri-conosce, ciò significa che ha già una qualche

coscienza di sé, che ha un qualche schema del proprio volto, rispetto al quale operare il riconoscimento.

La ricerca sperimentale è stata straordinariamente attenta a delineare la cronologia di questo percorso, ma si è scontrata con la complessa questione della variabilità interindividuale ed ha quindi potuto solo indicare una progressione, quasi guttmaniana, secondo alcuni (Schulman e Kaplowitz, 1976; Bertenthal e Fischer, 1978), ma anche piena di contraddizioni e ritorni indietro (Zazzo, 1948; Mounoud e Vinter, 1981) soprattutto quando la situazione sia un poco alterata: specchi distorti, riprese filmate, rapporti con la propria ombra. Le chiavi di risoluzione dell'enigma sono sempre state di tipo squisitamente cognitivo, salvo forse la significativa eccezione di Wallon e del suo allievo Zazzo che, con i toni del suo maestro, afferma: «La mia immagine è il mio viso. Un'appropriazione, assimilazione, identità a dire il vero lungamente preparata nel bambino da tutte le attività della bocca e degli occhi, dai baci ricevuti e dati, da sguardi, lacrime e parole, dall'azione di tutti i visi che si sono rivolti verso di lui e ai quali ha improntato la propria forma, il proprio movimento a generare questo viso, questa evidenza di vedersi, riconoscersi da un riflesso volto verso l'invisibile» (Zazzo, 1977a, p. 9).

In queste parole oltre al rilievo giustamente attribuito alla propriocezione c'è un elemento essenziale, l'attenzione alla natura intersoggettiva della costruzione del Sé. Su questo piano il contributo psicoanalitico è certo il più pregnante ed è riuscito meglio e con maggiore incisività a proporre una visione di Io transazionale. Recentemente questa nozione e questo termine sono stati proposti da Bruner (1993) soprattutto rispetto ai problemi linguistici e di pensiero che lo interessavano, ma hanno indicato, a nostro avviso, un significativo *trend* nella riflessione psicologica attuale. Si è passati cioè dal solipsismo, alla visione monadica del bambino che contraddistingue i patriarchi, Freud e Piaget, ad una socialità radicale e precocissima che caratterizza il bambino e rende conto adeguatamente del suo sviluppo non solo sociale, ma anche cognitivo, affettivo, linguistico, appunto, che svolge in uno spazio transazionale condiviso con l'altro. Si può ricordare come G.H. Mead abbia efficacemente sostenuto questa visione, anche se con minore attenzione ai primi anni di vita.

Resta aperta tuttavia una questione molto rilevante: il punto di

partenza di questa costruzione è davvero lo stato di indistinzione tra il bambino e il mondo che lo circonda, in particolare la madre, sostenuto così universalmente? La Mahler stessa, come abbiamo notato riconosce l'indimostrabilità di questo assunto, che tuttavia le sembra ancora proficuo punto di partenza per la sua teorizzazione. È peraltro indubbio che questa nozione sia invece in profonda contraddizione con l'immagine di bambino competente, aperto agli stimoli percettivi, che emerge da tutte le recenti ricerche sperimentali, da Butterworth (1986) a Bower (1974) a Bornstein e Lamb (1991), recentemente illustrata da Farneti (1991) sulle pagine di questa stessa rivista.



Forse, se invece che in termini di indifferenziazione, che presuppone una incapacità percettiva del neonato cominciassimo a pensare alla consapevolezza di sé come il prodotto dell'individuazione di un polo entro la relazione con un partner, avremmo un'immagine maggiormente produttiva del percorso di costruzione dell'identità.

Se alla psicoanalisi sembra quindi possa giovare tenere conto delle evidenze sperimentali, nella direzione indicata ad esempio da Stern (1985), le ipotesi da essa formulate in base ad elementi diversi, come le verbalizzazioni dei pazienti sul processo di costruzione dell'identità sono ancora euristicamente fertili.

Attualmente la ricerca sperimentale sembra dirigersi soprattutto in due direzioni, accomunate dall'utilizzazione della prova della macchia come criterio che documenta la coscienza di sé, le prove con animali di diverse specie, più o meno capaci di riconoscersi, e il lavoro con i bambini nel quale questa prova della raggiunta coscienza di sé viene correlata con altre prove, per esempio di espressione di determinate emozioni (Lewis, Wolan Sullivan, Stranger *et al.*, 1989).

* La prima parte del lavoro è di MONICA TOSELLI, la seconda parte è di PAOLA MOLINA, le conclusioni sono state elaborate da entrambe.

¹ Occorre notare che se vi è un consenso unanime sulla doppia connotazione del Sé, la terminologia varia molto nell'attribuire all'uno o all'altro elemento il carattere di "oggettività" o di "soggettività". In particolare, la terminologia anglosassone inverte l'attribuzione dei due termini: infatti fa riferimento alla distinzione di W. James, per il quale il Sé è l'interrelazione fra Io (soggetto consapevole e capace di conoscere, quindi aspetto attivo, soggettivo del Sé) e Me (l'Io in quanto conosciuto, aspetto esperienziale, rappresentazionale e in un certo senso oggettivabile del Sé). Questa distinzione è ripresa successivamente non solo da Mead (1932), che sottolinea la costruzione sociale del Sé, ma anche recentemente nell'ambito di ricerche specificamente rivolte alla condotta del bambino di fronte allo specchio: Lewis (LEWIS e BROOKS, 1975), per es. propone di distinguere due aspetti del Sé: il sé in quanto soggetto (*existential self*), espressione esistenziale della propria individualità, in quanto separato dagli altri e dal mondo, ciò che si esprime nelle parole «Io sono...»: è

una dimensione radicalmente soggettiva dell'esperienza, non sottoponibile in quanto tale, a sperimentazione relativamente ad es. alle origini); e il sé in quanto oggetto (*categorical self*), che si riferisce alle categorie con le quali l'individuo si definisce in rapporto al mondo e che è l'oggetto dell'indagine quando si studia la condotta del bambino davanti allo specchio.

² L'identificazione è per Lacan «la trasformazione prodotta nel soggetto quando assume una immagine» (LACAN, 1949, p. 88).

³ Notiamo che Lacan parla esplicitamente di Io, sottolineandone la natura intimamente scissa e il rapporto con l'inconscio; egli inoltre rifiuta la distinzione tra Io e Sé proposta nell'ambito della psicologia dell'Io (Hartmann), preferendo mantenere l'originaria ambiguità freudiana del termine *Ich*.

⁴ Non ci soffermeremo qui sull'analisi dei presupposti metodologici e teorici del lavoro di Mahler, né sulla descrizione delle tappe del processo di separazione-individuazione: si veda in proposito MAILER, 1968; MAILER, PINE e BERGMAN, 1975.

BIBLIOGRAFIA

- AMSTERDAM, B. (1972), *Mirror self image reactions before age two*, in «Developmental Psychobiology», V, n° 4, pp. 297-305.
- ANZIEU, D. (1976), *L'enveloppe sonore du Soi*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse (Narcisses)», 13, pp. 161-179.
- BERTHENTHAL, B.I. e FISHER, K.W. (1978), *Development of Self-Recognition in the*

Infant, in «Developmental Psychology», XIV (1), pp. 44-50.

- BOULANGER-BALLEYGUIER, G. (1964), *Premières réactions devant le miroir*, in «Enfance», 1, pp. 51-67.
- (1967), *Les étapes de la reconnaissance de soi devant le miroir*, in «Enfance», 1, pp. 91-116; trad. it. in MOLINA, P. (a cura di), op. cit.
- (1968), *Comparaison entre l'évolution des réactions du chat et de l'enfant devant le miroir*, in «Journal de Psychologie», 1, pp. 73-84.
- BORNESTEIN, M.H. e LAMB, J., a cura di (1991), *Lo sviluppo percettivo, cognitivo e linguistico*; trad. it., Cortina, Milano, 1993.
- BOWER, T.G.R. (1974), *Development in infancy*, Freeman, San Francisco.
- BUTTERWORTH, G. (1968), *Events and encounters in infant perception*, ried. in OATES, J. e SHIELDON, S. (a cura di), *Cognitive development in infancy*, Open university, Erlbaum, Hove, 1987, pp. 95-105.
- BRUNER, J. (1986), *La mente a più dimensioni*, trad. it. Bari, Laterza, 1988.
- DARWIN, CH. (1877), *Profilo di un bambino*, trad. it. in *L'espressione delle emozioni e altri scritti*, Boringhieri, Torino, 1982, pp. 93-108.
- DIXON, J.C. (1957), *Development of Self-Recognition*, in «Journal of Genetic Psychology», 91, pp. 251-256.
- FARNETI, P. (1991), *Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino super-competente*, in «Atque», n. 4, pp. 129-148.
- FORNARI, F. (1963), *La vita affettiva originaria del bambino*, Feltrinelli, Milano.
- FREUD, S. (1919), *Il perturbante*; trad. it. in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 77-136.
- FUNARI, E. (1976), *Lo specchio, l'immagine, l'altro*, in «Il piccolo Hans», 10, pp. 82-101.
- (1978), *La struttura e il desiderio*, Guaraldi, Rimini-Firenze.
- GALLUP, G.G. (1970), *Chimpanzees: Self-Recognition*, in «Science», CLXVII (3914), pp. 86-87.
- (1977), *Self-recognition in primates: A comparative approach to the bidirectional properties of consciousness*, in «American Psychologist», 32, pp. 329-338; trad. it. in MOLINA, P. (a cura di), op. cit.
- GOUIN-DECARIE, T., POULIOT, T., POULIN-DUBOIS, D. (1983), *Image spéculaire et genèse de la reconnaissance de soi: une analyse hiérarchique*, in «Enfance», 1-2, pp. 99-115; trad. it. in MOLINA, P. (a cura di), op. cit.

- GREENBERG, J.R., MITCHELL, S.A. (1983), *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986.
- JERVIS, G. (1989), *Significato e malintesi del concetto di "sé"*, in AMMANITI, M. (a cura di) *La nascita del sé*, Laterza, Bari, pp. 15-52.
- LACAN, J. (1938), *Les complexes familiaux*: trad. it. parziale in MANOUKIAN, A. (a cura di) *Famiglia e matrimonio nel capitalismo europeo*, Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 449-487.
- (1948), *L'aggressività in psicoanalisi*: trad. it. in LACAN, J. (1966), pp. 95-118.
- (1949), *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*: trad. it. in LACAN, J. (1966), pp. 87-94.
- (1950), *Discorso sulla causalità psichica*, trad. it. in LACAN, J. (1966), pp. 145-187.
- (1966), *Scritti*, trad. it. Einaudi, Torino, 1974.
- L'ECUYER, R. (1978), *Le concept de soi*, P.U.F., Paris.
- LEWIS, M. e BROOKS, J. (1975), *Infant's social perception: a constructivist view*, in COHEN, L.B., SALAPTEK, P. (a cura di), *Infant perception: from sensation to cognition*, New York, Academic Press, Vol. II, pp. 101-148.
- , WOLAN SULLIVAN, M., STRANGER, C., WEISS, M. (1989), *Self development and self conscious emotions*, in «Child Development», LXXXIX (1), pp. 146-157.
- LICHTENSTEIN, H. (1964), *Le rôle du narcissisme dans l'émergence et le maintien d'une identité primaire*: trad. fr. 1976, in «Nouvelle revue de psychanalyse (Narcisses)», 13, pp. 147-160.
- MAHLER, M.S. (1968), *Le psicosi infantili*: trad. it. Boringhieri, Torino, 1972.
- , PINE, F., BERGMAN, A. (1975), *La nascita psicologica del bambino*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1978.
- , MCDEVITT, J.B. (1982), *Thoughts on the emergence of the sense of self, with particular emphasis on the body self*, in «Journal of the American Psychoanalytic Association», 30, pp. 827-848; trad. it. in MOLINA, P. (a cura di), op. cit.
- MANNONI, M. (1979), *La teoria come fantasia*, trad. it. Bompiani, Milano, 1980.
- MERLEAU-PONTY, M. (1955), *Il bambino e gli altri*, trad. it. Armando, Roma, 1968.
- MOLINA, P. (a cura di), *Il bambino, il riflesso, l'identità: la risposta all'immagine speculare e la costruzione della coscienza di sé*, La Nuova Italia, Firenze, in corso di pubblicazione.
- MONOUD, P., VINTER, A. (1981), *Le développement de l'image de soi chez l'enfant de 3 à 11 ans. Reconnaissance du visage dans un miroir déformant*, in MONOUD, P., VINTER, A. (a cura di), *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel-Paris, pp. 177-209.

- Ogilvie, B. (1987), *Lacan. La formation du concept de sujet*, P.U.F., Paris.
- Papousek, H., Papousek, M. (1974), *Mirror Image and Self-Recognition in Young Human Infant: 1. A New method of Experimental Analysis*, in «Developmental Psychobiology», 7, pp. 149-157.
- Pawlby, S.J. (1977), *L'interazione imitativa*, trad. it. in *L'interazione madre-bambino: oltre la teoria dell'attaccamento*, Angeli, Milano, 1984, pp. 271-294.
- Postel, J. (1968), *Les troubles de la reconnaissance spéculaire de soi au cours des démences tardives*, ried. in Corraze, J. (a cura di), *Image spéculaire du corps*, Privat, s.l., 1980, pp. 215-266.
- Preyer, W. (1882), *Die Seele des Kindes*, Th. Grieben's Verlag, Leipzig; trad. parziale in Molina, P. (a cura di), op. cit.
- Priel, B. (1985), *On mirror image anxiety - An observational study*, in «The Psychoanalytic Study of the child», 40, pp. 183-193; trad. it. in Molina, P. (a cura di), op. cit.
- Rosolato, G. (1971), *Recension du corps*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse. (Lieux du corps)», 3, pp. 5-28; trad. it. in Molina, P. (a cura di), op. cit.
- (1976), *Le narcissisme*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse. (Narcisses)», 13, pp. 7-36.
- Sami-Ali (1977), *Corps réel, corps imaginaire*, Dunod, Paris.
- Sciulman, A.H., Kaplowitz, C. (1977), *Mirror Image Response during the First Two Years of Life*, in «Developmental Psychobiology», X (3), pp. 133-142.
- Spitz, R. (1965), *Il primo anno di vita*, trad. it. Armando, Roma, 1973.
- Stern, D.N. (1985), *Il mondo interpersonale del bambino*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1987.
- Trevartiien, C. (1977), *Analisi descrittiva del comportamento comunicativo dei bambini*: trad. it. in *L'interazione madre-bambino: oltre la teoria dell'attaccamento*, Angeli, Milano, 1984, pp. 297-326.
- Wallon, H. (1931), *Come si sviluppa la nozione del proprio corpo nel bambino*: trad. it. in *Sviluppo della coscienza e formazione del carattere*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 35-78.
- (1954), *Cinestesia e immagine visuale del proprio corpo nel bambino*: trad. it. in *Psicologia ed educazione del bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pp. 59-76.
- Winnicott, D.W. (1971), *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*: trad. it. in *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1974, pp. 189-200.

-
- ZAZZO, R. (1948), *Immagini del corpo e coscienza di sé*; trad. it. in *Psicologia del bambino e metodo genetico*, Editori Riuniti, Roma, 1973, pp. 225-248.
- (1975), *Des jumeaux devant le miroir: questions de méthode*, in «Journal de Psychologie», LXXII (4), pp. 389-413.
- (1977a), *Immagine speculare e immagine antispeculare*; trad. it. in «Età Evolutiva», 1978, 1, pp. 5-11.
- (1977b), *Image spéculaire et conscience de soi*, in OLERON, G. (a cura di) *Psychologie expérimentale et comparée. Hommage à Paul Fraisse*, P.U.F., Paris, pp. 325-338.
- (1993), *Reflets de miroir et autres doubles*, P.U.F., Paris.



ANTROPOLOGIE TRASFORMAZIONALI E FILOSOFIE DIADROMICHE

In vita e in morte ebbe Antigone il destino dei semidei.
Sofocle, *Antigone*.

Sergio Piro

1. *Le antropologie trasformazionali*

L'antropologia trasformazionale si è costituita gradatamente come possibile *campo unitario* della conoscenza del mondo degli eventi umani e delle loro trasformazioni, come risultato cioè di una complessa ricerca linguistica, semantica, fenomenologica, psicologica, psicopatologica, psicoterapeutica, pedagogica, didattica condotta dall'autore di questo scritto. È stata talora usata questa formula narrativa: «Molteplicità di *strumenti antropologici di osservazione* e molteplicità di *osservati antropici* (mutevoli entrambi storicamente e topologicamente, cioè diacronicamente e sincronicamente): questo è il quadro operativo che direttamente deriva dalla consapevolezza fenomenologica della *complessità*» (Piro, S.: 1993a, p. 20; Mele, A. e Piro, S. 1995 p. 13).

Questo lungo percorso e i vari filoni che lo compongono (le ricerche sul linguaggio schizofrenico; le ricerche cliniche e "terapeutiche"; la sperimentazione didattica nelle sue fasi successive; le ricerche storiche ed epistemologiche; la lotta anti-istituzionale e le ricerche socio-istituzionali; la programmazione operativa dei servizi psichiatrici territoriali e le forme nuove dell'agire nel campo della salute mentale e della cosiddetta "psicoterapia") sono esposti in altri scritti (in particolare: Piro, S.: 1993a, pp. 203-210; Mele, A. e Piro, S.: 1995, pp. 11-12; e inoltre: Mele, A.: 1995a; Piro, S., Mele, A. e Pastore, C.:

1994; Pastore, C.: 1995; Piro, S.: 1992b, 1993d, 1994c, 1994d, 1994e, 1994f, 1995a, 1995b, 1995c, 1995e).



In termini brevi può rappresentarsi disciplinarmente con il termine di *antropologia trasformazionale* tutto ciò che è volto alla descrizione e alla ricerca scientifica sulle trasformazioni dell'orizzonte conoscitivo ed emozionale delle collettività e delle singole persone.

Più specificamente s'indica con il termine di *antropologia trasformazionale cronodetica* ciò che è volto alla descrizione e alla ricerca scientifica sulle trasformazioni dell'orizzonte conoscitivo ed emozionale sequenzialmente derivate dall'agire interpersonale *intenzionale* singolare o gruppale di altri esseri umani e ciò che è volto alla descrizione e alla ricerca su questo agire interpersonale intenzionale (sui modi, sugli strumenti e sugli scopi). *Cronodesi* significa legame al tempo.

L'evento trasformazionale può essere definito diacronicamente come un'incrocio di traiettorie e pancronicamente come un'interferenza catastrofale di sotto-insiemi di eventi umani, scopisticamente volta a una trasformazione conoscitiva, emozionale e relazionale, a un cambiamento della persona (o ma-

schera) prevalente nella singolarità, a un mutamento del destino personale.

Il carattere cronodetico dell'antropologia trasformazionale è stato sottolineato poiché nessuna interferenza catastrofale di sotto-insiemi di eventi umani può essere compreso o utilmente descritto senza una considerazione ininterrotta del *legame* dei sotto-insiemi originari, dell'accadimento catastrofale e dei risultati antropici *agli orizzonti continuamente subentranti del loro tempo*.

Nella definizione originaria l'antropologia trasformazionale è la scienza delle interferenze di traiettorie d'esistenza, traiettorie a cui si può forse dare il nome di "destino umano": «la parola "destino" non ha qui alcuna connotazione trascendente, poiché descrive quasi graficamente una traiettoria e, nello stesso tempo, contiene in sé una forte allusione critica e negativa alle tesi antiche, moderne ed attuali della libertà umana. Così il destino è una risultante statistica cronodetica sul piano dell'insieme consequenziale e una rappresentazione mentale o grafica o pittorica diacronica sul piano dell'euristica spontanea...» (Piro S.: 1995c).

L'esperienza psichiatrica, psicoterapeutica e psicolinguistica da cui l'autore è partito non si esaurisce mai in una serie di proposizioni omodisciplinari, ma tende ad allargarsi continuamente in dimensioni concentriche linguistiche, psicologiche, sociologiche, antropologiche, ininterrottamente ponendosi problemi metodologici di disgiunzione-connessione degli strumenti osservanti e dei campi osservati. Si spiega così perché il complesso dei suoi interessi è stato definito talora come *semantica*, altre volte come *semantica connessionale*, altre volte ancora come *semantica antropologica*, per giungere alla fine alla formula, già insoddisfacente, di *antropologia trasformazionale*.

Il sistema espositivo e narrativo ultimo dell'antropologia trasformazionale si sviluppa dal 1979 al 1992, a partire da *La scacchiera maledetta* (1980) fino a *Antropologia trasformazionale* (1993a). Questo ultimo volume contiene un'esposizione sistematica di quella che si potrebbe definire *antropologia trasformazionale di primo livello* e una serie di spunti di studi, descrizioni e annotazioni di quelle che saranno poi dette *antropologie trasformazionali ulteriori* (o di *livello successivo*).

La prima comprende un'*euristica* (definizione; presentazione; scienze della natura e scienze umane), una *fenomenologia* (senso della complessità e significati della molteplicità; la conoscenza traversante; complessità antropica, molteplicità sociale e flusso semantico personale; il singolo come molteplicità pluripersonale; il campo antropico continuo; le dislocazioni; la cronodesi; *etc.*), una *metodologia generale* (*polytropos*; il vortice dei rimandi; estensionalità e connessionalità; connessione e sussunzione operativa; sistemi connessionali e abiti mentali; gli impliciti; il principio di commistione e di compresenza; l'implicito d'incertezza; gli atteggiamenti di complementarietà; il relativismo operativo cronodetico; *etc.*), una sistematica descrizione dell'*attività trasformazionale cronodetica* (costituzione telica e dimensioni trasformazionali; i procedimenti trasformazionali e la scena della sperimentazione didattica; *etc.*), una *connessione con il campo psicologico-psichiatrico*.

Gli studi successivi al giugno 1992 e in parte già pubblicati (Piro, S.: 1994c; 1994d; 1994e; 1994f; 1995a, 1995b; 1995c; 1995d) sviluppano ulteriormente alcuni aspetti dell'antropologia trasformazionale di primo livello (cronodesi; trasformazionalità), ne ampliano alcuni spunti (processi eterotrasformazionali ed autotrasformazionali; non-innocenza) e aprono discorsi nuovi (ad esempio sull'espressione,

sull'interiorità, sui legami interpersonali, sulle relazioni sinteliche, *etc.*). Così, nel programma di ricerca delle antropologie trasformazionali ulteriori debbono al minimo essere incluse accanto all'euristica, alla fenomenologia e alla metodologia, anche una *delotica*, una *detica*, un'*andematica* e una *metagogica*.

Δήλος significa "evidente, visibile, manifesto", δήλωσις "evidenza, manifestazione", δήλωμα "indizio, segno". La *delotica* è una disciplina provvisoria che tenta di narrare il manifestarsi di una presenza nel mondo degli accadimenti umani. Nell'aggettivazione dei termini, si userà "delotico" per l'atto del manifestare o esprimere, "delomatico" per le manifestazioni, le espressioni, le apparenze intenzionali o scene preliminari. Così sorridere o dipingere sono atti delotici, il sorriso o un quadro sono osservati delomatici. Dal programma di ricerca delotica si può far cenno ai seguenti filoni:

1) Espressione-esplicitazione-didattica-cura: a) lirismo, oratorietà, narratività, teatro (in collaborazione con Mele, A.); b) le iperscene dell'innocenza; c) le iperscene dell'autorappresentazione; d) la *parola magica*.

2) Delomatica dei sogni: a) il sogno come linguaggio; b) la sub-interpretazione antropologico-traformatzionale come momento del flusso semantico; c) la profezia immanente; d) l'uso antropologico-traformatzionale dei sogni nella didattica e nella cura.

3) Il superamento della psicologia: l'antropologia trasformatzionale di secondo livello come base di una scienza dell'*interiorità alonare delotica*

«Nella marcata provvisorietà di questo annotare, cadono alcune delimitazioni tradizionali della psicologia: l'interiorità alonare si allarga e si restringe nell'accadere dell'accadere umano e mai s'imprigiona nel guscio calcareo della singolarità e la singolarità continuamente si presenta con il suo duplice

aspetto di unicità e di molteplicità interiore, là dove, appunto, ogni asserimento di unicità o di molteplicità subito si rovescia nel suo contrario in una vibrazione eternamente contraddittoria che non trova riposo» (Piro, S.: 1994c).

Δέω significa "legare", δέσις "azione del legare, legatura". La *detica* è una disciplina provvisoria che tenta di narrare l'inestricabile coinvolgimento pancronico della vita della donna e dell'uomo, la trasformazionalità intrinseca di tutti gli eventi umani che scatenano conseguenze e conseguenze di conseguenze, il legame al tempo del destino umano (*cronodesi*).

Μεταγωγή significa "spostamento, traslazione, mutazione". La *metagogica* è una disciplina provvisoria che tenta di narrare i processi autotrasformativi che il singolo pone in atto indipendentemente da ogni insegnamento, terapia, azione agogica eterotrasformativa: la transpersonalizzazione; la disidentità come raggiungimento illusorio dell'alterità; il salto verso la non-innocenza; la *metánoia* o mutamento personale critico; la sintematica della non-innocenza; la trasformazione della trasformazionalità; il mutamento pauroso, l'illuminazione trasfigurativa, gli *Erlebnisse* di rischiaramento; e altro ancora (un salto decisivo nelle scienze umane applicate deve *per forza* realizzarsi nel magma incandescente delle metropoli decadute e del terzo mondo per le contraddizioni estreme del degrado e per i meticcianti sia con le culture millenarie che con le culture irrompenti compresenti).

Significa "legame" ἀνδεμά oppure ἀνάδεμα. L'*andematica* è una disciplina provvisoria che tenta di narrare le interferenze catastrofali degli eventi umani, le relazioni umane, le traiettorie, l'attività trasformazionale cronodetica. Accanto all'*andematica* la *sintelica* (da συν e τέλος: insieme verso un fine) tenta di narrare la storia dei legami che nascono dal-

la finalizzazione comune di un sotto-insieme umano e che la psicoanalisi ha limitato, falsandola, con il termine di *transfert*. Temi di ricerca: sentimento, sesso, odio, relazione; la traslazione scientifica dei drammi personali, quale fatto decisivo in una nuova scienza dell'interiorità e quale momento autotrasformatzionale; le relazioni antropiche dette "sentimentali"; osservazione, nei gruppi, dei legami gamici e loro distinzione dalle relazioni sinteliche diffuse.

Nell'ambito delle antropologie trasformatzionali ulteriori debbono essere anche considerati la tensione di Carlo Pastore alla costituzione di una *scienza degli influenzamenti destinali* e gli studi di Amalia Mele sulla *fluenza d'espressione*.

«La nostra attività nel campo delle scienze umane applicate non può proporsi come un "sapere", bensì come una "domanda di sapere": questo è il motivo per cui questo libro provvisorio si chiude con la proposta di una *scienza degli influenzamenti destinali* che nulla deve asserire, ma tutto deve domandare» (Pastore, C.: 1995, p. 165).

«La mimesi del mondo umano, il pulsare dell'interiorità che incessantemente si esprime e si ritrae, il dimagrimento del viaggiatore che lascia a terra i bagagli dell'ideologia e del sapere gonfio, la *fluenza d'espressione* come nuovo filone sperimentale della ricerca nelle scienze umane applicate, sono profili provvisori e incerti della *fenomenologia dell'immediatezza effusiva*, di cui si diceva[...]» (Mele, A.:1995a, p. 78). Si aggiunge per inciso che la *fluenza d'espressione* è una delle tre attività nella Scuola sperimentale antropologico-trasformatzionale, quella che, come esercitazione semantico-emozionale, maggiormente attiene al livello personale; essa è la forma prevalente negli indirizzi terapeutici ad orientamento antropologico-trasformatzionale).

Le antropologie trasformatzionali hanno moltepli-

ci riferimenti di esperienza, di sperimentazione e di prassi:

1) un riferimento descrittivo multidimensionale e cangiante, secondo regole narrative proprie;

2) un riferimento sperimentale alla *Scuola sperimentale antropologico-trasformativa di Napoli* (Azienda sanitaria locale Napoli 1);

3) un riferimento operativo alle esperienze realizzate e progettate di "terapia" o "cura" a indirizzo antropologico-trasformativo, nel campo psicologico-psichiatrico (Piro S., Mele A. e Pastore C.: 1994).

La continuità fra la ricerca e la vita non è un'asserzione generica di interdipendenza e di sovradeterminazione di modalità fra loro diverse della presenza, bensì la dichiarazione dell'immanenza operativa di una coincidenza: al di là del senso antropologico e biologico vastissimo del vivere come ricerca, gli intrecci, le connessioni e i rovesciamenti nell'intersezione fra vita collettiva, relazioni interpersonali, pulsare dell'interiorità, divenire dei sentimenti sono riconoscibili nel tema e nello svolgimento di ogni ricerca nel campo delle scienze umane applicate.

2. *Gli atteggiamenti proporzionali nelle scienze umane*

La conoscenza nelle scienze umane usa *strumenti linguistici* (e non oggetti materiali o formali costruiti dall'uomo come fanno le scienze della natura).

In particolare:

1) Un'attività volta alla conoscenza di altre attività umane si serve prevalentemente di *strumenti linguistici*: come ogni altro atto di conoscenza, questa attività consiste in una *trasformazione* dell'osservante e in una *trasformazione* dell'osservato.

2) Le scienze umane sono perciò *scienze narrative*: al di là della primitiva variegata costituzione dell'osservato antropico, debbono essere ammesse

modalità molteplici e intrecciate di narrazione antropologica.

3) Le narrazioni dei ricercatori ad indirizzo antropologico-trasformatzionale sono fra loro differenti (allodoxiche) in tratti della stessa singolarità ricercante e fra le diverse singolarità fra loro.

4) In un'analisi più attenta si può constatare subito che la compresenzialità si offre come "duplice volto" solo ai suoi estremi di *narrazione strutturata ad elevata referenzialità*, maggiormente intenzionata in senso epistemologico, e di *narrazione poco strutturata ad elevata evocatività*, maggiormente intenzionata in senso esistitivo.



Al di qua della *narrazione strutturata ad elevata referenzialità* vi sarebbe un discorso proposizionale puro che in antropologia trasformatzionale non avrebbe luogo né senso; al di là della *narrazione poco strutturata ad elevata evocatività* dell'esercitazione semantico-emozionale o fluency d'espressione, v'è la pratica della vita, dell'arte narrativa, della poesia, dell'orazione: è forse lì il confine misterioso e impercettibile fra l'*esposizione* antropologica, psicologica, psicopatologica, daseinanalitica e fenomenologico-strutturale e l'*espressione artistica* (nell'ambito di una fenomenologia effusiva: Mele, A.: 1995a, pp. 77-78).

Fra fenomenologia semantica e fenomenologia effusiva e fra i loro correlati fenomenici, vale a dire la fenomenica referenziale delle *Weltanschauungen* e la fenomenica effusionale della fluenza di espressione, si pone infatti lo sviluppo attuale delle antropologie trasformazionali ulteriori.



Dunque la conoscenza nelle scienze umane applicate procede, per così dire, *per atteggiamenti proposizionali* (e qui si deve necessariamente sintetizzare in modo insoddisfacente una discussione di vasta portata, rinviando comunque a: Piro, S.: 1992f; 1993a, pp. 15-33; 1993c; 1995a).

Un atteggiamento proposizionale non può descriversi come l'atto originale di un soggetto, bensì come la conseguenza statistica della presenza in una singolarità di numerosissimi atteggiamenti proposizionali nel sistema doxico-ideologico locale del campo antropico continuo e della sua eventuale sovraderminazione osservazionale, esperienziale, sperimentale. Nel campo antropico continuo i traversamenti d'immersione della singolarità non sono solo emozionali, ideologici, pre-giudiziali o generali (di visione complessiva del mondo), bensì anche conoscitivi, informativi, predisponenti ad alcuni piuttosto che ad altri compimenti noematici.

Un atteggiamento proposizionale non è solo un «io credo che...», «è mia opinione che...», bensì un «sono portato a ritenere così, abbenché non sia possibile giungere a gradi maggiori di convinzione, perché così irresistibilmente mi inclina la risultante statistica di tutto ciò che so, di cui sono stato in qualche mondo informato, del mio ricercare, di ciò che mi attraversa mentre parlo o scrivo».

«L'espressione "atteggiamenti proposizionali" (in luogo di "proposizioni" come nelle discipline formali), mutuata da Russel e da Quine, viene usata per sottolineare il carattere nascente della conoscenza antropologica e la consapevolezza metodologica dei livelli di probabilità, di attendibilità, di prevedibilità lata, di ripetibilità contestualizzata e variata, *etc.*, in confronto, termine per termine, con parametri analoghi delle scienze naturali» (Piro S.: 1995c). L'espressione è filosoficamente metamorfosata rispetto all'orizzonte neo-positivistico in cui nacque: gli atteggiamenti proposizionali dell'antropologia trasformazionale sono strumenti linguistici, operazionalmente mirati alla ricerca descrittiva e sperimentale nel campo delle scienze umane, operazioni che nascono dall'infrastrato personale fluttuante (strato epistemogenetico personale) della singolarità immersa in un sistema doxico-ideologico locale di cui è possibile descrivere uno strato epistemogenetico collettivo.

Gli atteggiamenti proposizionali dell'antropologia trasformazionale non nascono dalla generalizzazione teorica delle descrizioni del mondo, bensì dalla semiografia degli accadimenti (*delotica descrittiva* e *delotica sperimentale*) e dalla dimensione semantica del linguaggio.

In altro modo: «nella singolarità ricercante l'atteggiamento proposizionale è la conseguenza di un complesso "meticcio" di segni, di traversamenti

emozionali, culturali e ideologici, di pregiudizi e di tabù, di vicende e relazioni personali, di situazioni ontiche, di conoscenze scientifiche, di impregnazioni filosofiche epocali, di attività di riflessione e di elaborazione interiore, di impegni di costruzione-decostruzione, di tentativi e di ripensamenti. *Fra tutti i procedimenti delle scienze umane l'atteggiamento proposizionale è quello che meno rinuncia al carattere vitale della conoscenza della vita»* (Mele, A.: 1995a, pp. 17-18; il corsivo è dell'autore di questo scritto).

E ancora: «l'indirizzo antropologico-trasformativo segue una dialettica multipolare statistica per cui, in un insieme di eventi adiacenti, è possibile creare ogni sorta di aggregati, di sotto-aggregati, di divisioni e di sottodivisioni a seconda della caratterizzazione prescelta per questo tipo di operazione: è evidente che la scelta di una determinata caratterizzazione degli eventi conferisce a questa operazione una *qualità linguistica intensionale* (e dunque di artificio espressivo transitorio sul quale non è possibile fondare più che una descrizione o un'allusione)» (Piro, S.: 1993a, p. 298).

3. *Le filosofie diadromiche o infra filosofie.*

L'espressione *atteggiamenti proposizionali*, privata di quel rigore *per esclusione* che avevano voluto darle Russel e Quine e strappata del clima neo-positivistico in cui nacque, sembra ben appropriata per denotare operazioni di passaggio fra gli asserimenti operativi esternati dalla ricerca personale nelle scienze umane e lo strato germinativo delle *infrafilosofie* o *filosofie diadromiche* nel sistema doxico-ideologico locale. Così, ad esempio, l'atteggiamento proposizionale di compresenza-commistione si offre come l'espressione plastica e adattabile di un *abito mentale acquisito*, espressione sicuramente alternativa alla prepotenza positivistica e primordiale delle proposi-

zioni esclusivizzanti. Questo abito è affondato nell'interiorità singolare, appartiene ai "modi di pensare", e le sue espressioni non appartengono, né possono appartenere allo strato proposizionale delle espressioni corroborate e filosoficamente controllate: l'antropologia trasformazionale deve considerare lo strumento osservante — cioè il ricercatore nella sua mutabilità, peculiarità e irripetibilità — come attore agente, come oratore autorizzato delle sue credenze e delle *trasformazioni delle sue credenze* e non come un controllore della corrispondenza delle sue osservazioni con le filosofie ufficiali dell'epoca.

In queste modalità multiple e interconnesse della narrazione del fluire umano, le filosofie che vi sottostanno rifuggono definitivamente da ogni etichettazione come spiritualismo, animismo, vitalismo, *etc.* Di esse non si può dire che siano materialistiche, ma nemmeno che non lo siano: ad esse si può dare, alludendo, il nome di *filosofie diadromiche*. Διάδρομος è ciò che corre di qua e di là; διαδρομή è il correre a traverso, il correre di qua e di là, l'andare e venire. Per questo loro carattere lùbrico alle filosofie diadromiche meglio competerebbe il termine di *infrafilosofie*.

La proposta di chiamare *filosofie diadromiche* o *infrafilosofie* lo strato germinativo delle concezioni e delle credenze delle scienze umane, uno strato interposto fra il vortice delle filosofie epocali e le decisioni prassiche della ricerca antropologica e dell'esperienza psichiatrica, vorrebbe essere un'ammissione ironica della mutevolezza e della labilità dell'osservatore oltre che dell'osservato (Piro S.: 1994d; 1995a).

Dunque le *filosofie diadromiche* o *infrafilosofie* costituiscono lo strato germinativo personale multitematico e incoerente dei ricercatori nel campo delle scienze umane, strato epistemogeneticamente interposto fra la loro immersione nel vortice delle filosofie epocali e le convinzioni pubbliche e le credenze

di carattere più generale che essi esprimono nella ricerca.

Le *filosofie diadromiche* o *infracosmologie*, con il loro carattere di realismo psicologico, fanno parte del sistema doxico-ideologico locale così come il vortice delle filosofie epocali fa parte di un sistema doxico-ideologico ben più allargato.

Si ricorda a questo proposito che cosa si era inteso precedentemente: «Ciò che è invece possibile intravedere negli indirizzi psicologici e psicopatologici maggiori è la compresenza multipla e vorticoso di tutti i rimandi filosofici e scientifico-filosofici possibili, come se questi strumenti di conoscenza fossero basati contemporaneamente su momenti di tutte le filosofie e di tutte le metodologie del loro periodo storico. E anzi, nel dibattito degli anni cinquanta-sessanta, più la coerenza veniva ricercata (la coerenza di una psicologia con una filosofia, come nel caso della *Daseinanalyse*, o di una filosofia con una psicologia, come nella discussione sull'accettabilità di questo o quell'altro indirizzo psicologico nell'ambito del marxismo), più questa coerenza veniva ricercata più affioravano e si esplicitavano gli *elementi politropi del vortice*: relativamente a quegli anni un vortice empiristico-fenomenologico-positivistico-materialistico/dialettico-storicistico-criticistico-idealistico-esistenzialistico-*fenomenologico-empiristico*, etc. (ma con queste ultime specificazioni il vortice è già a un successivo avvolgimento)» (Piro, S.: 1986, p. 222).

Ora il vortice delle filosofie epocali appartiene appunto ai complessi rapporti delle filosofie espresse e alle loro connessioni con la storia complessiva del pensiero umano, mentre lo strato epistemogenetico delle filosofie diadromiche o infracosmologie attiene al magma del sociale fluente: il legame dinamico fra i due strati è fin troppo evidente per dover essere qui discusso o approfondito. Ma nessuna discussione su-

gli atteggiamenti proposizionali nelle scienze umane applicate avrebbe il minimo senso se non fosse stata fatta questa distinzione di strati (riconoscibile, istituzionale e noematico il primo; oscuro, indistinto, fluentemente noetico il secondo).

Una filosofia diadromica fra tante, un'infrafilosofia, non potrebbe mai sciogliersi dal gioco delle connessioni con le scienze umane, delle scaturigini esistentive, dei rimandi antropologici. Una filosofia diadromica, fra tutte quelle possibili, contribuisce ad aprire varchi nel confine fra filosofia e scienze umane: in alcuni tratti è infatti frastagliatamente ininterrotta la gamma che si estende dalle scienze naturali alla filosofia, attraverso le scienze umane da un lato e attraverso le discipline formali dall'altro lato.

Le persone (prevalenti, adiacenti, latenti, lontane, ombra) della singolarità umana rispecchiano la loro molteplicità nella molteplicità delle loro antropologie implicite, delle loro ideologie affondate, delle loro infrafilosofie diadromiche.

Corrispondentemente l'invenzione dell'espressione "filosofie diadromiche" è utile solo se si è disegnata l'immagine di un campo antropico continuo in cui le singolarità sono avvinghiate nella conoscenza traversante incessante e in cui la radiazione microsemiotica campale si fa flusso semantico dell'interiorità.

Le infrafilosofie diadromiche di questo tipo sono, da un lato, lo sfondo di un'antropologia dinamica volta alla salvezza della specie dall'autodistruzione e, dell'altro lato, il presupposto implicito di un'asserimento forte della naturalità storica e culturale del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ conoscitivo.

«Le discipline provvisorie che si formano in questo modo sono perpetuamente condannate a non procedere oltre un livello aurorale e a riavvolgersi costantemente su se stesse: la pancronia di questo

procedimento le trasforma però in spirali che hanno come conseguenza altre spirali e altri mutamenti» (Piro S.: 1994d).

L'opposizione fra naturale e mentale, al di là delle operazioni preliminari ingenua di distinzione a fini didattici, è un artefatto cartesiano che, fuori del suo tempo, ha avuto e continua ad avere negli ultimi due secoli conseguenze di tipo epistemologico e di tipo pedagogico nettamente negative. La connessione fra scienze naturali e scienze umane (e già se ne vede l'albeggiare) avrà carattere operativo (e non letterario o speculativo) e comporterà l'invenzione di adeguati strumenti intermedi di conoscenza, utilizzabili nel campo di sovrapposizione.

L'epoca è ora contrassegnata da un inarrestabile ampliarsi della dimensione delotica, cioè dell'esprimersi umano, nella sua duplice potenzialità (salvifica e apocalittica) nel futuro prossimo della specie.

Nella ricerca le caratterizzazioni delle antropologie trasformazionali vanno rapidamente mutando: nel continuo mutare del mondo e delle parole del mondo una filosofia diadromica, fra le tante possibili, σημαίνει la propria provvisorietà tetica e la fugacità tematica che ne consegue.

La lubricità delle filosofie diadromiche è un'efficace prevenzione del reismo e dello spiritualismo della maggior parte delle psicologie note.

BIBLIOGRAFIA

- Gruppo Zero (CAPACCHIONE, T.; CORRIVETTI, G.; FIORETTI, G.; GALLUCCIO, R.; MELE, A.; NAPOLANO, F.; ORLANDELLA, B.; PAGANO, T.; PASTORE, C.; PIRO, S. e SPARICE, M.)
 1990: *Esercitazioni connessionali*, 10/17 Ed., Salerno.
 1994: *Sperimentazione didattica nel campo psicologico-psichiatrico*, «Archivio psicologia neurologia psichiatria», 55, 708.
 MELE, A.
 1995a: *Fluenza d'espressione. Semantica emozionale psicoterapia didattica*, 10/17 Ed., Salerno.

- 1995b: *Scena, linguaggio, espressione*, in MANCINI, A. e PEZZULLO, A., *Collezione di studi dello Studium di antropologia trasformazionale*, titolo provv., in corso di pubblicazione.
- PASTORE, C. e PIRO, S.
- 1994: *Interventi terapeutici di tipo antropologico-trasformatzionale*, Relaz. al XXXIX° Congresso nazionale della Società Italiana di Psichiatria, Riccione, 28 ottobre 1994.
- e PIRO, S.
- 1995: *I mille talenti. Manuale della scuola sperimentale antropologico-trasformatzionale*, Angeli, Milano.
- PASTORE, C.,
- 1992: *La risata del diavolo. Psicoterapia e didattica fra moderno e post-moderno*, 10/17 Ed., Salerno.
- 1995: *L'eccesso di normalità. Per una scienza degli influenzamenti destinali*, Angeli, Milano.
- PIRO, S.,
- 1958: *Semantica del linguaggio schizofrenico*, Acta Neurologica Ed., Napoli.
- 1967: *Il linguaggio schizofrenico*, Feltrinelli, Milano.
- 1971: *Le tecniche della liberazione. Una dialettica del disagio umano*, Feltrinelli, Milano, 1971.
- 1974: *Dialettica della sublimazione*, non pubblicato.
- 1980: *La scacchiera maledetta. Esercitazione critica su psicologia/psichiatria/psicoanalisi*, Tempi moderni, Napoli.
- 1984: *Prima parte di un programma di ricerca*, in PIRO, S. e MARONE, F., *Il caso particolare della psichiatria*, 10/17 Ed., Salerno, pp. 5-90.
- 1985: *Esercitazione (sviluppi connessionali dal campo psicologico-psichiatrico)*, 10/17 Ed., Salerno.
- 1986: *Trattato sulla psichiatria e le scienze umane, Vol. I°: Euristica connessionale*, Idelson, Napoli.
- 1988a: *Cronache psichiatriche. Appunti per una storia della psichiatria italiana dal 1945*. Ed. Scientifiche Italiane, Napoli.
- 1988b: *Psychiatrische Versorgung ohne Anstalt: Identitätskrise und epistemologische Wandlung*, in Riquelme, H. (Hrsg), *Die neue italienische Psychiatrie: Wandel in der klinischen Praxis und im psychosozialen Territorium*, Lang, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris, Ss. 106-122, 181-190.
- 1988c: *La formazione degli operatori nelle scienze umane applicate e la psicoterapia nei pubblici servizi*, «Gnosis», 2, 3.
- 1989a: *Gatto trascendentale*, Pironti, Napoli.
- 1989b: *Compendio del linguaggio schizofrenico*, Florio, Napoli.
- 1989c: *Sperimentazione didattica nel campo delle scienze umane applicate*, «Gnosis», 3, 3

- 1989d: *La formazione degli operatori nelle scienze umane applicate e la psicoterapia nei pubblici servizi*, in LO VERSO, G.; GIARRIZZO, E.; GUZZO, P. e PAPA, M. (a cura di), *La psicoterapia nei pubblici servizi*, Giuffré, Milano, pp. 187-239.
- 1989e: *Schizofrenia '90 (dall'analisi del linguaggio schizofrenico a un programma d'intervento territoriale complessivo nelle psicosi maggiori)*, in PIRO, S.; ALISON, P. et Alit, *Storia del Centro Ricerche sulla Psichiatria e le Scienze Umane*, II^a Edizione, Ariello, Napoli, pp. 35-49.
- 1990a: *Sperimentazione didattica sistematica nel campo delle scienze umane applicate, della psicologia della persona, della psichiatria*, in BENVENUTO, S. e NICOLAUS, O., *La bottega dell'anima*, Angeli, Milano, p. 128-141.
- 1990b: *Entwicklung und Bewährung psychiatrischer Versorgung in Italien*, in THOM, J. u. WULF, E., *Psychiatrie im Wandel*, Psychiatrie Verlag, Bonn, Ss. 490-509.
- 1990c: *Molteplicità, personalità, soggetto*, in SARTESCHI, P. e MAGGINI, C. (a cura di), *Personalità e psicopatologia*, ETS, Pisa, pp. 87-98.
- 1991a: *Nevrosi d'orizzonte epocale*, «Monos», 2, 3.
- 1991b: *L'espressione della molteplicità*, Introduzione in DI MUNZIO, W., *Clics. Arte e follia fra genio e pregiudizio*, Liguori, Napoli, pp. 11-19.
- 1991c: *Programmazione operativa nel campo della salute mentale (metodologia multiordinale della possibilità)*, in VALENT G., *Linguaggi della psicosi linguaggi della complessità*, Metis, Chieti, pp. 21-80.
- 1991d: *Operatività, ricerca e formazione nell'esperienza di Sergio Piro*, «The Practitioner», 149, 21.
- 1992a: *Parole di follia. Storie di linguaggi e persone in cerca del significato e del senso*, Angeli, Milano.
- 1992b: *Negli stessi fiumi... Saggio sulla nevrosi d'orizzonte epocale*, C.S.R., Cava de' Tirreni.
- 1992c: *Psichiatria e linguaggio*, in AA. VV., *Trattato italiano di psichiatria*, Vol. I^o, Masson, Milano, pp. 50-58.
- 1992d: *Il singolo come molteplicità personale*, «Psicomed», n.3-4, 6.
- 1992e: *La sperimentazione didattica nei servizi territoriali di salute mentale*, «Inventario di psichiatria», 2, 39.
- 1992f: *Gli strumenti linguistici delle scienze umane: proposta di un'antropologia trasformativa*, in TRANCHINA, P. e PIRELLA, A. (a cura di), *Venti anni di Fogli d'informazione. Psichiatria, psicoterapia, istituzioni*, Ed. Centro documentazione Pistoia, Pistoia, pp. 152-158.
- 1993a: *Antropologia trasformativa. Il destino umano e il legame agli orizzonti subentranti del tempo*, Angeli, Milano.

- 1993b: *Dalla psicopatologia dell'espressione all'ermeneutica trasformazionale*, in ROVASINO, G. e TOSATTI, B., *La normalità dell'arte*, Utet, Torino, pp. 34-39.
- 1993c: *Appendice. Antropologia trasformazionale*, in DE MICCO, V. e MARTELLI, P. (a cura di), *Passaggi di confine. Etnopsichiatria e migrazioni*, Liguori, Napoli, pp. 155-170.
- 1994a: *Epistemologia e psicologia*, in TRANCHINA, P.; SALVI, E.; TEODORI, M.P. e ROGIALI, S., *Portolano di psicologia. Esperienze prospettive convergenze di una professione giovane*, Centro Documentazione Pistoia, Pistoia, pp. 161-167.
- 1994b: *Pluralismo e manovellismo nelle psicoterapie alla fine del millennio*, «Psicoméd», n.5, 6.
- 1994c: *Delotica*, «Il piccolo Hans», 93-84, 99.
- 1994d: *Il confine delle scienze umane applicate*, «Athanon», n.5 (n. monografico *Materia*).
- 1994e: *La parola magica. Al confine fra le delotica e la metagogica*, in VALENT, G. (a cura di), *La parola che cura*, Teda, Castrovillari, pp. 67-86.
- 1994f: *Verso un'antropologia trasformazionale*, in D'ANZA, V. (a cura di), *Psichiatria filosofia diritto. Diversi percorsi della follia*, Teda, Castrovillari, pp. 103-131.
- 1994g: *Continuità fra ricerca e vita*, «Essere», 8, 4.
- 1995a: *Antropologie diadromiche*, in corso di pubblicazione.
- 1995b: *Metagogica*, «Il piccolo Hans», Nuova Serie n. 1.
- 1995c: *Conseguenza e destino* (tit. provv.), in corso di pubblicazione.
- 1995d: *Carlo Pastore e la scuola sperimentale*, prefazione a PASTORE, C., *L'eccesso di normalità. Per una scienza degli influenzamenti destinali* (tit. provv.), Angeli, Milano, pp. 7-12.
- 1995e: *Presentazione*, in MELE, A., *Fluenza d'espressione. Semantica emozionale psicoterapia didattica*, 10/17 Ed., Salerno, pp. 5-8.

QUINE, W.V.O.,

- 1971: *Quantificatori e atteggiamenti proposizionali*, in Linsky, L. (Edr.), *Reference and Modality*, Oxford University Press (trad. ital. di Bencivenga E.: *Riferimento e modalità*, Bompiani, Milano, pp. 129-142, testo it. 1974).

SOFOCLE

- 1951: *Antigone*, in RICCI, D. (a cura di), *Il mito di Edipo*, Rizzoli, Milano.

“ATQUE”

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

Redazione: **R. Bodei** (Docente di Storia della Filosofia, Università e Scuola Normale di Pisa), **M. Ferrara** (Docente di Psichiatria Sociale, Università di Firenze), **A.M. Iacono** (Docente di Teoria e Storia delle Dottrine Filosofiche, Università di Pisa), **P.F. Pieri** (*direttore responsabile*; Analista Ordinario C.I.P.A.).

Collaboratori: **L. Aversa** (Docente di Psicologia Dinamica, Università di Roma, Analista Ordinario e Presidente C.I.P.A.), **A. Barchiesi** (Docente di Letteratura Latina, Università di Verona), **M. Bianca** (Docente di Epistemologia, Università di Arezzo), **M. Ceruti** (Docente di Filosofia, Università di Bergamo), **U. Galimberti** (Docente di Filosofia della Storia, Università di Venezia e Analista Ordinario C.I.P.A.), **A.G. Gargani** (Docente di Estetica, Università di Pisa), **E. Ghidetti** (Docente di Lingua e Letteratura Italiana, Università di Firenze), **M. La Forgia** (Ricercatore di Psicologia, Università di Roma e Analista Ordinario C.I.P.A.), **M. Lavagetto** (Docente di Teoria della Letteratura, Università di Bologna), **L. Lentini** (Docente di Filosofia, Università di Catania), **G. Maffei** (Psichiatra, Analista Didatta A.I.P.A.), **S. Moravia** (Docente di Storia della Filosofia, Università di Firenze), **S. Natoli** (Docente di Filosofia teoretica, Università di Bari), **F. Petrella** (Direttore Clinica Psichiatrica, Università di Parma), **M. Rossi-Monti** (Psichiatra, Analista S.P.I.), **A. Ruberto** (Psichiatra, Docente Università di Roma), **C. Sini** (Docente di Filosofia Teoretica, Università di Milano), **E.V. Trapanese** (Docente di Sociologia, Università di Roma e Analista Ordinario C.I.P.A.), **M. Trevi** (Analista Didatta I.A.A.P. di Zurigo).

A partire dall'immagine classica e, insieme, attuale del medico-filosofo, «Atque» intende stimolare e raccogliere ricerche e studi in quello spazio intermedio che la pratica filosofica e la psicoterapia vengono a determinare e contemporaneamente lasciano ancora da pensare.

Per questo, i filosofi, gli psicoterapeuti e tutti coloro che intendano riflettere sui loro saperi formalizzati e sulla stessa tradizione di ricerca a cui appartengono, ne sono i potenziali lettori. In particolare, gli appartenenti alle numerose e recenti scuole di psicologia e psicoterapia, oltretutto alle scuole di maggiore tradizione in Italia, sono quei lettori con cui «Atque» intende "discutere".

A partire dal 1990, «Atque» ha affrontato attraverso i suoi fascicoli monografici, una serie di quelle questioni centrali che attraversano la psicoterapia ed insieme a questa, molti capitoli della filosofia.

FASCICOLI PUBBLICATI

fascicolo 1

COMPOSIZIONI E SCOMPOSIZIONI

saggi di: S. Vitale, M. Trevi, C. Sini, A. Ballerini e M. Rossi-Monti, M. Bianca, R. Bodei, F. Petrella, P. Fianza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA

saggi di: P. F. Pieri, S. Moravia, M. I. Marozza, S. Vitale, A. M. Iacono, E. V. Trapanese, G. Concato, A. Ruberto, P. Fianza, L. Preta

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

saggi di: C. Sini, C. Tullio-Altan, S. Vitale, M. Rossi-Monti, M. Ferrara, G. Trippi, G. Maffei, S. Natoli

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

saggi di: P. F. Pieri, S. Vitale, M. A. Iacono, L. Pizzo Russo, R. Luccio, S. Tognozzi, P. Farneti, G. Concato, P. Barone, L. Aversa, P. Galli, M. Bianca

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

saggi di: C. Sini, G. Trippi, M. Lavagetto, B. Ferraro, R. Rella, M. C. Ugolini, S. Fissi, G. Stanghellini
B. Caporali intervista H.-G. Gadamer

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

saggi di: M. Trevi, U. Galimberti, M. Francioni, E. Borgna, C. Sini, P. A. Rovatti, U. Soncini, M. La Forgia, G. Concato, P. F. Pieri, S. Vitale

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

saggi di: S. Tagliagambe, D. Napolitani, F. Desideri, A. Fabris, S. Vitale, M. I. Marozza, S. Candreva, M. Rosso, R. Genovese, B. Caporali, E. Pizzichetti, M. Piazza, F. Rella

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

saggi di: C. Sini, M. Trevi, G. Jervis, P. F. Pieri, A. A. Semi, C. Maffei, A. Vaccaro, G. Maffei, B. Callieri, V. Marzi, S. Manghi, A. Pagnini, L. Lentini

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

saggi di: C. Sini, M. Ruggenini, F. Desideri, M. Ammaniti (intervista a cura di F. Cesaroni), G. Sassanelli, G. Trippi, G. G. Rovera, A. Clivio, G. O. Longo, M. Piazza, P. F. Pieri e D.C. Dennett

fascicolo 10

IL LASCITO DI FEYERABEND. COMMENTARIO ITALIANO
A CURA DI P.F. PIERI

saggi di: P.K. Feyerabend, Paolo Rossi, C. Sini, S. Tagliagambe, E. Bellone, L. Lentini, A. Pagnini, L. Handjaras

fascicolo 11

VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

saggi di: F. Corrao, V. Vitiello, G. Jervis, I. Valent, P. F. Pieri, F. Desideri, S. Fissi, A. Fabris, M. Toselli - P. Molina, S. Piro

INDICE PER AUTORE

- Ammaniti* Attualità ed evoluzione del concetto di "Sé" in psicoanalisi, 9
- Aversa* La schizofrenia: una patologia della funzione simbolica. Anomia percettiva e devianza del conoscere, 4
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Téchne* o *épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Whanstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Candrea* Perversione e caduta dell'alterità, 7
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* *Thymós*, 2
- Corrao* Sul sé gruppale, 11
- Desideri* L'alterità come soglia critica, 7
- Desideri* La fuga in sé. Variazioni sul tema della coscienza, 9
- Desideri* *Resonabilis Echo*. La coscienza come spazio metaforico, 11
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Ferrara* La trama, 3

- Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Citta Invisibili* di Italo Calvino, 5
- Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10
- Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2
- Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1
- Fissi* L'orientamento prospettico-narrativo nella psicologia del profondo, 5
- Fissi* Il labirinto del sé, 11
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese* La negazione e "l'altro", 7
- Handjaras* Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10
- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- Jervis* Identità, 11
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- Lavagetto* Dall' *Accademia Spagnola* al romanzo storico. Appunti sulla spiegazione e sulla messa in intreccio nell'opera di Freud, 5
- Lentini* Ragione critica, razionalità scientifica, relativismo, 8
- Lentini* Anarchismo, irrazionalismo, post-razionalismo, 10
- Longo, G.O.* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Moravia* *Homo loquens*. Immagini della comunicazione e immagini dell'uomo nel pensiero contemporaneo, 2
- Napolitani* Le figure dell'altro da pre- a trans-figurazioni, 7
- Natoli* Lo spazio della filosofia, 3
- Pagnini* Davidson, Freud e i paradossi dell'irrazionalità, 8
- Pagnini* "Vedere la scienza con l'ottica dell'artista": note su Feyerabend e il significato filosofico dell'arte, 10
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Piazza* L'alterità e il *mélange*, 7
- Piazza* Il sé molteplice di Fernando Pessoa, 9

- Pieri* I margini della conoscenza, 2
Pieri La visione e le cose. Una conversazione sulla simultaneità, 4
Pieri Segno, simbolo e conoscenza. Per una epistemologia critica del pensiero di Jung, 6
Pieri Attraverso il dire, 8
Pieri e Dennet Il sé e i sé. Quale tipo di realtà?, 9
Pieri "Sono io, questo?" Ovvero, il selbst nel pensiero di C.G. Jung, 11
Piro Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
Pizzichetti L' "altro" invisibile, 7
Pizzo Russo Percezione e conoscenza, 4
Preta Fare artistico, fare analitico, 2
Rella L'arte e il pensiero. Il pensiero dell'arte, 5
Rella Porte sull'ombra, 7
Rossi, Paolo P.K. Feyerabend: un ricordo e una riflessione, 10
Rossi-Monti Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
Rosso Realtà e possibilità di un incontro, 7
Rovatti Il giro della parola. Da Heidegger a Lacan, 6
Rovera Formazione del Sé e patologia borderline, 9
Ruberto Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C. G. Jung, 2
Ruggenini Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
Sassanelli L'io e il Sé, 9
Semi Interrogativi attuali sulla cura, 8
Sini I segni della salute, 1
Sini La quarta casella, 3
Sini La verità di rango superiore. Considerazioni sui *Seminari di Zollikon*, 6
Sini Narrazioni e suoni di flauto, 5
Sini I modi come cura, 8
Sini La voce del Sé e la signora Darwin, 9
Sini Il mito del mito. Confini problematici dell'epistemologia feyerabendiana, 10
Soncini Fenomenologia e psicologia, 6
Stanghellini Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
Tagliagambe Evento, confine, alterità, 7
Tagliagambe I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
Tognozzi I molti problemi insoluti della percezione che rivolge i problemi, 4
Toselli, Molina Il bambino davanti allo specchio: l'interazione e la costruzione del sé, 11
Trapanese Il problema della definizione sociale di realtà, 2
Trevi Configurazioni e metafore della psicologia e dell'analisi, 1
Trevi Inchiesta ingenua sulla natura della psicoterapia, 6

-
- Trevi*, I modi manipolativi della psicoterapia, 8
Trippi Perdita di sé e perdita del mondo nell'esperienza psicotica, 3
Trippi Shahrazàd e la psicoterapia, 5
Trippi Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
Tullio-Altan Delirio e esperienza simbolica, 3
Ugolini Ricerca di senso e psicoanalisi in Wittgenstein, 5
Vaccaro Il sapere nel gioco linguistico della cura. Un *excursus* attraverso l'opera di Freud, 8
Valent L'identità come relazione
Vitale Estetica dell'analisi, 2
Vitale Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
Vitale La coscienza della simultaneità, 3
Vitale Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
Vitale Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
Vitale Distanze, 7
Vitiello Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11

fotocomposizione, stampa e confezione

grafital

24020 Torre Boldone (Bg) - Tel. 035/340.460

aprile 1995

