



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

ATQUE

MATERIALI TRA FISCOFIA E PSICOTERAPIA

Rivista semestrale

18/19

Dicembre 1998 - Novembre 1999

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

Direzione: Via G. Benivieni, 9 - 50132 Firenze - tel. 055 573607
(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, M.I. Marozza, S. Natoli, F. Petrella, M. Rossi-Monti, A. Ruberto, C. Sini, E.V. Trapanese, M. Trevi.

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Assistente di redazione: Francesca Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

Consulente tecnico: Paolo Piazzesi.

Stampa: La compagnia della stampa, Roccafranca (BS).

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

Abbonamento annuo (due numeri): Italia L. 35.000, Estero \$ 27.

Il pagamento può essere effettuato nelle forme seguenti: a) assegno di c/c bancario; b) assegno circolare; c) vaglia postale; d) versamento sul c/c postale n. 11196243. In ogni caso il versamento va intestato a Moretti&Vitali Editori srl, Via Betty Ambiveri 15, 24126 Bergamo.

Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/321588.

Per richiedere numeri arretrati:

tel. 035/321588; fax 035/321647.

e mail: morettievitali@uninetcom.it

Le immagini di questo numero sono di Dario Bartolini (via Volterrana 5 Impruneta, Firenze). Riprodotte ed elaborate da Paolo Piazzesi, le immagini sono tratte dall'inventario personale redatto dallo stesso scultore. Si ringrazia l'Autore per la gentile concessione.

SOMMARIO

<i>Paolo Rossi</i> , IL CONOSCERE COME FARE	7
<i>Umberto Galimberti</i> , LA VERITÀ COME EFFICACIA	19
<i>Ubaldo Fadini</i> , VERITÀ E PRATICHE SOCIALI	35
<i>Antonio Rainone</i> , RAZIONALITÀ: VINCOLI A PRIORI E INDAGINI EMPIRICHE	51
<i>Sebastiano Ghisu</i> , SPIEGAZIONE, DESCRIZIONE, RACCONTO	65
<i>Maria Ilena Marozza</i> , LA RICERCA DELLA VERITÀ COME ETICA DELLA CURA	89
<i>Mauro La Forgia</i> , LE PAROLE DELL'EFFICACIA NELLA CLINICA PSICOANALITICA	105
<i>Amedeo Ruberto</i> , APPUNTI SU "VERITÀ E EFFICACIA" NEL LAVORO PSICOTERAPEUTICO	117
<i>Marco Innamorati e Mario Trevi</i> , VERITÀ E EFFICACIA IN UNA PROSPETTIVA JUNGHIANA	129
<i>Luigi Aversa</i> , L'ESPERIENZA ANTINOMICA DELLA PSICOTERAPIA	139
<i>Angiola Iapoce</i> , IL SOGGETTO TRA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ	149
<i>Sergio Benvenuto</i> , VERSO UNA VERITÀ CHE CI LIBERA DALLA DIPENDENZA?	165
<i>Indice deifascicoli pubblicati</i>	189
<i>Indice per Autore</i>	193



IL CONOSCERE COME FARE

Paolo Rossi

1. *Ars simia
naturae*

Nella cultura filosofica e scientifica del Seicento si fa strada l'affermazione di una sostanziale non-diversità fra i prodotti dell'arte e quelli della natura. Questa tesi viene contrapposta in modo molto deciso alla tradizionale definizione dell'arte che porta a compimento l'opera della natura o la imita nelle sue produzioni. La pretesa dell'arte di raggiungere la perfezione della natura appare – entro la dottrina medievale della *imitatio naturae* – come un segno di empietà: l'arte è un tentativo di contraffare la natura nei suoi movimenti, le arti meccaniche sono *adulterinae* perché prendono a prestito dalla natura i loro movimenti. Questa dottrina, secondo Francis Bacon, è legata alla teoria aristotelica della specie, in base alla quale un prodotto della natura (per esempio un albero) è qualificato come avente una *forma primaria*, mentre al prodotto dell'arte (per esempio un tavolo) compete solo una *forma secondaria*. Il programma baconiano di una *Storia delle arti* come parte integrante della *Storia naturale* appare, da questo punto di vista, molto importante: "Giustamente abbiamo considerato la Storia delle arti come una specie della Storia naturale. È infatti stata a lungo prevalente l'opinione che l'arte sia differente dalla natura e che le cose artificiali siano differenti da quelle naturali. Di qui ha tratto origine quel vizio per il quale la maggior parte degli

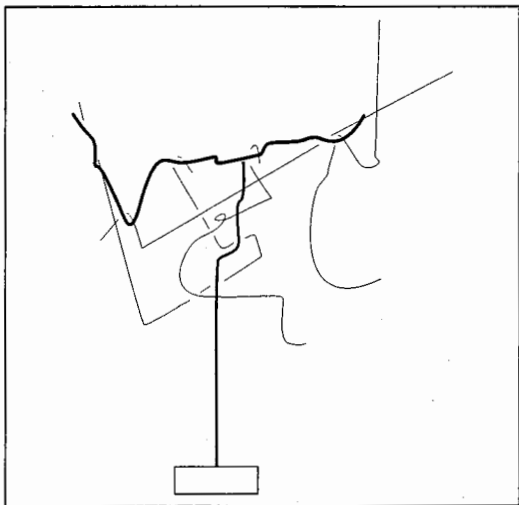
scrittori di storia naturale ritengono di aver fatto abbastanza quando hanno dato conto degli animali, delle piante, dei minerali, omettendo gli esperimenti delle arti meccaniche. Ma c'è anche un altro simile e più sottile errore che si insinua nella mente degli uomini: quello di considerare l'arte soltanto come un'aggiunta alla natura, che ha il potere di portare a compimento ciò che la natura ha iniziato, di correggerla quando cade in errore, di liberarla quando è ostacolata, ma che non ha mai il potere di cambiarla, tramutarla, scuoterla dalle fondamenta. Ciò ha introdotto nelle imprese umane una prematura disperazione. Al contrario, gli uomini dovrebbero persuadersi di questo: le cose artificiali non differiscono dalle cose naturali per la forma o l'essenza, ma solo per la causa efficiente" (*Works*, I, p. 496).

La cosiddetta *filosofia meccanica*, che è alle radici della rivoluzione scientifica, mette in crisi un ben determinato modo di concepire il rapporto fra arte e natura. L'arte non è *simia naturae* (scimmia della natura) e non è, come voleva un'antica tradizione medioevale, "in ginocchio davanti alla Natura". Su questo punto è del tutto d'accordo anche Descartes: "Non si dà alcuna differenza fra le macchine che costruiscono gli artigiani e i diversi corpi che la natura compone". L'unica differenza è che i congegni delle macchine costruite dall'uomo sono ben visibili, mentre "i tubi e le molle che costituiscono gli oggetti naturali sono generalmente troppo piccoli per poter essere percepiti dai sensi" (*Oeuvres*, XI, 21).

2. Montare e smontare la macchina del mondo

All'interno del quadro meccanicistico del mondo, la macchina – reale o solo pensata come possibile – funziona come modello esplicativo, diviene l'immagine adeguata di una realtà costituita di dati quantitativamente misurabili, nella quale ogni elemento (ogni pezzo della macchina) adempie una sua funzione la

*Dichiarazione
di marasma,*
1998,
vetro
e cipresso,
120x90x30
cm



quale dipende da una determinata forma, da determinati movimenti e velocità di movimenti. Conoscere la realtà vuol dire rendersi conto del modo in cui funziona la macchina del mondo. E una macchina può sempre, almeno teoricamente, essere smontata nei suoi elementi per essere poi, pezzo per pezzo, ricomposta. La conoscenza dei *fenomeni*, non coincide con la conoscenza delle *essenze*: "Sulle cose della natura – scrive Gassendi – indaghiamo allo stesso modo in cui indaghiamo sulle cose di cui noi stessi siamo gli autori [...]. Nelle cose della natura in cui ciò è possibile facciamo uso della anatomia, della chimica e di simili sussidi, in modo da capire, risolvendo per quanto si può i corpi e come scomponendoli, di quali elementi e secondo quali criteri essi sono composti e per vedere se, con altri criteri, altri abbiano potuto o possano essere composti" (*Opera Omnia*, I, 122b-123a.).

Quest'ultima affermazione di Gassendi è molto significativa. Il mondo dei fenomeni ricostruibili mediante l'analisi scientifica e il mondo costituito dai prodotti artificiali, che sono stati costruiti o ricostruiti dall'intelletto o dalle mani, sono *le uniche realtà di cui si possa avere scienza*. La nuova scienza non è interessata né alle *quidditates rerum intimae*, né agli *arcana naturae*: è conoscenza fenomenica del mondo.

All'immagine platonica del Dio geometra si accompagna o si sostituisce, nel corso della Rivoluzione scientifica, l'immagine del Dio "meccanico", costruttore di quel perfetto orologio che è il mondo. La conoscenza delle cause ultime e delle essenze, che è negata all'uomo, è riservata a Dio in quanto creatore e *costruttore* della macchina del mondo. Il criterio del *conoscere come fare* o della *identità fra conoscere e costruire* (o *ricostruire*) vale dunque non solo per l'uomo, ma anche per Dio. L'intelletto umano è finito e limitato e può accedere alle verità che sono state costruite dagli uomini. Ciò che davvero si può conoscere è solo ciò che si fa, ciò che è *artificiale*.

Nei limiti in cui la natura non è concepita come artificiale, essa si presenta come una realtà sconosciuta e inconoscibile: "È difficile – scrive per esempio Mersenne – incontrare dei principi o delle verità nella fisica. Appartenendo l'oggetto della fisica alle cose create da Dio, non c'è da stupirsi se non possiamo trovare le loro vere ragioni e il modo in cui queste cose agiscono e patiscono. Conosciamo infatti le vere ragioni solo di quelle cose che possiamo costruire con le mani o con l'intelletto" (*Observations physiques et mathematiques*, p. 8, in *Harmonie Universelle*, Paris, 1636, II).

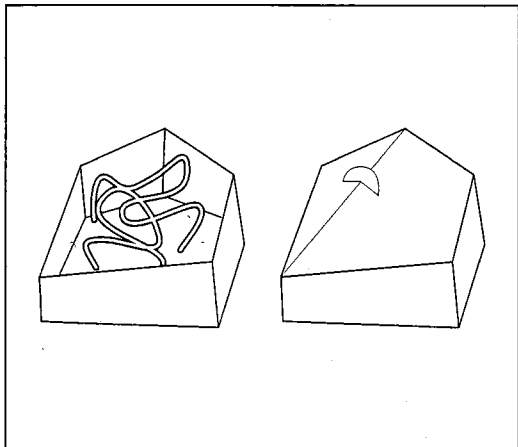
Hobbes è certo su posizioni molto diverse da quelle di Mersenne, ma giunge su questo punto a conclusioni non dissimili: "Fra le arti, alcune sono dimostrabili, altre indimostrabili. Dimostrabili sono

quelle nelle quali la costruzione dell'oggetto è in potere dell'artista stesso il quale, nella sua dimostrazione, non fa altro che dedurre le conseguenze della sua dimostrazione. La ragione di ciò sta in questo: la scienza di ogni oggetto è derivata da una precognizione delle cause, della generazione e della costruzione dell'oggetto medesimo; di conseguenza, dove le cause sono conosciute, vi è posto per la dimostrazione; non vi è posto per essa là dove le cause sono da ricercare. Pertanto la geometria è dimostrabile perché le linee e le figure a partire dalle quali ragioniamo sono tracciate e descritte da noi stessi; e la filosofia civile è dimostrabile perché noi stessi costruiamo lo stato. Poiché tuttavia non conosciamo la costruzione dei corpi naturali, ma la ricerchiamo dai loro effetti, non v'è alcuna dimostrazione di quali siano le cause da noi cercate, ma solo di quali possano essere" (*De Homine*, II, 10).

3. *Il conoscere come costruire*

L'idea del *conoscere* come *costruire* e come *fare* era destinata ad esercitare un'influenza decisiva sulla considerazione del mondo morale e politico nonché su quella del mondo della storia. Il passo di Hobbes ora ricordato è stato giustamente avvicinato alle celebri pagine di Vico nelle quali veniva annunciato il principio del *verum-factum*. "Dimostriamo le proposizioni geometriche perché le facciamo, se potessimo dimostrare quelle della fisica le faremmo", aveva scritto Vico nel *De nostri temporis studiorum ratione*. Per virtù della fisica sperimentale – dichiarerà nel *De antiquissima* (1710) – "noi non riteniamo vero in natura se quello di cui, per mezzo di esperimenti, riusciamo a fare un quissimile". Poche pagine prima aveva affermato: "pertanto l'aritmetica e la geometria, nonché quella loro filiazione ch'è la meccanica, sono nella facoltà dell'uomo, giacché in questi tre campi noi in tanto dimostriamo una verità in quanto

*Cerebro in
cassetto,*
1999,
vetro
e mogano,
15x25x20
cm



la facciamo”. Di qui il paragone fra il fare dell’uomo e quello di Dio: “Come la natura dà vita alle cose fisiche, così l’ingegno umano alla meccanica; come Dio è artefice della natura, così l’uomo delle cose foggiate dall’arte”. Nella *Scienza nuova* (1725) il mondo della storia verrà interpretato come oggetto di una nuova scienza. Di scienza, per Vico, si può parlare proprio perché quel mondo è stato integralmente fatto e costruito dagli uomini: “Perché tutte queste dubbiezze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa unica verità, la qual dee esser la prima di sì fatta Scienza, poiché in cotal lunga e densa notte di tenebre quest’una sola luce barluma: che ’l mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini. In conseguenza della quale, per sì fatto immenso oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui principi si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere” (*Scienza Nuova Prima*, 40).

4. *Filosofia meccanica*

Nel mondo dei filosofi e degli scienziati era penetrato, dopo la metà del Cinquecento, un modo nuovo di considerare il significato della *pratica* e delle *operazioni*. Sul terreno di una nuova valutazione del lavoro e delle arti meccaniche, della loro collocazione e del loro significato all'interno della enciclopedia del sapere, era nato un nuovo modo di intendere il rapporto fra *conoscere* e *fare*. Nel momento stesso in cui la tesi di una identità fra conoscere e fare dava luogo ad una rinuncia alle possibilità di una comprensione della struttura "essenziale" della natura, essa finiva per investire (con conseguenze che sarebbe difficile sottovalutare) il mondo della morale, della politica, della storia.

I riferimenti agli orologi, ai mulini, alle fontane, alla ingegneria idraulica sono insistenti e continui. Nella "filosofia meccanica" il riferimento alla meccanica come settore della fisica e il riferimento alle macchine appaiono strettamente congiunti. Per secoli era stata accettata, e in molti periodi storici era stata prevalente, l'immagine di un universo non solo creato *per* l'uomo, ma strutturalmente simile o *analogo* all'uomo. La dottrina dell'analogia microcosmo-macrocosmo aveva dato espressione ad una immagine antropomorfica della natura. Il meccanicismo elimina invece ogni prospettiva di tipo antropomorfo nella considerazione della natura. Il metodo caratteristico della "filosofia meccanica" apparve ai suoi sostenitori così potente da essere applicabile a tutti gli aspetti della realtà: non solo al mondo della natura, ma anche al mondo della vita, non solo al moto degli astri e alla caduta dei gravi, ma anche alla sfera delle percezioni e dei sentimenti degli essere umani. Il meccanicismo investì anche il terreno di indagine della fisiologia e della psicologia. Le teorie della percezione appaiono per esempio fondate sull'ipotesi di particelle che, attraverso invisibili porosità, penetra-

no negli organi di senso producendo moti che vengono trasmessi dai nervi al cervello.

Il meccanicismo non fu soltanto un metodo. Affermava l'esistenza di regole per la scienza e negava che potessero essere considerate "scientifiche" affermazioni che si richiamavano all'esistenza di anime e di "forze vitali". Si configurò – ed i contemporanei se ne resero subito conto – come una vera e propria filosofia. La filosofia meccanica proponeva di conseguenza anche una "immagine della scienza". Affermava che cosa la scienza *era* e che cosa *doveva essere*. Fatta esclusione per la teologia, nessun dominio del sapere poteva, di principio, essere sottratto ai principi della filosofia meccanica. Muovendosi in questa direzione, Thomas Hobbes collocherà anche la politica sotto il segno della filosofia meccanica.

5. *Rappresentare e intervenire*

A causa dei miei giovanili trascorsi (e della mia tendenza alla recidiva in questo campo), non nascondo che le tesi alle quali è giunto Ian Hacking nel suo libro del 1983 intitolato *Representing and Intervening* mi ispirano una forte simpatia. Non solo perché questo libro dovrebbe mettere la parola fine ad una tradizione che è antica e ben consolidata presso gli epistemologi: quella che consiste nel costruire un Bacon immaginario per servirsene come di una comoda testa di turco, ma perché in quel libro riemergono con molta forza, al termine di una sottile e articolata discussione, alcune delle grandi tesi della un tempo molto amata e poi molto vituperata "tradizione baconiana".

Il *fare* e l'*intervenire* occupano, nella prospettiva di Hacking, un posto davvero non consueto. Non intendo né seguire Hacking nei suoi articolati esempi scientifici, né esporre le sottili argomentazioni mediante le quali confuta o cerca di confutare molte delle tesi presenti nell'epistemologia e nella filosofia

contemporanee. Consapevole dei rischi che comporta un'operazione come quella che mi accingo a fare, mi limito a richiamare, ricalcando fedelmente il testo, le tesi di fondo che sono presenti nel suo libro, quelle, appunto, che spiegano i suoi richiami alla filosofia del Lord Cancelliere e ne giustificano il titolo.

I due termini del titolo vanno, per Hacking, saldati insieme. Principalmente per una ragione: perché non è possibile che la filosofia della scienza non tenga in alcun conto ciò che la scienza è di fatto. Essa ha due scopi: la teoria e l'esperimento. Le teorie cercano di dire come il mondo è; gli esperimenti e la tecnologia che ne consegue cambiano il mondo. Rappresentiamo e interveniamo. Rappresentiamo al fine di intervenire e interveniamo alla luce delle rappresentazioni (*Representing and Intervening*, 1983, trad. it., *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. 37): Un tratto notevole della fisica è la creazione di un nuovo "artefatto collettivo" che dà campo libero a tre fondamentali interessi umani: la speculazione, il calcolo, l'esperimento. Impegnandosi in una collaborazione fra questi tre ambiti, porta a ciascuno un arricchimento che sarebbe altrimenti impossibile (p. 295).

La saldatura fra i due termini del titolo va effettuata in modi che non sono stati finora tentati e nella consapevolezza di una situazione abbastanza fallimentare dell'epistemologia e della filosofia della scienza: "È da tanto che i filosofi hanno reso la scienza una mummia. Quando finalmente hanno liberato il cadavere dalle fasce ed hanno scorto i resti di un processo storico di mutamento e di scoperta, essi si sono creati una crisi della razionalità. Ciò è avvenuto intorno al 1960" (p. 3). Tutti i termini entrati nel gergo dei filosofi ("incommensurabilità", "surrogati di verità", "stili di ragionamento" ecc.) "traggono origine dalla contemplazione della connessione fra la teo-

ria e il mondo" (p. 154). È possibile cominciare a leggere il libro dalla seconda parte (che è intitolata *Intervenire*) perché i filosofi della scienza hanno così a lungo trascurato gli esperimenti che dire qualcosa sul loro conto finisce per essere una novità (p. IX). Essi discutono in continuazione delle teorie e della rappresentazione della realtà, ma praticamente *non dicono nulla* sull'esperimento, sulla tecnologia, sull'uso della conoscenza per alterare il mondo (p. 177). Due mode filosofiche hanno contribuito a distorcere alcuni fatti scontati relativi all'osservazione: quella che Quine chiama ascesi semantica (non si parli delle cose, ma del modo in cui parliamo delle cose) e quella che teorizza il dominio della teoria sull'esperimento (p. 198). La contemporanea filosofia della scienza è diventata a tal punto una filosofia della teoria che la stessa esistenza delle osservazioni e degli esperimenti preteorici è stata negata. Da questo punto di vista è auspicabile che abbia inizio un "movimento di ritorno a Bacon" nel quale si presti attenzione più seria alla scienza sperimentale, giacché la sperimentazione "ha una sua vita propria" (p. 178).

Il libro si occupa più del problema del "realismo" che del problema della "razionalità". Si pone domande decisamente "metafisiche" del tipo: che genere di cose contiene il mondo? Che cosa di vero si può dire su di esse? Che cos'è la verità? Le entità postulate dalla fisica teorica sono reali o sono solo dei costrutti della mente umana per organizzare i nostri esperimenti? (p. 4). *Ragione e realtà*, per Hacking, vanno distinte più nettamente di quanto non facciamo Hilary Putnam e Harry Laudan perché "la realtà ha a che vedere con ciò che facciamo nel mondo piuttosto che con ciò che del mondo pensiamo" (p. 22). Si può essere realisti "solo in base a ragioni del tutto pragmatiche" (p. 4). La discussione sul realismo ha raggiunto livelli di estrema raffinatezza ed è



*Nudo con
cervello,*
1997,
ferro
e ciliegio,
190x100x80
cm

difficile definire con esattezza il significato stesso del termine. L'odierno dibattito sul realismo scientifico è in gran parte formulato nei termini delle teorie, della rappresentazione, della verità. Le discussioni sono "illuminanti, ma non decisive" e ciò è dovuto, in parte, al fatto che esse sono affette da una "metafisica intrattabile".

Hacking nutre il sospetto che "a livello di rappresentazione non ci possa essere alcun argomento decisivo a favore o contro il realismo" (p. 37). Dobbiamo reputare *reale* "ciò che possiamo usare per intervenire nel mondo e per agire su qualcos'altro, oppure ciò che il mondo può usare per intervenire su di noi" (p. 173); quando dalla rappresentazione ci volgiamo all'intervento, allo spruzzare positroni su sfere di niobio, "la presa dell'anti-realismo vien meno" (p. 37). Il lavoro sperimentale fornisce l'evidenza più forte a favore del realismo scientifico. E ciò non dipende dal fatto che "si sottopongano a controllo le ipotesi sulle entità", ma al fatto che entità che in linea di principio non possono essere "osservate" vengono regolarmente manipolate per produrre nuovi fenomeni e per indagare altri aspetti della natura (p. 310). I fisici sperimentali sono in genere realisti sulle entità teoriche che essi *usano*. Fare esperimenti su una entità non impegna a credere nella sua esistenza: "solo la manipolazione di un'entità con lo scopo di fare esperimenti su qualcosa d'altro, ci impegna necessariamente a crederlo" (p. 311). Un conto è il "realismo sulle teorie", un altro conto il "realismo sulle entità". Quest'ultimo è assai più "neutrale rispetto ai valori" e il modo in cui gli sperimentatori sono realisti sulle entità è completamente differente dal modo in cui potrebbero essere realisti sulle teorie (p. 312). La base sicura per un realismo non controverso può essere rintracciata solo nella scienza sperimentale.

È necessario abbandonare il piano esclusivo della

“contemplazione della connessione teoria-mondo” o di quella *teoria della conoscenza come spettacolo* che ha ossessionato la filosofia occidentale: “Se siamo semplici spettatori del teatro della vita, come potremo mai sapere, basandoci sui dati interni dello spettacolo che vi si svolge, che cosa è una mera rappresentazione degli attori e che cos’è la realtà autentica?”. E come potremo saperlo dopo che è caduta la tradizionale distinzione fra osservazioni e teorie e si è diffusa la tesi per la quale i “fatti” sono “carichi di teoria”? Una “semplicistica ossessione per la rappresentazione, il pensiero e la teoria, a spese dell’intervento, dell’azione, dell’esperimento” ha condotto la filosofia al “vicolo cieco” dell’idealismo (pp. 154, 155). Solo con l’avvento della scienza moderna “la realtà, intesa dal punto di vista dell’intervento ha cominciato ad accordarsi con la realtà come rappresentazione... a partire dal diciassettesimo secolo la scienza naturale è stata l’avventura di connettere fra loro rappresentazione ed intervento”. Con questa grande avventura, che dura da tre secoli, la filosofia non ha finora saputo “mettersi in pari” (p. 173).

6. *Conclusione*

La tradizione del conoscere come fare non si identifica né con l’utilitarismo né con il pragmatismo. All’interno di quella tradizione la domanda se la verità dipenda dalle procedure impiegate ovvero dalla sua capacità di dare luogo ad opere perde ogni senso: una verità è sempre feconda e la sua fecondità dipende precisamente ed esclusivamente dal suo carattere di verità. Come scriveva Francis Bacon, la caccia al risultato pratico immediato è tipica del sapere dei maghi; l’ignoranza delle cause provoca il fallimento delle opere e ciò che in sede teorica vale come causa, in sede operativa vale come regola. Le due gemelle intenzioni umane (il sapere e il fare) coincidono in una sola.

LA VERITÀ COME EFFICACIA

Umberto Galimberti

In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, 1882,

Prefazione alla seconda edizione, 1886, § 2

1. Verità ed effetti di realtà

"Svelamento" (*Unverborgenheit*) è il modo in cui Heidegger traduce la parola greca *alétheia*, che noi siamo soliti rendere con la parola "verità"¹. Anche la tecnica, in quanto pro-vocazione della natura, in quanto costringe la natura a svelare (*a-létheúein*) la sua potenza nascosta appartiene al destino della verità. Un destino che è possibile percorrere storicamente seguendo i vari modi in cui la verità si è svelata, dando di volta in volta una determinata forma all'epoca, compresa la nostra, dove sembra egemone la persuasione che non si dia più alcuna verità assoluta.

Ma dire che la verità è svelamento della natura, dire che la tecnica appartiene alla storia della verità in quanto pro-vocazione della natura, in quanto porta allo scoperto (*a-létheia*) l'energia della natura, significa dire che la verità non è tanto "spettacolo", "contemplazione", "visione", ma *forma di dominio*, quel dominio che l'uomo ha dovuto sempre esercitare sulla natura per poter sopravvivere.

Tra *verità* e *dominio* non c'è alcuna estraneità, ma perfetta coincidenza. Non si dà infatti dominio senza il possesso di vere conoscenze, così come non si dà vera conoscenza senza effetti di dominio. Anche quando la verità viene proiettata in un altro mondo è perché, non disponendo di migliori conoscenze, una simile proiezione è quella che ha effetti di dominio più efficaci su questo mondo.

Ciò consente di dire che *essenza della verità è l'efficacia*, nel senso

etimologico di ciò che “fa essere” in un modo o in un altro la realtà. Quindi la verità è *produttiva*, produce effetti di realtà, per cui con ragione Nietzsche può dire: «*Volontà di verità* è una parola che sta per *volontà di potenza*»², e così dicendo esplicita in tutta la sua portata l'intuizione di Bacone: “*scientia est potentia*”³. Gli enunciati di Bacone e di Nietzsche anticipano il senso che, nell'età della tecnica, la parola “verità” va sempre più chiaramente assumendo: la verità come efficacia. Probabilmente è sempre stato così, ma ora la cosa è esplicitamente saputa.

2. La verità mitica e l'efficacia rituale

Per il greco antico, che abita la parola mitica prima dell'avvento della parola filosofica dove il problema della verità diventa dominante, il canto del poeta dice la verità (*alétheia*) perché “fa essere (*kratnei*)” dèi ed eroi sottraendoli a Oblío (*Lethe*). Dunque la verità è tale in quanto “fa essere”, in quanto “realizza”, e in questa accezione è “poetica”, nel senso di *pôiein* che significa “produrre”. Sia Elogio (*Epaionos*), sia Biasimo (*Mómos*) sono figure di Verità (*Alétheia*) perché “fanno essere” dèi ed eroi che, se fossero affidati a Silenzio (*Siopé*), cadrebbero in preda ad Oblío (*Léthe*), figlio della Notte.

Il motivo della *verità come efficacia*, esplicitamente dichiarato dalla parola poetica, arbitro, come dice Pindaro, dell'*étymos* del dio o dell'eroe, ossia del suo “vero significato”⁴, salda immediatamente la parola “verità (*alétheia*)” con la parola “giustizia (*dike*)”, perché dove la parola è efficace, nel senso che “fa essere” o “non essere”, non si dà verità che non sia “conforme a giustizia”⁵. E così la parola poetica prepara gli scenari e le figure da cui i concetti filosofici prenderanno gradatamente il loro avvio dopo essersi congedati dal mito e dal rito. Ma sia il mito sia il rito possono preparare il terreno alla filosofia in quanto a loro volta, lungi dall'essere racconto arbitrario o casuale gestualità, possiedono meccanismi di controllo della parola e del gesto, nonché procedure che ne mantengono il senso attraverso leggi di corrispondenza che si raccolgono intorno alla nozione di *verità come efficacia*.

Custode del mito, il poeta canta per descrivere ciò che è prima del tempo, per strappare delle vite alla dissolvenza del tempo, per riprodurre in terra l'ordine che il tempo non scalfisce. Questi tre canti

riguardano rispettivamente gli *dèi*, gli *eroi* e le *regole rituali* che la parola poetica "fa essere (*kraïnei*)" strappandoli ad Oblio che altrimenti li dissolverebbe. Suo compito è di trascendere il tempo e guadagnare l'eterno.

Il nesso *trascendenza e immutabilità*, guadagnato nell'eternità dell'essere dopo aver oltrepassato il divenire e il tempo, fa dell'*orizzonte mitico* quella *verità efficace* che dischiude una sorta di *metastoria* dove il senso delle azioni degli uomini è già descritto e anticipato nel suo buon fine. Questo fa sì che quando nella storia il negativo assale l'esistenza, l'individuo non naufraga nella negatività sopraggiunta, perché sa che c'è un ordine superiore, un *ordine metastorico*, che il mito si incarica di descrivere, in cui questa negatività, con particolari rituali, può essere riassorbita e risolta.

In tale prospettiva, l'individuo affronta il negativo e la crisi d'esistenza che ogni evento negativo dischiude, appoggiandosi a una sorta di "così-come" che il rito ribadisce. *Come* nel mito una determinata serie di eventi trova la sua soluzione positiva, *così*, praticando i riti conformi al disegno del mito, una serie analoga di eventi che sta succedendo a un individuo in un certo frangente della sua esistenza, troverà la sua soluzione⁶.

In tal modo la verità mitica svolge in termini di efficacia una duplice funzione che consiste nell'*inaugurare un orizzonte rappresentativo* stabile in cui ogni cosa ha già trovato la sua soluzione, e nel *destoricizzare il divenire storico* la cui drammaticità insorge quando non c'è più una metastoria che contiene un senso ulteriore rispetto a quello che l'irruzione del negativo fa apparire come senso ultimo. Come orizzonte della crisi, la verità mitica *controlla* la negatività del negativo evitandole di espandersi; come luogo della destoricizzazione del divenire la *relativizza*, consentendo di affrontare le prospettive incerte "come se" tutto fosse già risolto sul piano metastorico secondo i modelli che il mito espone e il rito ribadisce.

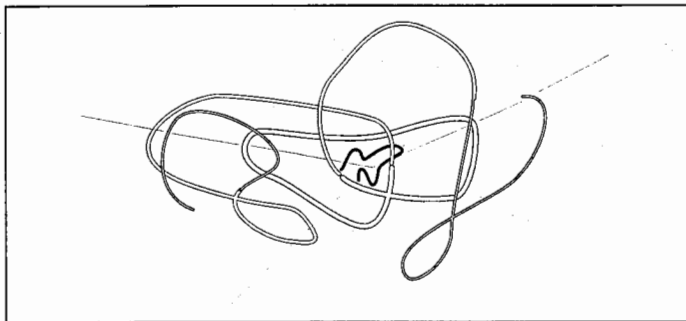
L'efficacia del rito non è verificata *a posteriori* con procedure di controllo, ma è garantita *a priori* dalla persuasione mitica. In caso di scacco o mancanza di risultato la giustificazione che salvaguarda le *regole di efficacia* è ricercata o nella scorretta esecuzione del gesto rituale, o nella non idoneità dell'esecutore del gesto che può essere puro o impuro, degno o indegno, dove a livello personale si anticipa quel si-

stema di coppie che la filosofia, nel suo congedo dal mito, istituirà a livello impersonale nella polarità vero o falso.

Naturalmente la verità mitica consente la comunicazione solo all'interno del gruppo, della tribù o del popolo che condivide quel particolare mito dove è stabilita una determinata connessione di significati. Fuori dal gruppo non c'è comunicazione, perché la variazione mitologica, che da gruppo a gruppo diversifica le credenze, sposta l'asse referenziale delle parole, producendo altre ritualità che ospitano altre forme di comunicazione.

Dal linguaggio mitico non può dunque scaturire un sapere universale, ma solo quei saperi regionali veicolati dalla *regolarità* rituale decisa dall'*arbitrarietà* mitologica. L'arbitrio, che pone la regola a cui gli uomini si attengono, viene portato al di fuori dell'umano e ancorato al divino. Nella sua imperscrutabilità, infatti, la divinità è quell'arbitrio che fissa la regola senza di cui la comunicazione sarebbe impossibile. Alla divinità si potrà rinunciare solo quando gli uomini accetteranno di essere gli autori delle regole, ma per questo passaggio sarà necessaria quella maturazione antropologica in grado di sopportare l'assenza di un ordine naturale o divino, e quindi di abitare senza angoscia l'ordine della *convenzione*. A ciò si perverrà con la *logica* che Aristotele provvederà a formalizzare, determinando il primo blocco delle basi discorsive e quindi il superamento delle oscillazioni di significato che sono proprie del linguaggio mitico.

Brain, 1999, alluminio e vetro, 230x250x220 cm



3. La verità retorico-sofistica e l'efficacia persuasiva

Ma prima della filosofia, a dissacrare la verità mitica furono la retorica e la sofistica che individuarono nella *persuasione* (*peithó*) un criterio di verità più efficace di quello mitico-rituale. Infatti, senza "persuasione" sia le parole di verità, sia quelle di giustizia, sia quelle di inganno non hanno efficacia. Cassandra è profetessa veritiera (*alethómantis*), e perciò si distingue da quegli indovini che cercano di ingannare seguendo i sentieri tortuosi dell'astuzia (*skolái apátai*), ma per aver tradito un giuramento, Apollo l'ha privata del potere della persuasione (*peithó*) ed ora le sue parole sono inefficaci e, come dice il coro, non più degne di fede (*épeithon oudén'oudén*)⁷.

La persuasione è dunque la potenza che la parola esercita sugli altri. Questo effetto, una volta consaputo, conferisce autonomia all'ordine della parola che perciò vale *per se stessa*, senza più dipendere dalla capacità di conoscere e nominare il reale. Per questo, anche se dice come effettivamente andranno le cose, le parole di Cassandra, senza persuasione, sono condannate all'inefficacia.

L'autonomizzarsi della sfera della parola, il suo fondarsi più sulla potenza *persuasiva* che su quella *conoscitiva*, concorre a creare quella figura d'anima che, sensibile alla fascinazione, si lascia modificare nelle sue opinioni, come il corpo si lascia modificare nei suoi stati dai farmaci. Per questo nella letteratura greca i termini che più frequentemente accompagnano *peithó* sono *phíltron* e *phármakon*, e per la stessa ragione Gorgia paragona il potere del *lógos* sull'anima a quello dei farmaci sul corpo. Filtri e farmaci, gli strumenti efficaci della classe sacerdotale, sono ora gli strumenti di chi possiede la parola persuasiva, perché, come ci ricorda Gorgia:

C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che c'è tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri ne eliminano altri; e alcuni troncano la malattia e altri la vita; così anche dei discorsi (*lógoi*), alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione (*peithó*) perversa, avvelenano l'anima e la stregano⁸.

Rispetto ai poeti e ai sacerdoti, retori e sofisti conoscono i giochi di seduzione (*apáte*) i cui effetti, oltre che sul "vero" e sul "falso", sono articolati sui vari registri dell'"apparenza", della "mimesi" e della "verosimiglianza" che non è falsa perché assomiglia alla realtà, e non è vera

perché assomiglia soltanto. Per effetto di questa nuova articolazione, il retore e il sofista non hanno più come loro riferimento la *visione-rivelazione* (*a-létheia*) dei poeti e dei sacerdoti, ma quell'ambito "dove nulla è stabile (*oudèn hestekòs échei*)" e dove, per dirla con Aristotele: «spetta a chi agisce tener conto di ciò che è opportuno (*tòn kairòn*) come avviene nell'arte della medicina e in quella della navigazione»⁹.

Ciò che è opportuno, così come il tempo opportuno (*kairós*), si oppone a quell'ordine del tempo (*aión*) che poeti e sacerdoti evocavano per dedurre procedure rituali e quindi pratiche di comportamento. Ora che la parola non è più messaggera di eterne verità, ma è impegnata a *far valere* come vero il discorso che di volta in volta si tiene, la persuasione, in cui questa capacità si esprime, fa tutt'uno sul piano pratico con la procedura della decisione. Perciò la verità non è più *contemplativa*, ma *pratica* e *operativa*; smarrito l'ordine di riferimento, le sue congetture promuovono un ordine da costruire.

In questo collasso dell'ordine immutabile (*aión*) naufragano le stabilità, e l'opportunità (*kairós*) diventa tanto una figura del discorso quanto una pratica d'azione. Per questo l'uomo è per se stesso "misura di tutte le cose"¹⁰. La formula di Protagora dice la crisi del mondo mitico sacrale che si dissolve a vantaggio di quella dimensione pragmatica della vita, dove, alla perdita di un riferimento immutabile ed eterno, si sostituisce un accrescimento di pratiche di dominio che compensano la carenza di verità che caratterizza ogni discorso.

Se non c'è più verità nei discorsi, saranno i discorsi stessi a produrre verità: le verità si costruiscono secondo quelle tecniche persuasive dove decisivo non è il grado di verità, ma il grado di funzionamento. Portatrice di una *scelta* che varia a secondo della *situazione*, la verità che retori e sofisti inaugurano non si misura più su un *sapere immutabile*, ma sull'*ortodossia* di cui Platone ci dice che «non è guida meno valida dell'*epistéme*, con la sola differenza che chi dispone del sapere (*epistéme*) riesce sempre, mentre chi dispone solo della retta opinione (*orthé dóxa*) talora riesce e talora no»¹¹. La ragione è nel fatto che l'ortodossia si fonda «su realtà che non sono stabili da nessun punto di vista (*tà mè kektéména bebaióteta*)»¹², e le opinioni che essa produce «come le statue di Dedalo, se non sono legate, prendono la fuga e se ne vanno»¹³.

Per superare l'aleatorietà dell'argomentazione retorico-sofistica è raggiungere un criterio di verità più efficace, Platone abbandona lo

scenario della verità come *manifestazione*, dove non di rado l'“apparire” si confonde con l'“apparenza”, per istituire una verità come *adeguazione* a una realtà supposta autonoma, la cui stabilità e autosufficienza garantisce l'*oggettività* del giudizio contro la *soggettività* delle procedure retoriche e sofistiche.

E come il retore e il sofista sconfissero il poeta e l'uomo di religione adottando un criterio di verità più efficace della fede mitica, così Platone sconfisse retori e sofisti con un criterio di verità ancora più efficace, perché capace di oltrepassare l'indifferenza tra vero e falso, dopo aver individuato il principio della loro distinzione e la sua articolazione nelle procedure di identità e differenza. Il criterio dell'*efficacia* si conferma così alla base delle continue trasformazioni del concetto di verità, dove il maggior *potere* che il criterio esercita nella costruzione e nella regolamentazione dei discorsi, ne legittima il *diritto*.

4. La verità filosofica e l'efficacia logica

Con l'avvento della filosofia si assiste al primo blocco delle basi discorsive, e quindi al superamento delle oscillazioni semantiche di cui si alimenta il linguaggio mitico e la persuasione retorico-sofistica. A regolare il linguaggio è il principio di non contraddizione, per cui una cosa è se stessa e non altro. Il significato è ciò che scaturisce da questa *esclusione* che, annullando ogni virtualità di senso che ecceda la mera identità di una cosa con se stessa, struttura per esclusione quell'*equivalenza* dove è soppressa ogni ambivalenza simbolica, e dove il significante e il significato sono affidati a un sistema di reciproco controllo. Il controllo è rafforzato dalla struttura dell'“in quanto”, per cui la stessa cosa in quanto è, appartiene alla metafisica; in quanto *diviene*, appartiene alla fisica; in quanto *bianca, lignea*, ecc., appartiene alle diverse regioni a cui si applica il sapere empirico.

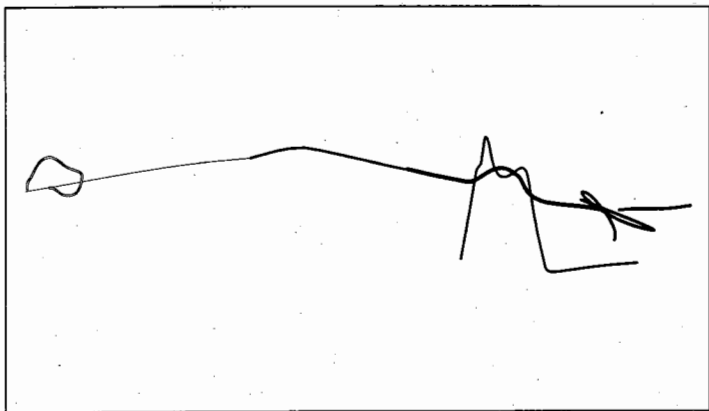
La domanda platonico-aristotelica che chiede *che cos'è* una cosa, la sua essenza, è una domanda che può ottenere risposta, perché, delimitati i campi e configurati i significati con quella procedura d'esclusione messa in atto dal principio di non contraddizione, non è più possibile confondere una realtà con un'altra. Le cose finalmente significano se stesse e non altro, le parole che le nominano ribadiscono la loro identità, le oscillazioni o le eccedenze di significato che ogni simbolo porta con sé sono ridotte all'insignificanza.

A ciò si perviene rinunciando a far ricorso al mondo visibile dell'esperienza, la cui ambiguità si presta a quell'interpretazione senza fine che rifiuta univocità ai significati e costanza alle rispettive relazioni. L'esperienza perde la sua innocenza per riapparire sotto il controllo della logica che ha in sé gli strumenti sufficienti per evitare la contraddizione e garantire la verità. Di qui l'invito di Platone a «non uscire da ciò che risulta dai soli termini del discorso (*tò d'ek tôn lógon erotései se mónon*)»¹⁴, con l'avvertenza che a parlare non è più, come all'epoca dei retori e dei sofisti, il singolo individuo, il singolo gruppo, il singolo popolo, ma la logica che ammette solo quelle parole che rispondono alle sue regole. Si tratta di regole de-terminative, a partire dalle quali il significato delle cose si conclude nella loro terminazione concettuale.

L'iperurario platonico è il primo grande laboratorio di costruzione del sapere e della sua organizzazione. La distribuzione delle idee in generi e specie crea quel reticolato di inclusione e di esclusione che, come scrive S. Natoli, oltre a consentire l'identificazione dei significati attraverso le procedure di identità e differenza, «pone le basi per l'elaborazione delle regole di inferenza. [...] Se c'è errore esso risiede: o nell'indeterminatezza del genere e quindi in un deficit di identità, o nella combinazione di generi tra loro incompatibili»¹⁵, quindi in una deroga al principio di non contraddizione.

Questa grande costruzione platonica che, come avverte Nietzsche, ha inaugurato per l'Occidente una grammatica e una lingua logica¹⁶, non è riconosciuta da Platone come una semplice posizione di regole linguistiche, ma è identificata con l'oggettività dell'essere stesso, che trova la sua più alta espressione nell'idea di Sommo Bene come suprema identità che fonda e include ogni distinzione.

Tra la divinità mitica e quella platonica corre un abisso, perché la prima è l'*arbitrio* che l'insondabilità cela nel suo aspetto arbitrario, la seconda è l'*unità* precomprensiva di ogni successivo differire, è il soggetto nell'accezione greca di *hypo-keiménon*, ossia di *ciò che sta sotto* a ogni variazione e, stando sotto, consente alle variazioni di sussistere senza contraddizione. Quando il soggetto da teologico diventerà egologico, il convenzionalismo implicito in Platone diventerà esplicito, ossia l'uomo si persuaderà che a presiedere l'ordine delle idee non è un Dio, ma il suo Io, cioè la sua rappresentazione.



Bilicocefalo, 1998, ferro e vetro, 4x13x2,5 m

La funzione strumentale della logica non sfugge ad Aristotele che chiamerà *Organon*, ossia “canone”, “strumento” l’insieme delle regole logiche che, procedendo per identità e differenza, consentono l’*identificazione* delle cose. A questo punto le cose guadagnano un’identità in quanto lette da una macchina logica, è ciò vuol dire che l’identità non è *data*, ma *costruita* dalle regole che consentono di controllare e calcolare il reale, di raggiungere l’armonia mentale, di eliminare quella polivalenza di significato a cui l’apparenza del reale profusamente si concede.

Sotto il controllo della logica si costruisce un ordine universalmente valido di pensiero, neutrale per quanto riguarda il contenuto materiale. I concetti, definiti dal principio di identità e non contraddizione, diventano strumenti di predicazione e di controllo di quella molteplicità che, senza il vincolo logico, resterebbe irrelata e al limite incomprensibile, perché disponibile a tutte le predicazioni. Ogni notte, con il suo corredo di sogni, racconta questa disponibilità che la chiarezza diurna cancella.

Molto prima che la ragione scientifica e poi tecnologica si ponesse come unica istanza di controllo e di calcolo della totalità del reale, la *logica formale*, inaugurata da Platone e Aristotele, mise in condizione

di accogliere la totalità del reale in generalizzazioni astratte e ordinabili in un sistema privo di contraddizioni o con contraddizioni suscettibili di riduzione. La successiva *logica scientifica*, per quanto si differenzi dall'antica logica formale, non ne contraddice l'intento che è quello di controllare e dominare il reale. Per questo la logica scientifica rimuove dall'ordine logico le cause finali che sono incontrollabili, traduce le qualità in quantità che si lasciano calcolare e misurare, elimina la tensione tra essere e dover-essere che potrebbe sovvertire l'universo dato dal pensiero scientifico che vuol essere oggettivo e universalmente valido. La verità non è più, come in Platone, "bella" e "buona", ma semplicemente "esatta", cioè ottenuta (*ex-actu*) dalle anticipazioni matematiche che non attendono l'accadimento del reale, ma pongono le condizioni del suo accadimento. Anche la riduzione degli attributi della verità avviene in vista di un più efficace controllo e dominio.

5. La verità scientifica e l'efficacia legislativa

Con l'avvento della scienza nell'epoca moderna il blocco delle basi discorsive diventa ancora più rigido e determinato. La *convenzione* di volta in volta adottata anticipa ogni possibile significato, abbandonando nell'insignificanza tutto quel volume di senso che trascende i *mathémata*, le anticipazioni convenute. Nasce il sapere *matematico*, cioè *anticipato*, a cui si accede solo accettando le convenzioni discorsive che l'*ego cogito* ha predisposto per l'interrogazione del mondo¹⁷.

L'unità non è più *ontologica*, né *teologica*, ma *egologica*; non si appella alle leggi della natura o alle leggi di Dio, ma alle anticipazioni dell'Io. La ragione diventa *legislatrice*, detta cioè le leggi della rappresentazione del modo, le cui forme decidono le modalità con cui le cose appaiono. Queste forme non saranno più pensate come *sostanze*, ma come *funzioni* che consentono alle cose di apparire in un ordine. Da Cartesio a Hegel sarà l'*ordo idearum* a decidere l'*ordo rerum*, le idee cesseranno di essere sostanze per apparire sempre più esplicitamente come funzioni ordinatrici. Le categorie di Kant sono l'esempio più evidente di questa consapevolezza. Nasce il sapere scientifico dove l'esperienza del pensiero è l'espressione del suo funzionamento.

A questo punto è possibile lasciar cadere lo statuto ontologico, a cui Platone e Aristotele avevano ancorato il concetto di verità, per

guadagnare un maggior grado di *oggettività* rispetto al soggettivismo dilagante nell'interpretazione mitica da un lato e in quella retorico-sofistica dall'altro. Se infatti le anticipazioni del pensiero si rivelano più efficaci nell'identificazione delle cose di quanto non sia la gerarchia dell'essere disegnata dall'iperuranio platonico, *per ragioni di efficacia* l'ordine dell'essere è costretto a cedere all'ordine della rappresentazione, o come dice Heidegger, della *Vor-stellung* che, anticipando metodi e ipotesi, conosce il nome della cosa prima (*vor*) che questa si presenti.

In questo senso Heidegger può parlare dell'epoca moderna come del tempo dove il mondo (*Welt*) diventa immagine del mondo (*Weltbild*)¹⁸, e dove la verità della cosa non è più un *es-porsi* dalla sua ascosità (*alétheia*), ma un *dis-porsi* nel campo della rappresentazione anticipata dalla funzione legislativa della ragione. Il suo stare è uno star-di-contro (*ob-jectum*) all'*ego intersoggettivo* che ha disposto l'ordine della rappresentazione. L'oggettività diventa la modalità del suo apparire, che non è più espressione dell'essere, ma richiamo ad una soggettività che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità anticipate e predisposte.

In ciò è la pro-vocazione del sapere scientifico che, nella rappresentazione, possiede in anticipo l'oggetto che, con il metodo, chiama alla presenza. Il possesso è potenza sull'oggetto che si è chiamato davanti a sé, cioè pro-vocato e disposto nell'orizzonte dell'oggettività in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarlo allo stesso posto, onde consentire alla ragione provocante, di poterne sempre disporre¹⁹.

Affinché la disponibilità sia universale e il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività che dispone la posizione delle cose dovrà essere a sua volta universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività empirica, dovrà essere coscienza intersoggettiva, intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo dischiuso dall'anticipazione ipotetica e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.

La forma legale dell'identità, che aveva trovato la sua procedura materiale nella ritualità del linguaggio mitico, poi nell'onto-teo-logia del linguaggio filosofico, finirà con l'emanciparsi anche dalla soggettivi-

vità oggettivante su cui si è costruita la scienza moderna, non appena si farà strada la persuasione, esplicitata da Nietzsche, secondo cui il soggetto non esiste in sé, ma è posto dalle procedure discorsive che parlano di lui:

Una volta, infatti, si credeva all'“anima”, come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva: “io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto deve essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: “penso” condizione, “io” condizionato; “io” dunque soltanto una sintesi che viene fatta dal pensiero stesso²⁰.

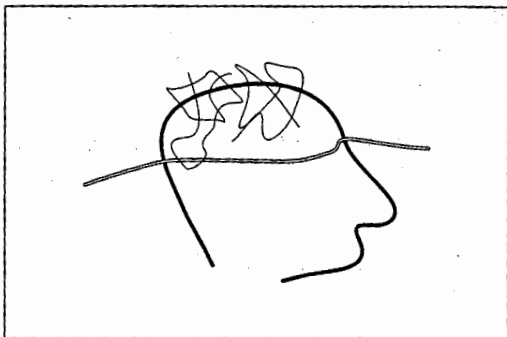
Questa riflessione, inaugurata da Nietzsche, porterà a sostituire al *soggetto* della rappresentazione l'*ordine* della rappresentazione, cioè l'insieme dei discorsi che comprendono anche il discorso che parla del soggetto. A questo punto la verità non è più *egologica*, ma *funzionale*: i discorsi si parlano da soli. Non c'è più nessun mito, nessun Dio, nessun essere e nessun Io che li producono e, producendoli, ne statuiscono la legittimità.

6. La verità tecnica e l'efficacia funzionale

Il vuoto lasciato dal mito, da Dio, dall'essere e dall'Io non ha determinato un deperimento del concetto di verità, ma paradossalmente un suo potenziamento e insieme un suo smascheramento. Il mito, Dio, l'essere, l'Io erano altrettanti nomi che facevano riferimento a uno *scenario immutabile* a cui ancorare la verità affinché il controllo della realtà, a cui il concetto di verità da sempre rinvia, fosse il più possibile garantito. Quando nell'epoca della tecnica la verità esplicita la sua natura di controllo del reale, la serie degli scenari immutabili possono crollare, perché la funzione da loro svolta di *principio di un ordinamento* è assunta in prima persona dalla verità che si palesa per quello che è: *funzionamento di un ordine*.

La dissoluzione di una *Ragione assoluta*, che nelle forme del mito, di Dio, dell'essere, o dell'Io rappresenta l'orizzonte stabile su cui misurare il vero e il falso, l'ordine e il disordine, libera lo spazio per numerose *ragioni discorsive* il cui grado di verità è misurato dall'efficacia delle rispettive procedure di ordinamento. Queste mettono capo a campi del sapere che non preesistono a dette procedure, ma so-

Trafitto dal
pensiero,
1997,
vetro,
25x40x15
cm



no da queste dischiusi. In altri termini: lo spazio disciplinare non preesiste alla disciplina ma è da questa creato per quel tanto che essa riesce a disciplinare.

In questo modo la verità come efficacia, che succede alla verità come credenza mitologica, come manifestazione dell'essere, come rappresentazione dell'Io, inaugura quella nuova forma di sapere la cui articolazione non è decisa dai *campi* del sapere, ma dagli *strumenti* che li producono. Il passaggio dalla nozione tradizionale di "campo" a quella di "strumento" delinea una spazialità che non ha a che fare tanto con l'*estensione*, quanto con l'*operazione*. Ogni disciplina è uno *spazio operativo* dove gli strumenti che interagiscono sono ciascuno *riflesso del sistema*. Per "sistema", ovviamente, non si intende più qualcosa di assoluto, sia esso teologico, ontologico o egologico, né una totalità realizzata una volta per tutte, ma l'insieme delle unità discorsive che gli strumenti hanno prodotto nello spazio operativo che essi hanno creato. Sistemi del genere possono, ovviamente, essere smontati e allora, invece del reticolo delle strategie in cui si esprimono gli ambiti disciplinari, si disporrà degli strumenti discorsivi che hanno generato i vari sistemi.

Oggi il sapere risponde a questa logica di *costruzione e decostruzione*, dove è possibile assistere a come ogni strumento muti senso con il mutar di luogo, e come ogni luogo sia aperto all'aleatorietà delle migrazioni linguistiche e all'iscrizione in giochi sempre diversi. L'accenno al nostro tempo non è una concessione all'attualità, ma

vuol solo sottolineare che il sapere di oggi si costruisce in maniera assolutamente diversa dal sapere di ieri, dove un'identità, sia pure nelle variazioni che abbiamo descritto, era sempre presupposta alla costruzione del sapere²¹. Oggi questa identità è il *risultato* di una connessione tra il momento *orizzontale* che l'impiego di determinati strumenti genera come ambito disciplinare, e il momento *verticale* che ogni singolo strumento inaugura come diversificazione degli strati linguistici.

Seguire questa connessione significa assistere non tanto all'*organigramma* del sapere, quanto allo *spostamento* costante dei volumi di senso che dà luogo da un lato a un incremento di significato, dall'altro a quelle convergenze e riduzioni che rendono trasparenti le regole di traducibilità. Queste non appartengono più a un sapere superiore inclusivo di tutti i saperi, ma alla strumentazione stessa con cui ogni sapere si costruisce. Evidenziare questa strumentazione significa evidenziare le regole di formazione e di circolazione dei saperi, dove il riferimento non è agli oggetti o ai dati in sé compiuti, ma alle *condizioni* che consentono ai dati di darsi e agli oggetti di configurarsi.

Queste condizioni sono *nessi di pertinenza* che nel loro insieme compongono quella rete polinodale dove ogni strumento è un nodo che apre un campo e lo struttura fino all'insorgenza del nodo successivo, dove il sapere che ne è scaturito trova il suo confine, ma insieme anche la sua traducibilità. In questo modo l'ordine del sapere è gettato nell'aleatorietà, ma non è abbandonato all'insignificanza. La perdita del punto di vista assoluto, sia esso teologico, ontologico, o egologico non conduce alla perdita radicale di senso, ma a quella *costruzione* e *decostruzione* che, anche se la storia lo ha sempre taciuto, da sempre presiedono alla formazione di qualsiasi sapere e alla sua traducibilità in altre forme di sapere.

Gettata la maschera ed emersa come procedura di ordinamento, la verità, nell'età della tecnica, rivela la sua natura che non è mai stata quella dell'*adeguazione* a un ordine immutabile, ma quella della *produzione* di un ordine a cui era funzionale anche l'ipotesi di un ordine immutabile. E ciò è quanto basta per dire che la verità misura se stessa nell'ordine dell'efficacia e trova la sua più intima natura in quella che Nietzsche chiama *volontà di verità* che poi coincide con la *volontà di sapere* di cui l'uomo ha bisogno per orientarsi e vivere in un mondo che non è stato anticipatamente per lui predisposto. In questo senso

Nietzsche può dire che: "In ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita..."²². L'età della tecnica, evidenziando il concetto *strumentale* della ragione, conferma il sospetto di Nietzsche.

¹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), trad. it. *Dell'essenza della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano, 1987. Si veda a questo proposito il commento di U. GALIMBERTI al testo di HEIDEGGER: *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia, 1973, pp. V-LIX.

² F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* (1906), trad. it. *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 1992, § 534. Questo frammento non compare in questa formulazione nell'edizione oggi canonica delle opere di Nietzsche curata da G. COLLI e M. MONTINARI per l'editore Adelphi, ma analogo concetto è ampiamente svolto nei *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*, trad. it. *Frammenti postumi, 1887-1888*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1971, vol. VIII, 2, autunno 1887, fr. 9 (91), pp. 44-45.

³ F. BACONE, *Instauratio magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620), trad. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino, 1986, Libro I, § 3, p. 552.

⁴ PINDARO, *Ode Nemea VII*, v. 63, e *Ode Pitta I*, v. 68, in *I poeti greci. Esiodo, Pindaro Teocrito, Eronda, Zanichelli*, Bologna, 1964. Nella stessa accezione il termine è impiegato, nella versione: *etétymos*, da ESIODO, *Opere e giorni*, in *Opere*, Utet, Torino, 1977, v. 10, p. 248. Sul significato di *etétymos* (etimo) e il suo rapporto con *eteós* (vero, genuino, reale) ed *etétymos* (cosa vera, rispondente a realtà) si veda lo studio di W. LUTHER, "Wahrheit" und "Lüge" im

ältesten Griechentum, Leipzig, 1935.

⁵ PINDARO, *Ode Nemea III*, v. 29. Lo stesso concetto ritorna nell'*Ode Pitta IX*, vv. 95-96 dove si dice: «Per essere giusti occorre lodare con tutto il cuore anche l'impresa di un nemico», perché, come è ribadito nell'*Ode Olimpia II*, vv. 105-106, l'elogio è una forma di giustizia, per cui «se l'invidia minaccia l'elogio, è contro la giustizia». I poeti, infatti, recita l'*Ode Nemea VIII*, v. 40: "sono uomini di talento e di equità", in *I poeti greci*, cit.

⁶ Questa logica del "come-se" è stata adottata da E. De Martino per spiegare la magia e la modalità del suo funzionamento. Si veda in proposito di E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Boringhieri, Torino, 1958, e *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

⁷ ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1212-1241, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino, 1987.

⁸ GORGIA, *Encomio di Elena*, § 14, in DIELS KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966), trad. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 1983, pp. 931-932 (d'ora in poi semplicemente DK). L'analogia tra parola e farmaco, inteso ora come rimedio ora come veleno, è ripresa anche da PLATONE nel *Lachete*, 185e, nel *Protagora* 312, e nel *Teeteto*, 167a.

⁹ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, Libro II, 2, 1104a, 4-10, in *Opere*, Laterza, Bari, 1973.

- ¹⁰ PROTAGORA, DK, fr. B 1.
- ¹¹ PLATONE, *Menone*, 97b-c.
- ¹² PLATONE, *Filebo*, 59b.
- ¹³ PLATONE, *Menone*, 97d.
- ¹⁴ PLATONE, *Sofista*, 240a.
- ¹⁵ S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 173.
- ¹⁶ F NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (1871-1876), trad. it. *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.
- ¹⁷ Si veda a questo proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente* (1975), il Saggiatore, Milano, 1996, in particolare il capitolo II: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", pp. 50-79.
- ¹⁸ M HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- ¹⁹ Si veda in proposito U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, cit., e in particolare il capitolo IV: "La provocazione della scienza e della tecnica", pp. 110-151.
- ²⁰ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), trad. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1972,

vol. VI, 2, p. 60. Lo stesso concetto ritorna in un frammento postumo del 1885: «Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'io sia ciò che pensa; al contrario considero l'io stesso un costruzione del pensiero, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una finzione regolativa, col cui aiuto si introduce, si inventa, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità". Il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticale, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica; io insegno ad abiurare questa fede. È il pensiero che pone l'io, ma si è finora creduto, come crede il "popolo", che nell'io penso ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo "io" fosse la causa data del pensiero; secondo un'analogia con questa abbiamo "inteso" tutti gli altri rapporti causali. Per quanto consueta e indispensabile questa funzione possa essere, niente dimostra che la sua natura non sia fittizia. Qualcosa può essere condizione di vita e tuttavia falso» F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, trad. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, fr. 35 (35), maggio-luglio 1885, p. 203.

²¹ Per un adeguato approfondimento di quanto andiamo qui esponendo in rapida successione, rinvio al saggio di S. NATOLI, *Identità e differenza* (1983), in *Teatro filosofico*, cit., pp. 164-179.

²² F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, Prefazione alla seconda edizione, autunno, 1886, p. 16.

VERITÀ E PRATICHE SOCIALI

*Le "attualizzazioni" di Foucault
lette attraverso Deleuze*

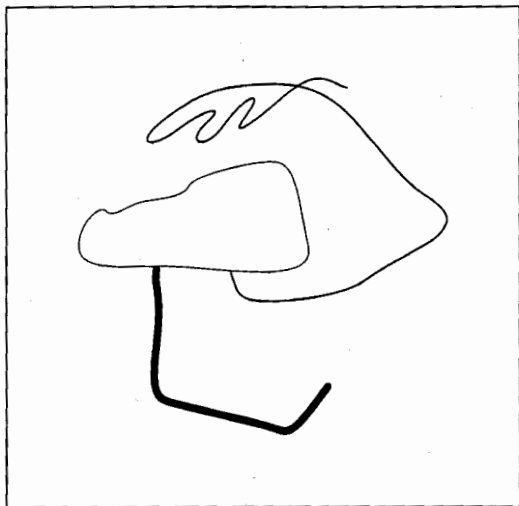
Ubaldo Fadini

È stato G. Deleuze a sottolineare come la produzione teorica di Foucault presenti una particolarità molto interessante: quasi tutti i suoi libri contribuiscono alla determinazione di una sorta di archivio, mediante strumenti decisamente originali e creativi, su "oggetti" come l'Ospedale generale nel XVII secolo, sulla clinica nel secolo successivo, sulla prigione nell'Ottocento; sulla soggettività nella Grecia antica e nel cristianesimo. Ma accanto a ciò, si deve prestare grande attenzione alla massa imponente dei colloqui che sempre hanno accompagnato la pubblicazione dei libri, riassumendosi nella dinamica dell'attualizzazione, vale a dire nella domanda su cosa "ne è oggi della follia, della prigione, della sessualità", sulle "nuove modalità di soggettivazione", che non sono certamente né greche né cristiane... L'importanza attribuita da Foucault ai colloqui derivava dal fatto che in essi tracciava delle "linee di attualizzazione", formulava delle "diagnostiche", che richiedevano altre modalità espressive rispetto a quelle presenti nelle grandi opere. L'osservazione dell'autore di *Differenza e ripetizione* è preziosa nel momento in cui indica una possibile via d'uscita dal complesso di confusioni e di corti circuiti critici, che sembra caratterizzare molta parte della letteratura secondaria su Foucault. La distinzione tra l'analisi dell'archivio, le "linee di stratificazio-

ne”, e la “diagnostica”, le “linee di attualizzazione”, affonda le sue radici ben dentro il lavoro foucaultiano, come dimostra un lungo “passaggio” – da Deleuze ritenuto giustamente fondamentale e valido in generale anche per il seguito della ricerca – di *L’archeologia del sapere*: «L’analisi dell’archivio comporta dunque una ragione privilegiata, che è al tempo stesso vicina a noi, ma differente dalla nostra attualità ed è il bordo del tempo che circonda il nostro presente, che lo sovrasta e lo indica nella sua alterità; è ciò che sta fuori di noi e ci delimita. La descrizione dell’archivio sviluppa la sua possibilità (e la padronanza della sua possibilità) a partire dai discorsi che hanno appena cessato di essere nostri; la sua soglia d’esistenza è instaurata dalla frattura che ci separa da ciò che non sappiamo più dire, e da ciò che cade fuori della nostra pratica discorsiva; incomincia con l’esterno del nostro linguaggio; il suo luogo è lo scarto delle nostre pratiche discorsive. In questo senso vale come nostra diagnosi. Non perché ci permetta di fare il quadro dei nostri tratti distintivi e di tracciare in anticipo la figura che avremo in futuro. Ma ci distacca dalle nostre continuità; dissipa quell’identità temporale in cui amiamo contemplarci per scongiurare le fratture della storia; spezza il filo delle teleologie trascendentali; e laddove il pensiero antropologico interrogava l’essere dell’uomo e la sua soggettività, essa fa brillare l’altro e l’estremo. Così intesa, la diagnosi non stabilisce la constatazione della nostra identità mediante il meccanismo delle distinzioni. Stabilisce che noi siamo differenza, che la nostra ragione è la differenza dei discorsi, la nostra storia la differenza dei tempi, il nostro io la differenza delle maschere»¹.

L’analisi archeologica segnala una differenza stabilendo la positività di un discorso come condizione di realtà/emergenza/coesistenza per enunciati. L’archivio stesso, considerato come complesso articolato

*Bisogno
d'ombra,*
1996,
ferro,
50x40x35
cm



di enunciati, esprime quel meccanismo di discorsività che ha reso possibile il dire ("cose") secondo precise regolarità. Il tema della differenza si sviluppa nel momento in cui l'archivio consente, nel presente, la pratica "diagnostica", rivelandoci l'estraneità di ciò che non è più: sicuramente, tale tema è presente all'interno di tutta la riflessione foucaultiana, nelle forme dell'alterità e, come testimonianza proprio *L'archeologia del sapere*, in quanto dispersione/dissoluzione dei principi e delle regole delle unità di misura tradizionali della critica e della periodizzazione storica, in grado di restituire la discontinuità/molteplicità dei discorsi. Soprattutto per quanto concerne quest'ultima forma, essa ben rappresenta la peculiare attenzione foucaultiana, di carattere appunto "metodologico", nei confronti della pluralità dei piani del discorso come articolazione della funzione enunciativa, che si traduce nella descrizione "semplice" degli stessi di-

scorsi, con la loro "natura" aleatoria, il loro porsi come eventi capaci di realizzare effetti di verità e ambiti di possibilità per la produzione di "oggetti". Ciò può essere riassunto da quella particolare dinamica della ricerca foucaultiana che coglie come ogni pratica disegni, nel legame con altre, universi di senso, disponendo gli oggetti secondo modalità determinate, istituendo regole per la loro definizione di verità e per la loro descrizione in enunciati: in breve, si può dire che così ad ogni pratica "efficace" debbano corrispondere degli effetti di verità (cioè la produzione della verità dei suoi oggetti).

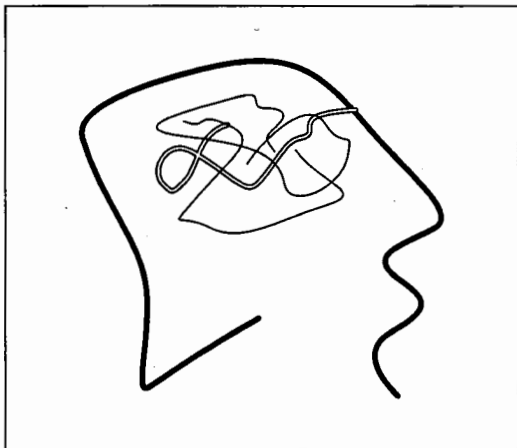
Torniamo però alla "lettura" deleuziana, che vede nella filosofia foucaultiana l'espressione di una analisi di "dispositivi" concreti, con delle dimensioni che specificano, man mano che vengono affrontate, lo stesso percorso delle ricerca, con le sue note tappe essenziali. Il dispositivo è un "groviglio", un "insieme multilineare", che si tratta di "sbrogliare" attraverso una sorta di mappatura, un cartografare, un vero e proprio "lavoro sul campo". Ricordando gli elementi di fondo dell'opera di Foucault – gli "oggetti visibili", gli "enunciati formulabili", le "forze in esercizio", i "soggetti in posizione" – Deleuze li vede come "dei vettori e dei tensori": «Così le tre grandi istanze che Foucault distinguerà successivamente, Sapere, Potere e Soggettività, non hanno affatto contorni definiti, ma sono catene di variabili che si svincolano le une dalle altre»². C'è una sensibilità di Foucault, che è quella di tutti i "grandi pensatori", nei confronti delle crisi, delle scosse, che portano allo scoperto dimensioni e linee nuove, "mobili", linee di "spaccatura", di "frattura", che sono da considerare alla stessa stregua delle linee di "sedimentazione".

Le dimensioni di un dispositivo individuate per prime sono quelle della visibilità e della enunciazione, delle "curve di visibilità" e delle "curve di enun-

ciazione". I dispositivi vanno considerati come delle "macchine per far vedere e far parlare", vale a dire dotate di regimi di luce, capaci di distribuire il visibile e l'invisibile, facendo apparire o scomparire l'oggetto (si pensi al "dispositivo prigioniero", analizzato in *Sorvegliare e punire*, a quella "macchina ottica" che consente di vedere senza essere visti). Accanto a ciò, vanno considerati i regimi di enunciazione, responsabili anch'essi, come gli altri regimi, della "storicità" dei dispositivi. Scrive Deleuze: «[...] gli enunciati a loro volta rinviano a linee di enunciazione sulle quali si distribuiscono le posizioni differenziali dei loro elementi; e se le curve sono esse stesse enunciati è perché le enunciazioni sono curve che distribuiscono variabili, e che una scienza a un certo momento, o un genere letterario, o uno stato di diritto, o un movimento sociale si definiscono precisamente per mezzo dei regimi di enunciati che fanno nascere. Non sono né soggetti né oggetti, ma regimi che bisogna definire per il visibile e per l'enunciabile, con le loro derivazioni, le loro trasformazioni, le loro mutazioni. E, in ogni dispositivo, le linee oltrepassano delle soglie, in funzione delle quali esse sono estetiche, scientifiche, politiche, ecc.»³.

Un'altra dimensione del dispositivo è quella delle "linee di forze", a cui è da "imputare" la "messa in rete" delle due prime dimensioni, di quelle "curve" che vengono così "relazionate" in maniera sempre differente, dato che le linee di forze "agiscono come frecce che incrociano continuamente le cose e le parole e ne guidano continuamente la lotta". La linea di forza è ciò che si produce in qualsiasi rapporto, attraversando il complesso del dispositivo, risultando invisibile e indicibile, ma comunque "distribubile": Foucault si dedica al compito difficile della individuazione delle traiettorie, dei tracciamenti, qualificando lo spazio di queste linee come quello proprio

*Circuito
visivo,
1997,
vetro,
30x35x20
cm*



del potere, interno al dispositivo e sempre variabile, in combinazione con il sapere. L'ultima dimensione, quella a cui Foucault ha prestato maggiore attenzione negli ultimi anni della sua ricerca, è definibile mediante la "scoperta" delle "linee di soggettivazione", che si origina in virtù della presa in considerazione di ciò che si realizza quando la forza non si rapporta ad un'altra, ma "s'incurva", "sprofonda e diventa sotterranea", fino a ritornare su di sé, ad agire su se stessa, ad autoafferire. La dimensione del Sé non è dunque per niente originaria, non è un piano di presupposizione, di necessario vincolo per tutto ciò che esiste: le linee di soggettivazione – perché di questo si tratta – esprimono processualità, *una produzione di soggettività all'interno di un dispositivo*. La linea di soggettivazione si forma là dove il dispositivo lo consente o comunque ne determina le condizioni di sviluppo. Per dirla in termini deleuziani: tale linea è una "linea di fuga", sfocia, meglio: fugge, dalle linee precedenti. Finalmente si può dire qualcosa di preci-

so su ciò che scaturisce dalla crisi del progetto iniziale di *La volontà di sapere*: «Il Sé non è né un sapere né un potere. È un processo di individuazione che riguarda gruppi o persone, e si sottrae ai rapporti di forze stabiliti così come ai saperi costituiti: una sorta di plus-valore. Non è detto che sia presente in ogni dispositivo»⁴.

Il problema di Foucault è nato dunque nel momento in cui non ha ceduto alla fascinazione concettuale indotta dall'idea/immagine di dispositivi completamente definiti/circoscritti da una "linea avvolgente", senza l'ammissione della possibile/concreta presenza di vettori che "passino al di sopra o al di sotto", da un'altra parte. È la stessa concezione del dispositivo che ha impedito tale deriva, vale a dire l'indicazione di quelle componenti – linee di visibilità, di enunciazione, di soggettivazione, di incrinatura, di rottura – che delincono, incrociandosi e intrecciandosi, dimensioni mobili, variazioni, mutazioni di distribuzioni all'interno dei dispositivi, tra di essi, e in direzione del nuovo. Se si considerano le linee di soggettivazione, così presenti nella ricerca foucaultiana, esse possono anche essere considerate come ciò che può preparare, al "bordo estremo di un dispositivo", dei passaggi da un dispositivo ad un altro. In questo senso si comprende come si sia apprestato proprio uno studio delle variazioni delle dinamiche di soggettivazione, del loro assumere modalità diverse nei differenti dispositivi (da quello greco a quello cristiano, per arrivare infine al moderno): le linee di soggettivazione preparano in definitiva quelle che possono essere definite come delle "linee di frattura" e anche per questo non posseggono una "formula generale", richiedendo uno sforzo di analisi teso a definire una "topologia di formazioni soggettive all'interno di dispositivi mobili". Il venir meno della "formula generale" ha due precise conseguenze per una "filosofia

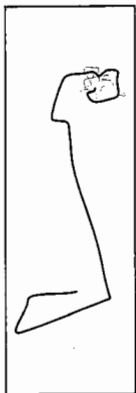
dei dispositivi”, che Deleuze rimarca con chiarezza estrema anche perché esse toccano aspetti importanti dei contenuti della sua ricerca di pensiero e rappresentano, per così dire, il momento di maggiore vicinanza con l’articolazione del tracciato della sua riflessione. La prima è data dalla diffidenza, meglio: il “ripudio”, nei confronti degli “universali” (che Deleuze, insieme a F. Guattari, espliciterà ancora una volta, in maniera “pedagogica”, in *Che cos’è la filosofia?*, del ’91): «L’universale in effetti non spiega niente, è lui che deve essere spiegato. Tutte le linee sono linee di variazione, che non hanno neppure coordinate costanti. L’Uno, il Tutto, il Vero, l’oggetto, il soggetto, non sono degli universali, ma singoli processi, di unificazione, di totalizzazione, di verifica, di oggettivazione, di soggettivazione, immanenti a un certo dispositivo. Allo stesso modo ogni dispositivo è una molteplicità, nella quale agiscono processi in divenire distinti da quelli che agiscono in un altro»⁵. Ciò consente di parlare, a proposito della filosofia di Foucault, di pragmatismo, di funzionalismo, di pluralismo, addirittura di positivismo. Ma ciò che più la caratterizza è appunto questo rifuggire da qualsiasi progetto di “restaurazione di universali di riflessione, di comunicazione, di consenso” (al di là dei tentativi di connetterla con forza ad alcuni sviluppi della Scuola di Francoforte), che significa anche, una volta non ammessa l’universalità “di un soggetto fondatore o di una ragione per eccellenza”, non ritenere possibili quegli «universali della catastrofe dove la ragione si alienerebbe e sprofonderebbe una volta per tutte». Riprendendo alcune affermazioni foucaultiane, Deleuze coglie in esse anche una punta polemica nei confronti della *vulgata* postmoderna, soprattutto quando si insiste su un biforcarsi continuo della ragione (non c’è una biforcazione della ragione!), su processi di diramazione e di instaurazione, su crolli e

distruzioni, «a seconda delle configurazioni assunte dai dispositivi», tanto che, per dirla con Foucault, «non ha alcun senso la proposizione secondo la quale la ragione è un lungo racconto ora terminato».

Riprendendo alcune valutazioni di J. Russ sull'«etica contemporanea» è possibile considerare le posizioni di Deleuze e Foucault come appartenenti a una dimensione di *pensiero dell'immanenza*, che appare non preoccuparsi affatto di stimare, ad esempio, il valore relativo del dispositivo ricorrendo a «valori trascendenti in quanto coordinate universali»⁶. L'«etica della gioia» basata sulla potenza affermativa, sulla potenza piena del desiderio (nel senso di Deleuze) e l'etica come «estetica dell'esistenza», dipendente cioè dalle pratiche costitutive della soggettività e da una «stilistica estetica del sé» (nel senso di Foucault, a partire soprattutto dal secondo e dal terzo tomo della *Storia della sessualità*: rispettivamente «L'uso dei piaceri» e «La cura di sé») possono essere appunto avvicinate per la loro carica critica nei confronti del tradizionale «modello del soggetto autonomo ed egemonico» e per la volontà, per dirla con Artaud, di «farla finita con il giudizio». Scrive Deleuze: «Già da molto tempo pensatori come Spinoza e Nietzsche hanno mostrato come i modi di esistenza dovessero essere ponderati secondo criteri immanenti, secondo la loro consistenza in termini di «possibilità», in libertà, in creatività, senza alcun appello a valori trascendenti. Foucault farà anche allusione a criteri «estetici», intesi come criteri di vita, e che sostituiscono di volta in volta una valutazione immanente alle pretese di un giudizio trascendente. Quando leggiamo gli ultimi libri di Foucault, dobbiamo capire il meglio possibile il programma che propone ai suoi lettori. Un'estetica intrinseca dei modi di esistenza, come ultima dimensione dei dispositivi?»⁷.

Alla critica dei valori e dei giudizi «trascendenti»

si collega la seconda conseguenza importante per la filosofia dei dispositivi, vale a dire lo spostamento d'attenzione rispetto alla "creatività variabile secondo i dispositivi". Il cambio di orientamento (il fatto che ci "si distoglie dall'Eterno" che anima valori e giudizi in senso "tradizionale") è operato nel tentativo di "concepire il nuovo", anzi di afferrare come sia possibile nel mondo la produzione della novità (non nel senso della "moda"). L'interesse va quindi alla novità dei regimi di enunciazione provocata dai diversi dispositivi che, da parte loro, si caratterizzano/definiscono proprio per la loro consistenza in novità e creatività, che vale a indicarne le possibilità concrete di trasformazione, di mutamento. In questa prospettiva, il discorso non può che ritornare sulle linee di soggettivazione, che sembrano particolarmente indicate, in virtù della loro abilità a sfuggire alle pretese di sovradeterminazione dei poteri e dei saperi, a rilanciare spunti di messa in crisi dei vecchi dispositivi. Il "nuovo" di un dispositivo è ciò che ne definisce la sua "attualità" e dato che apparteniamo ad un dispositivo, all'interno del quale si agisce, è decisivo riuscire a distinguere, al suo interno, la parte della storia (ciò che siamo, cioè "ciò che non siamo già più") e la parte dell'attuale (ciò che stiamo diventando). L'insistenza di Deleuze su questo punto è significativa, in quanto sono proprio questi i temi che gli consentono di avvicinare la sua posizione a quella dell'amico: sottolineando come la storia corrisponda, per così dire, all'archivio, a "ciò che siamo e cessiamo di essere", mentre l'attuale si propone come "l'abbozzo di ciò che diventiamo", è possibile affermare "plasticamente" che l'archivio è allora "ciò che ci separa ancora da noi stessi" e l'attuale è l'"altro" con cui parzialmente si va a coincidere. Scrive Deleuze: «Si è creduto talvolta che Foucault disegnasse il quadro delle società moderne come altrettanti dispositivi



Brain,
1996,
alluminio
e vetro,
170x85x40
cm

disciplinari, in opposizione ai vecchi dispositivi di sovranità. Ma non è così: le discipline descritte da Foucault sono la storia di ciò che cessiamo di essere a poco a poco, e la nostra attualità è caratterizzata da disposizioni di controllo aperto e continuo, molto *diverse* dalle recenti discipline chiuse. Foucault è d'accordo con Burroughs, che ci preannuncia un avvenire controllato piuttosto che disciplinato. [...] In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato prossimo e quelle dell'immediato futuro. La parte dell'archivio e quella dell'attuale, la parte della storia e quella del divenire, la parte dell'analitica e quella della *diagnostica*. Se Foucault è un grande filosofo è perché si è servito della storia a vantaggio di altre cose: come diceva Nietzsche, agire contro il tempo, e così sul tempo, in favore io spero di un tempo a venire. Perché ciò che appare come l'attuale o il nuovo secondo Foucault è ciò che Nietzsche chiamava l'intertemporale, l'inattuale, questo divenire che si biforca rispetto alla storia, questa diagnostica che va a collegarsi con l'analisi seguendo altre strade. Non predire, ma essere attenti all'ignoto che bussa alla porta»⁸.

Servirsi della storia a vantaggio di altre cose significa innanzitutto prendere atto dell'entrata in una "nuova età dello spazio", in cui, come si afferma nel decisivo testo del '67 sulle *Eterotopie*, «si tratta anche di sapere quali siano le relazioni di prossimità, il tipo di stoccaggio, di circolazione, di identificazione e di classificazione degli elementi umani da privilegiare in questa o quella situazione per conseguire un certo fine. Viviamo in un'epoca in cui lo spazio ci si rivela sotto forma di relazioni di dislocazione»⁹. È ovviamente su questo piano che va posto il problema del potere, ma quello che maggiormente interessa qui è l'attenzione foucaultiana al secolo di fine millennio – a differenza di quello precedente, ossessionato proprio dalla storia – come a quel "tempo" che ha effettiva-

mente affermato l'epoca dello spazio, del simultaneo, della giustapposizione del vicino e del lontano. L'autore di *Sorvegliare e punire* parla infatti esplicitamente dello spazio di dislocazione che avrebbe sostituito lo spazio aperto dell'infinito inaugurato da Galileo. Non è un caso che il problema del presente sia quello della dislocazione degli uomini, delle risorse, delle forme della circolazione delle merci e dei saperi. Rispetto a ciò vanno appunto considerate le tecniche e strategie di potere, che "sovradeterminano" il tessuto intero della vita sociale. Come ha scritto recentemente D. Lyon, insistendo ancora sul nesso di conoscenza ("verità") e potere nei modi di Foucault, «secondo quest'ottica, il potere non è qualcosa che si possiede, bensì una strategia. Il potere punta alla tensione e alla lotta costanti, mentre i sottoposti resistono secondo proprie tattiche. Nelle società moderne le persone vengono osservate in modo sempre più intenso, e le loro attività vengono documentate e registrate allo scopo di creare popolazioni che si conformino alle norme sociali. La conoscenza di quel che accade è perciò intrinsecamente correlata al potere»¹⁰.

È certamente rispetto a quest'ordine di considerazioni che si può toccare la prossimità di Deleuze e Guattari ad alcuni dei temi di Foucault: pensare con radicalità vuol dire pensare contro la "storia", cogliere nel "presente" quei divenire che favoriscono (costituiscono) l'eventualità di nuove creazioni. Il divenire è nell'"attuale" una sorta di "ambiente", da attraversare con sensibilità "geografica" piuttosto che "storica". Deleuze e Guattari ricordano, in quest'ottica, i due modi propri di considerazione dell'evento individuati da C. Peguy: uno «consistente nel fiancheggiarlo, nel raccoglierne l'effettuazione, il condizionamento e il deterioramento nella storia; ma l'altro consiste nel risalire all'evento, nell'installarsi in esso come in un divenire, nel ringiovanire e contempora-

neamente nell'invecchiare in esso, nel passare per tutte le sue componenti o singolarità. Può darsi che nulla cambi o sembri cambiare nella storia, ma tutto cambia nell'evento, noi compresi»¹¹. E ancora, con la sottolineatura della differenza tra l'attuale e il presente: «Il nuovo, l'interessante è l'attuale. L'attuale non è ciò che noi siamo, ma piuttosto ciò che diveniamo, ciò che stiamo diventando, ossia l'Altro, il nostro divenir-altro. Il presente, al contrario, è ciò che siamo e proprio per questo, ciò che non siamo più. Dobbiamo distinguere non soltanto il passato dal presente, ma, più profondamente, il presente dall'attuale»¹².

L'attuale è dunque l'"adesso del divenire" e non la prefigurazione di un determinato percorso storico. È questa differenza tra il presente e l'attuale a consentire una presa di posizione critica (una presa di distanza) nei confronti di qualsiasi forma di "storicismo", di razionalizzazione "assoluta" del decorso storico, che ri(con)duce l'uomo all'orizzonte della storia. Il rinvio all'attuale permette anche di elaborare una risposta alla questione del consumarsi o meno del "destino dell'uomo" nell'immanenza storica che non suggerisce semplicemente la sostituzione di un altro centro di gravità rispetto a quello della storia (ad esempio, la natura, riproponendo così l'abituale contrapposizione tra "filosofia della storia" e "antropologia filosofica")¹³. All'esistenza "storica", contrassegnata dagli ordini/comandi del presente, è possibile prospettare delle "linee di fuga" rappresentate comunque dai divenire che lo stesso presente veicola. È proprio questa attenzione alla dinamica dell'"evento", che "nel suo divenire sfugge alla storia", a richiamare, oltre che la nietzscheana "eternità del divenire", quel "fuori-interno" di Foucault che sta alla base, ne è l'"anima", di un processo incessante di differenziazione che è irriducibilmente "creativo" (di "nuove terre" e di "nuovi popoli", per dirla ancora

con Deleuze e Guattari), che "eccede", non può non farlo, "il confine stesso della storia" (F. Masini) e delle sue logiche di sopraffazione¹⁴.

¹ M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1971, pp. 175-176.

² G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, in ID., *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, trad. it. a cura di U. Fadini, Ombre corte, Verona, 1996, p. 67. Sono qui da ricordare anche altri contributi di Deleuze: l'essenziale *Foucault*, trad. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, Feltrinelli, Milano, 1987 e, come segnale della pronta attenzione deleuziana, *L'homme, une existence douteuse* (ampia recensione a *Le parole e le cose*), in «Le Nouvel Observateur» (1. 6. 66). Sul rapporto Deleuze-Foucault, cfr. S. VACCARO, *Risonanze. La macchina da pensiero Foucault-Deleuze*, in ID. (a cura di), *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano, 1997, pp. 143-164.

³ Ivi, p. 68.

⁴ Ivi, p. 69. Sulla problematizzazione foucaultiana della dimensione della soggettività (connessa con il tema della "verità") cfr. A. MARINO, *L'analisi della soggettività di Michel Foucault*, in «Futuro anteriore», n. 6, 1998, pp. 163-192. A p. 169 di questo testo, Marino scrive, ricostruendo il

percorso che porta Foucault a interessarsi sempre di più ai motivi della produzione di soggettività e delle "tecnologie del sé": «La sostituzione, nella concezione del potere, di una griglia strategica e tattica a una griglia giuridica e negativa fa emergere accanto alle tecnologie di governo degli altri, le tecnologie di governo di sé. Dominio di sé e dominio degli altri sono il prodotto di strategie complesse e interagenti le une sulle altre, che costituiscono un ambito dallo statuto teorico preciso: 'governamentalità' è l'espressione con cui designa l'interdipendenza tra le tecnologie del dominio sugli altri e le tecnologie del sé. Prendiamo i due postulati dell'analisi del potere di Foucault: 1) il potere non è una sostanza detenuta da una minoranza di privilegiati, ma un flusso che attraversa tutta la società; 2) il potere non è un'istanza repressiva, ma produttiva di sapere e che incita al discorso. Le conseguenze sono quanto meno sorprendenti. La sessualità non è la terra promessa dell'autonomia degli individui, il focolaio dell'emancipazione dell'umanità, il luogo ritrovato della verità che salva, ma un dispositivo di potere con fini di controllo: menzogna psicanalitica e verità poliziesca. Siamo a *La volontà di*

sapere. Le succede un lungo silenzio. Foucault scopre che il legame tra soggettività e verità è irriducibile ai rapporti di potere e di sapere, vale a dire che sfugge alle maglie del dispositivo di sessualità. Esso funziona in quanto tale quando entra in contatto con altri flussi. Di sapere: medico, giuridico, letterario; di potere: religioso, poliziesco, pedagogico. In questo gioco di complementarità si rafforza e ha degli effetti positivi di produzione del discorso: le *eccità* che forma, funzionando come modo di specificazione degli individui, sono il catalogo delle perversioni, o luoghi come la famiglia o il dormitorio a alta densità sessuale».

⁵ Ivi, p. 71. Cfr. su questo punto specifico G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. ARCURI, Einaudi, Torino, 1996, soprattutto la prima parte «*Filosofia*».

⁶ Ivi, p. 72. Cfr. J. RUSS, *L'etica contemporanea*, trad. it. di A. Pasquali, a cura di C. GALLI, il Mulino, Bologna, 1997, pp. 39-47.

⁷ *Idem*.

⁸ Ivi, pp. 73-74.

⁹ M. FOUCAULT, *Eterotopie*, in ID., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3 (1978-1985), trad. it. di S. Loriga, a cura di A. PANDOL-

FI, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 19.

¹⁰ D. LYON, *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, trad. it. di G. Carlotti, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 46.

¹¹ G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 105.

¹² Ivi, p. 106. A proposito del rapporto che Foucault ha con la storia (prossimo a quello di Deleuze), Marino scrive: «A differenza delle filosofie della storia, che si confrontano con il passato per trovarvi le stigmate dell'identità del presente, la storia secondo Foucault non ci dice quello che siamo, ma quello da cui ci stiamo differenziando. Non ha la funzione di rafforzare in maniera esponenziale, col prodotto delle generazioni, il nostro senso di identità, ma di mostrare il nostro divenir-altro. La linea che ci lega ai Greci, non è l'invariante di un nuovo umanesimo, ancor più seducente perché con sempre meno soggetto, ma il percorso sagittale di una riflessione che dal passato cade nel cuore del presente, per farlo balzare nella sua differenza, nella sua irriducibilità: la sua attualità» (A. MARINO, *L'analisi della soggettività di Michel Foucault*, cit., p. 171).

¹³ Su questo tema cfr. gli studi di O. MARQUARD in *Apologia del caso*, trad. it. e cura di G. CARCHIA, il Mulino, Bologna,

1991 e in *Estetica e anestetica*, trad. it. e cura di G. CARCHIA, il Mulino, Bologna, 1994.

¹⁴ Cfr. F. MASINI, *Utopia e storia*, in ID., *Le stanze del labi-*

rinto. Saggi teorici e altri scritti, a cura di U. FADINI, con una prefazione di S. GIVONE, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990, pp. 183-193.

RAZIONALITÀ: VINCOLI A *PRIORI* E INDAGINI EMPIRICHE

Antonio Rainone

1. Il principio di carità come garanzia dell'efficacia interpretativa

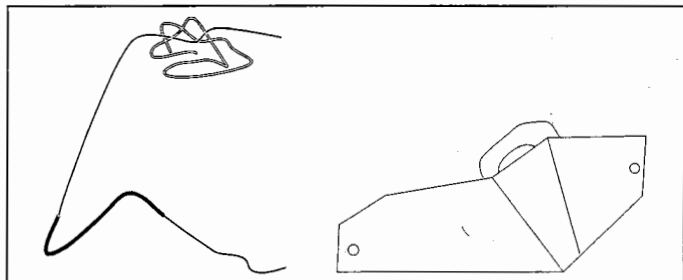
Negli ultimi anni una parte cospicua dei dibattiti nella filosofia della mente e nella teoria della conoscenza è stata caratterizzata da una tensione fra approcci *a priori* e approcci empirici al problema della razionalità, fra teorie filosofiche della razionalità e indagini empiriche sui processi logico-inferenziali, sui principi che guidano la formazione delle credenze e sulle strategie che orientano l'esecuzione delle azioni. Questa tensione appare tanto più impressionante allorché si osservi come una sua fonte privilegiata sia costituita dagli scritti di uno stesso filosofo, W.V. Quine, che più di ogni altro, negli ultimi trent'anni, ha influenzato il dibattito filosofico sulla razionalità e contemporaneamente ha decretato la fine di ogni discorso *a priori*, puramente filosofico (e quindi fondazionale), sui processi cognitivi umani.

Se nell'ambito della teoria della razionalità il nome di Quine è infatti associato alla proposta del celebre *principio di carità*, nell'ambito della teoria della conoscenza lo stesso nome è associato alla cosiddetta *epistemologia naturalizzata*. Quanto la prospettiva "caritatevole" sia conciliabile con quella "naturalistica" appare tuttavia problematico, dato che, mentre l'epistemologia naturalizzata auspica e pregonizza indagini empiriche di tipo psicologico (ma anche biologico) sulle capacità cognitive e inferenziali umane, il principio di carità si caratterizza viceversa come un presupposto sulla razionalità – logica, cognitiva e pratica – la cui giustificazione naturalistica (di tipo comportamentistico o biologico-evolutivo, secondo le preferenze dello stesso Quine) appare tutt'altro che ovvia. Quest'ultimo presupposto si caratterizza infatti come un vincolo *a priori* di tipo normativo sulla cui base è ritenuta possibile l'interpretazione del linguaggio, delle credenze e delle azioni degli esseri umani. Così, mentre il principio di carità, almeno

nelle formulazioni di alcuni influenti epigoni di Quine come D. Davidson e D.C. Dennett, presuppone un elevato grado di razionalità negli agenti soggetti a interpretazione, alcuni noti risultati delle indagini sui processi logico-cognitivi effettivamente operanti nei soggetti umani – indagini che, se non possono essere ricomprese nell'ambito di un'epistemologia naturalizzata del tipo auspicata da Quine, sono tuttavia sufficientemente empiriche da poter essere considerate almeno scientifiche – sembrerebbero discostarsi in larga misura dai requisiti di razionalità alquanto elevati dettati dal principio di carità.

Per illustrare la tensione di cui si è detto converrà innanzitutto richiamare la funzione che il principio di carità riveste nel celebre *Gedankenexperiment* quineano della traduzione radicale, cioè della traduzione di una lingua completamente sconosciuta, delineato da Quine nel II capitolo di *Word and Object*. Allorché l'evidenza comportamentale non è in grado di dirimere fra due traduzioni/interpretazioni contrastanti di un medesimo proferimento linguistico, il principio di carità imporrebbe di scegliere quella che farà apparire meno insipiente il nativo, dato che, come osserva Quine, «l'insipienza del nostro interlocutore, oltre un certo limite, è meno probabile della cattiva traduzione»¹. L'idea generale che sta dietro la carità interpretativa è che un'affermazione bizzarra o francamente assurda costituisca più una prova di cattiva traduzione o interpretazione che di mentalità "prelogica" o comunque di credenze informate da "schemi concettuali" radicalmente diversi dai nostri, con le ovvie conseguenze che ciò ha sulla questione del relativismo².

Quella raccomandata da Quine potrebbe sembrare una strategia interpretativa di grande ragionevolezza, peraltro abbastanza comune anche nelle interazioni comunicative quotidiane; lo stesso Quine ha del resto notato come "la traduzione radicale comincia a casa"³, dal momento che molto spesso interpretiamo le parole di un nostro interlocutore in senso non letterale evitando così di attribuirgli palesi assurdità (secondo un esempio quineano, se il mio interlocutore risponde "Sì e no" a una mia domanda l'interpretazione letterale è ovviamente esclusa di principio). E tuttavia essa pone dei problemi non appena si cerchi di fissare in modo non ambiguo il livello o il grado di razionalità da attribuire al nostro ipotetico interlocutore. Nel caso della comunicazione intralinguistica esistono certamente delle capa-



Uccello pellegrino con cervello, 1999, vetro, ferro e pioppo,
45x50x35 cm

cità apprese con l'educazione e le convenzioni correnti, che permettono, con un elevato grado di efficacia, di compiere le corrette attribuzioni di credenze, desideri ecc. Ma, per tornare alla traduzione radicale, la tesi quineana secondo cui «quanto più assurde o esotiche sono le credenze attribuite a un popolo, tanto più diffidenti abbiamo il diritto di essere nei confronti delle traduzioni»⁴, se è una buona descrizione dei più efficaci criteri impliciti che guidano il lavoro del linguista-antropologo, pone tuttavia alcuni problemi di non facile risoluzione. Parlando di “assurdità” o “credenze esotiche” ci troviamo a porre più o meno sullo stesso piano enunciati del tipo “piove e non piove” e, per riprendere un esempio quineano, “Tutti i conigli sono uomini reincarnati”. Che vi siano differenze fra i due tipi di enunciati è abbastanza ovvio, tanto che Quine esclude senz'altro la possibilità di accettare come traduzione di un certo proferimento indigeno il primo enunciato, ma contempla tuttavia la possibilità di accettare il secondo, per quanto sulla base di una strategia “tollerante” che cerchi comunque di evitare le maggiori difficoltà che deriverebbero dal tentativo di far apparire epistemicamente “razionale” a tutti i costi chi pronunciasse quell'enunciato.

In un lavoro di dieci anni successivo a *Word and Object* Quine ha esplicitamente precisato la differenza in questione notando che «l'attribuzione di una credenza meno assurda di una palese contraddizione è una prova meno conclusiva di cattiva traduzione»⁵. Se questa precisazione limita l'applicazione della carità interpretativa soprattutto

to ai casi di palese assurdit  logica, non risolve comunque il problema di partenza – ossia il problema del grado di razionalit  imposto dal principio di carit : questo si ripropone infatti sul piano della competenza logica da attribuire a un ipotetico agente. Concedendosi la libert , ove dovesse risultasse strettamente necessario, di attribuire credenze “esotiche”⁶ (per esempio, relative a concezioni magiche, animistiche ecc., che indubbiamente la cultura occidentale considera irrazionali) ai soggetti di interpretazione, il linguista quineano dovrebbe tuttavia accuratamente evitare di attribuire *assurdit  logiche*, ossia credenze che coinvolgono esplicite contraddizioni. Da questo punto di vista il principio di carit  appare soprattutto come un vincolo basato sull’*horror contradictionis*. Come Quine notava in *Word and Object*,

[...] supponiamo che si affermi che certi indigeni accettano come veri certi enunciati traducibili nella forma “*p e non p*”. Ora, quest’affermazione   assurda in base ai nostri criteri semantici. E, per evitare di essere dogmatici rispetto ad essi, quali criteri potremmo preferire? Una traduzione arbitraria pu  far apparire gli indigeni bizzarri quanto si vuole. Una traduzione migliore impone ad essi la nostra logica, e darebbe per dimostrata la questione della prelogicit , se ci fosse una questione da dimostrare⁷.

Il vincolo della carit  si caratterizza da questo punto di vista in forma *negativa*: non si dovrebbero attribuire esplicite contraddizioni n  con troppa leggerezza credenze epistemicamente assurde. In forma *positiva*, Quine lo caratterizza come *accordo sull’ovvio*, consistente nell’attribuire ai nativi le stesse credenze ovvie del linguista: «la regola “salva l’ovvio” – ha sottolineato Quine – elimina ogni manuale di traduzione che voglia rappresentare gli stranieri come contraddicenti la nostra logica»⁸.

Trascuriamo il fatto che tra le ovviet  Quine colloca anche enunciati empirici del tipo “sta piovendo” pronunciati nelle circostanze pertinenti (cio  quando piove), e chiediamoci *quanta* competenza logica si deve presupporre nell’interlocutore per applicare la regola “salva l’ovvio”. Se una contraddizione esplicita dovrebbe essere considerata ovviamente falsa dall’interpretato non meno che dall’interprete, che dire di una contraddizione “latente”, cio  non palese ma individuabile soltanto dopo un attento e dettagliato scrutinio delle conseguenze logiche di un ampio insieme di credenze? Una contraddizione, in altri termini, che comporta una competenza logica che va ben oltre quella, ritenuta intuitiva, necessaria per stabilire la contraddittorit 

di “*p* e non *p*”? Se Quine sembra sostenere un principio di carità alquanto moderato, non opera di fatto la necessaria distinzione tra ciò che è ovvio per l'interprete e ciò che è ovvio per l'interlocutore⁹.

2. Il concetto di razionalità fra trascendentalismo ed evolucionismo

Ancor più questa distinzione appare assente nelle analisi del problema dell'attribuzione di atteggiamenti proposizionali e dell'interpretazione di Davidson e Dennett, i quali hanno sottoscritto principi “caritatevoli” molto più forti di quello di Quine, che sembrano escludere in linea di principio la possibilità che la competenza logica di un possibile interlocutore possa essere più o meno limitata o comunque diversa rispetto a quella, alquanto idealizzata, che si suppone debba guidare l'interprete. Ecco due note affermazioni di Davidson:

[...] se non siamo in grado di trovare un modo di interpretare le emissioni verbali e l'ulteriore comportamento di una persona come rivelante un insieme di credenze ampiamente coerenti e vere in base ai nostri criteri, non avremo alcuna ragione di considerarla come una persona razionale, come una persona che ha delle credenze o asserisce qualcosa¹⁰.

[...] quando utilizziamo i concetti di credenza, desiderio e simili dobbiamo essere preparati, a misura che si accumula l'evidenza, ad aggiustare la nostra teoria alla luce di considerazioni di coerenza complessiva: l'ideale costitutivo della razionalità controlla ciascuna fase dell'evoluzione di ciò che deve essere una teoria in evoluzione¹¹.

Il presupposto di queste tesi davidsoniane è costituito naturalmente dall'estensione della celebre immagine quineana delle teorie scientifiche come sistemi olistici altamente interconnessi al sistema cognitivo, e più in generale psicologico, degli esseri umani. Se accettiamo il requisito della coerenza complessiva, saremo naturalmente costretti a guardare con sospetto a ogni attribuzione di atteggiamento proposizionale che non si accordi logicamente e semanticamente con gli innumerevoli altri atteggiamenti proposizionali che costituiscono l'*intera web of belief* di un soggetto. Ma è plausibile presupporre una simile coerenza logico-semanticamente del sistema cognitivo degli esseri umani? E che dire della competenza logica che essa impone di attribuire? Davidson asserisce esplicitamente che

la questione se una creatura “sottoscrive” la logica del calcolo proposizionale [...] non è una questione empirica. Gli agenti non possono *decidere* se accettare o meno gli attributi fondamentali della razionalità: se essi sono nella condizione di decidere qualcosa, allora hanno quegli attributi¹².

Ciò significa che è una questione *a priori* che un soggetto umano debba essere normalmente in grado di inferire dalle sue credenze che p e se p allora q la conclusione q . Il *modus ponens* costituisce qui una sorta di paradigma della razionalità come chiusura deduttiva (secondo la quale un soggetto razionale crede tutte le conseguenze logiche delle sue credenze). Ma c'è di più: Davidson si spinge a considerare come una capacità *a priori* anche il principio della transitività delle preferenze (se X preferisce a a b e b a c , allora preferirà a a c) utilizzato nella teoria della decisione:

[...] non penso che sia possibile dire con chiarezza qualcosa che ci convinca che una persona, in un dato momento (e senza cambiare idea), abbia preferito a a b , b a c e c ad a . La ragione di questa difficoltà è che non possiamo sensatamente attribuire una preferenza se non su uno sfondo di attitudini coerenti¹³.

In questa prospettiva la coerenza complessiva, le regole del calcolo proposizionale e gli assiomi della teoria della decisione sono dei veri e propri presupposti costitutivi, *a priori*, di tipo trascendentale, che rendono possibile l'interpretazione. Queste sembrano assunzioni effettivamente forti, molto più forti della posizione tutto sommato moderata di Quine, dato che quest'ultimo si limita a raccomandare di non attribuire contraddizioni esplicite o credenze *troppo* assurde ("non considerarli insipienti"), mentre i vincoli normativi davidsoniani impongono il soddisfacimento di un elevato grado di coerenza e competenza logica, per non parlare dei vincoli davidsoniani sulla razionalità epistemica, secondo cui la maggior parte delle credenze dell'interpretato dovranno risultare vere ("considerali razionali e nel giusto"). Ma presupporre un elevato grado di razionalità può talvolta condurre a interpretazioni forse altamente efficaci e soddisfacenti dal punto di vista dei nostri ideali normativi, eppure scarsamente vicine alla verità.

Considerazioni in parte analoghe sono possibili per le celebri tesi *interpretazionistiche* difese da Dennett. L'*intentional stance* teorizzata da quest'ultimo è anch'essa basata in larga misura su un presupposto di razionalità che sembra escludere la possibilità di soggetti privi di una elevata competenza logica e cognitiva. Applicare a un organismo o un soggetto la strategia intenzionale, nota Dennett, significa innanzitutto considerarlo razionale: «supporre che l'entità x creda che p , q , r ... non ci porta a nulla se non supponiamo anche che x creda a ciò che segue da p , q , r ...; altrimenti non c'è modo di escludere la previ-

sione che, malgrado creda che p, q, r, \dots, x farà qualcosa di totalmente stupido»¹⁴. Che le attribuzioni intenzionali (cioè le attribuzioni di atteggiamenti proposizionali) impongano un elevato grado di competenza logica e di razionalità pratica dipende per Dennett soprattutto dall'efficacia predittiva di tali attribuzioni: senza razionalità non vi sarebbero tutte quelle predizioni che in realtà compiamo frequentemente e con successo.

Rispetto a Davidson, che difende una concezione trascendentale della razionalità, Dennett considera tuttavia la razionalità presupposta dalla strategia intenzionale come un prodotto dell'evoluzione naturale: «l'evoluzione ha progettato gli esseri umani in modo che fossero esseri razionali, credessero ciò che dovrebbero credere e desiderassero ciò che dovrebbero desiderare»¹⁵; così, sarebbero i processi evolutivi a garantire l'efficacia predittiva e strumentale della strategia intenzionale. La tesi che i processi inferenziali, le capacità di pervenire a credenze vere (o almeno giustificate) e di agire nel modo più appropriato rispetto a certi scopi, siano un prodotto dell'evoluzione naturale è tra quelle che più hanno ricevuto adesione nella filosofia della mente e nella teoria della conoscenza degli ultimi decenni; anch'essa risale in larga misura a Quine, ed è stata sostenuta, per quanto con accenti diversi, da Popper, Campbell, Lycan, Goldman. S. Stich ha sottolineato come essa si basi su un'idea eccessivamente ottimistica della razionalità umana, che attribuisce a degli ideali normativi (appartenenti a una certa cultura) lo *status* di descrizioni biologico-naturalistiche, estendendo ai meccanismi biologici che presiedono all'adattamento degli organismi requisiti di razionalità che in realtà non trovano in quei meccanismi perfetta esemplificazione: strategie che conducono a inferenze sbagliate o a credenze false – è questa la conclusione cui perviene Stich – si rivelano spesso più adattive rispetto a quelle perfettamente razionali¹⁶.

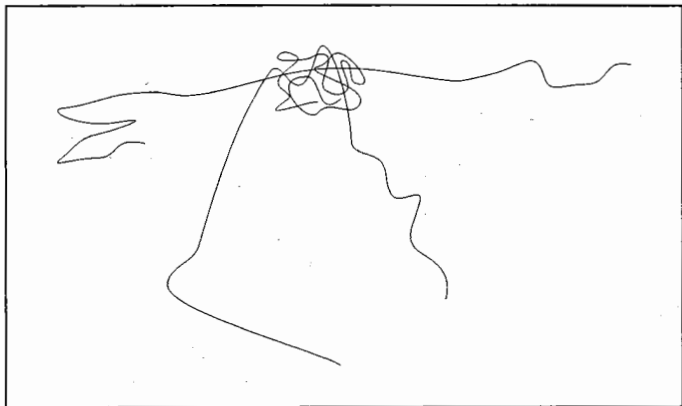
3. Razionalità e psicologia umana

Di là dai controversi tentativi di “naturalizzare” la razionalità su basi evuzionistiche, ciò che più colpisce sono tuttavia i risultati francamente pessimistici sulle capacità razionali degli esseri umani emersi soprattutto in ambito sperimentale-cognitivista, risultati che sono indicativi dell'esistenza di una sorta di frattura – o, quanto meno, una

tensione, come si diceva in apertura – fra riflessioni filosofiche e indagini empiriche sul concetto di razionalità. Se prendere sul serio il principio di carità equivale a supporre *a priori* un elevato grado di razionalità, prendere sul serio i numerosi esperimenti psicologici volti a saggiare le capacità cognitive e inferenziali di soggetti umani significa infatti ridimensionare i presupposti “caritatevoli” fino al punto da renderli pressoché inutilizzabili, dato che le inferenze, le credenze e le azioni dei soggetti sottoposti a tali esperimenti manifestano un elevato grado di sub-razionalità. Per esempio, i risultati empirici riguardanti preferenze intransitive¹⁷ ed errori nel ragionamento probabilistico¹⁸ minano fortemente l’idea dell’uomo come “decisore razionale” in grado di pervenire ad affidabili giudizi di probabilità su cui basare le proprie scelte e azioni. Inoltre, l’ingiustificata (irrazionale) perseveranza in credenze erranee che molti soggetti manifestano nonostante l’evidenza disponibile imponga loro di cambiar giudizio – per non citare che un solo caso dell’ampia casistica sperimentale discussa da R. Nisbett e L. Ross¹⁹ – sembra porre in discussione l’immagine dell’uomo come soggetto epistemico che basa i suoi giudizi conoscitivi sulle prove più affidabili.

Esperimenti psicologici di questo tipo – che solo in un senso ampio, ma non illegittimamente, possono essere qualificati come rientranti in indagini di tipo “naturalistico” – possono essere (e sono stati) tacciati di eccessiva complicazione quando non, addirittura, di trarre deliberatamente in inganno i soggetti. Ad accuse di questo tipo lo sperimentatore può ribattere facendone notare la dipendenza da quel tipico processo psicologico (irrazionale) che tende a ignorare deliberatamente e inconsapevolmente i dati in contrasto con l’opinione che fa più comodo sostenere (una forma di *wishful thinking*). Ma andrebbe tuttavia riconosciuto qualcosa di corretto in entrambe le posizioni, quella dello psicologo sperimentale, che – dati alla mano – tende a limitare l’ottimismo sulla razionalità umana, e quella del filosofo, che, per converso, tende a trovare conforto per il suo punto di vista nell’efficacia delle spiegazioni e delle predizioni della *folk psychology*, o, per lo meno, a ritenerlo inevitabile se intendiamo considerare (come di fatto intendiamo) gli altri come *persone*.

Come al solito, si tratta di individuare soluzioni di compromesso, e riconoscere che, se non siamo totalmente irrazionali, neanche pos-



Cerebro e grafema, 1997, vetro, 50x90x40 cm

siamo dire di essere perfettamente razionali. Un contributo positivo per la soluzione di alcuni dei citati problemi sollevati dai risultati sperimentali – in particolare quello della competenza logico-inferenziale e delle capacità strategiche – sembra derivare da un approccio filosofico di orientamento cognitivista come quello di C. Cherniak, basato sul concetto di *razionalità minimale*. Cercando di ridimensionare l'ottimismo di un Davidson e tenendo conto di alcuni evidenti limiti psicologici umani, Cherniak ha notato come alla base dei presupposti eccessivi del principio di carità c'è l'idea che al sistema cognitivo umano possa essere esteso senza difficoltà il modello olistico quineano e davidsoniano con quanto esso implica sul piano della coerenza complessiva e della competenza logico-strategica. Quel modello, infatti, se impone di riconoscere certe caratteristiche essenziali del sistema cognitiva, impone anche requisiti effettivamente troppo forti di razionalità: «l'insieme complessivo delle credenze di un qualunque essere umano – ha notato Cherniak – è talmente vasto che egli non riuscirà mai a enumerare esaustivamente i suoi contenuti. Inoltre, esso è organizzato in sottoinsiemi indipendenti; e le incoerenze tra elementi di questi differenti *files* sono meno facili da individuare»²⁰. Le capacità di correggere le incoerenze, di trarre le giuste inferenze, di

compiere le azioni più appropriate dipendono spesso dall'attivazione mnemonica delle credenze pertinenti. Avere un grado minimo di razionalità significa, da questo punto di vista, essere in grado di compiere inferenze, avanzare giudizi ed eseguire azioni che sono razionali (coerenti e giustificati) nei limiti dell'*organizzazione mnemonica* umana e rispetto all'attivazione di un pertinente sottoinsieme di credenze, non a tutto l'insieme degli atteggiamenti proposizionali che il sistema cognitivo umano "archivia" – a causa delle limitate e selettive capacità mnemoniche e spesso in un modo che è peculiare dei singoli soggetti – in forma latente e sotto "schemi" e "files" non necessariamente interagenti²¹. Nell'analisi della razionalità compiuta da Cherniak gioca un ruolo di rilievo il classico modello della memoria a lungo e a breve termine, che sembra effettivamente in grado di rendere plausibilmente ragione di molte *défaillances* umane rispetto alle prestazioni razionali che ci si dovrebbe attendere una volta accettato un vincolo *a priori* e altamente idealizzato (normativo) come il principio di carità. Le credenze realmente operanti in un'inferenza sarebbero così quelle presenti nella memoria a breve termine, mentre un ampio numero di altre credenze (residenti nella memoria a lungo termine) sarebbero "relativamente inerti" (cioè non mnemonicamente attivate)²². In questa prospettiva "cognitivista" un soggetto può realmente credere p e se p allora q ($o a = b$ e $b = c$) mancando tuttavia di trarre la conclusione q ($o a = c$) a causa del mancato "recupero" dalla memoria a lungo termine di una o entrambe le premesse necessarie e della loro conseguente mancata attivazione in quella a breve termine. Ne deriva che un livello minimo di razionalità comporta una certa capacità di attivare, se non proprio tutte, almeno alcune delle credenze "giuste" nel momento giusto.

Evidentemente il modello della mancata attivazione mnemonica non costituisce che una risposta parziale ai problemi emersi empiricamente; né ci si aspetta naturalmente che tutti i processi e le strategie inferenziali effettivamente diversi da quelli teorizzati in sede filosofica siano riconducibili a quel semplice modello. Esso indica tuttavia che è dalle ricerche empiriche e dalle teorie psicologiche che il dibattito filosofico sulla razionalità può acquisire utili spunti di riflessione. Una tendenza della recente filosofia della mente, del resto, è proprio quella di confrontarsi con i risultati delle indagini empiriche

e con la ricerca psicologica – una tendenza molto ben rappresentata dall'ormai consolidata abitudine di inserire la filosofia della mente nella scienza cognitiva e che, peraltro, appare in larga misura coerente con quell'orientamento che, tra gli anni Sessanta e Settanta, condusse la filosofia della scienza a mettere in discussione le “ricostruzioni razionali” e le definizioni *a priori* della razionalità scientifica e a commisurarsi con quella che, storicamente, appariva la pratica scientifica reale.

Va comunque riconosciuto che tanto Davidson quanto Dennett, pur dimostrando un eccesso di ottimismo sulle capacità razionali umane, hanno sottolineato, anche se con minore enfasi rispetto alle dichiarazioni sulla razionalità, come sia spesso necessario indebolire i requisiti imposti all'interpretazione da un modello ideale di razionalità. Se Davidson indebolisce la presupposizione di razionalità riconoscendo che l'interpretazione è comunque soggetta «a considerazioni di semplicità, a congetture sugli effetti del condizionamento sociale e naturalmente alle nostre conoscenze di senso comune, o scientifiche, relativamente agli errori esplicabili»²³, Dennett ammette che nella presunzione di razionalità imposta dall'attribuzione di credenze e desideri «si parte con l'ideale di una razionalità perfetta e lo si indebolisce progressivamente, così come impongono le circostanze»²⁴. Con questi argomenti, per quanto poco sviluppati, Davidson e Dennett hanno risposto a molte delle critiche loro rivolte, senza peraltro rinunciare a un concetto tutto sommato *a priori* e normativo di razionalità. Il problema che è ancora possibile sollevare, infatti, è se inferenze, credenze e azioni sub-razionali siano dovute solo a errori di cui si possano dare plausibili spiegazioni e da cui l'agente sia sempre in grado di emendarsi – ciò che preserverebbe quanto meno il valore euristico del modello “ideale” di razionalità in assenza di circostanze o influenze perturbatrici – o se siano invece dovuti ai limiti intrinseci e alle caratteristiche proprie (come ritiene Cherniak) del sistema cognitivo umano. Analogamente, si tratterebbe di precisare fino a che punto l'indebolimento dell'ideale di razionalità sia imposto da mere circostanze di disturbo o da circostanze più stabili (per esempio, un certo tipo di cultura o di apprendimento) in cui è lecito attendersi processi cognitivi non razionalmente ottimali ma realmente operanti. Si tratta di precisazioni, comunque, che in uno spirito vi-

cino al naturalismo sarebbe opportuno attendersi non tanto dalla filosofia della mente o da un'astratta teoria della conoscenza quanto dalla scienza empirica, psicologico-cognitiva e forse anche sociologica e antropologica.

¹ W.V. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (MA), 1960; trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano, 1970, p. 79.

² Si deve soprattutto a DAVIDSON l'aver messo in evidenza le implicazioni anti-relativistiche del principio di carità (cfr. il suo *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* [1974], in ID., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pp. 183-98; trad. it., *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 263-282).

³ W.V. QUINE, *Ontological Relativity*, in ID., *Ontological Relativity and other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 27-68; trad. it., *La relatività ontologica*, in *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando Editore, Roma, 1986, pp. 59-93.

⁴ QUINE, *Parola e oggetto*, cit., p. 90.

⁵ W.V. QUINE, *Philosophical Progress in Language Theory*, in "Metaphilosophy", 1 (1970), pp. 2-19 (cit. da p. 15).

⁶ Cfr. in partic. W.V. QUINE, *Comment on Harman*, in R.B. BARRETT e R.F. GIBSON, eds., *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford, 1990, p. 158.

⁷ QUINE, *Parola e oggetto*, cit., p. 77.

⁸ W.V. QUINE, *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1970; trad. it., *Logica e grammatica*, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 129. Cfr. anche *Parola e oggetto*: "per la teoria

della traduzione i messaggi banali sono il soffio della vita" (p. 90).

⁹ Questo punto è stato particolarmente sottolineato da C. CHERNIAK, *Minimal Rationality*, MIT Press, Cambridge (MA), 1986, pp. 96-9, sulle cui tesi più generali mi soffermerò in seguito.

¹⁰ D. DAVIDSON, *Radical Interpretation*, in ID., *Inquiries into Truth and Interpretation*, cit., pp. 125-139 (cit. da p. 137); trad. it., *Interpretazione radicale*, in *Verità e interpretazione*, cit., pp. 193-211.

¹¹ D. DAVIDSON, *Mental Events*, in ID., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 223; trad. it., *Eventi mentali*, in *Azioni ed eventi*, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 285-309.

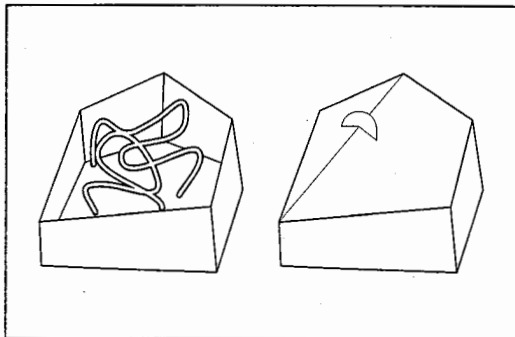
¹² D. DAVIDSON, *Incoherence and Irrationality*, in «Dialectica», 39 (1985), pp. 345-54. (cit. da p. 352).

¹³ D. DAVIDSON, *Psychology as Philosophy*, in ID., *Essays on Actions and events*, cit., pp. 229-244 (cit. da p. 237); trad. it., *La psicologia come filosofia*, in *Azioni ed eventi*, cit., pp. 311-327.

¹⁴ D.C. DENNETT, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA), 1978; trad. it., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano, 1991, p. 49.

¹⁵ D.C. DENNETT, *The Intentional Stan-*

*Cerebro in
cassetto,
1999,
vetro
e mogano,
15x25x20
cm*



ce, MIT Press, Cambridge (MA), 1987; trad. it., *L'atteggiamento intenzionale*, il Mulino, Bologna, 1993, p. 55.

¹⁶ S. P. STICH, *The Fragmentation of Reason*, MIT Press, Cambridge (MA), 1990; trad. it., *La frammentazione della ragione*, il Mulino, Bologna, 1996; cfr. in particolare il cap. III su evoluzione e razionalità.

¹⁷ Cfr. A. TVERSKY, *Intransitivity of Preferences*, in «Psychological Review», 76 (1969), pp. 31-48. Per una critica delle tesi di Davidson relative a questo problema cfr. N. SESARDIC, *Psychology without Principle of Charity*, in «Dialectica», 40 (1986), pp. 230-40.

¹⁸ A. TVERSKY e D. KAHNEMAN, *Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunctive Fallacy in Probability Judgment*, in «Psychological Review», 90 (1983), pp. 292-315.

¹⁹ *Human Inference: Strategies and*

Shortcoming of Social Judgment, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.), 1980; trad. it., *L'inferenza umana. Strategie e lacune del giudizio umano*, il Mulino, Bologna, 1989, in partic. il cap. VIII.

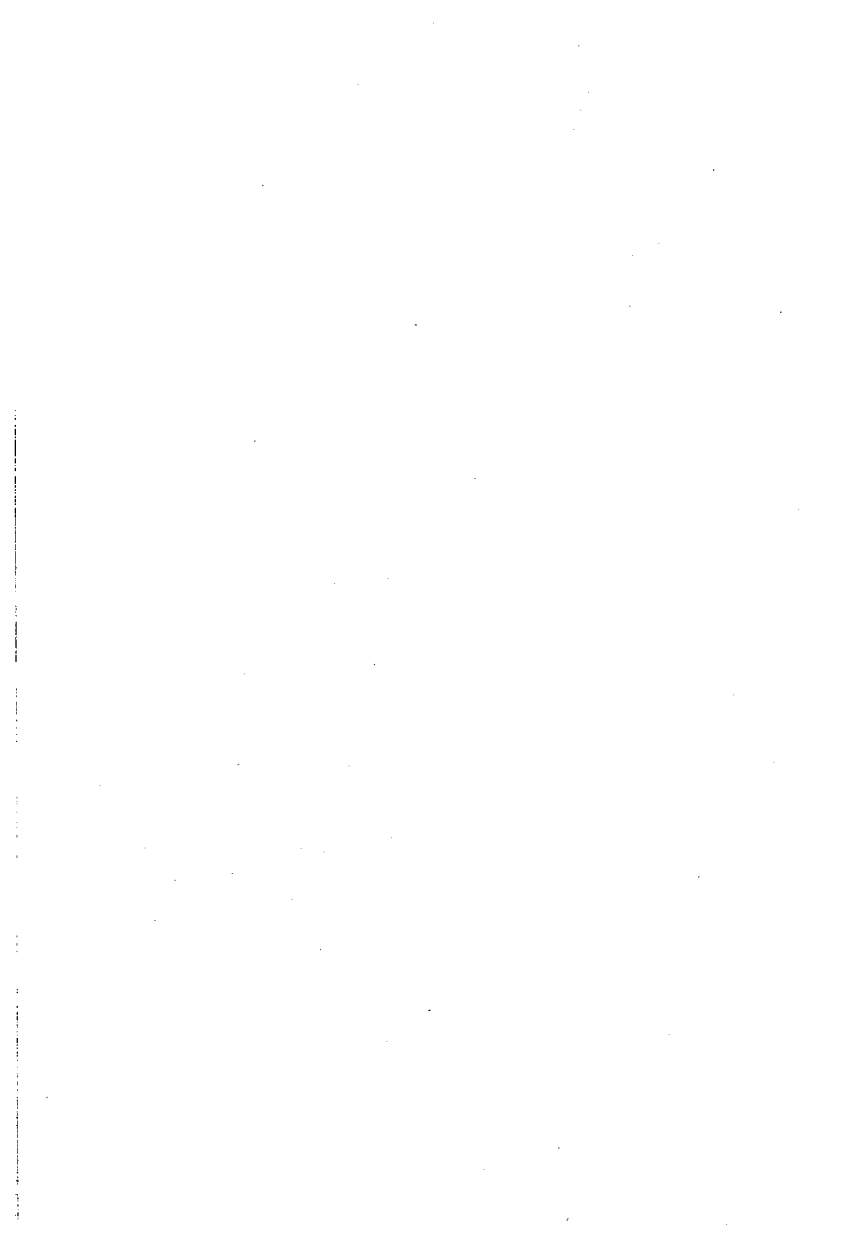
²⁰ CHERNIAK, op. cit., p. 51.

²¹ *Ibid.*, pp. 54 ss.

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ DAVIDSON, *On the Very Idea*, cit., p. 198. L'esplicabilità è un requisito essenziale per l'attribuzione di inferenze, credenze e azioni sub-razionali, dato che metterebbe capo a giudizi controfattuali del tipo «Se X non fosse stato soggetto alle influenze perturbatrici P1, P2, ... Pk avrebbe tratto l'inferenza corretta (avanzato il giudizio corretto, compiuto l'azione più adeguata)».

²⁴ DENNETT, *L'atteggiamento intenzionale*, cit. p. 38.



SPIEGAZIONE, DESCRIZIONE, RACCONTO

*Note sui tre modi di rappresentare
la realtà*

Sebastiano Ghisu

1. *Introduzione* La finalità di quest'articolo consiste innanzitutto nel confrontare tra loro i concetti e le pratiche di spiegazione, descrizione e racconto, ricercandone così le possibili demarcazioni o interazioni. Si tratterà in secondo luogo di vedere se sia possibile tracciare una linea di confine tra testo narrativo e ciò che qui chiamo "testo cognitivo", intendendo con tale espressione quei testi che veicolano teorie propriamente cognitive, scientifiche o non scientifiche, epistemiche o epistemologiche. Si cercherà quindi di vedere dove risieda la demarcazione (se una ve ne è) tra i due generi di testo che nel nostro ordinamento culturale vengono nettamente separati.

Innanzitutto alcune *chiarificazioni terminologiche*. Viene generalmente definito "testo" un enunciato compiuto e autosufficiente ovvero un complesso strutturato di enunciati. In tal senso, due enunciati compiuti e grammaticalmente collegati tra loro (per esempio da una congiunzione) non costituiscono due testi, anche se ciascuno di essi, isolatamente, costituirebbe un testo. Discostandomi da quest'uso, intenderò qui con testo soltanto un *insieme* articolato di più enunciati, rifacendomi invece, per quanto riguarda il termine "enunciato", al suo significato abituale. Con "descrizione", "racconto" e "spiegazione" intenderò invece tanto un enunciato grammati-

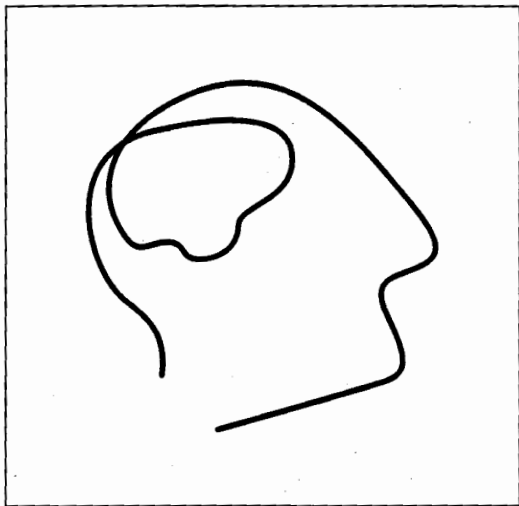
calmente compiuto che un testo. D'altra parte, com'è chiaro, un *genere* di testo non è composto esclusivamente dai corrispondenti generi enunciativi. Un testo narrativo, ad esempio, non si compone di soli enunciati narrativi (anche se è più probabile che un testo cognitivo si componga quasi esclusivamente di enunciati descrittivi ed esplicativi). Se inoltre parlo di "enunciati" o "testi narrativi", descrittivi ed esplicativi, non mi riferisco soltanto al dominio della scrittura, ma anche a quello del discorso parlato. Un'ultima precisazione: considero gli enunciati narrativi, descrittivi ed esplicativi come enunciati di tipo constatativo.

Per quanto riguarda invece la *struttura dell'articolo*, procederò nel modo seguente: concentrerò innanzitutto la mia attenzione sulla nozione di evento, centrale in molte definizioni di racconto (e, ritengo, in quella di spiegazione). Quindi, dopo aver fornito una definizione sintetica dei concetti di spiegazione e descrizione ed una più ampia di racconto, cercherò di analizzare le loro eventuali demarcazioni e le possibili interazioni (o sovrapposizioni).

Le nozioni di spiegazione, descrizione e racconto sono state e sono tuttora oggetto di grande interesse da parte della filosofia, della semiotica e dell'analisi letteraria. È dunque chiaro che la letteratura al riguardo è certamente molto ampia, se non addirittura sterminata. Non si potrà fare a meno di farvi riferimento, come non si potrà del resto evitare di accennare appena alle varie posizioni in essa rintracciabili.

2. *Evento* Il concetto di "evento" (*event, Ereignis, événement*) svolge un ruolo senz'altro centrale nella teoria del racconto (Bremond 1966, p. 62; van Dijk 1980, pp. 250 ss.; Segre 1985, pp. 122 ss.; Cohan, Shires 1988, pp. 53 ss.; Prince 1988, pp. 58 ss. e.a.). In Filosofia esso svolge al contrario un ruolo più marginale (è

Brain,
1996,
ferro,
37x40x16
cm



tuttavia oggetto di discussione soprattutto nell'ambito della corrente analitica, che non ne fornisce comunque una definizione unitaria)¹. Nella Fisica e nella Cosmologia se ne fa invece un uso costitutivo: evento è un qualsiasi punto dello spazio-tempo. Non ci sarà tuttavia bisogno di scomodare la Fisica per dimostrare la tesi secondo la quale *tutto ciò che è* è evento, e che tale concetto – contrariamente a quanto scrive Hawthorn (1992) – non serve a distinguere il racconto da altre forme di rappresentazione della realtà². Cercherò di dimostrare e precisare tale tesi attraverso una breve analisi di qualche definizione di evento: alcune tesi sono emerse in ambito narratologico (Bal 1984, van Dijk 1980), altre tesi sono riprese da alcuni dizionari.

Innanzitutto le definizioni dizionariali. Nel *Devo-to-Oli* si legge che evento è un «fatto o avvenimento determinante nei confronti di una situazione oggettiva».

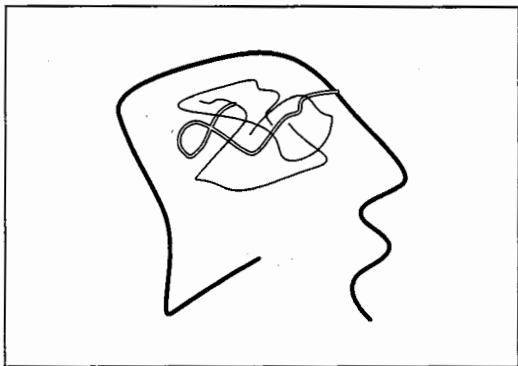
va o soggettiva». Ora, questa definizione è teoricamente inutilizzabile se non fornisce contemporaneamente i criteri che ci permettano di definire determinante un fatto o avvenimento. Ma un dizionario, come si sa, definisce l'uso di una parola. In tal caso si potrebbe dire che è fatto determinante nei confronti di una situazione oggettiva o soggettiva qualunque cosa il parlante, che usa la parola "evento", ritenga tale. Non vi sono dunque criteri universali per escludere che un qualcosa sia determinante rispetto ad altre cose: non vi è niente che *non* possa essere definito determinante o rappresentato come tale. Ma se è così, ritorniamo alla nostra tesi iniziale: *tutto ciò che è*, è evento. Nel *Sabatini-Coletti* si legge invece che evento è «ciò che accade o può accadere o è già accaduto». Ed infatti *tutto ciò che è* è accaduto, e – a maggior ragione – può accadere. Dunque, *tutto ciò che è* è evento. In altri dizionari l'evento è collegato non solo all'*accadimento*, ma anche ad una particolare *importanza* di esso. Nel *Dictionnaire Larousse de la langue française* ritroviamo ad esempio la seguente definizione di *événement*: «1. Fait qui se produit [...] 2. Fait d'une importance tout particulière». Così anche nel *Oxford English Reference Dictionary* (voce *event*): «1. A thing that happens or takes place, especially one of importance [...] 2. The fact of a thing occurring»; e nel *Duden* (voce *Ereignis*): «besonderer, nicht alltäglicher Vorgang, Vorfall; Geschehnis».

Ora, se "evento" sta per *accadimento di una importanza particolare*, possiamo dire che l'importanza gli è conferita dal fatto che esso viene rappresentato (detto, scritto, raffigurato).

In narratologia, dove si ha l'impressione che la definizione di "evento" venga piegata alla sola esigenza di fornire una definizione di racconto, il suo concetto, come riconosce Segre (1985, p. 122), viene quasi sistematicamente associato a quello di "muta-

mento". Mieke Bal chiama ad esempio *événement* «le passage d'un état à un autre. Tout changement, aussi minime qu'il soit, constitue un événement» (Bal 1984, p. 4). Rileviamo solo la definizione "passaggio da uno stato ad un altro". Si tratta una definizione poco chiara. Essa non chiarisce ad esempio se si intenda il solo passaggio o il risultato, per quanto provvisorio, di esso. Se vale la prima possibilità, l'evento non sarebbe rappresentabile, dato che le trasformazioni sono individuabili e rappresentabili attraverso i loro prodotti. Se vale la seconda, allora non vi è niente che non sia evento, che è quanto noi tendiamo a sostenere. Non vi è infatti niente che non possa essere *inteso*, e soprattutto *rappresentato*, come passaggio da uno stato ad un altro: la stessa percezione della realtà – come mostra in modo paradigmatico la letteratura di Sartre – costituisce un tale passaggio. Anche van Dijk sostiene (1980, pp. 250 ss.) che «un fondamento implicato nella definizione della nozione di evento è quello di cambiamento» (cfr. anche van Dijk 1974, p. 278: «state changes will be called *events*»). Ritengo invece che se un cambiamento è un evento, lo è anche ciò che non muta (che è comunque prodotto di mutamento). Riprendendo l'esempio di van Dijk (1980, p. 250): se in un mondo possibile vi è una porta e se la porta per definizione può aprirsi o chiudersi, si parla di "mutamento" quando si passa da uno stato in cui la porta è aperta ad uno (dello stesso mondo) in cui essa è chiusa. Van Dijk: «diciamo che è occorso o ha avuto luogo un evento o che è accaduto qualcosa» (p. 250). Penso al contrario che abbiamo qui a che fare almeno con tre eventi: la porta aperta, il chiudersi della porta (che include in verità una molteplicità di eventi: tanti quanto sono le posizioni della porta) e la porta chiusa. Insomma: la porta chiusa o aperta è un evento tanto quanto il suo chiudersi o aprirsi. *Tutto ciò che è*

*Circuito
visivo,
1997,
vetro,
30x35x20
cm*



è accaduto: *tutto ciò che è* è evento. Bisognerebbe tuttavia precisare la differenza tra ciò che è, ciò che può essere, ciò che è pensabile che sia e ciò che è esprimibile linguisticamente. Il mondo possibile di un testo (ad esempio il mondo possibile di un racconto), non è necessariamente il mondo possibile o pensabile *della* realtà in cui quel racconto appare (o meglio ciò che *in* essa realtà viene ritenuto tale): è piuttosto ciò che *nel* racconto è possibile ed eventualmente impossibile o impensabile in quella realtà. Si può dire semmai che il *mondo possibile* del racconto fa parte del *mondo dicibile* della lingua in cui quel racconto appare. Questo mondo comprende il mondo pensabile della realtà in cui la lingua viene parlata. Se è così, è più corretto affermare che è evento non solo *tutto ciò che è pensabile accada*, ma anche *tutto ciò che è rappresentabile linguisticamente*. In altri termini: è evento non solo *tutto ciò che è*, non solo *tutto ciò che è pensabile che sia*, ma anche *tutto ciò che, per quanto impensabile, è formulabile linguisticamente come un accaduto e dunque rappresentabile*³.

Ma se "evento" è tutto ciò che è *rappresentabile*, a maggior ragione è evento tutto ciò che è *rappresentato*. In base a questo possiamo anche precisare il concetto di "enunciato" (constatativo): i confini di un enunciato constatativo sono i confini di un evento: è *un* evento il frammento di mondo dicibile rappresentato da *un* enunciato. Il che non esclude che un evento non sia ulteriormente scomponibile in altri eventi (come l'enunciato che lo rappresenta in altri enunciati). Sicché utilizzerò in tal senso l'espressione *evento* nelle definizioni di spiegazione, descrizione, racconto.

3. *Spiegazione* Ci rifaremo alla definizione classica: "spiegazione" di un evento è la definizione delle condizioni che lo rendono possibile oppure la rappresentazione degli altri eventi con cui esso interagisce costantemente. In altri termini è *esplicativo* un enunciato che esponga la condizione di esistenza di uno o più eventi.

Utilizziamo l'espressione "condizione" tanto nel senso di *causa*, quanto in quello di *situazione* o *stato*. Sfrutto questa ambiguità perché non intendo qui assumere posizione nel dibattito sulla possibilità di definire le *cause* dei fenomeni. La definizione da me fornita è compatibile tanto con le concezioni le quali negano che si possano determinare le cause dei fenomeni (sostituendo eventualmente, come propose Mach, al concetto di "causa" quello di "funzione"), tanto con quelle che pur escludendo il significato tradizionale aristotelico di "causa", non ritengono che lo si possa spazzare via definitivamente.

Ciò che qui va evidenziato, servendosi della definizione di spiegazione, è il fatto che nel testo narrativo – tanto al livello della generazione di esso che a quello della ricezione – si fa (inevitabilmente) uso sistematico di tale categoria. Nel racconto si rappresentano infatti le condizioni di esistenza degli eventi

descritti o narrati attraverso altri eventi. Si può in effetti leggere il racconto come una serie di spiegazioni (inevitabilmente parziali, del resto) degli eventi narrati. Più in là approfondirò meglio questo aspetto.

4. *Descrizione* Viene assunto come "descrizione" quel testo nel quale si presuma una corrispondenza tra gli enunciati che lo compongono e la loro realtà di riferimento, o se si vuole, una corrispondenza tra descrizione della realtà e la sua percezione effettuabile o effettuata. Non si può quindi affermare che nella descrizione le unità descritte siano autosufficienti: l'elencazione è una descrizione di un elenco già dato (sia pure nella mente di chi descrive). La descrizione *non* istituisce relazioni cronologiche o spaziali o d'altro genere che non siano quelle percepibili o percepite, ovvero direttamente fornite, almeno in apparenza, dalla realtà cui la descrizione si riferisce (si tratti pure di una realtà immaginaria).

Potremmo anche dire che il lettore percepisce come *descrittiva* una rappresentazione (verbale) della realtà qualora non rilevi una divaricazione anche minima tra essa e la realtà rappresentata e veda una corrispondenza tra rappresentazione della realtà e sua possibile percezione (in senso lato).

Va rilevata tuttavia una certa ambiguità nel concetto e nella pratica della descrizione: generalmente si distingue tra la realtà così come essa *appare* e la medesima realtà così come essa *è*. In altri termini si distingue tra descrizione della *percezione della realtà* e descrizione della realtà. Si confronti ad esempio l'enunciato "il sole fa un giro nel cielo" (oppure "il sole sorge" e "il sole tramonta") con le tre leggi di Keplero: si ha nel primo caso una descrizione della percezione della realtà, nel secondo una descrizione della realtà che nega e spiega nello stesso tempo la prima⁴.

Certo, il fatto che la descrizione del moto dei pianeti non sia immediatamente percepibile⁵, può far dubitare che si tratti di una descrizione. Se si vuole, una *descrizione* della percezione della realtà (il sistema planetario) è compatibile con due differenti descrizioni di esso. Quello *tolemaico*, abbandonato ma presente tuttora allo stato pratico in molte espressioni verbali, e quello *copernicano*, assunto attualmente come vero. Ciò significa, tra l'altro: il fatto che le leggi di Keplero siano assunte come vere le rende "descrittive", non viceversa.

D'altra parte, perché si possa veramente parlare di descrizione della percezione della realtà (e gran parte delle descrizioni inserite in testi narrativi costituiscono delle descrizioni di percezioni della realtà), è necessario che vi sia accordo tra lettore e scrittore riguardo alla percezione della realtà. È necessario in altri termini che l'uno e l'altro, per dirla con Foucault, appartengano al *medesimo ordine* delle cose o, per dirla con Quine, posseggano la medesima *ontologia*. Altrimenti la rappresentazione non apparirà come *descrizione*, bensì, ammesso che venga compresa, come *interpretazione* o *invenzione*...

5. Racconto

Vorrei proporre ora una definizione di "racconto" ("enunciato narrativo" o "testo narrativo") attraverso una breve analisi dei requisiti che Eco (in *Lector in Fabula*) ritiene indispensabili affinché una sequenza discorsiva possa essere definita narrativa (potremmo ottenere gli stessi risultati analizzando anche le definizioni di Greimas, Bal, Bremond e.a.).

In verità Eco, rifacendosi a van Dijk (1975), fornisce i "requisiti" perché una narrazione possa venire assunta come "rilevante e coerente" (Eco 1985, p. 107): «una narrazione è una descrizione di azioni che richiede per ogni azione descritta un *agente*, una *intenzione* dell'agente, uno *stato* o mondo possibile, un

mutamento, con la sua *causa* e il *proposito* che lo determina, a questo si potrebbero aggiungere *stati mentali, emozioni, circostanze* [...]»⁶.

Tuttavia Eco riconosce che tali requisiti sono "forse eccessivi" per cui rimanda a quelli «proposti (più o meno) dalla *Poetica* aristotelica: dove è sufficiente individuare un agente (e non importa se umano o no), uno stato iniziale, una serie di mutamenti orientati nel tempo e prodotti da cause (da non specificare a ogni costo) sino a un risultato finale (anche se transitorio o interlocutorio)» (Eco 1985, p. 108).

È appunto tale definizione che intendo analizzare brevemente. Si tratta della definizione corrente, direi quasi evidente, di "racconto" (o "narrazione"). È forse l'unica possibile, almeno formalmente. Essa tuttavia, a ben vedere, non ci permette di distinguere tra generi di testo (o forme enunciative) che tuttavia vengono recepiti dal lettore (almeno nella nostra cultura) come differenti.

I requisiti posti dalla definizione aristotelica valgono tanto per la descrizione, quanto per il racconto, tanto per un testo cognitivo che per uno narrativo o descrittivo. Vi sono infatti enunciati o complessi di enunciati che pur rispettando i requisiti richiesti dalla definizione "aristotelica" non vengono assunti come racconti. Si prenda ad esempio il resoconto di un esperimento, la descrizione fenomenologica di un gas o la descrizione dinamica di un corpo in moto a velocità non costante, oppure, se si vuole, il moto browniano. Ma si prenda anche un trattato di Sociologia o Psicoanalisi (per non dire di un'opera di storiografia).

Abbiamo sempre uno o più agenti (umani o non umani, ma si può considerare un uomo anche come corpo in moto), uno stato iniziale, una serie di mutamenti orientati nel tempo, delle cause che producono i mutamenti e un risultato finale. Eppure nessuna

delle sequenze discorsive citate viene assunta, almeno isolatamente, in quanto tale, come un racconto. Eco questo lo sa benissimo: «questa serie di requisiti permette di individuare un livello narrativo (una favola) anche in testi che apparentemente narrativi non sono» (pp. 108 s.). Tra gli esempi che egli cita: la descrizione delle operazioni necessarie a produrre litio fornita da Peirce (descrizione che Eco aveva già riportato in precedenza) e l'*Etica* di Spinoza, di cui cita la frase iniziale. Vi sarà un lettore modello – ricorda Eco – che considererà avvincente la vicenda – o meglio la non-vicenda – narrata dall'*Etica*.

Ma che forse quel lettore modello vedrà nell'*Etica* un racconto? Direi di no: egli continua piuttosto a recepire la differenza tra i vari generi di testo e può ben dire: «per me l'*Etica* di Spinoza è avvincente, mentre trovo *Delitto e Castigo* estremamente pedante e noioso». Ciò non significa tuttavia che per lui l'*Etica* di Spinoza diventi un romanzo, mentre *Delitto e Castigo* venga ridotto (o elevato) al rango di testo cognitivo: non è il piacere che si prova nella lettura a determinare la distinzione tra i generi testuali.

Ma se le cose stanno così, se la definizione "aristotelica" (che riassume molte altre definizioni di racconto) non permette di demarcare la forma narrativa del testo da forme non narrative, non ci resta che percorrere due strade: *i.* sussumere sotto il concetto di "narrazione" qualunque genere di testo (Greimas) ed analizzare qualsiasi testo utilizzando gli strumenti forniti dalla narratologia strutturale; *ii.* continuare a cercare la differenza specifica della forma "racconto", dato che, pur potendo in effetti definire qualsiasi testo "narrativo", nel nostro ordinamento culturale si continua imperterriti a praticare la differenza tra le varie forme enunciative e testuali.

Si tratta di due strade percorribili e niente affatto incompatibili tra loro. Vediamo qui tuttavia se la se-

conda ci porta a qualche risultato. Converrebbe forse ritornare almeno ad una parte della definizione proposta da van Dijk. La differenza fondamentale con quella proposta da Eco risiede nel suo riferirsi, attraverso i concetti di "intenzione", "stato mentale", "scelta", "desideri", a dei soggetti umani o comunque *oggetti antropomorfi*. In tal senso avremmo una definizione che ci permette di demarcare un "racconto" da un "resoconto" di esperimenti, oppure dalla "descrizione" del moto non uniforme di un corpo.

Ma al di là dello psicologismo implicito nella teoria di van Dijk (che è spesso quello di cui facciamo uso nella vita quotidiana), otterremmo lo stesso risultato se limitassimo l'estensione del concetto di agente presente nella definizione "aristotelica" a ciò che nel nostro ordinamento culturale viene considerato specificatamente umano e quindi a soggetti *umani* o ad oggetti che, se non umani, sono comunque *umanizzati*.

La concezione che assume una particolare forma testuale come "narrativa" si basa infatti su di una particolare concezione dell'uomo, o se si vuole dell'umano, e della natura, o del naturale. Insomma: su di un particolare modo d'intendere la demarcazione tra umano e naturale. Non è possibile ripercorrere in un articolo tale concezione, che del resto impregna di sé tanto la Letteratura quanto il Diritto e almeno una parte delle Scienze dette appunto "umane". Nell'ambito della problematica in cui mi muovo, posso limitarmi a fornire una prima definizione di racconto. È racconto quel testo nel quale gli agenti degli eventi rappresentati (e aggiungo: della rappresentazione degli eventi) costituiscono dei soggetti, vale a dire entità che, rispetto agli eventi prodottisi (quelli narrati) e alla narrazione degli eventi, avrebbero potuto agire altrimenti o per scelta o per costri-

zione o per un diverso contesto condizionante del quale (nel racconto) non debbono essere necessariamente consapevoli, ma che viene esplicitamente descritto o risulta intuibile nel testo. (La descrizione dinamica del moto non uniforme di un corpo sembra non raccontare perché i corpi non scelgono la traiettoria che compiono né vi sono costretti: non sono umani, nel senso che non corrispondono alla concezione che noi abbiamo di ciò che è umano di contro a ciò che è naturale⁷.)

Se è così, i requisiti che appaiono necessari affinché un testo venga recepito come "racconto" non tradisce solo una particolare concezione del racconto stesso, quanto anche una particolare concezione dell'uomo. Forse, ancora una volta, quell'"umanesimo teorico" (Althusser) di cui Foucault proclamava la fine.

Ma la definizione da noi proposta rappresenta solo una condizione necessaria e non sufficiente per individuare un racconto: se fosse tale verrebbe assunto come tale anche un trattato di Sociologia o di Psicologia, il che non accade. Insufficiente mi appare a questo proposito anche la definizione fornita da Bremond (1966, p. 62): «tout récit consiste en un discours intégrant une succession d'événements d'intérêt humain dans l'unité d'une même action».

Vengono qui poste tre condizioni: a) successione degli eventi; b) unità dell'azione narrata; c) carattere umano degli eventi. Tuttavia, nessuna di esse, presa isolatamente, è prerogativa del racconto; né lo sono insieme le prime due, mentre la somma di tutte e tre non ci permetterebbe di distinguere un romanzo da un'opera di storiografia "evenemenziale".

Potremmo allora operare un'ulteriore demarcazione affermando che "racconto" è il testo composto di rappresentazioni di eventi *singoli* che riguardano *singoli soggetti* umani o *singoli oggetti antropomorfi*⁸.

Ma non basta. In base a un tale enunciato, infatti, anche i casi clinici o il resoconto di un esperimento di Psicologia cognitiva oppure ancora l'analisi semiotica della struttura d'un romanzo dovrebbero venire considerati racconti, dato che hanno a che fare con singoli eventi che riguardano singoli soggetti umani.

Che cosa li differenzia in effetti da un racconto?

5.1.
*Spiegazione-
racconto*

Per rispondere alla domanda ci viene incontro la categoria di spiegazione. Nei testi cognitivi si spiega un singolo evento o un insieme di singoli eventi, *eventualmente descritti*, rappresentandoli come varianti fenomeniche di un unico evento: la spiegazione cognitiva (come può esserlo la cosiddetta "legge scientifica") è la descrizione di un evento con un molteplice numero (invero un numero indefinito) di varianti fenomeniche (in altri termini, descrizione di un evento che si manifesta e si riproduce sotto forme differenti).

Per quanto riguarda i casi clinici, possiamo ad esempio dire che essi contengono un nucleo narrativo (descrittivo) ed una cintura esplicativa⁹. Nella cintura esplicativa sono presenti gli enunciati esplicativi degli eventi rappresentati nel nucleo narrativo. Si tratta di enunciati che si riferiscono ad un insieme di eventi più vasto di quelli rappresentati nel nucleo narrativo, che vengono appunto ad assumere il valore di varianti fenomeniche di un evento più generale (come "l'esperienza di soddisfacimento", il "desiderio edipico" o il "giudizio di condanna").

Il racconto, al contrario, spiega gli eventi singoli descritti o narrati *prevalentemente* attraverso altri singoli eventi. Sottolineo "prevalentemente" in quanto anche nei racconti i singoli eventi esplicativi e quelli spiegati possono essere esplicitamente presentati come espressione di una costante nel comportamento umano. Si veda ad esempio il seguente

frammento (tratto da *Il buon vecchio e la bella fanciulla* di Svevo):

— Ebbene! disse il buon vecchio. — Venga questa sera perché domani sono impedito. E le diede il suo indirizzo ch'essa ripete' due o tre volte per non obliarlo. *I vecchi hanno furia perché la legge di natura sui limiti di età incombe loro [...]* (corsivo mio).

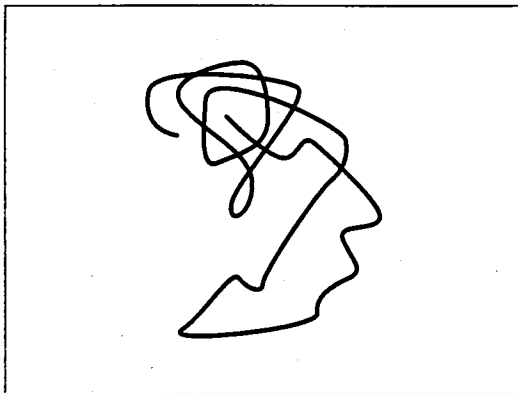
L'enunciato da me evidenziato ha (quasi) la forma di una legge in quanto rappresenta un evento a molteplici varianti, una delle quali è l'appuntamento fissato a breve termine. Ciò che tuttavia differenzia gli enunciati esplicativi universali (o generali) presenti nei *testi cognitivi* da quelli costituenti i *testi narrativi* è il fatto che questi ultimi – per quanto *potenzialmente* riferibili ad una molteplicità di eventi – vengono *esplicitamente* riferiti, nel racconto, ad un solo evento o ad un solo soggetto e comunque ai soli eventi narrati o descritti. Del resto, i racconti narrano vicende ed espongono teorie, inevitabilmente. Giacché, dato un evento, o un enunciato che lo descrive o racconta, si apre la strada ad un numero indefinito di possibili spiegazioni o di possibili eventi di cui esso costituisce una spiegazione: quella percorsa dal narratore è una delle tante possibili.

Ogni racconto ha in tal senso una propria teoria cognitiva, e spesso anzi la sua rappresentazione domina la rappresentazione dei singoli eventi (*explicanda* ed *explicantes*) fino a rendere il testo non-più-narrativo (come è il caso *Also sprach Zarathustra* di F. Nietzsche).

5.2. I due modi di spiegare gli eventi narrati

In un racconto la spiegazione può venir fornita dal narratore oppure dalle descrizioni. Un esempio di spiegazione fornita dal narratore è dato dal seguente testo: «Mario era molto affezionato alla madre. Si recò quindi subito da lei per comunicarle l'intenzione di sposarsi». Con “quindi” viene posta una rela-

*Ritratto con
cervello,*
1996,
ferro
quadro,
70x60x43
cm



zione tra due eventi che la realtà rappresentata non fornisce. Infatti il recarsi di Mario dalla madre per comunicarle ecc. non implica l'esserle affezionato e può anche risultare da un profondo odio che egli prova nei confronti di lei.

D'altra parte un racconto può essere composto di sole descrizioni e fornire al lettore, attraverso di esse, per lo meno il materiale per possibili spiegazioni degli eventi descritti. Si prenda il principio di *Odile* di Queneau:

(1a) Quando questa storia comincia, mi trovo sulla strada che va da Bou Jeloud a Bad Fetouh costeggiando le mura della città.

Si tratta di un enunciato descrittivo e narrativo (ed esplicativo del fatto non descritto o non narrato che il narratore non si trova, poniamo, a Parigi, dove la storia avrà il suo ulteriore svolgimento). L'evento descritto verrà spiegato se si saprà perché il narratore si trovi "sulla strada che va da Bou Jeloud a Bad Fetouh [...]". Attraverso altri enunciati narrativi di tipo descrittivo, presenti nel medesimo paragrafo, ve-

niamo a sapere che il narratore è “un militare reduce da quattro mesi di colonna” e che davanti a lui si trova un arabo. S'incomincia a intuire una spiegazione dell'evento che costituisce l'inizio del racconto. Il narratore è un militare che si trova probabilmente in un paese arabo.

Ma il paragrafo successivo si apre con un enunciato descrittivo che, rimanendo ovviamente tale, fornisce la spiegazione (parziale come tutte le spiegazioni) dell'evento descritto da (1a):

(1b) Quando questa storia comincia, ero soldato da più di un anno e avevo finito di passare quattro mesi nel Rif. Avevo visto uccidere uomini e bruciare villaggi.

Ero tra gli invasori [...]

Dunque un racconto contiene spiegazioni (degli eventi narrati). Queste spiegazioni *possono* venire fornite da descrizioni. Non vi è insomma *necessariamente* una contrapposizione tra spiegazione e descrizione.

6.
*Descrizione-
racconto*

I differenti modi attraverso cui si forniscono delle spiegazioni in un racconto, ci conduce alla definizione della differenza tra enunciati narrativi *descrittivi* ed enunciati narrativi *non-descrittivi*.

Sono narrativi *non* descrittivi quei testi o enunciati dove la presenza del narratore è interna alla rappresentazione della realtà¹⁰. “Interna alla rappresentazione” significa che la costituisce (in quanto rappresentazione). “Costituirla” significa porre delle relazioni esplicative e delle qualità che la realtà rappresentata non fornisce (o che una descrizione della realtà non fornirebbe).

Un testo è dunque narrativo non-descrittivo quando pone *nella* rappresentazione della realtà relazioni e qualità non immediatamente¹¹ date dalla realtà descritta, come se fossero date da essa. In altri termini, vi è narrazione non descrittiva quando il lettore intravede una divaricazione tra rappresentazio-

ne della realtà e realtà rappresentata, ovvero intravede nella rappresentazione della realtà l'intervento soggettivo del narratore.

In un testo narrativo il narratore può dunque rappresentare la realtà attraverso la descrizione della propria percezione di essa. Se essa viene presentata come tale (esempio: "trovavo buffo il suo modo di camminare..."), si ha ancora a che fare con un enunciato descrittivo, altrimenti ("col suo buffo modo di camminare...") si può parlare di enunciato narrativo non descrittivo¹².

7.
*Descrizione-
spiegazione*

Colleghiamo ora tutte queste considerazioni alle tesi sostenute in relazione al concetto di "spiegazione". Non vi è un enunciato descrittivo o narrativo che non possa spiegare qualcosa che implica (d'altra parte non spiega tutto ciò che implica). "Mario si recò dalla madre" implica un movimento anche minimo di Mario da un punto iniziale ad un altro finale (altrimenti avrei potuto scrivere: "Mario è di fronte alla madre"). L'enunciato spiega dunque l'assenza di Mario dal punto iniziale e ciò che consegue a tutto ciò (qualcuno lo cerca e non lo trova proprio perché egli si è recato dalla madre). Si prenda una frase qualsiasi e si vedrà che contiene delle spiegazioni.

L'enunciato "io vado" implica movimento da un punto ad un altro e quindi spiega la mia assenza da un qualunque punto iniziale. D'altra parte l'enunciato "io resto" spiega la mia permanenza in un punto. "Io mangio" spiega il mio movimento della bocca oppure, per esclusione, il fatto che non stia dormendo (a meno di non essere un sonnambulo) ecc.¹³

D'altra parte gli enunciati descrittivi non spiegano i fatti che descrivono. "Mario si recò dalla madre" non spiega perché Mario si recò dalla madre. "Mario prende un libro e lo sfoglia con attenzione" non spiega perché Mario prenda un libro né perché

lo sfogli. (Né d'altra parte il prendere il libro per mano costituisce una spiegazione dello sfogliarlo, per quanto lo sfogliarlo implica l'averlo per mano – almeno nel nostro mondo possibile.)

Ma quanto vale per un enunciato descrittivo, vale anche per uno narrativo. Nell'enunciato narrativo non descrittivo: "Mario era molto affezionato alla madre. Si recò quindi subito da lei per comunicarle l'intenzione di sposarsi", si spiega perché Mario si recò dalla madre, ma non perché fosse molto affezionato alla madre. Ed anche se lo si spiegasse – o lo si fosse spiegato in precedenza – con l'enunciato: "Mario, essendo figlio unico e vivendo sin dall'infanzia in condizioni di salute incerta, era molto affezionato alla madre", non si verrebbe a sapere perché Mario sia figlio unico e perché mai sia di salute incerta, se non con un altro enunciato, e così via all'infinito.

Ciò che tuttavia vale per un racconto vale anche per qualsiasi genere di testo composto di enunciati constatativi: nessuna spiegazione può spiegare in maniera esaustiva ciò che essa descrive o racconta, in particolare non può spiegare la spiegazione medesima.

*8. Valore
cognitivo
del testo
narrativo*

Se tutto questo è vero, potremmo definire "cognitivo" anche un testo narrativo: esso fa conoscere parzialmente la realtà narrata ed il mondo possibile in cui essa è iscritta.

Ammettiamo che questo mondo possibile sia quello reale e che gli eventi descritti siano realmente accaduti (o assunti come tali dal lettore e dal narratore). Che cosa differenzia un racconto da un testo propriamente cognitivo, quale per esempio un'opera di storiografia "evenemenziale"?

Il confronto va fatto per l'esattezza tra un testo di storiografia "evenemenziale" che riporta singoli eventi realmente accaduti e i cui attori sono dei sin-

goli soggetti realmente esistiti ed un racconto. Sono propenso a sostenere che non vi sia niente che differenzia i due generi di testo, se non, eventualmente, la posizione del narratore/autore: possiamo dire che in un testo narrativo il narratore non deve giustificare la corrispondenza al reale di quanto rappresentato. *Non* deve rappresentare, insieme alla rappresentazione degli eventi, le vie percorse e gli strumenti utilizzati per arrivare a costruire quella rappresentazione. Questa giustificazione accompagna in alcuni testi storiografici la rappresentazione della realtà, mentre nei racconti, se presente, è ridotta al minimo.

D'altra parte vi sono dei testi assunti senz'altro come racconti – o se si vuole opera di uno scrittore¹⁴ – nei quali vi è una forte componente giustificativa: per esempio Borges. In tal caso il carattere narrativo è loro dato dalla (ambigua, ma evidente) irrealità del mondo possibile che essi rappresentano.

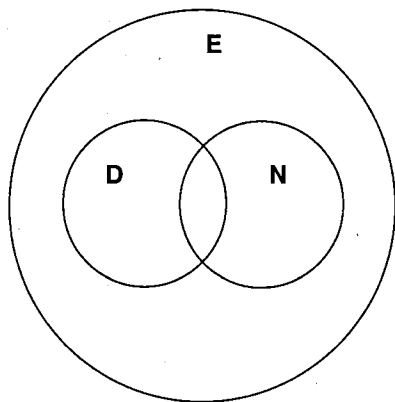
La “finzione” dunque – messa da parte da ormai lungo tempo come criterio di differenziazione tra testo narrativo e testo non narrativo – può svolgere un ruolo importante nel demarcare un'opera di storiografia “evenemenziale” con una forte componente giustificativa che rappresenta eventi singoli e i cui attori costituiscono soggetti singoli da un racconto che contiene una forte componente giustificativa, ma che rappresenta, agli occhi del lettore, eventi fittizi (non reali, impossibili o impensabili). La finzionalità è talvolta l'unico criterio di demarcazione.

9.
*Conclusioni
provvisorie*

Se quanto detto corrisponde al vero, possiamo trarre due serie di conclusioni:

A. in relazione ai soli enunciati: *i.* tutti gli enunciati constatativi sono almeno potenzialmente esplicativi. Esplicativi di eventi descritti o narrati da enunciati contenuti nel testo in cui essi appaiono o in altri testi, oppure esplicativi di eventi descrivibili e narrabi-

li. Vale a dire, dato un enunciato constatativo qualsiasi, ve ne è sempre un altro rispetto al quale quel dato enunciato è esplicativo (non nel senso che spiega l'enunciato, ma in quello che spiega l'evento riportato da esso); *ii.* nessun enunciato esplicativo è autoesplicativo (in altri termini: nessun enunciato spiega la spiegazione dell'evento spiegato); *iii.* tutti gli enunciati descrittivi sono esplicativi; *iv.* tutti gli enunciati narrativi sono esplicativi. Inoltre: *v.* vi sono enunciati descrittivi non narrativi, per esempio le leggi di Keplero; *vi.* vi sono enunciati narrativi non descrittivi, per esempio "la sera estiva aveva cominciato ad avvolgere il mondo nel suo misterioso amplesso" (J. Joyce, *Ulisse*). (Possiamo rappresentare quanto detto servendoci di una figura insiemistica, dove E è l'insieme degli enunciati esplicativi; D è l'insieme degli enunciati descrittivi; e N è l'insieme degli enunciati narrativi.)



b. in relazione al rapporto tra testo ed enunciati: *i.* un enunciato descrittivo o narrativo può essere definito esplicativo *in atto* soltanto in base alla funzione che svolge all'interno di un testo; *ii.* non vi è un enunciato esplicativo in atto che non contenga (che non riporti) almeno due eventi. Dunque, utilizzando la nostra terminologia, *non* vi sono enunciati esplicativi in atto, ma solo testi esplicativi; *iii.* un *testo* è esplicativo quando contiene delle spiegazioni di eventi in esso descritti o narrati; *iv.* un testo narrativo può essere composto di soli enunciati descrittivi (e corrispondere in tal modo ad un testo descrittivo); *v.* una medesima *fabula* può essere raccontata attraverso una serie di enunciati descrittivi o narrativi o entrambi; *vi.* la differenza tra testo narrativo (descrittivo e non) e testo cognitivo risiede al livello della *fabula*, vale a dire di ciò che si rappresenta; *vii.* d'altra parte, si può rappresentare la *fabula* sottostante un testo cognitivo (scientifico o meno) come un racconto, rappresentandone gli agenti (o attori) sotto forma di soggetti; *viii.* non vi è fenomeno fisico, o "evento naturale", che non possa venir raccontato; *ix.* a maggior ragione: se *tutto ciò che è dicibile* è evento, non vi è *evento* che non possa venire raccontato.

- BAL (1984), *Narratologie. Essai sur la signification narrative dans 4 romans modernes*, HES Publ., Utrecht.
- BREMOND (1966), *La logique des possibles narratifs.*, in «Communications», 8.
- COHAN, SHIRES (1988), *Telling Stories: A Theoretical Analysis of Narrative Fiction*, Routledge, London.
- DAVIDSON (1969), *The Individuation of Events*, in NICHOLAS RESCHER e.a. (eds.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Reidel, Dordrecht.
- ECO (1985), *Lector in Fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano.
- HAWTHORN (1992), *A concise Glossary of Contemporary Literary Theory*, Edward Arnold, London.

- KIM (1973), *Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event*, in «The Journal of Philosophy», 70.
- PRINCE (1988), *A Dictionary of Narratology*, Scolar Press, Aldershot.
- SCHMITT (1983), *Events*, in «Erkenntnis», 20.
- SEGRE (1985), *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino.
- VAN DIJK (1975), *Action, Action Description and Narrative*, in «New Literary History», 2.
- VAN DIJK (1980), *Testo e Contesto. Studi di semantica e pragmatica del discorso*, trad. it., Il Mulino, Bologna.

¹ Cfr. DAVIDSON 1969, KIM 1973, SCHMITT 1983.

² Egli scrive infatti (voce *Narrative*) che riguardo al concetto di racconto vi è tra i teorici accordo su due punti. Tralasciamo il secondo che non ci interessa. Il primo è «that a narrative must involve the recounting of an event or events, otherwise it is not a narrative but a description». Prince (1988, p. 58) arriva a dire che «such (possibly interesting) texts as "electrons are constituents of atoms", "Mary is tall and Peter is small", "All men are mortal; Socrates is a man; Socrates is mortal", and "Roses are red / Violets are blue / Sugar is sweet / And so are you" do not constitute narratives, since they do not represent any event».

³ La frase "Mario precipitò in un pozzo senza fondo, profondo dieci metri" rappresenta un evento come la semplice: "Mariò precipitò in un pozzo profondo dieci metri".

⁴ Potremmo anche precisare, appesantendo la frase: nel pri-

mo caso si ha una descrizione che si suppone e viene supposta descrizione della percezione della realtà, nel secondo descrizione che si suppone e viene supposta descrizione della realtà.

⁵ Qui "immediatamente percepibile" non significa necessariamente che la percezione sia priva di mediazioni o, come si dice, trasparente. Infatti può anche significare che l'eventuale mediazione non è assunta come tale, o è assunta come trasparente, tanto dal descrittore che dal lettore.

⁶ Per l'esattezza van Dijk parla di «pragmatic conditions of natural narrative», intendendo con "natural narratives" (distinto dagli "artificial narratives") «those narratives which occur in our normal, everyday conversation, in which we tell each other our personal experiences» (van Dijk 1974, p. 285).

⁷ Nella nostra concezione la natura si riproduce uniformemente e con regolarità.

⁸ Da questa definizione si può dedurre che "racconto" è quel testo scritto o parlato nei cui eventi narrati o nei loro attanti ci si può *riconoscere*. Mi riferisco all'uso che della categoria di riconoscimento fa Althusser (senza far mia la sua teoria dell'ideologia).

⁹ L'immagine analitica non inganni: in verità, nella gran parte dei casi, i due livelli s'intrecciano tra loro.

¹⁰ Ci riferiamo naturalmente al tipo di realtà che il racconto rappresenta.

¹¹ Su "immediatamente" v. la nota 5.

¹² Ritroviamo un esempio di tal fatta in *La linea d'ombra* di J. Conrad: «Questo disgraziato, non perché avesse fame, ma soltanto, credo, per salvar l'onore, aveva cercato di mettersi in bocca un po' di quella roba ripugnante». Si tratta di un enunciato descrittivo in quanto con "credo" il narrato-

re descrive e presenta come tale la propria percezione della realtà. Tuttavia, senza "credo" avremmo avuto a che fare con un enunciato narrativo non-descrittivo: "Questo disgraziato, non perché avesse fame, ma soltanto per salvar l'onore, aveva cercato di mettersi in bocca un po' di quella roba ripugnante".

¹³ La spiegazione è interna al mondo possibile o pensabile che l'enunciato rappresenta. In un mondo dove vi è ubiquità l'enunciato "io resto" può indicare la permanenza in due o più punti differenti, oppure la permanenza in almeno un punto tra quelli in cui io mi vengo a trovare. L'enunciato farebbe parte di un testo nel quale è introdotto un mondo in cui vi è appunto ubiquità almeno per chi pronuncia quell'enunciato.

¹⁴ L'origine soggettiva di un testo è un elemento importante nell'attribuire ai testi di un genere d'appartenenza.

LA RICERCA DELLA VERITÀ COME ETICA DELLA CURA

Maria Ilena Marozza

Infine non bisogna dimenticare che la relazione analitica
è fondata sull'amore della verità,
ovverosia sul riconoscimento della realtà,
e che tale relazione non tollera né finzioni né inganni.
(S. Freud, 1937) ¹

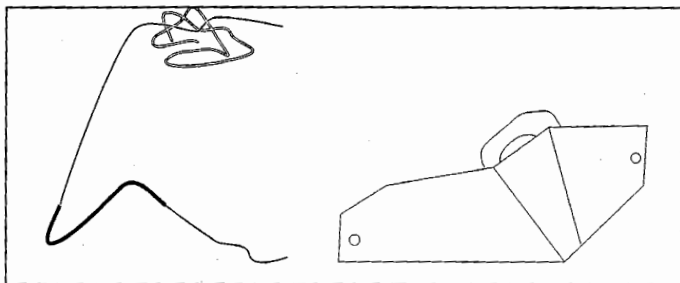
È ancora possibile oggi, per un analista, sottoscrivere con piena convinzione la frase di Freud, accettandone tutte le implicazioni? Probabilmente no, o almeno non senza porre, anche radicalmente, in questione molti dei termini che in essa compaiono. Se l'ossatura generale della frase freudiana può essere mantenuta, a rappresentare lo spirito che individua la qualità del lavoro analitico, gli interrogativi che s'accompagnano ai singoli termini sono invece rappresentativi di profonde trasformazioni che rendono più complessa la concezione attuale della cura e più incerta l'identità dell'analista. Forse una buona parte del travaglio del movimento psicoanalitico è legata alla difficoltà di continuare a nutrire una solida fiducia nei presupposti impliciti in queste poche righe. L'enunciato freudiano è infatti fortemente rappresentativo di una concezione della cura che lega inscindibilmente l'efficacia terapeutica al raggiungimento di un nucleo veritativo. In quest'ottica, tale nucleo è senz'altro inteso come preesistente all'indagine analitica e coincidente con la "realtà", ma non certo come una verità dogmaticamente già data e conosciuta dall'analista, né tanto meno come una verità problematica solo perché richiede opportune forme e tempi di "rivelazione" per esercitare al meglio le proprie potenzialità terapeutiche (è questa un'interpretazione che potremmo definire "morta" del pensiero freudiano, una sorta di decadenza scolastica della prassi analitica).

La concezione invece fortemente vitale e innovativa del fondatore

della psicoanalisi è legata all'intendimento del processo analitico come continua *ricerca*, aperta, non garantita da dogmi presupposti, e forse neanche mai saturabile. La cura analitica è così intesa come un percorso di *scoperta scientifica*, caratterizzato da un procedimento indiziario in cui le ipotesi metapsicologiche – lungi dall'essere concepite come principi veritativi assoluti – sono avanzate come anticipazioni speculative aperte a continue revisioni². Per Freud, potremmo dire, la verità non è data nella teoria, ma trovata nella prassi analitica, non è un punto di partenza in base a cui condurre il processo terapeutico, ma un obiettivo trainante di per sé sufficiente a motivare la terapia. L'euristica che fonda e muove la cura è dunque un'euristica *della scoperta*, alla ricerca di una verità comunque *preesistente* all'indagine analitica, nascosta dall'opacità mistificante delle apparenze e finalmente resa accessibile attraverso la messa a punto di un metodo di ricerca capace di superare le resistenze fenomeniche.

Il punto di vista freudiano, cercando di sviluppare l'identità della nuova psicologia in conformità con le discipline naturalistiche, affonda dunque i propri principi esplicativi in una stretta corrispondenza tra ciò che è *vero*, ciò che è *reale* e ciò che di conseguenza è *efficace* nella cura, stabilendo una relazione diretta tra i tre termini che, rimandandosi reciprocamente, diventano l'uno la verifica dimostrativa dell'altro. Nel senso che non soltanto esclusivamente ciò che è vero è reale e quindi efficace nella cura, ma, in senso opposto, ciò che si dimostra empiricamente efficace rivela perciò stesso una necessaria verità³.

Siamo qui in presenza di uno degli assunti più forti del pensiero freudiano, talmente forte da costituire il nucleo informatore dell'intera concezione, teorica e pratica, della terapia: l'autentico scopo dell'analisi è la ricerca della verità, la guarigione è subordinata al suo perseguimento, la tecnica analitica ha un senso in funzione del necessario temporeggiamento per la progressiva costruzione di ponti che conducano verso il riconoscimento di sgradevoli verità e per lo scioglimento di illusori "falsi nessi". La psicoanalisi, in questo senso, si differenzia da ogni altra forma di terapia perché riconosce quale proprio movente prioritario la veridicità della conoscenza, ottenendo quasi come risultato secondario il beneficio terapeutico⁴. Ed è tutto sommato proprio in base all'intolleranza a ogni utile accomodamento che si gioca la differenza tra l'"oro puro" psicoanalitico e le altre for-



Uccello pellegrino con cervello, 1999, vetro, ferro e pioppo,
45x50x35 cm

me di psicoterapia che, in virtù di un *difetto* (del paziente, del terapeuta o del metodo di cura) debbono accontentarsi di un vantaggio sintomatico – che non sarà perciò stesso mai del tutto autentico – a spese di una conoscenza più radicale.

È evidente che questo presupposto teorico consente di interpretare il lavoro analitico non tanto, o perlomeno non principalmente, come una pratica di cura: ciò che si richiede al paziente e che costituisce motivo per la sua selezione non è di voler guarire, quanto di essere in grado di impegnarsi a sopportare un percorso irto di difficoltà e frustrazioni in vista dell'autenticità di una conoscenza più profonda della propria realtà. Paziente e analista possono giustificare il loro trovarsi assieme richiamandosi costantemente all'impegno comune di ricercatori della verità: questo è il fattore motivazionale più importante per ambedue nel sopportare e superare l'onerosità del trattamento. E la forza di questo postulato è tale da costituire il fondamento etico alla base della pratica terapeutica: come Freud scrive in una lettera del 1914: «Il grande elemento etico del lavoro psicoanalitico è la verità, e ancora la verità»⁵.

Credo che questo sia un punto essenziale per comprendere alcuni assunti che fondano alla base la relazione analitica e che operano in essa consentendo di mantenere attraverso ogni sua vicenda una compattezza coerente con i suoi principi originari. Per Freud, il principio etico alla base del procedimento analitico non ha primariamente a che fare con l'ottica medica della cura, quanto piuttosto con l'ottica

scientifico della ricerca di una verità – intesa come corrispondenza con la struttura profonda e radicale della realtà – di cui la possibilità stessa di un' *autentica cura* è tributaria. Questa convinzione costituisce una sorta di postulato extrateorico da cui procede il sistema di valori su cui è fondata la relazione stessa, all'interno della quale non è mai preferibile un vantaggio sintomatologico a una sgradevole verità. Tale credenza è passata inalterata attraverso le molte traversie e deviazioni del movimento psicoanalitico, a caratterizzare la superiorità e la differenza di un trattamento che, non tollerando alcuna illusione compensatoria, individua esclusivamente la ricerca della verità come unico e valido "sostegno all'esistenza" ⁶. Vorrei qui solo ricordare il modo esplicito in cui recentemente Hanna Segal sostiene che la novità dell'analisi rispetto a qualunque altra forma di terapia risiede nell'essere «l'unica disciplina che considera di per sé terapeutica la ricerca della verità» ⁷, presentandosi dunque come un procedimento che non lenisce né consola, ma che cura attraverso lo smascheramento della falsa coscienza.

Ora, nel corso del tempo, molte acquisizioni hanno stravolto il panorama delle ipotesi di base psicoanalitiche, che si sono trasformate, arricchite, evolute, dando vita a una complessità di indirizzi teorici e a una difficoltà a individuare percorsi univoci. Ovviamente, in conformità con l'evoluzione del pensiero filosofico e scientifico relativamente alla questione della verità, anche in psicoanalisi tale concezione è diventata più complessa e problematica, perdendo la connotazione realistica ancora dominante nel pensiero freudiano per arricchirsi di sfumature e accezioni più consone alla nuova temperie culturale. Spesso il termine "verità" si presenta aggettivato, come verità psichica, narrativa, storica, esistenziale, condivisa, o che altro, a sottolineare per un verso l'alta complessità della concezione attuale, per altro verso la necessità di continuare comunque a pensarla come motivazione di fondo del processo analitico.

Come, nel prosieguo del suo discorso continua Hanna Segal, nessuno ricerca più «una verità con la V maiuscola, perché questa è impossibile a trovare, oltre che essere mutevole. Ma resta il fatto che la ricerca della verità, della verità psichica, è il fattore terapeutico» ⁸.

Credo che in questa posizione della Segal sia espressa la concezione più autenticamente conforme allo spirito originario della psicoa-

nalisi, relativamente ai suoi scopi e alle funzioni analitiche stesse: da essa promana una sicurezza sulla posizione che analista e analizzando debbono mantenere nel percorso analitico, una sicurezza che consente di attraversare e di trascendere con una certa tranquillità le implicazioni nei vissuti attuali rifiutando ogni scadimento consolatorio, sempre inteso come mistificante, attraverso uno sguardo costantemente rivolto al perseguimento di un superiore livello di conoscenza.

Ma è comunque dall'interno dello stesso movimento psicoanalitico che emergono delle voci critiche che, pur attraverso aggiustamenti o sottolineature che possono sembrare inizialmente marginali, rischiano di erodere il postulato etico alla base del lavoro terapeutico: cosa succede se si comincia a mettere in dubbio la credenza che ogni autentica trasformazione terapeutica sia subordinata allo svelamento di un elemento veritativo, se, cioè, si comincia a dire che i fattori d'efficacia prescindono dalla verità? Non è questo un indebolimento a carico proprio del valore etico e teoretico che ha consentito alla psicoanalisi di pretendere una posizione privilegiata tra le altre forme di terapia? E non è in fondo anche un'erosione dell'identità e delle funzioni specifiche dell'analista e dell'analizzando? Non ne consegue una rivoluzione dei valori che regolano la prassi?

Già nella proposta della "terapia dell'amore" dell'eretico Ferenczi e dell'"esperienza emotiva correttiva" dell'ancor più eretico Alexander, Freud e il suo successore nella difesa della teoria, Eissler, scorsero una degenerazione e uno snaturamento della psicoanalisi: nel porre in secondo piano la componente conoscitiva rispetto ai fattori emotivi in gioco nella relazione, la psicoanalisi tornava ad assomigliare alle terapie suggestive che, da Mesmer in poi, curavano proprio attraverso il *rapport*. Ma, in modo più insidioso, tutte le correnti che enfatizzano la dimensione transferale come "nuova esperienza", attribuendo a questa la capacità riparativa o maturativa e conferendo minor valore alle sue componenti ripetitive e resistenziali – cardini dell'interpretazione freudiana – s'avvicinano a impostazioni che svincolano i fattori d'efficacia dalle componenti veritative. In questa impostazione non soltanto viene messo in secondo piano il valore trasmutante dell'*insight*, ma viene anche a trasformarsi la posizione che il terapeuta assume rispetto alla gestione di alcune verità: l'analista si trova a utilizzare consapevolmente delle strategie che tollerano o giu-

stificano l'uso di *illusioni* per fini terapeutici, oppure si trova a conferire valore terapeutico alla condivisione empatica di un certo punto di vista del paziente come veicolo della trasformazione. Cos'altro è, in fondo, l'assunzione empatica del transfert idealizzante se non la gestione comune di ciò che l'analista riconosce essere soltanto un'illusione? E non vale dire che si tratta di una strategia temporanea che sarà "alla fine" comunicabile e analizzabile con il paziente, poiché ciò che è in questione è che proprio la condivisione di un'illusione è ciò che ha consentito la maturazione del paziente. Né vale a ripristinare lo spirito freudiano dire che l'efficacia mutativa che scaturisce dall'accettazione del transfert idealizzante è fondata sulla verità di una realtà psichica che mostra la persistenza di una ferita narcisistica e il conseguente bisogno inevaso di rispecchiamento. In ogni caso l'analista qui non si limita a indicare la ripetizione attuale come segno dell'esperienza passata – conservando una netta distinzione tra la propria funzione analitica e l'implicazione nella vita affettiva – ma accetta di coinvolgersi nei bisogni del paziente empatizzando con la *realtà* del suo stato affettivo, sostenendo le sue illusioni, fornendogli la soddisfazione che gli manca, entrando dunque come oggetto compensatorio nella sua vita, con la conseguenza di mettere in secondo piano, o comunque di posticipare, il suo valore di continuo rimando simbolico.

Qui l'efficacia della relazione analitica viene intesa proprio in quanto nell'attualità restaura e sostiene un'illusione – che sia cioè possibile l'integrità narcisistica – e non in quanto analisi di un bisogno che tende ripetitivamente a soddisfarsi attraverso una sostituzione compensatoria. Cioè, per tornare alle parole freudiane, qui viene tradito il postulato etico per cui l'efficacia dovrebbe scaturire additando la verità della ferita narcisistica e della conseguente tendenza ripetitiva, nonché dalla necessaria presa d'atto delle rinunce imposte dalla realtà, e non dal sostegno di un'illusione nata dal bisogno di negare la realtà di tale ferita.

A fondamento della psicoanalisi c'è il freudiano rifiuto della terapia suggestiva, così come di ogni dimensione illusoria. Non che Freud si nascondesse il loro potere terapeutico, ma semplicemente riteneva *non etico*, perché *non veramente terapeutico*, appoggiare dei surrogati illusori, delle formazioni di compromesso che, analogamen-

te a ogni organizzazione sintomatica, tendono a mantenere il paziente in uno stato di dipendenza infantile, cercando consolazione piuttosto che conoscenza.

La radicale stroncatura che Freud fa della filosofia dell'“*als ob*” di Hans Vahinger sta a testimoniare la sua indisponibilità ad accettare qualunque seduzione finzionale in vista di un utile o di surrogati conoscitivi che valgono solo ad allontanare l'uomo dalla ricerca del vero⁹. In Vahinger Freud condanna la tendenza a riconoscere una validità pratica a “finzioni” che la ragione ha riconosciuto destituite di fondamento, continuando nonostante ciò a credere in esse “in virtù di numerosi motivi pratici”¹⁰. Questa operazione è per Freud inaccettabile perché tende a svincolare il giudizio di validità dalla ragione, conducendo a conferire un ordine autonomo di validità ai giudizi fondati esclusivamente sulla ragion pratica. In questo modo si giustificerebbe, per Freud, la credenza nell'irrazionale: la filosofia del “come se” non sarebbe dunque altro che un nuovo “*credo quia absurdum*”. La curvatura pragmatistica impressa da Vahinger alla ragion pratica sembra cioè a Freud aprire la strada alla tolleranza di un fideismo fondato sull'ammissione di validità della credenza che rimarrebbe in tal modo svincolata da ogni onere di prova, limitandosi ad assumere come dato di fatto il principio d'efficacia, senza indagare la struttura profonda su cui esso si fonda, e, ancor peggio, senza sottoporlo all'analisi razionale. Poiché, per Freud, «non esistono istanze al di sopra della ragione»¹¹, accettare come autonomo il principio d'efficacia equivale ad accettare la permanenza in una fase infantile, illusoria e compiacente del pensiero umano.

Nel ribadire il primato della razionalità, Freud chiude il cerchio della sua concezione ermeneutica, sostanzialmente fondata su un'opzione realistica di conoscibilità della verità per progressivi avvicinamenti. L'insidia che viene proposta al suo pensiero dalla concezione di Vahinger non è tanto rappresentata dal fatto che le finzioni possano essere efficaci – poiché l'intera sua teoria del sintomo è fondata su tale principio – quanto dalla possibilità che anche l'efficacia delle finzioni sia fondata su una qualche verità, perché in questo caso verrebbe sancito il divorzio tra il razionalmente accertabile e le verità di fatto, che potrebbero aspirare a un ordinamento autonomo.

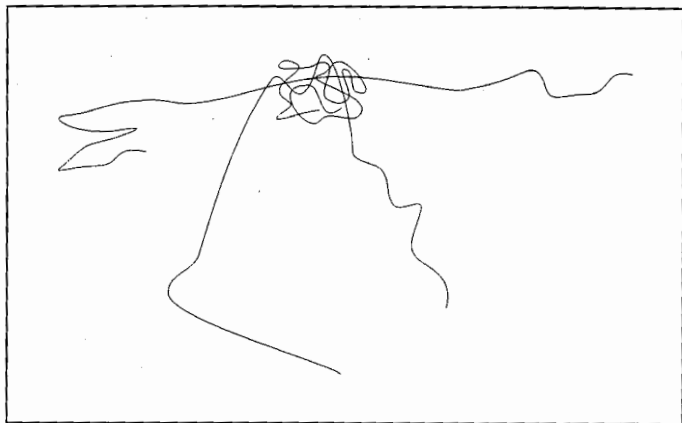
Il problema, però, chiuso da Freud con la svalutazione di tutto

ciò che non è razionale, può essere portato più a fondo, lasciando aperta proprio la domanda sul fondamento veritativo dell'efficacia finzionale: ma in questo caso è l'intera questione della verità che deve essere ridiscussa.

Credo che proprio su questo punto insista gran parte del dibattito attuale sulla verità psicoanalitica e, in particolare, la disputa tra teorie narratologiche, ermeneutiche e quelle che si richiamano più direttamente al realismo freudiano. Per questi ultimi orientamenti, l'ammissione che l'interpretazione sia esclusivamente una costruzione narrativa contestualmente legata alla vicenda analitica e alle specifiche soggettività in gioco – ma specialmente l'ipotesi prospettivistica che ammette una pluralità dei punti di vista – appare come una perdita irreparabile dello specifico potere veritativo, ed etico, della psicoanalisi. Se nell'interpretazione non si “scopre” nulla della soggettività del paziente, ma semplicemente si “costruisce” un'ipotesi adeguata e convincente per il momento terapeutico attuale, non si perde il potere conoscitivo che fa dell'analisi qualcosa di più di una terapia sintomatica? e se ci si attesta su un'ipotesi probabilistica, credibile ma non vincolante, non si perde quel forte aggancio con la “realtà” che, nell'argomentazione freudiana, sembra sempre imporsi attraverso le maglie della tessitura analitica? e, cosa forse ancora più importante, non si rischia di indebolire proprio ciò che caratterizza maggiormente la psicoanalisi, cioè il potere vincolante dell'inconscio, come “altro” dalla soggettività cosciente, come ciò da cui proviene l'impronta deterministica, come limite delle interpretazioni, come dimensione emergente e non dubitabile del *bios*?

Questi interrogativi sono tutti più che legittimi, anzi fondamentali per la sopravvivenza della cultura e della pratica psicoanalitica. Credo però che essi non possano essere affrontati tornando ad agganciarsi al paradigma freudiano e alle sue opzioni di principio. Né tanto meno credo che la psicoanalisi possa liberarsi con facilità dalle critiche portate al suo modello interpretativo dall'ermeneutica e dal prospettivismo.

Molte vie possono essere percorse per delineare gli indispensabili limiti delle possibilità interpretative, agganciandole alla necessità della verifica e della conferma, dell'accertamento delle trasformazioni, delle ricerche sull'efficacia degli interventi tecnici, e via di seguito.



Cerebro e grafema, 1997, vetro, 50x90x40cm

Forse però, per tornare su quella specifica dimensione etica che esige che la relazione analitica sia fondata sulla verità, può essere utile riflettere sulla complessità del momento da cui sgorga l'interpretazione analitica, cercando di mettere sotto inchiesta non tanto la sua dimensione, per così dire, *cognitivamente* referenziale – la verità come corrispondenza di quello che si dice con la realtà – quanto ciò che costituisce *esperienzialmente* il suo precursore e, in fondo, ciò che già *dall'origine* rappresenta il suo limite.

Il principale vincolo interpretativo utilizzato da Freud nella sua ricerca della verità è la lettura dell'attualità della terapia in base al presupposto teorico della coazione a ripetere: ciò che è *ora* presente nella relazione analitica è segno della traslazione delle vicende passate – reali o fantasmatiche – nel presente. Il transfert nasce per “falso nesso”, per spostamento nel vissuto presente di una struttura affettiva e rappresentazionale appartenente alla storia passata. L'ambiguità della traslazione – per cui alcuni hanno anche parlato di una sua paradossalità¹² – sta nel suo essere un'esperienza affettivamente autentica nell'attualità, ma nello stesso tempo falsa, resistenziale o sintomatica, perché frutto di uno spostamento che mira a nascondere il vero

investimento originario dietro l'apparenza dei manifesti sentimenti per l'analista.

Il significato del presente viene dunque scoperto in base all'indagine storica, fondandosi sul vincolo della ripetizione. L'elemento veritativo, in questo senso, viene ricercato nella realtà della ricostruzione storica, che indubbiamente parte dalle implicazioni attuali, ma si impegna a ricercarne senso e motivazione nel passato.

L'insistenza di molti autori¹³ sulla concezione freudiana della *Nachträglichkeit* – l'attribuzione retrospettiva – tende a far risaltare come in realtà già nel testo freudiano vi siano implicazioni nella concezione della temporalità e dell'imputazione causale molto complesse, e consapevoli del vincolo che il presente esercita sulla ricostruzione del passato. Seguendo queste tracce, siamo condotti a proporre una teoria dell'interpretazione in cui il momento dell'*attualizzazione* è prioritario rispetto al modo e alla qualità d'emergenza del materiale "storico".

Se sviluppiamo quest'idea, arriviamo a pensare che, a partire dalla singola configurazione dell'attualità, *non* infinite storie siano possibili, ma solo quelle che in strettissima correlazione con la specificità di un contesto o di una situazione relazionale si rendono disponibili (i concetti che circolano ormai da tempo sull'esistenza di una memoria affettiva, sulla possibilità di una rimodulazione continua del ricordo, sulla coesistenza di diversi e contemporanei sistemi rappresentazionali ci aiutano senz'altro a sostenere questa ipotesi). In tal senso si pone un vincolo *realistico* – la realtà del presente – al relativismo.

Pensare in questo modo alla relazione analitica conduce a conferire valore opposto alle coordinate classiche: l'attualità esperienziale della relazione transferale è reale, mentre ogni ricostruzione – lungi dall'essere la prova o ciò da cui promana il senso dell'esperienza presente – è pura ipotesi, dubitabile, debitrice per la sua struttura e per il suo significato di quanto nell'attualità si sperimenta.

Credo che proprio a questo proposito sia importante ricordare la concezione junghiana che abbandonando ogni distinzione tra realtà e illusione definisce il "reale" come "ciò che agisce"¹⁴: come tutto ciò che induce un effetto da cui si genera azione, pensiero, percezione, sentimento; come ciò che agendo si impone impregnando di sé la

soggettività, dando origine a un qualche fatto, a un evento.

Reale, in questo senso, non può che essere il *presente*, di cui il "fatto empirico" è il segno. Come dice ancora Jung, i fatti sono fatti, non dubitabili, né veri, né falsi, perché solo nelle interpretazioni ad essi successive risiede la possibilità di giudicarli. I fatti sono, come potremmo con altro linguaggio dire, assolutamente certi: posso dubitare delle motivazioni che trovo al mio provare paura, o anche del nome che attribuisco a quanto sto provando, ma non certo del fatto che sto registrando una sgradevole esperienza che da allora si propone alla mia interpretazione.

La dubitabilità e l'ipotesicità sono forse tra le migliori qualità di un sano pensiero e della sua articolazione linguistica, ma *prima di esso*, nella pura esperienza di un evento che suscita un'immediata, automatica reazione non può esserci né dubbio intellettuale, né interrogativo sul significato; analogamente, nel coinvolgimento affettivo che si sintonizza sullo stato d'animo di un altro essere umano non può esserci riflessione o identificazione empatica che decifra l'esperienza altrui sulla base della propria, passata esperienza. C'è piuttosto adeguamento automatico, sulla base di un contagio affettivo, che costituisce il fondamento su cui poi si instaura la ricerca di ogni significato ed elaborazione cognitiva ¹⁵.

Se pensiamo in questo modo agli eventi della relazione analitica, siamo obbligati a concentrarci sul momento in cui *ascoltando* si crea un'esperienza di partecipazione, perché quello è il momento "reale": il momento, cioè, in cui qualcosa si muove costringendoci ad aderire a essa dando corso a una serie di impressioni, o di pensieri, o di emozioni. Un momento che, seppure eventualmente attivato da parole, ha una caratteristica fortissima di sensorialità, potremmo dire quasi di partecipazione "istintiva", o pre-verbale.

Credo che per dar conto di questo livello primitivo di attivazione possa essere utile riferirsi a un concetto elaborato dagli studi sulla *infant-observation*, quello cioè di *sintonizzazione affettiva*. Con questo termine molti studiosi si riferiscono a quella particolare modalità di relazione attraverso la quale la madre, al di fuori di ogni forma di consapevolezza e di volontarietà, reagisce alle manifestazioni del bambino sintonizzandosi intuitivamente con lui su un canale sensoriale che tipicamente non rispecchia o imita quello del bimbo, ma ad

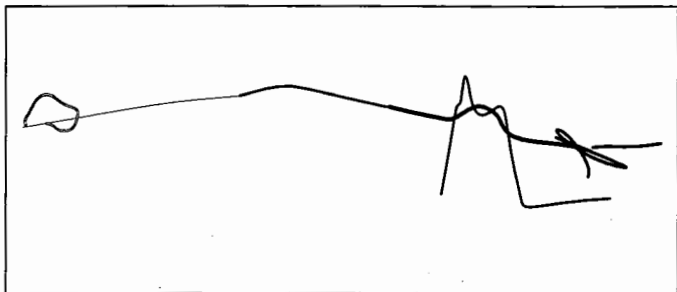
esso si accoppia (*matching*) per qualche modalità (ad esempio, ai gorgheggi del bambino la madre risponde con un dondolio ritmicamente accoppiato del capo). L'automatismo, la transmodalità, la discontinuità e la caratteristica corporeità con la quale si manifestano queste sintonizzazioni sono gli elementi che le qualificano meglio: esse si fondano su quelli che Stern ¹⁶, riprendendo un classico termine fenomenologico, definisce gli *affetti vitali*: su quelle sensazioni-ponte tra fisico e psichico che, se condivise, costituiscono il sentimento di intimità, di "essere con" lo stato affettivo dell'altro. Un'esperienza che non è (ancora) la comprensione, ma che può essere chiaramente considerata il presupposto imprescindibile di una *fondata* non intellettualistica né arbitraria comprensione.

Un precursore di questa concezione è la descrizione della Mahler dell'*empatia cenestesica*, con cui l'autrice indica un tipo di inferenza utile nella costruzione analitica del periodo pre-verbale, fondata sulle risonanze indotte nel terapeuta dall'osservazione del corpo del bambino in movimento ¹⁷.

Il rilievo della modalità corporale e totalmente inconsapevole di queste manifestazioni è fondamentale per distinguerle dall'empatia: come rileva Lichtemberg ¹⁸, nella sintonizzazione affettiva non c'è ancora alcuna informazione, né tanto meno elaborazione cognitiva, sullo stato mentale interno dell'altro, né sul contesto generale cui può essere riferito. Essa indica e promuove semplicemente la partecipazione sintonica a un'azione, comunicando un senso di coerenza e di fiducia.

Credo che la riflessione sul concetto di sintonizzazione affettiva possa essere importante per ancorare l'interpretazione analitica a un elemento di realtà, nonché per ribadire sulla base di una nuova concettualizzazione il legame tra verità ed efficacia per una terapia che non si proponga semplicemente un risultato sintomatico, ma una crescita maturativa.

Da più parti, negli orientamenti psicoanalitici ermeneutici, si comincia a proporre l'*affetto* come autentico limite delle possibilità interpretative ¹⁹. Per quanto difficoltosa, è forse questa la strada più fertile per il contesto analitico. La considerazione della sintonizzazione affettiva come momento propedeutico all'interpretazione introduce una sorta di vincolo fortemente restrittivo e, nello stesso tempo,



Bilicocefalo, 1998, ferro e vetro, 4x13x2,5 cm

consente di pensare che un'interpretazione raggiunga un valore d'efficacia se fondata sulla condivisione pre-verbale, e quindi pre-concettuale, di una comune esperienza affettiva.

Nello stesso tempo, le osservazioni sull'automatismo e sull'assoluta involontarietà delle sintonizzazioni consentono di conservare ad esse il valore più radicale di "realtà obiettiva": in quanto del tutto indipendenti dalla soggettività, esse agiscono *sul* soggetto, imprimendo l'orientamento alla sua attività, che le subisce come un "segno di realtà" al quale adeguarsi.

In questo senso, anche gli appelli – spesso un po' melensi e tinti di buone intenzioni – che vengono rivolti a favore dell'adozione di prospettive empatiche ne escono trasformati: se non possono essere "volute", le sintonizzazioni non possono neanche essere proposte come "metodo". Esse possono solo essere "evitate" attraverso l'indifferenza, l'eccessiva pre-occupazione o l'intellettualizzazione del contesto, ma non è possibile produrle attivamente.

È però possibile, e anche doveroso, lavorare all'amplificazione delle capacità recettive del terapeuta, all'aumento della sua sensibilità e all'affinamento delle sue capacità di utilizzo della propria reattività sensoriale, emotiva e corporale, così come alla loro trasformazione in pensieri: ed è per questo che nessun'altra forma di terapia potrà paragonarsi, come impegno e profondità, a quelle che, rifiutando ogni formazione "manualistica", insistono sull'*esperienza* personale della formazione e sullo sviluppo della capacità di ascolto.

La dimensione cognitiva dell'interpretazione esce, da questo punto di vista, ridimensionata, mentre ciò che dell'interpretazione assume valore è il suo essere allo stesso tempo *restitutiva* della realtà dell'implicazione affettiva, e *costitutiva* di un contenitore verbale che può essere diversamente costruito, ma che risulta *vero* in quanto *adeguato all'affetto*.

In questo punto è fondata la radicale differenza con le terapie suggestive: perché, in queste ultime l'*affetto* viene sfruttato senza che in esso il terapeuta sia coinvolto, per ottenere retoricamente e asimmetricamente un *effetto*. Quindi senza che il terapeuta attinga alla "vera realtà" dell'esperienza affettiva come fondo per la sua comprensione, ma, al contrario, attraverso l'uso strumentale dell'affetto per indurre la convinzione della verità, dell'adeguatezza e della desiderabilità di un'ipotesi che, non originandosi come domanda aperta dalla comune implicazione empirica, s'ammanta di una certezza che non le appartiene, imponendosi con la modalità alienante del *convincere* piuttosto che dando adito alla libera partecipazione aperta dal *comprendere*.

In questo modo non si crea nuova esperienza, né la terapia si configura come quella possibilità del "nuovo inizio"²⁰ che giustamente è stata proposta come caratteristica più significativa dell'esperienza analitica.

Il legame inscindibile tra verità ed efficacia che Freud pretendeva a fondamento della terapia analitica si configura oggi nuovamente come caratteristica distintiva di una cura che, rifiutando qualità strumentalmente efficientiste, si qualifica attraverso l'offerta di una nuova potenzialità maturativa. Credo però che la conservazione e la valorizzazione dell'etica freudiana come fulcro dell'operare terapeutico esiga un ripensamento che favorisce il passaggio da una concezione razionalistica della verità a una concezione più vicina all'implicazione esperienziale: impegnandosi dunque a fondo nella ricerca e nell'apprezzamento del processo empirico e delle dinamiche affettive preverbaliali che, se da sempre hanno rappresentato il terreno elettivo delle psicologie del profondo, rivelano sempre più il loro carattere fondativo per una revisione delle nostre idee sulla conoscenza e sulla pratica terapeutica.

¹ S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it., in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, pp. 530-531.

² P. L. ASSOUN, *Introduzione all'epistemologia freudiana* (1981), trad. it., Theoria, Roma, 1988, pp. 101-105.

³ Sono molti i passi freudiani ove viene ribadita la concezione della verità come corrispondenza con il mondo esterno reale, nonché la possibilità di utilizzare il criterio d'efficacia come testimonianza della verità di un'ipotesi. Si veda per esempio: «La sua aspirazione [del pensiero scientifico] è di raggiungere la concordanza con la realtà, ossia con ciò che esiste al di fuori e indipendentemente da noi, e che, come l'esperienza ci ha insegnato, è decisivo ai fini dell'appagamento o della vanificazione dei nostri desideri. Questa concordanza con il mondo esterno reale, da noi chiamata "verità", continua ad essere la meta del lavoro scientifico anche quando si prescinde dal suo valore pratico» S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. (Nuova serie)* (1932), trad. it., in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979, p. 274; «Se poi risulterà altresì che l'ipotesi dell'inconscio ci consente di costruire un efficace procedimento con cui influenzare utilmente il decorso dei processi consci, tale successo costituirà un'inoppugnabile testimonianza della validità di quel che abbiamo assunto» S. FREUD, "L'inconscio", in *Metapsicologia* (1915), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 50.

⁴ «Vi ho detto che la psicoanalisi è nata come terapia, ma non è questa la ragione per cui ho inteso raccomandarla al vostro interesse, bensì per il suo contenuto di verità» S. FREUD, *Introduzione*

alla psicoanalisi, nuova serie (1932), in op. cit.

⁵ La citazione è in W. LOCH, *Psicoanalisi e verità* (1986), trad. it., Borla, Roma, 1996, p. 154.

⁶ La definizione è di W. LOCH, *Psicoanalisi e verità* (1986), cit., p. 151.

⁷ V. HUNTER, *Psicoanalisti in azione* (1994), trad. it., Astrolabio, Roma, 1996, p. 63.

⁸ *Ibidem*.

⁹ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione* (1927), trad. it., in *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, p. 459. Cfr. anche P. L. ASSOUN, *Freud, la filosofia, i filosofi* (1976), trad. it., Melusina, Roma, 1990, pp. 152-157.

¹⁰ S. FREUD, *L'avvenire di un'illusione* (1927), in op. cit., p. 459.

¹¹ *Ibidem*.

¹² A. H. MODELL, *Per una teoria del trattamento psicoanalitico* (1990), trad. it., R. Cortina Ed., Milano, 1994, pp. 51 e sgg.

¹³ Cfr. la bibliografia riportata in M. I. MAROZZA, *Il vincolo interpretativo dell'attualità*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 1996-97, 14-15, pp. 91-107.

¹⁴ C. G. JUNG, *Realtà e surrealtà* (1933), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 411.

¹⁵ Per un'argomentazione sulla certezza istintiva, in base al pensiero dell'ultimo Wittgenstein, cfr. N. MALCOM, "Il rap-

porto tra linguaggio e comportamento istintivo", in J. HYMAN, *La psicologia dopo Wittgenstein* (1991), trad. it., Astrolabio, Roma, 1994, pp. 39-59.

¹⁶ D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1987.

¹⁷ M. MAHLER, F. PINE, A. BERGMAN, *La nascita psicologica del bambino* (1975), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1978, pp. 50-51.

¹⁸ J. LICHTENBERG, *Psicoanalisi e sistemi motivazionali* (1989), trad. it., R. Cortina Ed., Milano, 1995, p. 117

¹⁹ Cfr. le argomentazioni e la bibliografia riportata in G. MARTINI, *Ermeneutica e narrazioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 80 e sgg.

²⁰ W. LOCH (1986), *Psicoanalisi e verità*, cit.

LE PAROLE DELL'EFFICACIA NELLA CLINICA PSICOANALITICA

Mauro La Forgia

Curavo un bambino particolarmente interessante,
che all'inizio non parlava affatto.

Quando cominciò a parlare
si mise a soffiare tra le labbra.

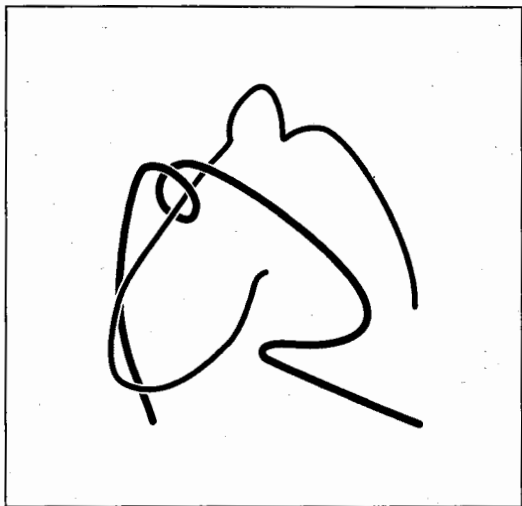
Quando gli chiesi: "Perché lo fai?",
mi rispose: "C'è una bolla di gioia dentro di me"
(F. Tustin, 1994)

1. *Una
rotella
non scorre
e viene
sostituita*

A un certo punto di una terapia con una giovane donna colta, dotata di una notevole intelligenza, ma con gravi disturbi ossessivi, si pose bizzarramente una questione di rotelle.

Il problema, in breve, era il seguente: la paziente era tormentata dal fatto che la rotella centrale di una sedia da ufficio che usava correntemente per balzare, rimanendo seduta, dalla scrivania al computer, e poi allo schedario, e poi, di nuovo, al computer si era da tempo inceppata; strisciava faticosamente sul *parquet* non senza qualche fastidioso stridio; le altre quattro rotelle della sedia camminavano, ma quella no, non voleva saperne, e nonostante spinte e colpi di schiena, si rifiutava di lavorare come le altre. La paziente si decide, dopo qualche settimana (ma la faccenda mi viene raccontata nello spazio di un'unica seduta) a rovesciare la sedia, individua con più sicurezza la colpevole, e scopre anche, con stupore, che essa poteva facilmente essere staccata. La rotella viene portata al negoziante che ha venduto la sedia e

*Psicoanalista
e paziente,
1993,
ferro,
15x25x25
cm*



qui avviene qualcosa di meraviglioso, perché il negoziante regala alla paziente una nuova rotella che, sostituita alla precedente, rimette in moto il tutto.

E non solo la sedia, ma la stessa terapia che, dal giorno di quest'episodio, riportato in seduta con ansia e gioia insieme, diventa "più scorrevole"; niente di definitivo, ovviamente, ma la paziente riferisce di stare meglio, sia in quello che in successivi incontri, e un doloroso e precoce inizio di angosce di separazione (si era ancora a tre mesi dalla pausa estiva) viene in quell'anno risolto senza la parossistica attivazione dei rituali di controllo tipici di precedenti fasi di distacco.

2. *Uno
sgombro
che libera
la testa*

Questa volta la battaglia è con i fantasmi di sconfitta e di perdita di un imprenditore che sa rischiare ma che non può evitare di far precipitare il pensiero, nelle inevitabili interruzioni serali o festive del lavoro, verso le possibili conseguenze dei suoi atti, vissu-

te, in quei plessi temporali d'inattività, in modo esclusivamente pessimistico. L'uomo è in grado, nell'azione quotidiana, di fronteggiare gli imprevisti della sua professione; sono le pause a essere invase da fantasmi.

Quest'uomo ha appreso ad affidarsi a suo vantaggio a qualcosa che potremmo definire come una formula o un rituale magico, se non fosse per l'estrema semplicità e ingenuità dell'azione compiuta. Essa consiste essenzialmente nel richiamare la parola "sgombro", e allora l'immagine di un'assenza di preoccupazioni si associa, nella sua mente, alla deliziosa visione di un oceano incontaminato, solcato da branchi di pesci (gli sgombri, appunto). Questo gli è sufficiente, in molti casi, a interrompere il flusso di pensieri e sentimenti negativi.

3. *Istinti contro- transferali*

D'impulso, l'analista si è anche lui, nel primo caso, lanciato sulla rotella, chiedendo dettagli sul modo in cui si era inceppata, e su come la paziente aveva scoperto la possibilità di toglierla via; sull'episodio del regalo del negoziante, il dialogo si era fatto ancora più fitto e compiaciuto. La parola 'sgombro' così genialmente giocata sui due piani, per così dire, neurale e raffigurativo, esercita nel secondo caso un'attrazione controtransferale ancora più vasta, penetrando nella testa dello stesso analista che non potrà fare a meno di ritrovarselo più e più volte, in seduta e altrove.

La questione sembra essere un po' più delicata e complessa, nei due casi, di quanto potrebbe ascriversi al semplice "accordo", tra paziente e analista, su una opportuna metaforizzazione del processo terapeutico, o sulla rivisitazione allegorizzata di un qualche momento centrale della vita del paziente. Le parole 'rotella' e 'sgombro' sembrano qui dei precipitati concreti, letterali di modalità operative specifiche della mente di ognuno dei due pazienti, che per loro

tramite sono state raggiunte e rese disponibili a un'esplorazione insieme conoscitiva e liberatoria. Conoscitiva, perché sembra esser stata toccata una nuclearità, una "sacca" tendenzialmente chiusa, inaccessibile alla coscienza ordinaria, e rispetto alla quale le parole in questione agiscono come codici d'accesso; liberatoria, perché attraverso tale modalità selettiva di accesso a contesti mentali paralleli si dischiude la possibilità di disporre in modo integrato, rispetto ad altre partizioni del mentale, di un qualcosa che si è indubbiamente costituito per svolgere compiti difensivi, ma che, finora, ha funzionato in modo scoordinato dal resto. Questo qualcosa ha, a mio avviso, forti affinità con la natura attribuita da Jung al concetto di complesso.

4. *Intenzionalità (relativa) dei codici*

Il riferimento al complesso junghiano ha qui giustificazioni di natura ideologica prima ancora che teorica. Quello che intendo *prima facie* evitare è che si guardi agli esempi sopra riportati nella prospettiva "classica" di una riapertura di contesti mentali resi indisponibili da uno sviluppo che ha subito distorsioni. Piuttosto, intendo affermare l'ordinarietà di ciò che si è spesso considerato come anomalo: mi riferisco al costituirsi in ciascun individuo, in forma plurale e gerarchica, di partizioni della mente (o della coscienza) più o meno autonome l'una rispetto all'altra. In questo senso, il concetto di complesso offre garanzie superiori a ogni moderna riconcettualizzazione del rimosso freudiano; in più, il neojunghismo tende a evidenziare un aspetto del complesso non sufficientemente sottolineato da Jung¹, e cioè la sua "dotazione" corporea², il suo costituirsi a sottoindividualità autosufficiente, dotata di percezioni, di affettività, di cognizioni. In breve, dotata dell'insieme delle attribuzioni che caratterizzano una forma di vita relativamente evoluta, anche rispetto alla

possibilità di acquisire dall'ambiente secondo una modalità che è indipendente da altri complessi ed è, inoltre, parzialmente svincolata da costrizioni genetiche³ (per questo è così importante, nella clinica, raggiungere le informazioni "separate" racchiuse nella vicenda evolutiva di ciascun complesso: ci tornerò più avanti)

Ma qui emerge, inevitabilmente, come l'affezione al complesso da ideologica non possa che ritornare teorica, perché occorrono appunto ipotesi in grado di farci capire cosa voglia dire avvicinarsi *efficacemente* a un contesto mentale separato, individuando e utilizzando appropriati codici d'accesso.

Cerchiamo, in primo luogo, di cogliere alcune proprietà di questi codici. Non credo, per esempio, che si possa assumere come validi, relativamente alle loro funzioni, leggi del tipo dell'identità *à la* Leibniz. Nel primo dei due esempi riportati, parlare di 'rotella' non è la stessa cosa che discettare intorno a un cuscinetto a sfera (o quant'altro). La 'rotella' s'incarna nella teoria fortemente idiosincrasica che la paziente ha di una parte della (propria) mente, esprime (subliminalmente) la qualità delle relazioni d'oggetto di una coscienza crepuscolare che è in quella zona mentale (o, forse meglio, che rappresenta assolutamente tale zona), consente di raggiungerla, di presentificarla. Allo stesso modo, 'sgombro' non svolge la medesima funzione di (e, quindi, non è sostituibile con) qualche suo ben scelto equivalente lessicale.

Questi termini esprimono, al contrario, in modo insostituibile, qualcosa che ha riguardato *il costituirsi* e che, oggi, riguarda *la specifica forma di esistenza* di ciò che è stato raggiunto; il ruolo e, insieme, la modalità operativa di questa parte (o complesso) nell'economia vitale di un individuo. In precedenti lavori⁴, ho cercato di caratterizzare queste "zone separate" del mentale ricorrendo a una loro proprietà

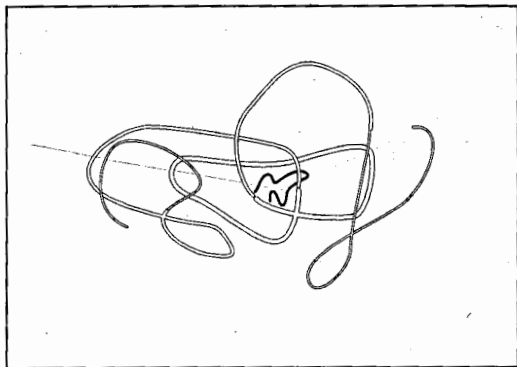
prevalente, individuando, cioè, forme più o meno elementari di intenzionalità presenti in ciascuna di esse – confortato, in questo, da parte della letteratura psicoanalitica contemporanea⁵ – e ho descritto le conseguenze terapeutiche che potrebbero derivare dal fatto di condividere, nella clinica psicoanalitica, le modalità operative di tali psichicità elementari⁶.

Gli esempi sopra riportati ci mostrano però (e, del resto, non potrebbe essere diversamente) come i processi psichici attivi in ognuna di tali zone si colorino di reti di significazione altamente specializzate: al processo di “intenzionamento” di parti del reale specifico di ciascun contesto si associano caratteristiche proprietà intenzionali di cui sembra utile e possibile studiare la tipologia.

5. *Occorrenze e tipi* Qui sembra tornare proficua una classica distinzione funzionalista su ciò che è espressivo della specificità di un contesto mentale – e cioè della modalità secondo cui in quel contesto, appartenente a quel particolare individuo, alcune (definite) occorrenze psicologiche si pongono in relazione di identità con specifici stati cerebrali (*identità o fisicalismo delle occorrenze*) – e ciò che è, invece, rappresentativo di contenuti o configurazioni mentali⁷ che svolgono un ruolo omologo ai precedenti sul piano funzionale, ma che sono caratterizzati in forma interindividuale – e potenzialmente interspecie – astraendo tipologie più generali che prescindono da una particolare realizzazione individuale (*generalità del tipo*)⁸. Credo che l'efficacia dell'azione clinica si espliciti operando in continua oscillazione tra questi due livelli.

Cerchiamo di entrare più in profondità in queste distinzioni, rimanendo, però, il più possibile collegati al materiale clinico di cui disponiamo. Se condividendo interamente con la prima paziente la rete di significati, di azioni, di emozioni connesse al termine ‘ro-

Brain,
1999,
alluminio
e vetro,
230x250
x220 cm



tella' aderisco in forma, per così dire, "fusionale"⁹ al complesso che si è attivato, sono anch'io quel complesso, mi lascio interamente "contagiare" da esso, il che vuol dire che tendo addirittura a riprodurre nella mia mente la peculiare relazione tra parole e stati neurofisiologici cui quella specifica semiosi dà accesso. Il termine chiave sarà utilizzato come fondamentale strumento di esplorazione, ancorché fortemente connesso alla qualità dell'oggetto esplorato; per cui, è probabile che, puntandolo sul materiale da esso "illuminato", questo subisca trasformazioni che finiscono per coinvolgere sia il dispositivo d'indagine sia la coppia analitica che lo sta adoperando (qui il pensiero va, però, prevalentemente a ciò che mi sembra sia accaduto col secondo paziente, relativamente al termine 'sgombro').

Per fare un esempio di quanto accade si può richiamare l'impressione che si riceve *coesplorando* con un Io residuale, distinto dall'Io onirico, i contenuti di un sogno particolarmente emozionante, pur *rimanendo all'interno del sogno*. Il primo Io non può fare a meno di essere invaso dalle percezioni e dai sentimenti sperimentati dall'attore onirico; c'è, insie-

me, coappartenenza e distinzione tra le due forme o istanze egoiche, perché è indubbio che quella sorta di Io "coesplorante" che si è attivata nel sogno *subisce intensamente* il vissuto dell'Io onirico anche se non può, d'altra parte, evitare di iniziarne, già nel sogno, una sconcertata decodifica (un'attività peraltro destinata frequentemente a estendersi alla veglia e a condurre a considerazioni di qualche rilievo per l'esistenza individuale).

Diversa è la classica posizione dell'esploratore che incontra il parlante di una lingua sconosciuta; se è lecito ipotizzare un suo desiderio empatico di comunicazione con l'indigeno, egli assumerà che quelle forme verbali che il suo interlocutore pronuncia con forte emotività dipendano da processi mentali che si avvicinano a quelli da lui provati in circostanze simili, e analogherà, *ma dall'esterno*, le proprie sensazioni a quelle altrui, puntando su opportune regole di traduzione¹⁰. È un piano anch'esso essenziale, che solo per comodità espositiva distinguiamo dal precedente; non c'è dubbio, infatti, che anche la cosiddetta "coesplorazione" richiede, in più punti, una forma implicita di traduzione; quello che cambia è il livello di cooperazione messo in atto dagli interlocutori nella costruzione del processo di decodifica.

In breve, nei plessi analitici più significativi il paziente tende a chiedere un'adesione senza condizioni a un personale processo di significazione; l'analista dovrebbe invece essere in grado di oscillare tra una coesplorazione ed un'esplorazione *tout court*, nei sensi in cui di sopra si diceva. Anche perché è appunto facendo leva sulla *necessaria* esistenza di un codice interindividuale e cioè sull'omologabilità dei processi e dispositivi che conducono alla significazione – è la *generalità del tipo* di cui ancora sopra si diceva e che, peraltro, va assunta come maturata sul piano dell'evoluzione della specie – che possiamo

tentare di sanare una significazione fortemente specializzata, nella quale è essenziale penetrare a fondo per la comprensione e il trattamento di un "caso" ma che va pur sempre correlata all'"ufficiale" e ai suoi valori emotivi e comportamentali.

6. Per
un'efficacia
veritativa

Si dirà che non è che un altro modo, più astratto e complicato, di parlare di transfert e controtransfert: la teoria della clinica contemporanea ha assegnato a questi dispositivi, accanto ai più tradizionali requisiti inferenziali, qualità "rispecchianti" e "simbiotiche" che il nostro critico ci inviterebbe semplicemente a richiamare, per tradurre in termini psicoanaliticamente più consueti quanto detto finora.

Il punto è che qui si vuole porre l'accento sull'esplorazione piuttosto che sulla ripetizione; questa differenza di prospettiva implicherebbe di per sé conseguenze di rilievo anche volendosi limitare a considerazioni di tipo metodologico, perché profondamente diverso è, per entrambi i componenti di una coppia analitica, l'impatto emotivo e cognitivo derivante dall'atteggiamento del *cercare* – eventualmente del cercare *insieme* – rispetto a quello del *ritrovare*.

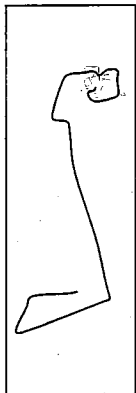
Spostandoci su un piano più operativo, è ovvio che non è tanto l'individuazione e la rivisitazione di un episodio, o di un vissuto, o di una semplice sensazione, dimenticati nei meandri del mentale, che poniamo come momento significativo della terapia. Intendiamo piuttosto scoprire e condurre a espressione, a partire dalla presunta unità individuale, forme di esistenza distinte, ancorché coeve a quelle conosciute, e tuttora presenti e attive. Queste partizioni del mentale, o complessi, o coscienze liminari (che dir si voglia) hanno a disposizione specifiche forme di intenzionamento del reale e si esprimono con un linguaggio probabilmente più connesso al sostrato biologico di quanto non lo sia il linguaggio ordina-

rio, espressione della dispotica coscienza "centrale".

Se non temessi anatemi, o accuse di passatismo, direi che va rovesciato un paradigma che pur coglieva ampie zone di verità e che, cioè, più che parlare, *à la* Freud, di rappresentanze psichiche di pulsioni ci si dovrebbe oggi soffermare sui correlati biologici di processi espressivi emergenti, nell'individuo, da contesti mentali incoordinati. E qui, di nuovo, non solo per includere forme di esperienza altamente specializzate che si sono sviluppate autonomamente, e che possono recare informazioni e sollievo a dispetto di ciò che la coscienza centrale, nella sua unilateralità, ritiene disponibile e utilizzabile, ma anche per apprendere le forme interindividuali di una lingua "neurale" che lo psicoanalista clinico è forse il primo a incontrare, e che ha il dovere terapeutico e teorico di tentare di tradurre.

Per due motivi, e qui torniamo di nuovo, se si vuole, a qualcosa di simile a transfert e controtransfert: sia perché il paziente non può essere abbandonato alla sensazione di essere solo in alcuni suoi processi elementari di significazione che, al contrario, sono presenti in ciascuno di noi, seppure con un'idiosincrasia diversa che va colta nella dialettica funzionalista tra generalità e individualità; sia perché è un fondamentale compito evolutivo comprendere e farsi comprendere in ogni plesso espressivo, nel senso che è ragionevole pensare che il perdurare della specie sia derivato e tutt'oggi derivi *anche* da questo.

Sul piano clinico, va aggiunto che quanto abbiamo indicato come coesplorazione non è da intendersi, *à la* Wittgenstein, come semplice gioco linguistico, una tendenza che riscontriamo peraltro in quelle più o meno consapevoli traduzioni psicoanalitiche della centralità e assolutezza del contesto che hanno parlato di *ludus* o *rêverie* condivisi, a fini terapeutici, da paziente e analista¹¹ (va precisato, però, che un



Brain,
1996,
alluminio
e vetro,
170x85x40
cm

opportuno atteggiamento convenzionalista è ormai da darsi per scontato, e costituisce un prerequisito essenziale allo sviluppo dell'indagine). I risultati, in questo campo, si misurano piuttosto a partire dalle trasformazioni prodotte, in un modo concretamente percepibile, su *entrambi* i componenti della coppia analitica, perché è indubbio che anche l'analista avverte *sul proprio corpo* le modificazioni che provengono dal fatto di utilizzare quella sorta di linguaggio-macchina (sia detto nel senso più evoluto dell'espressione) cui è riuscito a pervenire, grazie e insieme al paziente, e che abbiamo tentativamente esemplificato in termini di 'rotelle' e 'sgombri'. La percezione e l'elaborazione di questi livelli di significazione stabilisce un contatto quasi-deterministico tra azione clinica e "forma di vita", nel senso che l'efficacia della prima deriva dalla comprensione dello sviluppo e della costituzione "incarnati" nei livelli elementari di espressività della seconda.

Per questo, si tratta di un'efficacia che non può che convergere su una verità, perlomeno su quella verità limitata che sembra sgorgare direttamente da ciò di cui siamo fatti.

¹ Jung sembra maggiormente interessato alla questione, peraltro nient'affatto secondaria, della relazione tra l'Io, anch'esso caratterizzato come complesso, e la costellazione degli altri complessi presenti in ciascun individuo.

² Si veda in particolare, su questo punto, A. RUBERTO, *Teoria generale dei complessi. Fondamenti e sviluppi*, in L. AVERSA (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp.

133-1634. Ulteriori sviluppi neojunghiani del concetto di complesso sono presenti nei saggi di L. AVERSA e A. RUBERTO contenuti nel volume *Psicologia analitica. Una teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

³ Su questo punto, indicazioni molto utili possono provenire al clinico dalla lettura dei saggi di C. TREVARTHEN pubblicati in italiano nel volume *Empatia e biologia*, R. Cortina Ed., Milano, 1998.

⁴ Rinvio, in particolare, a *Psico-dinamica intenzionale. Alcune riflessioni iniziali*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», XVI (1997), pp. 73-91.

⁵ Mi riferisco all'insieme di studi psicoanalitici sull'autismo infantile che trovano indubbiamente un loro baricentro clinico e teorico nell'opera di F. TUSTIN; di quest'autrice, ho trovato particolarmente stimolanti, per le riflessioni da me svolte in questo e altri lavori, il recente *Protective Shell in Children and Adults*, Karnac Books, London, 1990; trad. it., *Protezioni autistiche nei bambini e negli adulti*, R. Cortina Ed., Milano, 1991; si veda anche, della stessa autrice, *Conversation psychanalytique*, Audit, Saint André de Cruzières, 1994, trad. it., *Intervista sull'autismo*, Astrolabio, Roma, 1998).

⁶ Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Al di là della teoria. Per una terapia ai limiti dell'esistenza psichica*, in L. AVERSA (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit.

⁷ Qui 'mentale' va inteso in senso lato, perché potremmo riferirci anche a condizioni interne di un sistema funzionalmente omologo a un essere umano, ma strutturalmente

assai diverso (un computer, un abitante di un'altra galassia, ecc.).

⁸ Una buona sintesi di questa posizione la si può trovare in W.G. LYCAN, *Filosofia della mente*, Armando, Roma, 1999; si veda, in particolare, il cap. 4 "Il funzionalismo da macchina".

⁹ Ma il termine non è del tutto casuale: cfr. i saggi di L. PALLIER e R. TAGLIACCOZZO in *Fusionalità. Scritti di psicoanalisi clinica*, Borla, Roma, 1990.

¹⁰ Su questo punto ho utilizzato, secondo una prospettiva che l'autore vorrà perdonarmi, alcune argomentazioni sviluppate da A. RAINONE in *Traduzione radicale, naturalismo e principio di carità in W.V. Quine*, in «Epistemologia», XVIII (1995), pp. 269-298.

¹¹ Accenti costruttivistico-convenzionalisti si trovano sia in quegli autori (per es. M. e W. Baranger) che utilizzano in psicoanalisi le nozioni di campo, semiosfera e simili come dimensioni di senso: "autonome", attivate (metafisicamente) dall'"incontro" tra paziente e analista, sia, con ben altro impatto, in autori tradizionalmente antimentalisti, come R. Schafer.

APPUNTI SU VERITÀ ED EFFICACIA NEL LAVORO PSICOTERAPEUTICO

Amedeo Ruberto

1. Supponiamo che ci si presenti un individuo sostenendo di essere un cavallo: come potremmo accertarne la verità?

Probabilmente la maggior parte di noi, se non è medico, provvederebbe ad accompagnare il poveretto da uno specialista o lo inviterebbe caldamente a recarsi al più presto. Se medico, metterebbe invece mano al ricettario per prescrivere una congrua dose di farmaci. Una più esigua minoranza forse proverebbe a convincerlo dell'impossibilità di quello che sta affermando e qualche buon intenzionato magari cercherebbe di incastrarlo con un sillogismo del tipo:

- Ma tu mangi la biada?
- No! Risponderebbe il malcapitato.
- Vedi allora che non puoi essere un cavallo?

Constatato l'invariabile insuccesso del procedimento, il "bene intenzionato" concluderà molto "razionalmente" che sarà opportuno chiamare uno psichiatra o, se è psichiatra, che converrà essere meno sbrigativi e avere un po' di pazienza.

Un gruppetto molto più esiguo per numero – tradizionalmente scomodo e piuttosto cavilloso – si interrognerà invece sul *sensu* di queste affermazioni chiedendosi, ad esempio, se e come sia possibile credere che un'idea del genere possa essere vera. Naturalmente, quello stesso gruppetto ritiene che un'interrogazione del genere si proporrebbe – magari nascostamente e con molta minore fatica – anche se la stessa persona (o un'altra, non è differente la questione) avesse dichiarato di essere un avvocato o un idraulico. Come si fa a sostenere di "essere un avvocato" o "essere un idraulico" e credere che sia vero?

Il problema, per certi aspetti analogo a quello del riconoscimento di una menzogna ma non completamente sovrapponibile ad esso, nasce proprio dalla supposizione o dalla percezione intuitiva o dalla ve-

rifica critica della sussistenza di un possibile contrasto tra la verità manifesta di un enunciato e la sua relativa efficacia. Ma anche il solo porsi di un problema di questo genere produce qualcosa di simile a quello che ora, in epoca di globalizzazione dell'economia viene chiamato "effetto domino": ciò che in apparenza sembrava appartenere a un funzionamento sistematico e unitario di una realtà universalmente condivisa rapidamente si frammenta in una serie eterogenea, di ambiti concettuali relativamente autonomi e fin troppo facilmente conflittuali. Non abbiamo più *una* realtà, ma *tante* realtà, non più un solo e comune contesto ma tanti contesti, non più una sola modalità di significazione ma tante modalità di significazione e così via.

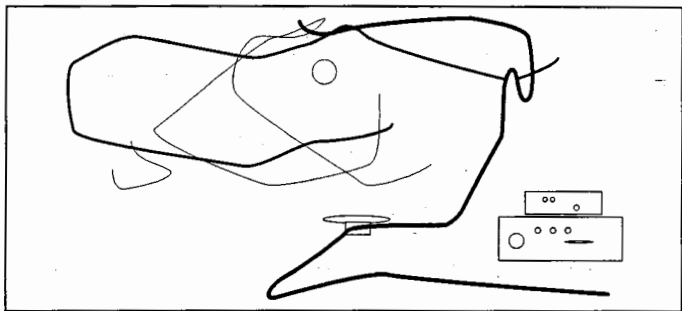
A fronte di tale complessità non posso che procedere attraverso rozze e provvisorie semplificazioni.

2. Comincio dalla supposizione di una *verità soggettiva* (senza peraltro ancora nominare il soggetto di tale verità) cui corrisponda una *realtà soggettiva* anche se nascosta nella convenzionalità dei comportamenti e credenze "comunemente condivise".

La più immediata implicazione di questa supposizione è quella che per individuare questa realtà soggettiva dobbiamo rinunciare a una serie di comodità di pensiero e allo stesso valore normativo del "corretto pensare".

Ad esempio, guardando con attenzione alle nostre stesse esperienze di relazione, ci renderemo conto facilmente che quando cerchiamo di incontrare la soggettività di un altro, la sua capacità razionale non sempre produce in noi un convincimento di verità, anzi (spesso) proprio un'argomentazione logicamente ben costruita può suscitarcì un senso di piatezza superficiale e mortificante, tale da indurci a ritenere che stiamo ascoltando discorsi del tutto anonimi, vuoti, generici. Molto diversa è dunque l'efficacia di un discorso a seconda che se ne valuti la logica o il sentimento che è capace di suscitare: quanto diviene difficile comprendere cosa l'altro vuol dirci quando nel suo proporsi o nel nostro ascoltare questi due fattori si dividono!

Per molto tempo, e tuttora, si è ritenuto che uno dei principali compiti di una psicoterapia consistesse nel ricondurre lo scarto dia-bolico di sentimento e ragione verso una più "razionale" e oggettiva



Prometeo in marasma, 1997, ferro e altoparlanti, 75x130x50 cm

esperienza del mondo poiché si considerava che questa fosse, se non l'unica, la migliore delle realtà possibili. Ma ne siamo poi ancora così sicuri? Vale proprio la pena di sacrificare la realtà dell'altro – per quanto curiosa possa essere – per ottenere un adattamento o un riadattamento “normalizzante”?

Insomma, non ce la possiamo cavare con un semplice raffinamento della nostra capacità di “oggettivare” una verità più vera della precedente, facendo finta di non essere coinvolti in prima persona in tutta questa vicenda e illudendoci che una riedizione aggiornata della negazione della soggettività non si vendichi in qualche modo della nostra mancanza di coraggio e di pazienza.

Viene talora da pensare che il continuo e incessante proliferare di scuole terapeutiche tanto “alternative” quanto inconsistenti, superficiali e ripetitive (non si capisce bene a cosa siano alternative, ma si capisce che devono definirsi tali) corrisponda al sostanziale tentativo di riemersione di una realtà soggettiva un po' disperata che per un verso non ottiene adeguato spazio nelle scuole psicoterapeutiche “tradizionali” e per altro verso non trova niente di meglio che seguire la moda del momento.

3. Torniamo ora al nostro uomo-cavallo. C'è un aspetto della questione che dobbiamo valorizzare: egli ci ha *comunicato* la sua convinzione di essere un cavallo. Come trascurare questo dato di fatto? In certo senso i suoi e i nostri problemi sono nati d'incanto non appena questa

comunicazione è avvenuta: l'*efficacia* del suo messaggio ci ha posto di fronte ad alternative contrastanti e apparentemente incompatibili, ad esempio: questo signore si sbaglia e ciò che afferma è semplicemente errato *oppure* dice una verità che ci è al momento inaccessibile?

Il fatto della comunicazione tra individui è in realtà un fatto assolutamente determinante per l'esistenza di una psicologia e ne è la radice più ovvia, misteriosa e trascurata. A voler essere maliziosi, il non tenerne conto a sufficienza, limitandosi nel migliore dei casi a ricordare l'importanza di una "psicologia dell'osservatore" (o altri analoghi dispositivi epistemologici) e affrettandosi a dichiararsi contrari a versioni scettico-irrazionalistiche della conoscenza, rende conto del rapido fiorire di tante "teorie della mente" tanto astratte e complicate quanto prive di riferimenti empirici e di operatività.

Dal nostro punto di vista, tutto al contrario, al di là di ogni latitudine culturale e di ogni più radicato pregiudizio individualistico, al di là di ogni determinazione teorica, tutti i comportamenti umani, proprio perché sempre *efficaci* sotto qualche rispetto, intrattengono sempre un'*originaria intenzionalità comunicativa*.

Cosa intendo dire? Con la parola "originaria" mi riferisco a un fungere dell'intenzionalità non solo durante e dopo ma anche prima di ogni espressione fenomenica in quanto funzione strutturante e orientante lo psichismo, nel suo insieme e in ogni sua parte, verso la comunicazione.

Ma, attenzione, quando sosteniamo che ciò che necessariamente caratterizza l'essere psichico è il fungere di un'*originaria intenzionalità* che lo dispone a esprimersi – ma si potrebbe dire a *ex-sistere* – per comunicare, formuliamo un principio che non riguarda il "che cosa è veramente" la psiche o ogni suo frammento. Più semplicemente e modestamente noi vogliamo operare una generalizzazione empirica di un comportamento comune, constatabile attraverso l'osservazione e l'esperienza di ognuno, e caratterizzante tutti i fenomeni che definiamo psichici.

"Efficacia" e "comunicazione" vanno dunque a braccetto e tutti i fenomeni psichici proprio perché originariamente deputati alla comunicazione sono efficaci. *Ma ciò che caratterizza l'efficacia di ogni evento comunicazionale è precisamente questo: il fatto di provocare mutamenti.*

4. Quali sono allora le conseguenze per la "verità" di un evento comunicativo e per la conoscenza psicologica in generale? Si potrebbe dire che il *quantum* di verità di un fenomeno psicologico sia descrivibile solo e soltanto correlativamente al mutamento che produce. In termini temporali, esso non può essere determinato né prima né dopo l'evento comunicativo che sottintende, in termini spaziali la stessa verità è del tutto interna al mutamento che produce. Perciò: *una psicologia che tenga conto della verità e dell'efficacia dei fenomeni che descrive, sarà una psicologia della comunicazione e del mutamento.*

La questione del rapporto tra verità ed efficacia in psicologia va dunque riformulata in questi termini: in che modo possiamo conoscere i mutamenti psicologici? e poi: come possiamo giudicarli "veri" o "falsi"? e ancora: come possiamo non riuscirci?

Se non vogliamo cadere nell'errore di voler esaminare con criteri impropri – cioè non psicologici – ciò che accade in un universo psicologico, dobbiamo procedere per linee interne e immaginare un minimo di organizzazione in questo universo e una serie di differenze interne che permettano a una parte di rapportarsi all'altra *nel modo del giudizio.*

L'individuazione di questa parte non dovrebbe essere difficile se, anche soltanto con un po' di introspezione, riusciamo a renderci conto di come nell'incessante mutevolezza della nostra coscienza i vari fenomeni si presentino già distinti in due diverse categorie. La prima, enormemente più vasta, si offre alla nostra osservazione in modo immediato, automatico, spontaneo (cioè non volontario); la seconda, al contrario, è mediata, riflessiva, volontaria. In buona sostanza, la prima raggruppa fenomeni che siamo abituati a denominare come "impulso", "sensazione" e, soprattutto, "percezione"; la seconda invece corrisponde a fenomeni che, con termine a volte troppo generico e riduttivo, denominiamo "pensieri". In ogni caso, che un dato fenomeno possa essere riconosciuto come "percezione" o "pensiero" non dipenderà solo dal cosiddetto contenuto, quanto dall'attività di cui è transitoria espressione. Se la parola 'albero' si manifesta nel modo dell'immediatezza, dell'automatismo e della spontaneità, allora è espressione di un'attività affine alla "percezione", se invece si manifesta nel modo della mediatezza, della riflessione e della volontarietà, allora è espressione di un'attività affine al "pensiero".

Ora osserviamo un po' meglio questi due gruppi di fenomeni e le loro differenze: scopriremo molte cose e di queste una che ci sembra ora più importante: che il gruppo della "percezione" ha una velocità di cambiamento molto più rapida di quanto non si caratterizzi il gruppo "pensiero". A riprova, consideriamo quanto tempo – e quanta fatica – ci occorrerebbe per descrivere con una molto parziale consapevolezza riflessiva gli eventi appena accaduti in un solo istante di percezione, e quanto tempo ancora occorrerebbe per descrivere cosa accade mentre stiamo descrivendo cosa è appena accaduto!

Convivono dunque in noi, forse a riprova di tante verità e di tante realtà, tante simultanee e parallele temporalità. Accontentandoci però di rimanere con i due grandi gruppi già individuati, potremmo dire che il primo è quasi in presa diretta col divenire psichico: il tempo del "percepire" è quanto mai instabile, scandisce – o è scandito – dal mutare stesso dei contenuti di coscienza. Il secondo invece, il tempo del "pensare", forse proprio per la sua esasperante lentezza, riesce a guadagnarsi una distanza dal precedente divenendo più stabile e rassicurante e, indubbiamente, votato ad altre finalità (prima tra tutte alla non piccola invenzione del linguaggio).

Ora, dei fenomeni del primo gruppo non è possibile dire che "sappiano", "conoscano" o "giudichino" senza far troppa violenza a queste parole: così rapidamente cangiante è la coscienza del percepire che, se non si esaurisce nell'atto stesso della percezione, si diluisce e si confonde in una sorta di *leit motiv* che accompagna più o meno nascostamente ogni nostro pensare. Il secondo gruppo invece è sempre una battuta indietro, è indietro anche rispetto a se stesso, "si sa" solo dopo aver agito, ma proprio per questo è capace di una stabilità sufficiente per poter contenere, rendere persistenti e coerenti sensazioni, immagini ed emozioni derivanti dal perenne, multiforme fluire dell'attività percettiva.

"Percepire" e "pensare" individuano dunque due coscienze, *due categorie di configurazioni fenomenologiche*, qualitativamente e strutturalmente diverse tra loro eppure, per quanto appena supposto, anche in continua comunicazione e cioè in continua reciproca trasformazione. Da questa interazione derivano due consapevolezze ulteriori: *la consapevolezza percettiva del pensare e la consapevolezza riflessiva del percepire*.

5. Se ci è lecita una metafora oculistica di questa duplice consapevolezza si potrebbe dire che la prima corrisponde a qualcosa come *un vedere un'attività di pensiero* e la seconda a *un riflettere sulla visione di sé vedente*.

Il problema, che affronteremo tra breve, è che il soggetto che "vede" nella percezione – meglio, i numerosi soggetti che "vedono" nelle percezioni – non sono il soggetto singolare dell'attività di pensiero (quello che chiamiamo 'Io').

Tali sono infatti le differenze tra la pluralità dei soggetti percipienti e la singolarità del soggetto pensante da far ritenere verosimile che essi si proiettino anatomicamente su strutture e funzioni neurofisiologiche completamente diverse e riferibili, da un punto di vista filogenetico e, in parte, ontogenetico, a sviluppi successivi della morfologia cerebrale.

Osserviamo ancora, a titolo di esempio, una breve serie di conseguenze di queste osservazioni insistendo sull'opposizione già utilizzata di omogeneità/eterogeneità: se con piccolo sforzo cerchiamo di render conto del maggior numero possibile di afferenze percettive in un periodo dato, ci accorgeremo rapidamente – oltre che della difficoltà di tenerle a mente – di quante infinite, contemporanee e differenti prospettive siano all'opera. Ben oltre i cinque canonici sensi di cui abbiamo la maggiore consapevolezza linguistica, all'interno stesso di ogni sensorialità, come in un'attenta degustazione, non dovrebbe essere difficile scoprire incessanti e imprevedibili sovrapposizioni di successivi scenari percettivi. Insomma, la consapevolezza percettiva è, oltre che diretta, *eterogenea* poiché conduce a una pluralità di contenuti percettivi e, soprattutto, a una corrispondente pluralità di soggetti operanti.

Al contrario, la coscienza del pensiero insiste su un unico soggetto che, appunto, non percepisce ma pensa, che non si identifica con l'organo di senso ma, casomai, lo trascoglie come prospettiva strumentale del proprio conoscere intenzionale.

Proprio perché singolare e omogenea, la coscienza del pensiero è in grado di ricondurre a unità la pluralità dei percetti e, non senza pagare il caro prezzo dell'autoreferenzialità, può tendere verso la costanza e l'omogeneità (che è, appunto, omogeneità di soggetto e di senso e non di contenuti estetici).

6. E diciamolo pure: è la singolarità, la costanza, l'omogeneità del soggetto pensante e cioè, finalmente, del nostro *Io* che ci consente di "rispondere" in modo sufficientemente coerente, verosimile e ricorrente a domande del tipo: "cosa è questo?" ma anche "come è possibile che nel trascorrere degli anni 'noi' siamo sempre 'noi stessi'?" o anche "ma la casa che abitiamo è sempre la stessa casa?" e così via. Insomma, la definizione e il riconoscimento della *nostra* identità, della *nostra* storia e dell'ambiente che *ci* circonda dipende dalla singolarità, dalla costanza e dall'omogeneità del soggetto pensante, del *nostro* *Io*.

Ma il problema da cui avevamo iniziato era: sono *vere* queste risposte? e se sono *vere* in che senso lo sono? e *perché* e *come* fanno a essere vere?

Se abbiamo descritto sufficientemente ciò che intendiamo per "coscienza percettiva", dovrebbe anche essere facile dedurre che a queste domande non otterremo alcuna "risposta", per lo meno nulla che corrisponda a ciò che chiamiamo concordemente "risposta": i soggetti della percezione non *rispondono* ma piuttosto *reagiscono* a stimolazioni pertinenti.

Molto diversamente vanno le cose se ci rivolgiamo al nostro più tranquillizzante *Io*. Qui finalmente riusciamo a ottenere le risposte "vere" che andiamo cercando, ad esempio: possiamo chiederci "chi sono *Io*?" e risponderci: "*Io* sono *Io*".

Parte della questione si risolve dunque individuando l'interlocutore giusto – l'*Io* – che è quello che può rispondere e argomentare in modo comprensibile secondo quelle regole di composizione che caratterizzano l'uso del linguaggio.

7. E tuttavia, se esaminassimo con accuratezza le risposte dell'*Io* – le nostre stesse risposte, quelle che daremmo se ci chiedessero della nostra identità – ci renderemmo rapidamente conto di un limite invalicabile: per quanto diversamente noi possiamo raccontarci, nelle più contrastanti prospettive e nelle più distanti modalità, finiremmo sempre per riasserire la stessa, essenziale formulazione "*Io* sono *Io*". Non è dunque un limite del linguaggio quello che stiamo esponendo ma un limite strutturale intrinseco al soggetto (l'*Io*) che risponde a una domanda circa la propria identità.

— D'altra parte, si potrebbe obiettare, noi chiediamo all'Io di dirci chi *veramente* sia e quindi per quale ragione dovrebbe risponderci diversamente che affermando quello che è?

— Ma, si potrebbe contro-obiettare, anche laddove mentisse, potrebbe l'Io, mentendo, mostrarsi diversamente da quello che è?

La nostra tesi, in verità piuttosto banale, è che l'Io non può in alcun modo evitare di mostrarsi per quello che *veramente* è senza rinunciare (ma di fatto non può rinunciarvi) alla propria stessa identità: *l'io non può essere diversamente da ciò in cui si identifica.*

8. Ci potremmo chiedere a questo punto *in che cosa* l'Io si identifichi. Descrivere ciò in cui l'Io si identifica comporta descrivere le relazioni dell'Io col suo mondo: il modo in cui l'Io vede il suo mondo e il mondo che l'Io vede e, reciprocamente, il modo in cui il mondo vede l'Io e l'Io che il mondo vede. Insomma, l'io e il suo mondo si coappartengono specularmente e l'uno è il riflesso dell'altro. Potrebbe forse essere diversamente?

Se allora cercassimo di descrivere il "che cosa" in cui l'Io si identifica, dovremo comprendere non solo ciò che l'io definirà come "se stesso" ma anche quello che individuerà "non-stesso".

Poiché "me stesso" e "non-me stesso" corrispondono esattamente, nel loro insieme, al mio mondo, a tutto ciò che posso dire di essere, alla mia identità.

Il "chi sono Io" psicologico non ammette distinzioni ontologiche.

Potremmo però aggiungere ancora qualcosa e chiudere il cerchio della nostra definizione ricorrendo a ciò che soltanto un osservatore esterno potrebbe cogliere: in che cosa l'Io *non può* identificarsi? Ebbene, *un Io non può identificarsi in tutte quelle percezioni che non è in grado di trasformare in pensieri, siano essi pensieri di "se stesso" che pensieri di "non-se stesso".*

Non si tratta in realtà di una cosa complicata da osservare, basterà ricordare, a titolo di esempio, azioni che consistono in comportamenti dipendenti dall'educazione ricevuta o dalla cultura di appartenenza e con molte delle cosiddette "abitudini". Si consideri soltanto quanto può essere sgradevole un certo modo di stare a tavola di certi individui. Essi di certo hanno percezione del loro modo di fare ma la "sgradevolezza" di cui stiamo parlando "non fa parte del loro

mondo” – non è cosa che identifichi il loro Io, non è da loro *pensabile* – quella sgradevolezza appartiene solo a chi, purtroppo, la subisce.

9. Ora domandiamoci:

— Come mai l'io non riesce a trasformare queste percezioni in pensieri? Perché non può categorizzarle neanche in quella specie di *camera caritatis* che è il suo “non-se stesso”?

Si tratta di una domanda molto più complicata di quanto non appaia a prima vista, tanto che una risposta sufficientemente appagante non è prevista in questo scritto (non è prevista non per pigrizia dell'autore ma perché, ovviamente, l'autore non la possiede): basterà notare che, in generale, su questo interrogativo si è costruita e si continua a costruire ogni sorta di psicologia e di psicoterapia.

Per ciò che invece riguarda più particolarmente quanto siamo venuti fin qui sostenendo, dobbiamo inferire che l'Io non può ammettere percezioni esterne al proprio mondo-identità senza con ciò metterlo in questione. Ogni nuova traduzione di percezioni extraegoiche in pensieri dell'Io implicherebbe un cambiamento strutturale e passerebbe attraverso la crisi del circuito tautologico attraverso cui l'Io trova continue conferme alla propria identità.

Ma almeno una cosa abbiamo capito: *che l'atto di acquisire nuove percezioni implica di per se stesso un cambiamento.*

Quello che qui intendiamo per “cambiamento” non è una mera risistemazione di oggetti nel mondo dell'Io, come ad esempio il riconoscere che qualcosa che ritenevamo appartenente al “non-noi stessi” possiamo pensarla ora come parte integrante del “noi stessi” e viceversa, ma una vera e propria riconfigurazione strutturale del nostro mondo-identità. Nulla di più, in realtà, di quello che solitamente avviene, ad esempio, nel passaggio dall'adolescenza all'età adulta o attraverso la maternità.

Ciò che a questo cambiamento si oppone sono le validissime ragioni della conservazione di sé, che sono di due ordini, di ordine strutturale, di maggiore o minore *compatibilità* strutturale con lo stato presente, e di ordine dinamico rispetto alle conseguenze che un cambiamento di configurazione del mondo avrebbe per la tautologia che lo sostiene.

Ciò che invece obbliga al cambiamento è il divenire stesso del

mondo extraegoico – una infinitamente più vasta tautologia in cui siamo verosimilmente immersi – che, con ogni probabilità, può divenire esso stesso strutturalmente incompatibile coll'esistenza di una particolare configurazione dell'Io e delle sue modalità di funzionamento.

Poiché non abbiamo alcuna consapevolezza e, conseguentemente, il benché minimo controllo su ciò che non fa parte del nostro Io, su ciò che ci è radicalmente estraneo, la nostra possibilità di sopravvivenza è fondata sulla nostra capacità di adattamento alle successive trasformazioni cui siamo costretti.

10. L'Io dunque deve poter cambiare per sopravvivere e per cambiare deve poter attingere a qualcosa che non è compreso in alcuna forma nel suo mondo-identità, a qualcosa che, per quel che ne sa, è assolutamente estraneo e *altro da sé* e che talvolta, a torto o a ragione, intuisce al tempo stesso sia come minaccia che come salvezza.

L'idea della psicoterapia corrisponde al tentativo di rispondere *in extremis* a necessità urgenti e vitali di un cambiamento che non riesce altrimenti a prodursi, all'esigenza indifferibile di una nuova *verità* che non riesce altrimenti a costellarsi.

Una psicoterapia inizia quando, stando al tema delle nostre riflessioni, un qualche tipo di *efficacia*, a noi del tutto *estranea* preme irresistibilmente sulla nostra *identità* e ne minaccia la sopravvivenza, per il semplice fatto che non abbiamo sufficienti *verità* per poterla *pensare*.

Come in ogni altra situazione di vita, in psicoterapia il cambiamento avviene attraverso il contatto coll'*alterità*. Di differente c'è che la ricerca di questo contatto è deliberata, che l'inevitabile crisi del proprio mondo-identità è non soltanto prevista ma anche acquisita come elemento di *metodo*.

Se dalla parte del paziente la crisi è un dato di fatto – è già stata annunciata *prima* dell'incontro col suo terapeuta – per il terapeuta la crisi corrisponde al prerequisito paradossale della sua efficacia curativa. Il successo della terapia e la sua relativa incertezza dipendono allora non tanto e non solo da conoscenze acquisite – dallo stato di fatto del mondo-identità del terapeuta – ma anche da un azzardo, da una specie di scommessa sulla possibilità di poter contattare l'estra-

neità di cui il paziente è involontario e sofferente portatore e riuscire, ancora una volta, a ritrovare *un'identità dove il nesso tra verità ed efficacia sia nuovamente ristabilito*.

11. Torniamo, per concludere, al nostro uomo che si crede un cavallo che anzi, per la precisione, *vive in un mondo in cui è un cavallo*. Ciò che di sconvolgente ci comunica è proprio questo: *si può perdere la propria umanità*.

Molti nostri pazienti ci raccontano proprio questo, che si può diventare un animale, come in questo caso, o anche un vegetale o un essere inanimato, a volte del tutto e a volte, forse ancor più mostruosamente, solo in parte – forse dovremmo prendere più seriamente le favole e i miti?

Come è facile comprendere, non deve essere semplice per queste persone aggirarsi tra strani individui che pretendono di essere degli uomini!

La morale che, in conclusione, è convenzionalmente d'obbligo, è che l'identità è un fatto assolutamente relativo, che relativa è anche la verità che ne consegue, che l'efficacia che solitamente annettiamo a riprova della verità (e della relativa identità che quella verità sostiene) non è *conditio sine qua non* del vero, che il nostro benessere soggettivo dipende dal poter condividere una sufficiente quantità di nessi verità-efficacia.

Quanto alla cura dell'uomo-cavallo, questa dipende dalla disponibilità di qualcuno, psicoterapeuta o meno, che abbia la voglia e la capacità di mettersi in contatto col suo mondo, di rischiare le proprie verità, di scommettere sulla capacità di trovare un mondo-identità in cui l'esperienza di "essere-un-cavallo" possa essere tradotta in un pensiero al tempo stesso vero ed efficace.

VERITÀ ED EFFICACIA IN UNA PROSPETTIVA JUNGHIANA

Marco Innamorati e Mario Trevi

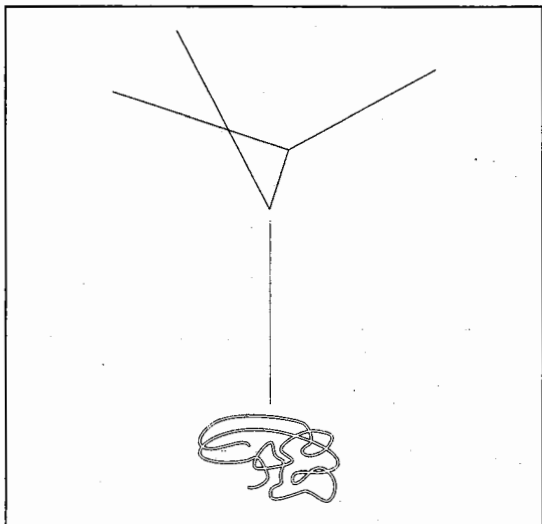
Interrogarsi sul significato dei termini 'verità' ed 'efficacia', dal punto di vista dello psicologo, equivale innanzi tutto a porre in questione un assunto assai spesso surrettiziamente sottinteso dai professionisti della terapia analitica: l'assunto di una stretta correlazione o addirittura di una completa corrispondenza tra tali termini.

Si presuppone cioè che la verità sia di per sé efficace e che all'inverso l'efficacia sia prova di verità. Calando i freddi principi nella concretezza della psicoterapia, ciò equivale a dire che si è portati a ritenere che una tecnica terapeutica rettamente fondata porti all'ottenimento di risultati positivi sul piano clinico e che l'ottenimento di tali risultati possa rinforzare l'opinione del terapeuta di aver utilizzato tecniche fondate su retti principi teorici. Più specificamente, un simile atteggiamento può condurre alla convinzione che un'interpretazione aderente alla realtà storica dei fatti (cioè vera) debba condurre a un progresso nel percorso psicoterapeutico (cioè sia efficace).

Può darsi che qualcuno, propenso a concedere, in linea generale, la veridicità delle affermazioni più astratte, tra quelle appena delineate, rimanga nondimeno più cauto nell'accogliere gli asserti più vicini alla pratica. Tale possibile atteggiamento, tuttavia,

«Atque» n. 18-19, dicembre 1998-novembre 1999

*Cerebro in
abisso,*
1998,
ferro,
poliestere
e acciaio,
35x40x30 m



testimonierebbe forse più di un pudore nell'ammettere le proprie semplificazioni epistemologiche che di una reale consequenzialità di pensiero.

Chiediamoci, dunque: esiste, nell'ambito della pratica psicoterapeutica in generale, una corrispondenza tra efficacia e verità? Questo interrogativo, tuttavia, dovrà essere esaminato attraverso tutti i possibili risvolti, a partire dalla possibilità che l'efficacia sia o meno prova di verità.

Si può ritenere che il primo a interrogarsi esplicitamente su questo tema – rispondendo affermativamente – sia stato lo stesso Freud. L'ultima della prima serie di lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi*, intitolata "La terapia analitica", è in gran parte dedicata a un problema strettamente connesso a quello concernente verità ed efficacia, cioè il ruolo della suggestione, ai fini terapeutici. Qui Freud, pur senza mai negare che la suggestione eserciti comunque un

ruolo significativo ai fini della remissione dei sintomi nevrotici, ritiene di potere affermare probativamente che la psicoanalisi "curi" fundamentalmente perché basata su una teoria "vera" circa il funzionamento della psiche.

La struttura dell'argomentazione ruota intorno a un assunto di fondo: solo attraverso la cura psicoanalitica è possibile una cura efficace e duratura della nevrosi; più particolarmente, una simile cura è possibile solamente quando l'analista risulti in grado di fornire all'analizzando quegli elementi interpretativi che sono in grado di porre quest'ultimo in condizione di vivere un *insight* autentico, partecipe dei reali contenuti della propria storia psichica. «La soluzione dei suoi conflitti e il superamento delle sue resistenze – scrive Freud – riesce solo se gli sono state date quelle rappresentazioni anticipatorie [*Erwartungsvorstellungen*] che concordano con la realtà che è in lui»¹.

Freud assume dunque (nel 1917) che solo lo psicoanalista ortodosso, utilizzando correttamente gli elementi teorici classici per piegarli a un'interpretazione corretta del vissuto psichico del paziente, sia in grado di curarlo. La storia del movimento psicoanalitico, tuttavia, doveva rapidamente porre i terapeuti di fronte a diverse prove che l'argomentazione delineata in "La terapia analitica" – per quanto elegantemente costruita – era priva di validità. Oltre a dover dolorosamente constatare che non sempre la possibilità di proporre sequenze interpretative a suo avviso corrette conduceva a un miglioramento duraturo dei pazienti nevrotici, Freud e i suoi seguaci furono costretti ad ammettere la possibilità del fenomeno della guarigione spontanea. Già i primi resoconti dell'attività dell'Istituto psicoanalitico di Berlino, per esempio, ammettono l'impossibilità di valutare, per così dire, statisticamente l'efficacia terapeutica

del trattamento psicoanalitico, a fronte di un'alta incidenza di remissioni spontanee dei sintomi nevrotici. A questo fenomeno, inoltre, si affiancava il successo di scuole psicoanalitiche o psicoterapeutiche non strettamente aderenti al dettato psicoanalitico ortodosso: da un punto di vista strettamente freudiano ciò avrebbe dovuto comportare almeno l'ammissione che non solo la "verità" psicoanalitica potesse risultare "efficace".

Si può concludere, dunque, che già a partire da Freud dovrebbe essere noto, in campo psicoterapeutico, che l'efficacia non è di per sé prova di verità.

Ci si può chiedere, dunque, se almeno sia possibile ritenere che la verità è di per sé efficace, se cioè la corretta applicazione di una teoria "vera" comporta di per sé dei risultati positivi. Riprendendo in esame il testo di Freud del 1917, si potrebbe ipotizzare che l'opinione del fondatore della psicoanalisi fosse, all'epoca, in linea anche con questa seconda possibilità (anche se il testo non può essere, al riguardo, interpretato univocamente).

La tranquilla sicurezza caratteristica dei primi testi freudiani viene, tuttavia, progressivamente abbandonata dal fondatore della psicoanalisi. Freud sembra pervenire, negli ultimi anni della sua vita, a posizioni quasi scettiche sulla capacità della psicoanalisi di curare i sintomi (anche se mai perviene a dubbi sulla sua "verità"). Scritti come *Analisi terminabile e interminabile*² e *Costruzioni nell'analisi*³ (ambedue del 1937) sono assai più cauti della citata lezione del 1917, in merito alla valenza terapeutica, in senso stretto, della teoria psicoanalitica.

È possibile ipotizzare a questo punto uno scollamento tra verità ed efficacia. Esiste anche la possibilità estrema che verità ed efficacia siano relativamente indipendenti l'una dall'altra. È questa un'idea che si potrebbe sostenere portando alle estreme conse-

guenze un modo di pensare che era già stato ipotizzato da Søren Kierkegaard ben prima della nascita della psicoanalisi. Il Kierkegaard della *Postilla conclusiva non scientifica* si interroga sul valore della verità quando essa passa dall'ambito oggettivo della speculazione alla sfera soggettiva dell'esistenza. Dalle sue riflessioni emerge la convinzione radicale che in ambito soggettivo rivestono un'importanza molto maggiore le modalità di espressione della verità rispetto al suo contenuto: «Quando si pone il problema della verità in modo soggettivo, si riflette soggettivamente sul rapporto dell'individuo; se soltanto il "come" del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità, anche se a questo modo egli si rapporta alla non verità»⁴.

Qui la parola 'verità', la medesima parola, viene tuttavia piegata a significati solo parzialmente sovrapponibili. Allorché discute della verità in senso soggettivo, Kierkegaard si rivela molto più attento ai suoi impieghi, per così dire, pratici, molto più attento alla possibilità che l'esistenza individuale ne sia affetta in modo positivo o meno. Probabilmente qualcosa di simile può avvenire agli psicoanalisti, che oltretutto non sono, in generale, avvezzi a considerare il concetto di verità sotto il profilo logico ed epistemologico.

In generale la nozione di verità più – inconsapevolmente – diffusa è quella nota come *corrispondentista*. Per Tommaso d'Aquino "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*". Se l'intelletto percepisce le cose come realmente sono, allora conosce il vero. L'epistemologia corrispondentista, di conseguenza, ritiene che una teoria vera sia in grado di cogliere la vera essenza delle cose. La psicoanalisi, almeno fino all'avvento delle interpretazioni ermeneutiche di essa, si è inserita quasi integralmente nel filone corrispondentista. Quando Freud scriveva a Ferenczi:

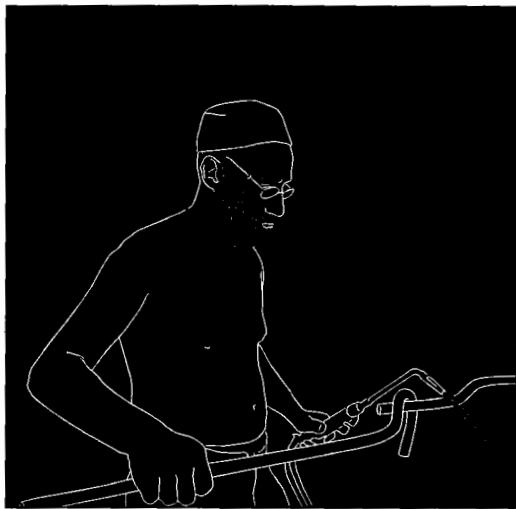
“Noi abbiamo la verità”, intendeva affermare letteralmente che le teorie psicoanalitiche non erano nulla di meno che una ricostruzione oggettiva e universale del funzionamento della psiche.

Le concezioni corrispondentiste, tuttavia, hanno progressivamente perso credito, tanto, in generale, nel contesto della logica e dell'epistemologia, quanto, in particolare (anche se gli effetti di tale evoluzione sono certo più lenti), nella psicologia del profondo.

Nell'ambito astrattamente logico, il XX secolo ha visto affermarsi progressivamente i fautori di almeno tre filoni interpretativi differenti del concetto di verità: il filone *utilitarista*, quello *coerentista* e quello che si potrebbe definire, seguendo Paul Horwich⁵, come *deflazionista*. Secondo quest'ultima concezione, affermare che un asserto è vero non può essere considerato molto più della semplice volontà di esprimere tale concetto. Un'epistemologia fondata su una simile considerazione della verità, tuttavia, sembra votata in partenza allo scetticismo, e quindi a opzioni di fondo differenti da quelle che dovrebbero essere compiute da chi intenda approfondire una ricerca teorica nel contesto della psicoterapia.

A nostro avviso, tuttavia, anche la concezione utilitarista della verità non può costituirsi come fondamento di un'epistemologia della psicologia del profondo. Secondo l'utilitarista, infatti, è vero “ciò che funziona” (la verità si identifica, dunque, in questo caso, con l'efficacia). Tuttavia, mentre nell'ambito delle scienze fondate su ossature matematiche il funzionamento di un modello teorico è soggetto a controlli pratici assai diretti, è evidente (a partire dalle considerazioni già sopra proposte) quante e quali difficoltà possa presentare una simile concezione in ambito psicoterapeutico. Un tentativo in tal senso è stato proposto in psicoanalisi da Donald Spence, nel suo libro *Verità narrativa e verità sto-*

*Autoritratto
alle fiamme*
(da una foto
di Martino
Marangoni)



*rica*⁶: con la proposta di abbandonare la velleità di attingere il passato autentico dell'analizzando a favore di un lavoro rivolto essenzialmente a proporre delle ricostruzioni che abbiano una qualità retorica, risultino convincenti e di conseguenza efficaci. In quest'ottica, però, verità narrativa diviene semplicemente *ciò che risulta efficace per un dato paziente in una particolare seduta*. Dal momento che non esiste, tuttavia, un parametro obiettivo per poter vagliare la *sensazione* di efficacia a breve termine (poiché di ciò si tratta) in un quadro più generale di efficacia generale, il concetto di verità narrativa si trasforma in un'inutile tautologia.

Ad avviso degli scriventi, l'unica strada praticabile per trovare un fondamento epistemologico alla psicologia del profondo in generale – e alla psicologia di ispirazione junghiana in particolare – è invece perseguire la concezione coerentista⁷).

Un interessante elemento per valutare i rapporti tra verità ed efficacia in una prospettiva coerentista può essere tratto da un testo relativamente minore tra le opere di Carl Gustav Jung, intitolato *Lo yoga e l'Occidente*⁸. Non è naturalmente inconsueto che Jung dedichi la propria attenzione alle manifestazioni della cultura orientale. La sua frequentazione con personaggi assai noti nella storia dell'orientalistica del nostro secolo (Richard Wilhelm, Henry Corbin, Mircea Eliade) è ben nota: così come sono noti l'influenza di tali figure sull'evoluzione del pensiero junghiano e il consistente numero di scritti dedicati, più o meno direttamente, alla comprensione psicologica dell'Oriente. Secondo la testimonianza offerta in *Sogni, ricordi e riflessioni*, fu la lettura del *Segreto del fiore d'oro*, testo di "alchimia cinese" tradotto da Wilhelm, a ispirare a Jung l'idea dell'esistenza degli archetipi dell'inconscio collettivo, di quella sorta di sostrato comune alla psiche dell'intera umanità, che costituisce forse l'ipotesi più famosa – al di fuori della cerchia degli psicologi analisti – della psicologia junghiana.

Il lettore di Jung, abituato alle ipotesi archetipiche, potrebbe aspettarsi, affrontando *Lo yoga e l'Occidente*, qualcosa di più profondo di un semplice apprezzamento della disciplina che i Greci definirono "ginnosofistica". Ci si potrebbe aspettare, per esempio, di vedere espressa la convinzione che la possibilità di praticare lo yoga consenta di avvicinarsi alla comprensione del mondo indiano e, in qualche modo, di partecipare della sua saggezza. Mentre però giunge dalla penna di Jung l'espressione di un vivo interesse per la filosofia e la *Weltanschauung* dello yoga, ne scaturisce anche un franco tentativo di dissuadere dalla sua pratica il lettore occidentale.

Lo yoga, afferma Jung, non è soltanto la codificazione di una serie di movimenti e posizioni atti a mi-

gliorare la salute fisica: tali movimenti e posizioni sono ispirati da una antropologia e, in ultima analisi, da una cosmologia la cui condivisione è intrinsecamente necessaria a un positivo esercizio della disciplina. Un uomo radicato nel mondo occidentale, argomenta Jung, non può certamente condividere con l'indiano la fede in concetti come quello di *prana*, che solo in senso superficialmente letterale può essere tradotto con la parola "respirazione", involvendo la metafisica coincidenza del respiro individuale con quello dell'universo. Se non si è in grado di accettare e vivere la filosofia e la spiritualità che permeano inscindibilmente la pratica dello *yogi*, ripeterne e imitarne i movimenti potrebbe persino risultare dannoso.

Da questo scritto junghiano si dovrebbero trarre almeno due insegnamenti meritevoli di approfondita meditazione. In primo luogo, se da Jung viene, attraverso i *Tipi psicologici*, un invito a considerare potenzialmente legittima ogni diversa psicoterapia, da egli giunge anche un richiamo a evitare velleità sincretistiche: una volta compiuta una scelta – o una volta che siamo impegnati da un'opzione che può aver scelto noi (come quella del tipo psicologico che definisce l'individuo) – è opportuno seguirla coerentemente fino al compimento delle logiche conseguenze. In secondo luogo, se dallo stesso Jung, la cui linea di pensiero è ricca di contraddizioni, perviene l'invito a perseguire la coerenza, è inevitabile concludere che per inserirsi nel solco di pensiero da lui stesso aperto è necessario tentare di abbandonare tutto ciò che, della riflessione junghiana, mina alle fondamenta la coerenza di quella psicologia – che Jung volle chiamare "complessa" – rimasta fondamentalmente un progetto aperto ancora da completare.

- ¹ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (1917), trad. it., in *Opere*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 601.
- ² S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it., in *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino, 1979.
- ³ S. FREUD, *Costruzioni nell'analisi* (1937), trad. it., in *Opere*, vol. XI, cit.
- ⁴ S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica* (1846), trad. it., in *Opere*, Sansoni, Firenze, 1972, p. 366.
- ⁵ P. HORWICH, *Verità*, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1994.
- ⁶ D. SPENCE, *Verità narrativa e verità storica*, trad. it., Martinelli, Firenze, 1987.
- ⁷ In riferimento a quanto già proposto nello scritto "Ermeneutica e psicologia analitica" - in «Discipline filosofiche», 1/96 -; scritto cui ci si permette di rimandare per una discussione approfondita della questione.
- ⁸ C. G. JUNG, *Lo yoga e l'Occidente* (1936), trad. it., in *Opere*, vol. XI, cit.

L'ESPERIENZA ANTINOMICA DELLA PSICOTERAPIA

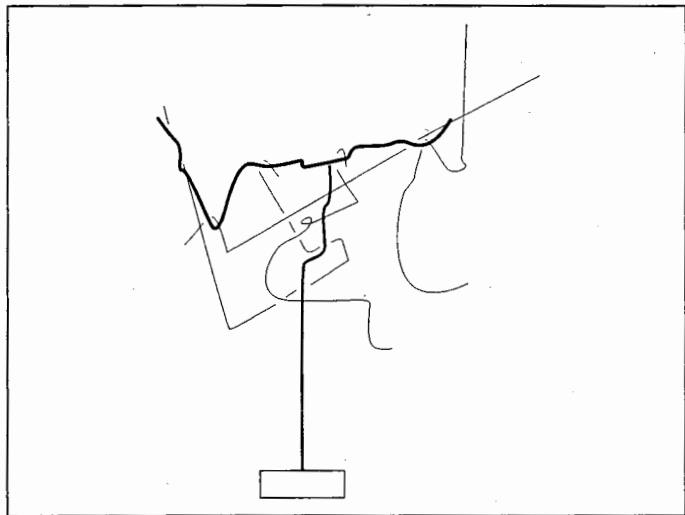
Luigi Aversa

Confrontarsi con la visione del mondo è un compito che la psicoterapia assegna immancabilmente a se stessa, anche se non tutti i pazienti si spingono fino alle questioni fondamentali che esso comporta. La questione del metro con cui valutare, e dei criteri etici a cui informare la nostra azione deve trovare una qualche risposta; poiché il paziente può in dati casi chiederci conto dei nostri giudizi e delle nostre decisioni. Non tutti i pazienti sono disposti ad accettare che, rifiutandoci di render loro conto dei nostri giudizi, noi li trattiamo come bambini; a prescindere poi dal fatto che un simile errore terapeutico segherebbe il ramo sul quale siamo seduti. In altri termini, l'arte della psicoterapia richiede che il terapeuta abbia convinzioni ultime degne di essere affermate, credute e difese, che si siano dimostrate valide o per aver risolto anche in lui le dissociazioni nevrotiche o per non aver permesso che si producessero. La presenza della nevrosi nel terapeuta è una contraddizione in termini: egli non potrà mai portare un paziente più in là di dove è arrivato lui stesso (Jung 1943, p. 89).

1. Verso una teoria empirica dell'esperienza

Nel passo citato Jung pone allo psicoterapeuta un problema spinosissimo, e cioè il rapporto tra visione del mondo ed esperienza, tra rappresentazione e cosiddetta realtà. Chiunque pratici la difficile arte della psicoterapia si sarà imbattuto in questa situazione che non potremmo che definire antinomica, in quanto soggetta a una tensione tra poli opposti quali quelli di rappresentazione ed esperienza, efficacia della rappresentazione in rapporto alla verità dell'esperienza soggettiva; a quest'ultimo aspetto Jung sembra addirittura assegnare un posto privilegiato affermando che nessuno potrà far progredire l'altro oltre il punto da lui stesso raggiunto.

Ponendo la psicoterapia in tale situazione antinomica, Jung apre una serie di interrogativi ricchi di senso ma di non facile soluzione. Una terapia, proprio per il suo aspetto costitutivo, deve costruirsi come risposta efficace, come rimedio utile rispetto alla situazione criti-



Dichiarazione di marasma, 1998, vetro e cipresso, 120x90x30 cm

ca, patologica con cui si confronta, deve quindi essere basata su di una teoria capace di trovare soluzioni ai problemi dell'individuo, ma deve anche corrispondere alla realtà psichica che rappresenta? In altri termini, una teoria, un modello operativo terapeutico deve essere efficace ma anche vero, rispecchiare cioè in termini di rappresentazione la realtà psichica che pretende di descrivere?

C'è soprattutto oggi nella cultura moderna, portata a ipertrofizzare la visione economica del mondo, la tendenza ad assimilare i concetti di verità ed efficacia: si dice essere vero ciò che è efficace, ciò che agisce, oppure, ciò che produce efficacia deve necessariamente essere vero. Ma le cose stanno poi veramente così? Cosa deve proporsi il terapeuta come obiettivo, il far stare comunque meglio il paziente o fargli scoprire la verità su se stesso, sui motivi che a volte stanno alla base dei suoi disturbi ma non per questo, una volta scoperti, sufficienti a renderlo felice?

L'effetto al quale io miro – dice Jung – è di produrre uno stato psichico nel quale il paziente cominci a sperimentare con la sua natura uno stato di fluidità, mutamento e divenire, in cui nulla è eternamente fissato e pietrificato senza speranza. Qui posso naturalmente descrivere soltanto i principi della mia tecnica; quanti, tra i miei lettori, sono per caso a conoscenza dei miei lavori saranno in grado di fare i necessari confronti. Voglio rilevare soltanto che il mio modo di procedere non dev'essere considerato senza limiti e senza obiettivi. Mi faccio scrupolo di non oltrepassare mai il significato che in quel momento è efficace per il paziente e mi studio di rendere quest'ultimo il più cosciente possibile di tale significato, affinché lo divenga anche dei suoi rapporti sovraperpersonali (Jung 1929a, p. 54).

Come si vede Jung non parla affatto di una psicoterapia vaga, senza obiettivi, non trascura quindi il parametro economico, utile – per così dire – della psicoterapia, però sottolinea il fatto di far sperimentare al paziente la propria “natura” e di aprire la speranza e la prospettiva dove il rischio è quello della fissazione e dell'unilateralità della coscienza, facendo quindi emergere l'altro parametro della psicoterapia: la soggettività dell'esperienza come elemento veritativo ed etico.

In altri termini, è necessario un modello teorico efficace nello spiegare i fenomeni ma occorre che tale modello non sia sganciato dalla soggettività dell'esperienza. Senza la tensione antinomica di questi due poli non v'è psicoterapia, non esiste una terapia efficace senza un fondamento veritativo ed etico nell'esperienza.

Nel vasto campo della psicologia pratica non esiste infatti teoria che non sia a volte fondamentalmente falsa. In particolar modo va respinta l'idea che le resistenze del paziente siano, in ogni caso, ingiustificate. Esse potrebbero anche dimostrare che il trattamento si basa su presupposti sbagliati.

Insisto sul punto dell'analisi didattica perché recentemente si è manifestata la tendenza a riproporre l'autorità medica *eo ipso*, inaugurando così un'altra era di psicoterapia *ex cathedra*: impresa che non si distingue affatto dalle antiche tecniche di suggestione, la cui insufficienza è già da molto tempo evidente (Jung 1951, p. 127).

È importante notare come Jung, anticipando Popper, ponga qui il problema della falsificabilità del modello teorico, ma radichi tale principio essenzialmente nell'esperienza del confronto con l'altro; controbilanciando quindi con l'esperienza – quale principio etico-veritativo – la coerenza efficace della teoria. Jung insiste inoltre sull'esperienza analitica personale del terapeuta mettendo tutte le altre forme di terapia nella categoria delle “suggestioni”. (È quanto oggi sta accadendo nel panorama psicologico italiano in seguito alla leg-

ge sulla psicoterapia: si assiste, anche in ambito accademico, al pullulare di modelli teorici efficaci senza alcuna messa in discussione della personalità del terapeuta; "suggestioni" più o meno scientifiche che nulla hanno a che fare con una vera psicoterapia.) È l'esperienza che dà fondamento alla teoria, che fa sì che si sia realmente convinti della verità di ciò che si fa.

Per riuscire efficace sii quello che sei realmente. – dirà Jung – Delle chiacchiere si è sempre detto che sono vuote, e non c'è artificio, per quanto abile, che permetta di illudere, a lungo andare, una tal verità. Da che mondo è mondo, conta non la cosa "di cui" si è convinti, bensì il "fatto di" essere convinti (Jung 1929b, p. 81).

Efficacia ed essere come esperienza continuamente autocritica della soggettività sono i presupposti cui Jung assegna la funzione di coordinate atte a individuare il campo psicoterapeutico. Potremmo dire che, in questo, Jung è il più moderno dei moderni in quanto ci dà una nuova visione della teoria, quella di una teoria empirica dell'esperienza, una teoria che tiene costantemente viva l'antinomia osservazione-esperienza, verità e metodo potremmo dire parafrasando la celebre opera di H. G. Gadamer.

Le contraddizioni in un campo della scienza dimostrano unicamente che il suo oggetto presenta caratteristiche che al momento possono essere afferrate solo mediante antinomie, come ad esempio la teoria della natura ondulatoria ovvero corpuscolare della luce. La psiche possiede tuttavia una natura infinitamente più complessa che non la luce; per descrivere in modo soddisfacente la natura della psiche occorrono perciò antinomie ben più numerose (Jung 1935, p. 8).

La psicoterapia diviene così quel campo dove la costitutiva antinomicità della psiche trova la sua espressione tra azione efficace e azione etica, tra adattamento e individuazione, tra teoria e prassi, quel campo dove è possibile una teoria empirica dell'esperienza, una teoria capace di modelli utili ma continuamente esposta a "ciò che si impone" nell'esperienza autenticamente intesa. La continua tensione antinomica tra verità ed efficacia, il non appiattare l'uno dei due poli sull'altro, provocando così la chiusura di quello spazio che Jung definirebbe *simbolico* a favore d'una situazione di tipo *sintomatico* cioè di una situazione che sopprime l'antitesi a favore della tesi o viceversa, è ciò che distingue la psicoterapia analitica dalle altre forme di cosiddetta psicoterapia che tendono a far coincidere il vero con l'efficace, l'adattamento con l'individuazione, a non dare spazio cioè alla dimensione

fondante, costitutiva della psiche, quell'antinomia che sta alla base d'una visione trascendente della sofferenza dell'uomo e della sua capacità di cercare sempre ulteriori sensi alla cruciale domanda sull'esistenza e al costituirsi della sua identità.

2. Il racconto terapeutico: tra efficacia della parola e verità dell'esperienza

Il rapporto tra la parola e la cosa è nell'ambito della psicologia e della psicoterapia analitica un elemento centrale e fondamentale. Esso definisce un campo antinomico tutto particolare che, a mio avviso, soprattutto alla luce delle considerazioni fatte fin qui, presenta implicazioni alquanto interessanti. Anche in questo caso, affinché venga rispettata la dimensione costitutiva dello psichico, occorre, come ricorda Jung, mantenere la tensione tra i due poli dell'antinomia onde possa scaturirne il senso profondo, simbolico del fenomeno e non affrettarsi a risolvere l'antinomia "sintomaticamente" appiattendolo un polo sull'altro o elidendo uno dei due. Mantenere la tensione tra la parola e la cosa, tra il racconto e il fatto significa esplicitare le due referenze del linguaggio: quella relazionale-comunicativa, efficace perché crea un campo in cui si condividono i segreti più penosi e i nodi più traumatici dell'esistenza, e quella che fa riferimento alle cose stesse, ai "fatti vissuti", che ci pone continuamente il problema di quanto sia vero il nostro racconto rispetto al "realmente accaduto".

Se la prima istanza possiamo definirla espressivo-ricostruttiva perché è nel racconto che si può sperimentare l'efficacia della propria capacità terapeutica, la seconda la definiremo etico-individuativa perché continuamente dovremo tener presente il rapporto, la tensione tra ciò che ricostruiamo e ciò che veramente è accaduto. Anche se a volte questo "accaduto" può essere un dato oscuro e utopicamente originario, comunque sappiamo che qualcosa è "veramente" accaduto e che non possiamo sottrarci a indagare e a cercare di appurare il vero. È questo che fa sì che il racconto e la ricerca terapeutica siano eticamente fondate e non rappresentino puramente, come direbbe Jung, degli espedienti suggestivi.

Dopo la critica che il pensiero decostruttivo e l'ermeneutica hanno svolto positivamente nei confronti del pensiero metafisico classico sappiamo che nessuno possiede la verità, ma oggi sappiamo anche

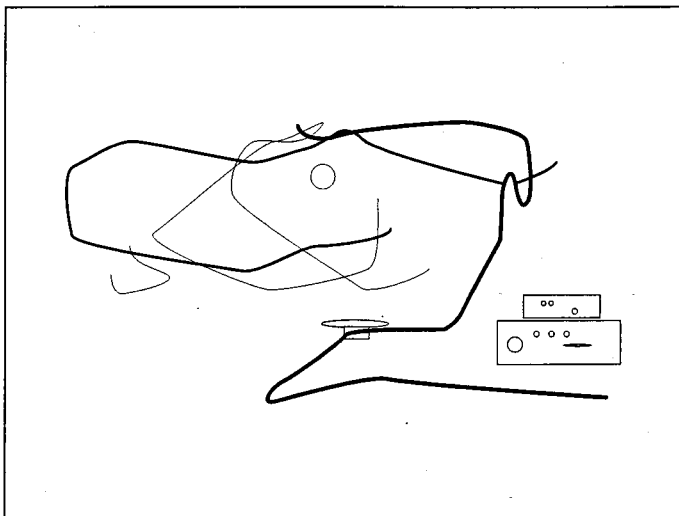
che, nonostante l'ermeneutica e la decostruzione, qualcosa di metafisico comunque c'è. Nessuno possiede la verità ma questo non vuol dire che la verità non esista. Psicologicamente è estremamente diverso l'atteggiamento di chi dice e crede che la verità non la possiede nessuno e quindi non esiste o comunque è come se non esistesse, e quello di chi crede che la verità nonostante nessuno la possieda comunque esiste e, seppure relativamente, si impone e si rivela alla coscienza. Non può esservi psicoterapia basata esclusivamente sulla efficacia persuasiva e retorica della parola. Occorre che la parola sia eticamente fondata nella certezza che i fatti sono comunque accaduti, e che vada ricercata la verità (relativa) del loro accadere.

Tutto dipende – dice Jung – dal metodo nel quale il terapeuta crede; la sua fede nel metodo è determinante. Se crede davvero, farà seriamente e costantemente per il malato tutto quanto sta in lui: e questo sforzo e quest'abnegazione spontanea avranno un effetto risanatore almeno nei limiti entro cui si estende la sovranità psichica dell'uomo collettivo, limiti peraltro fissati dall'antinomia "individuale-generale" (Jung 1935, pp. 10-11).

Come si vede, Jung non ritiene sufficiente l'efficacia del metodo, la forza persuasiva della parola – potremmo dire noi –, in quanto intravede nella fede nell'atteggiamento psicologico del credere del terapeuta, in ciò che egli dice e fa, l'altra condizione necessaria perché la relazione col paziente possa essere terapeutica. Tale terapeuticità Jung la vede soprattutto insita nel fatto che ciò che uno dice e fa al paziente ha la forza di essere stato prima di tutto sperimentato in prima persona dallo stesso terapeuta e quindi fondato in un'esperienza autenticamente intesa che non può non essere sentita come vera (potremmo vedere come metafora di tale processo l'analisi formativa del terapeuta).

In altri termini, la parola è tanto più efficace quanto più è forte la sua referenza all'esperienza. Una parola senza esperienza soggettiva non può essere terapeutica. Non può esservi una psicoterapia scettica. In sintesi: bisogna credere. Questo fa sì che si possa capire meglio cosa Jung vuol dire quando afferma che davanti allo psichico bisogna a volte rinunciare a qualunque metodo.

Non è questo un invito a un facile pragmatismo relativistico. Il metodo può essere relativizzato solo da chi lo ha assimilato come esperienza personale, da chi lo ha introiettato come propria modalità esperienziale. Fare tutto questo senza l'esperienza necessaria condu-



Prometeo in marasma, 1997, ferro e altoparlanti, 75x130x50 cm

ce a una terapia pericolosa e selvaggia. Alla luce di tutto questo, l'antinomia parole (tecnica) - cosa (esperienza) ci porta a definire in modo alquanto restrittivo ciò che debba intendersi per psicoterapia. Psicoterapia significa terapia della psiche non solo attraverso la parola e la tecnica (che anche se condizioni necessarie, non sono tuttavia sufficienti) ma anche, e soprattutto, attraverso la psiche del terapeuta. Va da sé che tutte le cosiddette psicoterapie, da quelle farmacologiche a quelle relazionali, comportamentali, cognitive, ipnotiche ecc., non possono definirsi psicoterapie venendo meno a uno dei poli dell'antinomia entro la cui tensione può articolarsi una relazione psicoterapeutica, e cioè la verità dell'esperienza personale che modifica e mette in discussione la personalità del terapeuta. Non v'è cioè terapia attraverso la psiche ma solo tentativi di modificare la psiche del paziente, non importa se attraverso i farmaci o delle tecniche verbali o comportamentali. Tali esperienze, che a volte possono riuscire anche di qualche utilità, sono da Jung giustamente messe nella categoria

delle "suggestioni", sono cioè situazioni "sintomatiche" dello psichico, non simboliche, perché il simbolico nasce solo dove si mantiene la tensionalità dell'antinomia.

Si potrebbe dire senza esagerazione – scrive Jung – che ogni trattamento destinato a penetrare nel profondo consiste almeno per metà nell'autoesame [analisi personale] del terapeuta: egli può infatti sistemare, riordinare nel paziente soltanto quello che riordina in sé. Non è un male se si sente colpito, colto in fallo dal paziente: può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso. Questo e non altro significa il mitologema greco del medico ferito (Jung 1951, p. 128).

Solo in questo clima la tecnica verbale, la parola consapevole di non essere l'esperienza, ma altrettanto consapevole che comunque deve dire di un'esperienza, diventa emotivamente significativa, diventa racconto. Il racconto non può essere qualcosa di vagamente creativo ma comporta una emozione, una memoria, un progetto che hanno a che fare con le cose, con i fatti di cui ci si fa "carico insieme"; anche il silenzio fa parte del racconto, è la pausa di chi riflette e si interroga se il suo racconto sia vero, di chi cerca, raccontando, la verità; non solo la sua verità ma anche quella dell'altro e quella degli altri perché ciò che è vero trascende tutti. In altri termini, il racconto analitico è la risultante simbolica della tensione antinomica tra la parola e la cosa: si racconta cercando di essere coscienti della verità.

La naturale vocazione, destinazione dell'uomo alla coscienza – come dice Jung – alla libertà morale, alla cultura si è mostrata più forte della sorda coazione delle proiezioni che tengono l'individuo permanentemente prigioniero dell'oscura incoscienza, condannandolo alla nullità. In questo modo gli fu certamente imposta una croce: il tormento della consapevolezza, il conflitto morale, l'incertezza inerente ai propri pensieri. Questo compito è così indicibilmente difficile che verrà assolto, se mai lo sarà, soltanto nell'arco dei secoli; sarà acquisito a prezzo di infiniti dolori e fatiche, in una lotta contro tutte quelle potenze che cercano incessantemente di convincerci a imboccare il cammino, in apparenza più facile, dell'incoscienza (Jung 1945, p. 115).

L'ammonimento di Jung a non farsi sedurre dalla via apparentemente più facile dell'incoscienza appare nell'attuale temperie culturale molto attuale; è dell'epoca moderna infatti il rischio di obliare il vero e di ipertrofizzare l'efficace (l'economico). Ma perché ci sia coscienza bisogna che ci sia antinomia, tensione, solo così il costo di quel faticoso saper "tenere assieme" oltre che prezzo diviene valore, quel valore che è *sun-ballein*.

C.G. JUNG, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, pp. 87-94.

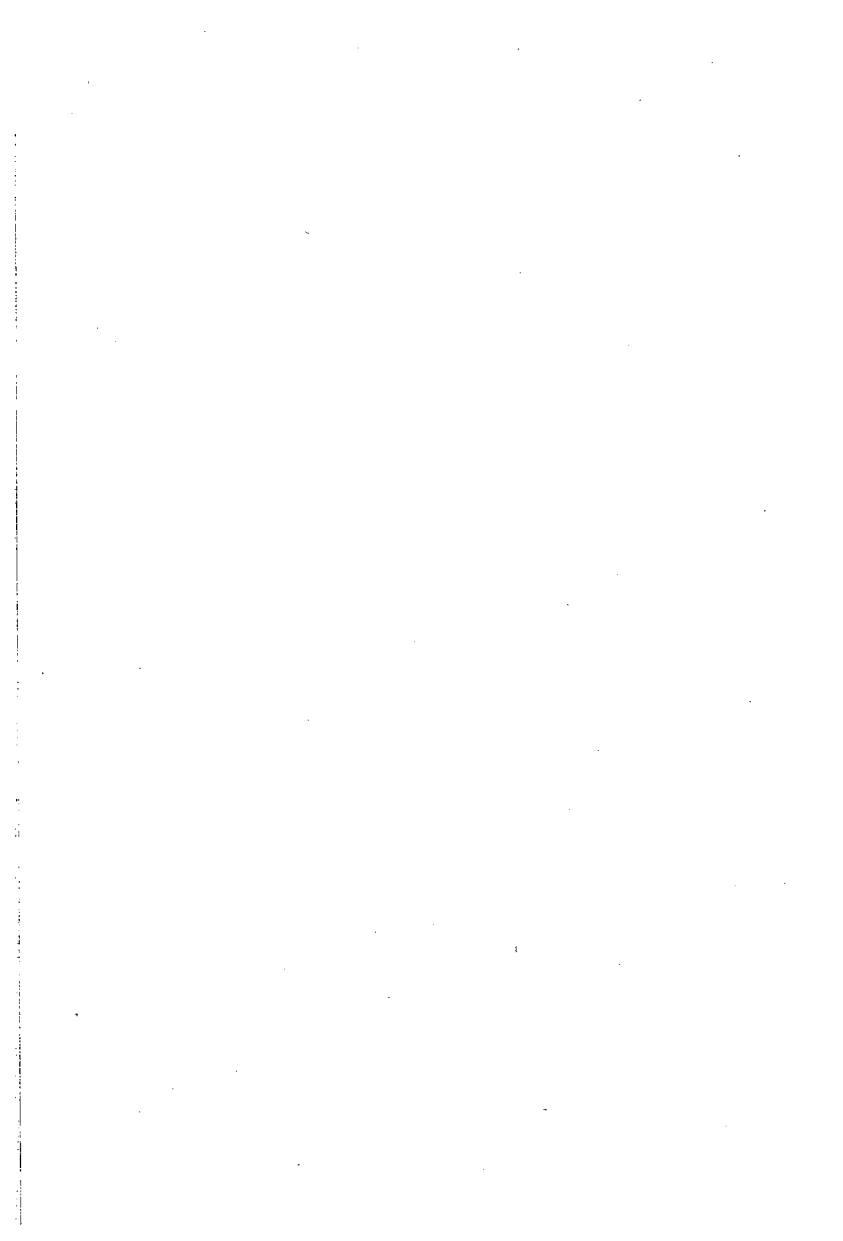
C.G. JUNG, *Scopi della psicoterapia* (1929a), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, cit., pp. 43-60.

C.G. JUNG, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, cit., pp. 121-136.

C.G. JUNG, *I problemi della psicoterapia moderna* (1929b), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, cit., pp. 61-86.

C.G. JUNG, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, cit., pp. 5-26.

C.G. JUNG, *La psicoterapia oggi* (1945), trad. it., in *Opere*, vol. XVI, cit., pp. 105-120.



IL SOGGETTO TRA CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ

Angiola Iapoce

La proposizione
è un'immagine della realtà
(L. Wittgenstein, 1918)

— È come se fossi in piedi, tutta bianca, e improvvisamente, senza poterci fare niente, un peso fortissimo mi spinge giù, mi schiaccia e mi fa diventare tutta nera, e io non ci sono più, la mia mente non c'è più. Con queste parole una paziente descrive lo sprofondare in una depressione psicotica e il senso di annientamento del suo Io, uno stato in cui ella non si riconosce, perde il senso di una continuità, si trova completamente immersa in una condizione di assenza che vive soggettivamente come annientamento.

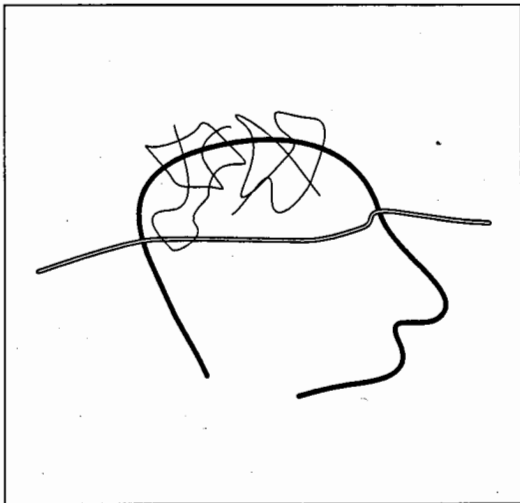
Dopo aver approfondito la descrizione, la stessa paziente aggiunge:

— Sento che è importante averlo potuto dire, non so quello che mi accade, ma so che è importante averlo detto.

Ai fini del discorso che mi accingo a fare, mi preme sottolineare i seguenti punti: 1. l'esperienza soggettiva di assenza di un Io, 2. l'aver potuto comunicare questa esperienza, 3. la consapevolezza del valore di quanto comunicato all'analista.

1. L'esperienza vissuta dalla paziente è passibile di essere formalizzata nella seguente formula linguistica:
«Atque» n. 18-19, dicembre 1998-novembre 1999

*Trafitto dal
pensiero,*
1997,
vetro,
25x40x15
cm



“Io ti dico ora che allora (ieri, tempo fa, una volta soltanto o più volte nel corso del mio passato) io non c’ero, ho vissuto un’assenza di me stessa”.

Risulta immediatamente evidente, oltre alla sfasatura temporale e di posizione tra il primo Io (che proferisce l’enunciato) e il secondo Io (del testo dell’enunciazione), anche l’impossibilità della situazione descritta, rappresentata dalla formula (inesatta) da me proposta: “l’esperienza soggettiva di assenza dell’Io”: se l’Io infatti fosse stato, durante quell’esperienza, effettivamente *in toto* assente, la paziente non avrebbe saputo né potuto averne la benché minima coscienza, non vi sarebbe stata memoria né tanto meno comunicazione.

Stante la contraddittorietà della formula, si può pensare che si tratti di un espediente linguistico teso a descrivere “al meglio” un proprio stato affettivo di angoscia così forte da far sprofondare in esso gran

parte delle funzioni dell'Io, che si paralizza e si mostra incapace di pensare. D'altronde è palese che "da qualche parte" è rimasto un Io sufficientemente integro da porre le condizioni per un racconto di quell'esperienza, un Io che in quell'esperienza in qualche modo "si riconosce": da un lato è prospettata l'impossibilità di accedere narrativamente all'esperienza di "assenza dell'Io", da un altro lato l'enunciato "assenza dell'Io" è la formula "migliore" che la paziente ha trovato per descrivere proprio "quello" stato.

È nella forbice tra i due momenti che si può collocare il lavoro terapeutico, che già al suo inizio evidenzia due possibili verità: la verità di quell'esperienza, indicibile, incomunicabile ma non per questo "inessenziale" per l'Io, e la verità di una narrazione che tuttavia, proprio nell'essere tale, si deve discostare dall'unicità di quell'esperienza per diventare comunicazione.

Penso che si possa ragionevolmente concordare sul fatto che il sentimento dell'identità, in quanto ricostruzione/costruzione progressiva, sia tributario, in forma precipua e consistente, di un qualcosa che potremmo chiamare "continuità psicologica". La paziente esprime l'esperienza di una discontinuità nel proprio sentimento di identità, una frattura, ma contemporaneamente esprime un'identità "altra" racchiusa nel pronome "Io" (l'Io del testo dell'enunciato), il quale, se pur scisso e discontinuo rispetto a quello attuale, ha pur sempre in sé frammenti di identità.

Quale di queste identità è quella "vera" e qual è il Soggetto a cui dare ascolto, il Soggetto da comprendere?

Tra l'originaria esperienza e la sua verbalizzazione è possibile operare in modo tale da integrare in una narrazione completa quell'esperienza, oppure si

dà «un'assoluta metafisicità dell'idea dell'originale una volta che la traduzione è avvenuta»¹?

Il problema è estremamente rilevante in quanto riguarda la possibilità (o impossibilità) di individuare in situazioni emotive il fondamento originario e inconscio delle funzioni intellettuali e pensare insieme categorie psicologiche (l'angoscia) e categorie logiche (il pensiero e il linguaggio). Nel caso della possibilità ci si muove entro un modello genetico-evolutivo, centrato sull'esperienza della prima infanzia o addirittura *in utero*, nel caso dell'impossibilità si spalanca una finestra metafisica in cui l'individuo si costituisce soggetto per sé, denunciando la sua nascita da un mito, da una dimensione atemporale non prima a-linguistica².

Fermiamoci un momento a questo punto per aprire un'altra problematica da cui poi riprendere questo discorso. Brentano definisce la psicologia "scienza dell'evidenza", in quanto il fenomeno psichico, a differenza di quello fisico che è oggetto delle scienze, «è un intreccio caratteristico fra l'oggetto della presentazione interna e la presentazione stessa, nonché l'appartenenza di entrambi a un unico e medesimo atto psichico»³, per cui il fenomeno psichico ha la caratteristica dell'unicità, anche se lo si può scomporre concettualmente. Brentano aggiunge anche che è preclusa l'osservazione simultanea del proprio osservare o di un altro proprio atto psichico e si può osservare soltanto ciò che è "già" avvenuto. Potrebbe sembrare che, così concepita, la vita psichica si dissipi in una serie di atti, ciascuno sussistente per sé, che si susseguono incessantemente instaurando un movimento infinito, riproponendo la vecchia questione filosofica dell'impossibilità di una definizione concettuale dell'autocoscienza e della sua costitutiva differenziazione dalla coscienza, la sostanziale storicità di quest'ultima. Ma nulla è più

lontano da Brentano il quale chiude la serie già con il secondo elemento (il terzo che infinitizza è precluso): «È palese che la coscienza che accompagna la presentazione del suono è una coscienza non tanto di questa presentazione, quanto del complessivo atto psichico in cui il suono viene presentato e in cui esso stesso è contemporaneamente dato»⁴. L'infinitizzazione della serialità può quindi essere fermata poiché l'atto psichico, anche se composto, esibisce un fattore di simultaneità di eventi che lo rende *sostanzialmente* unico e unitario.

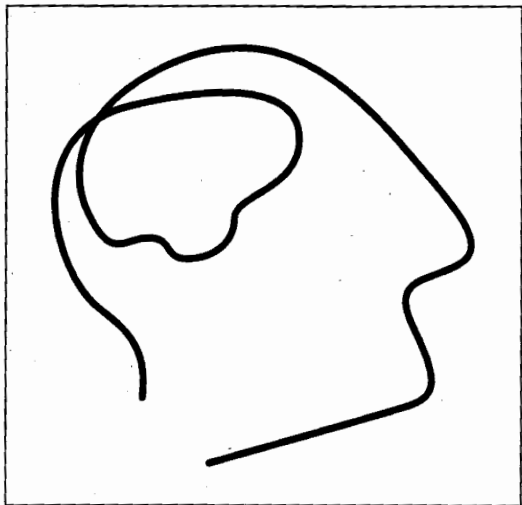
Infatti *sempre* quando un atto psichico «è oggetto di una conoscenza interna che lo accompagna, esso contiene, oltre al suo rapporto con un oggetto primario, anche se stesso, secondo la sua totalità, in quanto presentato e conosciuto»⁵. È questo il motivo per cui, secondo Brentano, la percezione interna ha il carattere dell'infallibilità e dell'evidenza immediata, e per lo stesso motivo, l'atto psichico della presentificazione non è sottoponibile ad una verifica empirica cioè ad un confronto tra il contenuto della presentazione con l'oggetto effettivo, esterno, per l'impossibilità di accedere all'oggetto vero e proprio ma solo alla sua presentazione. È infatti evidente che se non conosciamo qualcosa di ciò che è presente in noi, non possiamo riconoscerlo come concordante con ciò che si presenta, per cui qualsiasi confronto presuppone come sicuramente conosciuto ciò da cui la sua stessa sicura conoscenza deve essere tratta, il che è contraddittorio. Questo tipo di ragionamento conduce Brentano ad affermare l'indimostrabilità dell'esattezza della percezione interna ma nello stesso tempo ad affermare che essa è più che dimostrabile: è immediatamente *evidente*. Questo significa che in un medesimo atto psichico, unitario e sintetico, si presenta la coscienza di un oggetto e l'evidenza della conoscenza di essa: «A ogni atto psichico è dunque

connessa una doppia coscienza interna, una presentazione che gli si riferisce e un giudizio che gli si riferisce, la cosiddetta percezione esterna, che è una conoscenza immediata ed evidente dell'atto medesimo»⁶.

2. Per vedere le ricadute cliniche di questo modo di concepire gli atti psichici passiamo al secondo punto dell'enunciato della paziente: "l'aver potuto comunicare quell'esperienza". La comunicazione è l'atto psichico à la Brentano, che presenta *insieme* la coscienza di un oggetto (l'esperienza di assenza dell'Io) e l'evidenza della sua conoscenza (un'evidenza *immediata*, priva di mediazioni e determinazioni riflesive) di cui ci possiamo chiedere ragionevolmente qual è il suo carattere unitario, stante che la paziente riferisce di sé e della propria assenza (allora) di un Io presente. A ben vedere ciò che manca all'espressione linguistica non pertiene a carenze funzionali dell'Io, che sembrano essere tutte presenti (la percezione, la memoria, il pensiero ecc.); ciò che sembra mancare non è sul piano linguistico dell'enunciato, ma qualcosa che impedisce una "sintesi" tra i due "Io", è il *riconoscimento* di sé che fa difetto, è un elemento di *discontinuità* che si introduce nel sentimento di identità della paziente.

Attraverso il contenimento espressivo dell'enunciato si verificano contemporaneamente due fatti: si radicalizza la scissione di un Io che potremmo chiamare "affettivo" e insieme si crea una sintesi sul piano concettuale, attraverso un movimento di contrazione verbale e temporale insieme: è come se, nel tentativo di contrarre al massimo due esperienze sul piano linguistico-concettuale, si radicalizzasse la scissione effettiva e reale tra queste. I due "Io" sono connotati da affettività non solo diverse, ma altresì reciprocamente contrastanti, poiché tale diversità è

Brain,
1996,
ferro,
37x40x16
cm



riferita al medesimo oggetto. Ora, se si trattasse solo di differenti stati psichici, non vi è alcun dubbio che il problema non si porrebbe: è a tutti evidente che l'Io non è sempre lo stesso e cambia nel tempo, malgrado ciò, il senso della continuità e dell'identità tende a permanere. Il problema risiede pertanto in una *interruzione* psichica della continuità della coscienza: manca il riconoscimento di quello stato affettivo, certamente così angoscioso da far temere per la propria sopravvivenza. Tuttavia, nel dirlo, la paziente esprime un, sia pur doloroso, sentimento di identità in quell'esperienza: quell'angoscia non è facilmente eliminabile in quanto sostiene pur sempre un suo sentimento di identità, un'angoscia pertinente a un Io, pur circostanzialmente, vissuto come totalmente impotente. Il suo tentativo (contraddittorio) di verbalizzazione e di comunicazione all'analista della sua esperienza è in realtà compiuto nell'idea (più o meno

consapevole) di gettare un ponte tra la sua potente e destabilizzante esperienza e la comprensione intellettuale di essa, con il fine (ancora forse in parte altrettanto inconsapevole) che questo ponte potrebbe sortire un effetto terapeutico.

Se tuttavia consideriamo l'atto psichico come qualcosa di unitario e simultaneo, l'unità dell'atto psichico della paziente è sicuramente da ascrivere alla *presentificazione* di una scissione nel senso dell'identità.

Questa scissione, più che ricadere su quanto già Freud aveva individuato quale meccanismo di difesa dell'Io, mi sembra che possa aprire ad un discorso diverso, per il valore *identificativo* di quel sentimento angoscioso, perché "reale" (pertanto "vero") è tanto l'Io che parla di Sé quanto il Sé che è parlato dall'Io. In questa tenaglia della presentificazione di un racconto di sé che include una scissione nel senso di una continuità psichica, l'analista è preso e accedere ad uno soltanto dei due "Io" presentati dalla paziente comporta inevitabilmente un'ulteriore lacerazione nel senso dell'identità.

Se, infatti, si accede soltanto al piano dell'Io che "parla", il Soggetto presente, si nega quel frammento identificativo di quell'esperienza ed il concomitante stato affettivo. In questo caso l'esperienza angosciosa ricadrebbe in una concezione *à la* Lacan, per cui è da una rimozione originaria che può emergere l'identità soggettiva, che si legherebbe irrimediabilmente al piano linguistico: la parola diventa il sostituto definitivo della cosa, e il linguaggio evoca una cosa, una realtà, per mezzo di un sostituto che questa cosa non è. È proprio attraverso questo movimento che Lacan può istituire l'ordine del reale come separato dall'ordine del linguistico ed è con la parola che il Soggetto prende le distanze dal vissuto, una distanza che gli permette di identificarsi in

quanto Soggetto, distinto da ciò che lo circonda; ma l'esito del discorso di Lacan è, non a caso, la scomparsa dell'Io, la sua assenza in quanto realtà. È chiaro che, così impostato, il lavoro terapeutico si esprimerà come ritorno in superficie di significanti, in un gioco linguistico tra i due soggetti dell'analisi, la ricostruzione/costruzione di una storia/narrazione il cui statuto di verità sarà interamente ricompreso nella plausibilità della coerenza dell'impianto linguistico. Il *riconoscimento*, in questo caso, sarà affidato esclusivamente ad un gioco di specchi, in termini più clinici, alle vicende della relazione terapeutica, con la *mise en abîme* di ogni sapere fondativo, e la sua verità sarà affidata ad una rete di significanti da cui sarà escluso ogni significato, poiché è solo *col e nel* linguaggio che l'uomo si costituisce in quanto soggetto.

Dall'altra parte, dare credito solo all'Io identificato nell'esperienza angosciosa, comporta un triplice rischio: *i.* il rischio *emotivo* di inoltrarsi in un territorio sconosciuto di cui non si ha la mappa, *ii.* il rischio *concettuale* di non dare sufficiente credito a quell'atto psichico unitario (*à la* Brentano) della paziente che, nel comunicare la sua esperienza, presenta un'altra esperienza, *iii.* il (conseguente) rischio *terapeutico* di fallire nella propria istanza curativa. Sicuramente i rischi si attenuano sensibilmente nel caso in cui l'angoscia dell'esperienza della paziente non viene considerata quale pulsione primaria, ma è iscritta nella storia personale della paziente stessa, l'assenza di una madre contenitiva, "sufficientemente buona", per esempio. Sarebbe questa la strada per percorrere un cammino "restitutivo" di un qualcosa di fondamentale (primaria sarebbe in questo caso un'*unità*).

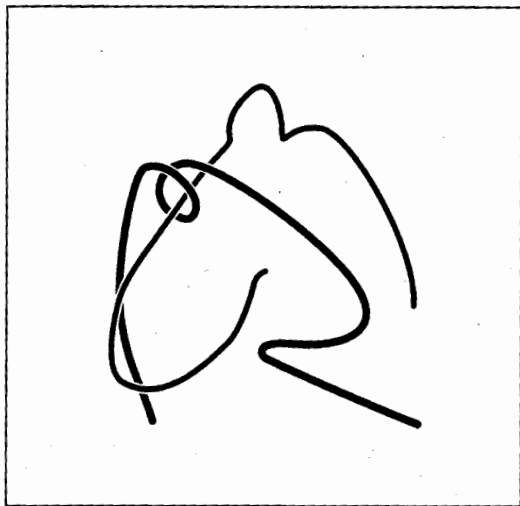
È noto come si tratti di due orientamenti clinici diversi rispetto alla Soggettività: per alcuni l'Io nasce

da un'assenza originaria della realtà e la verità ed efficacia terapeutica si iscrivono interamente entro il piano linguistico-rappresentazionale del rispecchiamento; per gli altri l'Io può accedere al linguaggio solo se sostenuto da quell'"affetto" primario che, nelle vicissitudini personali, è venuto a mancare.

A me preme sottolineare, a questo punto, che l'opzione teorica di uno dei due modi da parte dell'analista (che pure ha un suo rilievo) è *di fatto* impossibile se si prende quale asse prospettico il concetto di "atto psichico" di Brentano. Esiste una situazione paradossale nel discorso della paziente che *impone* un movimento alternante: da un lato rimanda all'Io del testo dell'enunciato, che è l'oggetto "intenzionato" dalla coscienza, per cui veicola la terapia verso una reintegrazione del vissuto angoscioso, nell'idea che sia possibile trovare il punto di origine comune di categorie psicologiche e categorie logiche, per restituire al soggetto la propria integrità; da un altro lato, proprio la scissione e relativa contrazione concettuale-temporale tradisce il senso di una parola in quanto sostituto di cosa: la paziente, col comunicare la sua esperienza, ha già costruito il dispositivo per arginare un sentimento angoscioso legato ad un'assenza originaria e ad un senso del proprio "nulla".

La paradossalità della situazione analitica, che impedisce comunque una presa di posizione teorica fondativa, è condensata nel concetto di "presenza", cioè in quell'Io dell'*hic et nunc* della seduta analitica che, pur prendendo le distanze da ciò che di sé racconta, racconta pur sempre di sé, è lì a ribadire la propria soggettività *in toto*. La paradossalità e indecidibilità nelle cui maglie viene a trovarsi stretto l'analista, obbliga lui stesso a compiere un salto, a introdurre un elemento discontinuo in cui si riconosce come scisso, una sorta di scommessa pascaliana, do-

*Psicoanalista
e paziente,*
1993,
ferro,
15x25x25
cm



ve in questione è quell'atto psichico che è il "credere". Sembra infatti che sia su un elemento discontinuo che paziente e analista possono convergere: ma, a quel punto, si è strutturato qualcosa di comune, la necessità di un punto vuoto, forse assimilabile a quel punto "zero" di Bion con il conseguente richiamo ad un atteggiamento analitico "privo di memoria e di desideri".

Se, come dice Wittgenstein, «non si inferisce, dalle proprie parole, la propria convinzione; o le azioni che ne derivano»⁷, è proprio nell'evidenza di ciò che è *immediatamente* dato, su cui *non si devono fare ipotesi*, che è possibile raggiungere qualcosa di ultimo.

La situazione analitica prospettata pone allora fortemente le condizioni entro cui si dovrà dispiegare il lavoro terapeutico, la sua eventuale efficacia curativa e la conseguente verità, fondata sulla paradoss-

3. salità della situazione descritta. Ma con il determinare le condizioni *entro cui* si svolgerà l'analisi, si è automaticamente costituito il luogo di arresto della catena dei significanti, il luogo del "punto fermo" sul quale i significati possono essere fissati «nella realtà "validata intersoggettivamente" la quale si realizza nell'*hic et nunc* della relazione»⁸. La parola non descrive la realtà dell'esperienza, perché la traduzione è sempre un allontanamento, ma contemporaneamente vi rimanda. Rimanda a quel punto "zero" di assenza dell'Io della paziente e di "assenza di pensiero" dell'analista, punto inafferrabile ma non per questo metafisico, di convergenza di due individualità, punto limite in cui la Soggettività, collassando su di sé, si fonda come inter-soggettiva, quella prospettiva secondo cui si può concordare con Wittgenstein per il quale il Soggetto è il "limite del mondo"⁹, «è la "negatività" di fronte all'insieme delle proposizioni verificabili»¹⁰.

Ho prima detto che "la traduzione è sempre un allontanamento (dalla realtà dell'esperienza) ma contemporaneamente vi rimanda". La formula offre la possibilità di un ulteriore approfondimento per quanto riguarda l'aspetto temporale: che dire di questo "contemporaneamente"? Si tratta veramente di due eventi che insistono in un medesimo spazio-tempo o si può ipotizzare qualcos'altro? Possiamo infatti concordare con D. Ferreri per il quale: «Il divieto più forte ad una sovrapposizione di logica e psicologia sembra venire dal carattere "atemporale" che dovrebbe essere proprio dello svolgimento logico, in contrasto con la temporalità dei processi evolutivi di costituzione delle "forme" mentali»¹¹.

Riprendendo il concetto di atto psichico di Brentano, per il quale la coscienza che accompagna la presentazione di una percezione è una coscienza non tanto di questa presentazione, quanto del com-

plexivo atto psichico in cui quella percezione viene presentata, cioè è contemporaneamente coscienza di un oggetto e coscienza di aver coscienza di quell'oggetto, potremmo dire che la paziente, nel formalizzare in quel modo la sua esperienza, presenta, in un unico atto, anche la coscienza di un proprio sentimento di *coesione*, sia pur non sostenuto da una coerenza di oggetto. Ora, affidare la coerenza dell'oggetto esclusivamente ad un andamento narrativo diacronico, ad un tempo lineare, è sicuramente un'azione indispensabile, ma parziale. Vi è infatti in gioco anche quella simultaneità di eventi, espressa dalla simultaneità della coscienza e dell'autocoscienza, che rimanda ad una dimensione temporale in cui l'esperienza, non più consegnabile ad una narrazione (ricostruttiva e/o costruttiva), comporta un salto "logico" affidato ad un atto che presentifica qualcosa che c'è ma non è dicibile, un momento sincronico, in cui il linguaggio tace per raggiungere quell'unità ultima (*l'at-onement*) che può solo *essere e non essere* detta. Si potrebbe dire con Hegel che si tratta di quella sostanza assoluta, dalla quale soltanto può nascere quell'"io che siamo noi" e quel "noi che sono io". Ma è comunque sempre la forza del linguaggio che dà esistenza al puro Sé, quel Sé che consente di dire Io. Solo che la narrazione, indispensabile per una "creazione", non si può affidare esclusivamente ad una consequenzialità lineare, non dico "causale" ma neppure di "ragioni" psicologiche, poiché dovrà *sempre* fare affidamento ad una "credenza" vuota di oggetto, inverificabile, ma assolutamente imprescindibile per l'acquisizione delle funzioni più proprie dell'Io, per la costituzione del "senso" di una Soggettività.

È in questa chiave che leggo il terzo punto del dialogo analitico prospettato: "la consapevolezza da parte della paziente del *valore* di quanto comunica-

to". L'importanza, il valore, non è raggiungibile né per via induttiva, per generalizzazione di casi particolari, né per via deduttiva, come coerenza logica interna; esso è raggiungibile solo attraverso un *ethos*, un "abitare", una forma di vita etica precedente a qualsiasi forma linguistica cui pure rimanda e non può non rimandare¹². La paziente chiama l'analista a "coabitare" con il suo affetto, lo chiama all'ascolto delle vicissitudini del suo io, a *vivere* in un gioco linguistico condiviso. La consapevolezza del valore riporta l'analista all'esercizio di un'etica al servizio di una forma di vita "comune".

Chiediamoci allora, a conclusione di questa problematizzazione, qual è il tipo di conoscenza e il tipo di verità che emerge da una pratica analitica fondata sulla paradossalità. È una conoscenza vera? Certamente, purché non vogliamo prendere per verità l'*adaequatio* del soggetto all'oggetto o la verità come disvelamento (l'*a-letheia* di Heidegger). Si tratta piuttosto di una verità iscritta in una paradossalità costitutiva dell'umano, che nasce da una pratica capace di supportare l'esistente¹³. La Soggettività, pur ponendosi su un piano dialettico, il piano cioè dell'affermazione di sé attraverso la propria negazione, secondo l'andamento della *Fenomenologia* di Hegel, non può tuttavia essere interamente ricompresa in questa dialettica, poiché le categorie logiche che supportano tale paradossale soggettività, non sono più quelle dell'identità, della differenza e della contraddizione, ma piuttosto l'alternarsi di continuità e discontinuità logica, categorie antinomiche che più che condurre ad una teoria, rimandano piuttosto ad un *sapere* iscritto in una *pratica* e sostenuto da un'etica.

Possiamo, a questo punto, introdurre due concettualizzazioni a sostegno di questa pratica e di questo sapere rispetto al frammento di seduta analitica

proposto: a) il concetto di identità individuale, quale forma psichica relativamente stabile, e b) il concetto, tratto dal lessico junghiano, di "individuazione" quale processo di automorfismo dell'identità individuale a partire da un'indifferenziazione. La pratica dell'analisi tenderà allora a rendere pensabile e possibilmente a descrivere proprio il *tentativo* di formazione di quell'identità personale che si pone quale punto di arrivo, ma anche di origine, della soggettività.

¹ V. DE MICCO, "Psicoanalisi: un sapere che sostiene l'esistenza?", in W. LOCKE, *Psicoanalisi e verità*, trad. it., Borla, Roma, 1996, p. 21.

² Jean Hyppolite, nel lontano 1955, già aveva sottolineato, nella rilettura della "*Verneinung*" l'aspetto "mitico" del concetto di pulsione in Freud: «il n'y a pas l'affectif pour d'un côté, tout engagé dans le réel, et l'intellectuel pour de l'autre, qui s'en dégagerait pour le ressaisir. Dans la genèse ici décrite, je vois une sorte de grand mythe; et derrière l'apparence de la positivité chez Freud, il y a ce grand mythe qui la soutient. [...] L'apparition ici d'un symbole fondamental dissymétrique» J. HYPOLITE, "Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud", in ID., *Figures de la pensée philosophique*, voll. 2, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, vol. I, pp. 390-391.

³ F. BRENTANO, *Psychologie von empirischen Standpunkt* (1924), trad. it., *La psicologia*

dal punto di vista empirico, voll. 3, Laterza, Roma-Bari, 1997, vol. I, p. 193.

⁴ *Ivi*, p. 195.

⁵ *ivi*, p. 206.

⁶ *ivi*, p. 211

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen* (1953), trad. it., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1974, p. 252.

⁸ W. LOCH, *Psicoanalisi e verità*, cit., p. 219.

⁹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1918), trad. it., Einaudi, Torino, 1974, p. 64.

¹⁰ W. LOCH, op. cit., p. 219.

¹¹ D. FERRERI, *Sulla negazione. Un saggio di filosofia della psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1994, p. 105. Con la presente citazione vorrei anche ricordare la figura di Dino Ferreri, mente acuta e caro amico pre-

maturamente scomparso.

Milano, 1982.

¹² Anche in questo caso è il pensiero di Wittgenstein che mi viene in soccorso. Per la relazione tra etica e linguaggio si veda, in particolare, L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, Adelphi edizioni,

¹³ *Existenztragend* è il neologismo con cui W. Loch identifica l'unica verità a cui può pervenire l'esercizio del metodo psicoanalitico, cfr. W. LOCH, *Psicoanalisi e verità*, cit., in particolare il cap. 6°.

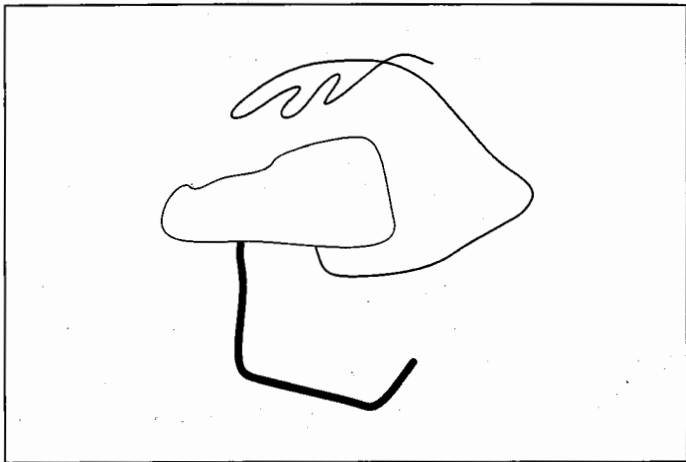
VERSO UNA LIBERTÀ CHE CI LIBERA DALLA DIPENDENZA?

Sergio Benvenuto

1. Kathy è un'amica cinquantenne di New York che conosco da circa trent'anni. Ogni volta che la rivedo – anche a distanza di anni – le sento raccontare più o meno la stessa storia: che è stata o sta molto male, che vive sola oppure con la madre, e che non riesce mai a sfondare nelle due professioni parallele che da venticinque anni cerca di intraprendere – l'architettura e la psicoanalisi.

Figlia unica di madre nubile, non ha mai conosciuto il padre. Quando a ventidue anni tentò di avere un contatto con lui, la madre glielo proibì drasticamente. La prima vocazione travolgente di Kathy fu l'architettura. A vent'anni lasciò la cittadina della Pennsylvania dove era nata per New York, allo scopo di diventare una grande architetta, e avere molti amanti. Invece a New York finì col convivere, per anni, con una artista lesbica; “non mi piacevano le donne – mi diceva – ma *mi sentivo obbligata* nei confronti di lei”. Ebbe come maestro un grande architetto – ma quando cominciò davvero la carriera, sprofondò in un *breakdown*, condito di stati allucinatori e gesti compulsivi, che nel corso dei quindici anni successivi la portò ad essere la paziente di tre ben noti e prestigiosi psicoanalisti di New York. Perché Kathy va dai migliori architetti, e dai migliori analisti. La sua lunga esperienza di analizzante la spinse a cominciare un interminabile *training* come psicoanalista – che continua tuttora. Ma non ha mai rinunciato a lavorare come architetto. Risultato: è sempre all'inizio delle due carriere. Di fatto ha vissuto soprattutto con i soldi che le passava la madre.

Malgrado i quindici anni di analisi con i migliori luminari Kathy non mi pare veramente cambiata in questi tre decenni. Dopo un primo periodo di promiscuità sessuale, sono ormai vent'anni che non ha più rapporti sessuali con nessuno, né li desidera. Bella ma cerea, ha il volto



Bisogno d'ombra, 1996, ferro, 50x40x35 cm

rigido e disincarnato delle maschere del teatro Noh, fisse in un dolore assorto. Per anni ha vissuto in una casa in affitto a Manhattan, che per oltre due anni arredò secondo il suo gusto raffinato, senza occuparsi d'altro. Quando ebbe occasione di comprare la casa che aveva sistemato con tanta devozione, contava sull'aiuto finanziario della madre, che, malgrado le promesse, non venne. Dopo questo scacco, Kathy ebbe un altro crollo: se ne tornò dalla madre, rinchiudendosi per due-tre anni in una pigra e scorbutica malinconia. Poco a poco ne è uscita, è tornata a New York in un'altra casa in affitto, che per due anni ha arredato magnificamente come la precedente, tralasciando le sue due carriere. Questi appartamenti che ha risistemato hanno una perfezione gelida, sembrano case più ideali che reali: paiono il sogno di una vita non orbitante attorno alla madre, ma che resta mera utopia.

Sullo sfondo, l'ombra inevacuabile della madre, dedita all'alcolismo. E non a caso, la prima volta che provò a vivere da sola, convisse con una lesbica pur senza sentirsi lesbica – un ponte tra la madre e un *partner* maschile mai raggiunto. Benché si qualifichi "psicoanalista", di fatto trova i lavoretti più remunerativi nel campo della grafica arti-

stica. Amichevole e dolce di primo acchito, basta che nella conversazione dissenta da quel che l'altro dice per sfoderare una rigida cocciutaggine: asta di acciaio che non si piega, impuntata nelle proprie opinioni, fa trapelare qualcosa di *scatenato*, come se un animale feroce fosse acquattato in lei, pronto ad un balzo aggressivo. O resta irta contro il mondo, oppure si sbriciola.

Per quasi tutti gli amici di Kathy, anche per quelli digiuni di psicologia, la ragione dei suoi insuccessi è lampante: il non riuscire a districarsi da un rapporto simbiotico con una madre *selfish* e manipolativa. Ma cosa ne pensa lei stessa? Nel nostro ultimo incontro io, deluso dall'annosa ripetitività dei suoi problemi, dopo aver sentito che sta pianificando una quarta analisi, sbotto in modo poco diplomatico — Ma perché, invece di spendere soldi per un'ennesima analisi, non li spendi per assoldare un killer e uccidere tua madre?

Kathy è un po' scossa dalla mia proposta, ovviamente non seria. Ammette che, certo, il rapporto tra lei e sua madre è un elemento importante del suo disagio, ma, mi dice con aria falsamente profonda, — Le cose sono molto più complesse!. Le faccio notare che l'ultima volta che è stata malissimo fu quando la madre le impedì praticamente di comprarsi la casa a New York. Kathy ammette che con la madre c'è stato sempre un "problema di coscienza", e ad un certo punto dice una frase terribile — Ho sacrificato me a mia madre: o dovevo uccidere lei, o dovevo uccidere me stessa. Capii perché, istintivamente, vedevo la soluzione dei problemi di Kathy solo nella morte della madre — è un rapporto che Franco Fornari avrebbe descritto come *mors mea, vita tua - vita mea, mors tua*. Le lunghe paralisi depressive di Kathy paiono periodi di coma psichico per far rivivere la madre. E quando lei invece prova a vivere, la madre sprofonda nell'alcolismo.

Ma allora, avendo detto quella frase così tragica, Kathy ha capito tutto? Non proprio. Dopo un po' si riprende, e comincia a rimettere le mani avanti. Il suo Io, direbbe Freud¹, è scisso: da una parte dice la verità sulla sua dipendenza mortifera dalla madre, dall'altra, ricorrendo all'armamentario psicoanalitico, la (de)nega.

2. Spesso mi è capitato di imbattermi in forme di vita molto simili a quella di Kathy. La donna in questione può essere affetta da qualsiasi sintomatologia, ma un tratto peculiare dà a tutte queste donne, aldilà

della loro "scelta" psicopatologica, una specie di aria di famiglia: sono tutte figlie uniche di madre *single*. Queste figlie sono pianeti che, malgrado le loro orbite ed epicicli turbolenti, si trovano a ruotare sempre attorno allo stesso sole triste: la loro madre, la cui esistenza pare sospesa a quella della figlia non meno di quanto non sia l'inverso. Si dipana un'*impuissance à deux*, che storpia, nella vita professionale e sentimentale, queste figlie centripete. È come se in loro una molla potesse scattare all'improvviso per colpire l'altro, così che quest'altro retroceda e loro restino sole. Ho scelto di soffermarmi su Kathy, perché (a) ha alle spalle lunghe analisi, e (b) è essa stessa analista. Ora, casi come quello di Kathy non segnalano semplicemente un fallimento dell'approccio analitico, ma un problema di fondo di tutta la psicoanalisi: lo iato tra ciò che essa pretende di *sapere* e ciò che essa *fa*.

3. In fondo, ciò che la psicoanalisi sa, spesso è quel che sa, più o meno, anche il buon senso. Che i sogni realizzino immaginariamente desideri, Freud lo ha detto con dovizia scienziata, ma è quel che la gente ha sempre creduto. Anche nel caso di Kathy, suppongo che l'analisi degli analisti e quella degli amici profani siano sostanzialmente coincidenti. Ma tutti appaiono impotenti. Malgrado tutta la sua cultura – anche psicoanalitica – Kathy resta cieca su cose che a chiunque saltano agli occhi. Dopo tutto, la credibilità della psicoanalisi si basa solo su questo: che alcune cose *saltano agli occhi*.

Ci sono tante altre cecità che di solito consideriamo non patologiche, ma normali debolezze umane. Sono quelle che la tradizione letteraria e teatrale occidentale ci ha consegnato nella forma dei *caratteri*, da Teofrasto a Molière, da Plauto a La Bruyère e Goldoni – c'era l'avarò, il millantatore, il dongiovanni, l'ipocrita, l'ipocondriaco, ecc. Si prenda il "carattere" del cattivo scrittore, che millanta di scrivere cose bellissime, e che attribuisce il proprio insuccesso all'incomprensione miope dei contemporanei. Come aprirgli gli occhi? Un buon intervento deve servire soprattutto a fargli *riconoscere* che egli scrive male? O piuttosto ad indurlo a scrivere meglio, anche in assenza di questo riconoscimento? Il problema dell'analista è simile: occorre prima di tutto puntare sull'*insight* del soggetto, fargli riconoscere il suo stato di dipendenza e rintracciarne le ragioni? Oppure occorre

soprattutto che egli esca dalla sua forma di vita nevrotica, *di fatto*, facendo esperienza del transfert, anche senza dover passare per un *insight* delle ragioni dei suoi problemi? Gli analisti paiono optare per una pratica socratico-platonica fondata sul "conosci te stesso", ma si può sospettare che *de facto* abbiano una pratica quasi behavioristica di ristrutturazione della forma di vita.

L'analisi ha fallito con Kathy perché in fondo lei non vuol saperne nulla delle spiegazioni del suo star male, anche se in apparenza non chiede altro che spiegazioni. Nel caso suo si sarebbe solo dovuto *agire*, anche se non si sa come. Ma allorché l'analisi invece funziona, non si è sotto sotto (e magari inconsapevolmente) anche *agito*?²

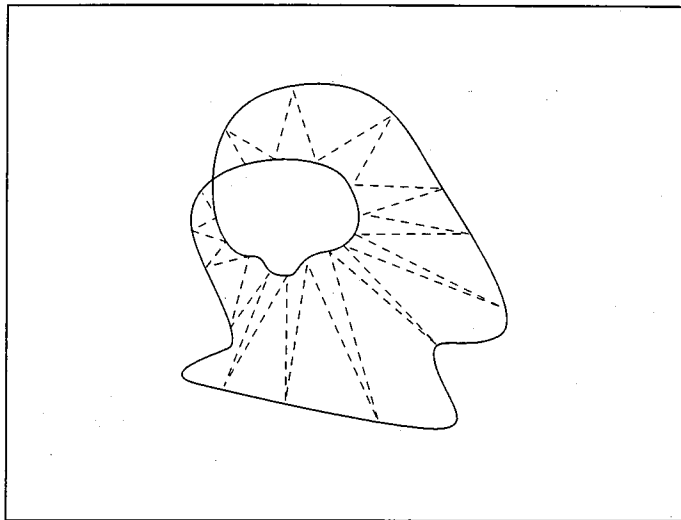
4. Un "agire" possibile dell'analisi potrebbe essere paragonato ad un processo di *svezzamento*, che a sua volta rinvia ad una dipendenza – il cui prototipo sarebbe la dipendenza al seno materno, come vuole la convenzione analitica di oggi. Che cosa infatti la psicoanalisi, nei confronti di nevrosi e stati narcisistici, di solito *fa*, aldilà di quello che essa pretende di *dire* o *far dire*? Favorisce uno *svezzamento lungo*. Per un analista un po' navigato il problema di fondo di ogni paziente gli si rivela ben presto, sin dalle prime sedute³. Scommetto che anche gli illustri analisti di Kathy abbiano isolato ben presto il suo problema di fondo, e immagino che i suoi sogni, associazioni e fantasticherie prodotti nel corso degli anni avessero il loro *hard core* in quel problema centrale della sua vita: un tango inseparabile con la madre. Eppure, dopo tanti anni di analisi, Kathy si trova ancora nella confusione. Da qui il sospetto che la psicoanalisi abbia sì in mano delle verità, ma verità inutili. A differenza delle tecnoscienze, che enunciano delle verità essenzialmente pratiche: dire che l'acqua è H₂O è una verità scientifica perché questo enunciato *prevede* con successo che, se scompongo dell'acqua, troverò sempre due parti di idrogeno ed una di ossigeno. La psicoanalisi enuncerebbe delle verità simili tutt'al più alle verità filosofiche, che fanno forse effetto su alcune anime sensibili ma non producono effetti controllabili. Ho "consigliato" a Kathy di uccidere la madre perché per produrre un reale cambiamento in certe persone non basta portarle a riconoscere la verità.

Molti analisti proclamano che la psicoanalisi non produce grandi effetti terapeutici perché la cura non sarebbe affatto il suo fine.

Ripetono fino alla noia che la psicoanalisi non è una psicoterapia, e che l'eliminazione dei sintomi, quando avviene, è un sovrappiù non ricercato. Non a caso la Società Psicoanalitica Italiana si è tenuta finora fuori dall'Albo nazionale degli Psicoterapeuti. Molti analisti vanno fieri di questa auto-esclusione dalla pratica medica come di una loro promozione culturale. E, pieni di spocchia europeista, disprezzano i tentativi "americani" di rendere la psicoanalisi bene accetta agli psichiatri per vendere meglio l'analisi nel supermarket delle cure.

È significativo infatti che né Freud né i suoi seguaci abbiano mai veramente tentato di spiegare *perché* in ultima analisi una comprensione in gran parte intellettuale delle ragioni di un sintomo dovrebbe incidere sul sintomo stesso. La spiegazione della cosa non appariva loro affatto un'urgenza teorica perché Freud e i freudiani bagnavano in un'atmosfera "platonizzante" (e l'assunto di fondo della psicoanalisi ha un sapore evangelico: "la verità ci renderà liberi"). La nevrosi non sarebbe altro che illusione, cioè, in fin dei conti, un errore *fondamentalmente cognitivo* sui propri veri desideri⁴. Ma che la verità psicoanalitica liberi davvero è ancora da dimostrare, e non solo nel caso di Kathy. Personalmente, trovo che gli psicoanalisti, eliminando la questione degli effetti (terapeutici o altri), ammettono implicitamente un fallimento di cui non dovrebbero affatto menar vanto. Difatti proprio i filosofi si interessano alla psicoanalisi nella misura in cui questa produce effetti, non per il suo preteso sapere. Se una tesi come l'Edipo ha interessato il pensiero contemporaneo, è perché si garantiva che l'evocazione di Edipo potesse cambiare delle forme di vita. Oggi la nostra cultura – compresa quella filosofica – si è convertita al concetto pragmatista di verità, e cioè: quel che conta non è la verità pura (la *visione* della verità come *theoria*) ma il *potere* – anzi, la verità vera si riduce a potere. Se la psicoanalisi si proclama impotente, anche le sue verità non hanno più corso.

Qualcuno precisa che la psicoanalisi non è terapeutica perché è una forma di *esercizio spirituale*, simile a quello a cui si dedicavano i filosofi antichi, di quasi tutte le scuole⁵. Un'analisi comparativa tra l'*askesis* (esercizio) degli Antichi e l'"ascesi" psicoanalitica dei Moderni è ancora tutta da tentare, e ci darebbe degli spunti preziosi. Certo ci sono enormi differenze tra la psicoanalisi e gli esercizi filoso-



Occhio tessuto, 1996, ferro e lana, 40x40x25 cm

fici antichi, come del resto c'erano differenze rilevanti tra gli esercizi dei cinici, degli stoici, degli epicurei, degli scettici o dei neoplatonici. Eppure tutte queste forme di *askesis* avevano un tratto comune fondamentale con la psicoanalisi: promuovevano una separazione dal fluire cieco dell'io passionale, una *liberazione da una dipendenza spirituale attraverso una tecnica mentale*.

Quindi, anche gli esercizi spirituali degli Antichi – da quelli di Seneca a quelli di Marco Aurelio o Epitteto, ecc. – non erano pura conoscenza contemplativa: miravano ad una trasformazione del soggetto, all'*euthumia*, anche praticando una dieta adatta. La filosofia antica non era così intellettualistica, di fatto non ha mai scisso il sapere dalla virtù e dalla felicità, e concepiva la stessa conoscenza oggettiva come un modo per accedere ad uno stato di benessere mentale. L'"esame di coscienza" dell'esercizio filosofico non era una attività di *theoria*, ma una tecnica specifica per liberarsi da una dipendenza psichica che impediva il buon umore. Tutto il pensiero antico si voleva

“psicoterapeutico”. Se quindi la psicoanalisi è una versione modernizzata di esercitazione spirituale, deve ancora mostrare in modo inoppugnabile gli effetti pratici di questa esercitazione.

5. Anni fa ebbe molta eco il saggio di Adolf Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis*⁶, nel quale il filosofo americano sosteneva che le teorie freudiane sono teorie non provate: Freud non avrebbe mai dimostrato che l'enunciazione delle cause delle nevrosi cura davvero le nevrosi. Questa tesi è stata contestata da più parti – anche da chi scrive⁷ – e spesso con buoni argomenti. Eppure... Se un libro filosoficamente grossolano ha avuto comunque tanto impatto, è perché ha riportato sul proscenio un aspetto che la letteratura analitica stava rimuovendo: che *ciò che rende la psicoanalisi concettualmente interessante è proprio la sua pretesa di produrre effetti concreti*. Se il nostro secolo si è tanto appassionato alle teorie, niente affatto provate, di Freud e di alcuni dei suoi seguaci, è perché esse pretendevano di *far funzionare* concretamente quel sapere. Il nostro secolo ha avuto un gigantesco transfert nei confronti della psicoanalisi perché ha supposto che la psicoanalisi sapesse produrre effetti concreti. Effetti terapeutici?

Non è solo la medicina scientifica a produrre effetti curativi. Abbiamo esperienza di persone che guariscono o stanno meglio perché hanno trovato finalmente la professione o il coniuge giusti⁸, la cura Di Bella, o perché si convertono a qualche religione, occidentale od orientale, o a qualche credenza di tipo mistico, esoterico o filosofico. Ora, i detrattori della psicoanalisi di solito la assimilano ad una dottrina di tipo religioso o mistico: la credenza di alcuni nelle “verità” analitiche dà senso e ordine alle vite di costoro, e quindi di fatto può produrre in loro una remissione dei sintomi. Questi detrattori concordano con gli analisti più sofisticati nell'affermare che la psicoanalisi non è una terapia, ma aggiungono che essa, quando ha effetti positivi, opera per *conversione* dell'analizzante al sistema di credenze e valori dell'analista. L'aura di verità delle interpretazioni analitiche eserciterebbe una seduzione sull'analizzante, il quale finirebbe col convincersi che l'analista ha in mano il vero sapere sull'apparato psichico.

Queste critiche, assimilando il rapporto analitico a rapporti per

noi più facilmente descrivibili (come il rapporto guru-allievo in una metanoia religiosa), vedono le cose in una notte dove tutte le vacche appaiono grige. Ci sono differenze notevoli tra l'effetto-affetto di verità suscitato da un'interpretazione religiosa, mistica o filosofica, e l'effetto-affetto di verità suscitato da un'interpretazione psicoanalitica. Quella religiosa, per esempio, ha una forte istanza prescrittiva, ci indirizza verso credenze positive e modi di vivere specifici; la psicoanalitica invece ci colpisce come una semplice *descrizione giusta* del nostro sogno o del nostro comportamento. La buona interpretazione fa certo appello all'assenso del soggetto, ma questo assenso viene dato per ragioni diverse dall'assenso dato a "verità" mistiche o filosofiche: porta con sé un'evidenza quasi behavioristica. La "buona interpretazione" permette insomma al soggetto di vedersi con occhi *altri*, un po' come accade a molti quando, per la prima volta, si vedono in un film o alla televisione. Ma il difficile è rendere possibile al soggetto il vedersi come lo vedono gli altri.

Si prenda il caso di Kathy: l'interpretazione del suo rapporto simbiotico con la madre risulta plausibile non per l'assenso del soggetto stesso (il quale anzi dopo decenni *resiste*) quanto per il suo accordo con la percezione del senso comune. Talvolta queste interpretazioni *seducono* anche il soggetto, che così scivola dalla sua dipendenza nevrotica ad un'altra dipendenza (cioè ad un'altra nevrosi) che Freud chiamò *transfert*, e che consiste nel dipendere dal supposto sapere dell'analista. La nevrosi di *transfert* è in effetti una dipendenza che sostituisce un'altra dipendenza.

Oggi il solo parlare di "nevrosi di *transfert*" risulta provocatorio. Per Freud il *transfert* era una nevrosi iatrogena, che occorreva analizzare e poco per volta eliminare. Anzi, Freud parlava di *Uebertragungswiderstand*, di resistenza *del* *transfert*⁹ (e non resistenza *al* *transfert*, come è stato interpretato dai freudiani successivi) – *la resistenza maggiore del paziente era per lui il transfert*. Oggi le cose sono cambiate, il *transfert* è considerato il motore imprescindibile dell'analisi. «Nell'insieme – nota Laplanche¹⁰ – siamo passati dall'analisi *del* *transfert* all'analisi *nel* *transfert*. [...] L'idea stessa che il *transfert* debba stabilirsi, evolvere, scomparire si è appannata. Il *transfert*, lo si è notato giustamente, è là sin dall'inizio, sin dalla prima seduta». Il *transfert* assume oggi connotazioni del tutto positive –

e lo stesso Laplanche fa notare che «risolvere il transfert appare oggi come segare il ramo su cui si è seduti». Chi aveva ragione, Freud o i freudiani moderni?

Freud aveva avuto il coraggio di notare che, dopo un po', il soggetto diventa *dipendente* dall'analista e dalle sue interpretazioni. Se la nevrosi è, come pretende Freud, una forma di dipendenza da figure e relazioni infantili, l'analisi tende a sostituire queste relazioni con una relazione "infantile" *attuale*, quella con l'analista. In fondo, Freud vede il rapporto analitico come una dipendenza sostanzialmente nevrotica, accettabile solo in quanto libera da un'altra dipendenza nevrotica. Perciò Freud esige che il soggetto si liberi poi della sua nevrosi surrogata, del transfert. Evidentemente questo non è accaduto per Kathy, per esempio, che continua ad offrirsi come psicoanalista, umiliando il suo talento di architetto. In Kathy insomma le due nevrosi si sono sovrapposte: una dipendenza dal rapporto materno e una dipendenza dall'analisi (sia come analista che come analizzante)¹¹.

Ma che cosa fa sì che invece, in altri casi, quella dipendenza chiamata transfert permetta davvero di uscire dalla dipendenza infantile originaria?

6. Consideriamo altri casi di *dipendenza*: ad esempio, quella nei confronti delle sostanze tossiche. Perché le varie forme di tossicodipendenza risultano alquanto impermeabili all'approccio psicoterapico? In definitiva, il potere della sostanza (dal tabacco all'eroina) nel dare piacere prevale sempre sui piaceri psicoterapici di *insight* della verità.

Di solito la tossicodipendenza è considerata da psichiatri e psicoanalisti come un campo di serie *B*, da lasciare piuttosto ad assistenti sociali o a giovani psicologi delle USL. Un "problema sociale" poco stimolante sul piano scientifico. Quando la psicoanalisi, poi, si degnava di occuparsi un po' delle tossicodipendenze, ne fa delle forme ai bordi delle grandi nevrosi e psicosi che costituiscono il grandioso monumento strutturale della psicopatologia psicoanalitica. Invece, mi chiedo se non si debba oggi tentare di fare il contrario, a costo di ferire la spocchia nosologica degli analisti: vedere gran parte della psicopatologia nevrotica a partire dal fulcro paradigmatico della tossicodipendenza. Proprio perché è la forma più patente, meno "psichica", di dipendenza.

Ma che differenza c'è tra una dipendenza detta *normale* e una invece *patologica*? Giustamente molti analisti, soprattutto francesi, hanno criticato in modo radicale la promozione dell'*autonomous Ego* propugnata dall'Ego Psychology, facendo notare che l'Io autonomo è un mero ideale (anzi un'ideologia) che di fatto non ha corso. Anzi, un analista è contento quando il proprio paziente riesce a *legarsi* a qualcun altro, ad un uomo, ad una donna, a dei figli, alla comunità dei colleghi. Non vediamo l'uomo o la donna soli, radicalmente autonomi, incapaci di soffrire e di farsi coinvolgere (come certi autisti), come dei modelli da proporre per superare la nevrosi. D'altro lato è indubbio che quando amiamo qualcuno – e di solito amare non è considerato nevrotico, anzi – dipendiamo dalla presenza di questo qualcuno, che abbiamo *bisogno* di questo qualcuno. Saremmo allora tentati, sulla scia dell'anti-psichiatria, di concludere che l'alternativa non è tra dipendenza nevrotica, tossicodipendenza e sana autonomia, ma tra almeno due tipi di dipendenza: tra una che la società considera patologica, e un'altra che la società accetta come normale.

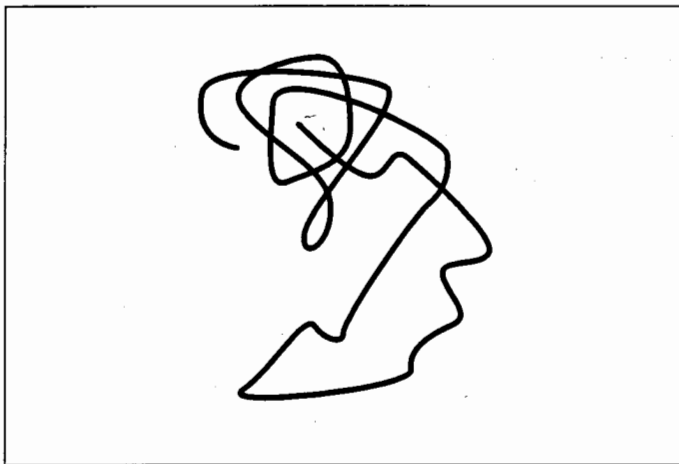
Una risposta alla questione delle "due dipendenze" è venuta, agli analisti, dalle tesi di Winnicott sulla creatività. In breve, la dipendenza è nevrotica quando impedisce o intralcia la creatività, è invece normale o accettabile quando accade il contrario. Il criterio della creatività – anche e soprattutto nella nostra vita affettiva – è divenuto la bussola di gran parte degli analisti. Non discuteremo qui le conseguenze e i problemi connessi a questa scelta etica in senso lato.

Ma la questione dei criteri di distinzione tra patologia e non, appare così spinosa in psicoanalisi perché essa coinvolge un problema cruciale: *in che cosa consiste l'attività analitica*? Perché essa, pur senza avere fini terapeutici – il fine sarebbe la promozione della creatività – comporta (non sempre) effetti terapeutici? Cioè, che cosa di fatto fa l'analista, una volta creata una dipendenza transferale, per permettere all'analizzante l'uscita dalla dipendenza originaria?

7. Abbiamo già detto quanto sia importante per molti analisti sostenere che quello che fanno non ha nulla a che vedere con un atto medico. Eppure oggi la medicina non è solo terapeutica in senso stretto – esiste anche una medicina preventiva, una medicina riabilitativa, e una medicina di mantenimento (come i pazienti in dialisi – ad esem-

pio). Se proprio vogliamo paragonare l'analisi ad una pratica medica, allora essa somiglia ad una pratica *riabilitativa*. Come le riabilitazioni degli handicappati motori o mentali, o dei tossicodipendenti, le analisi tendono ad essere molto lunghe.

Di fatto, come si svolge l'analisi come riabilitazione? Non certo, come nel caso delle comunità di svezamento per tossicodipendenti, attraverso un'integrazione in una società totale o totalitaria (in molti casi, anche violenta), ma attraverso una relazione stabile, costante, illimitata, rigorosamente scandita. Quattro o cinque volte a settimana, per circa un'ora ogni volta, per dieci mesi l'anno, e per un numero alquanto lungo di anni, il soggetto torna nello studio dell'analista, ripetendo sempre più o meno la stessa azione – questa austera ritualità è un carattere fondamentale del rapporto analitico oggi¹². Il soggetto va sempre nello stesso posto, vede sempre lo stesso specialista, spesso va sempre gli stessi giorni e alla stessa ora, per anni. L'analisi diventa per un soggetto non solo un momento di riflessione spassionata sulla propria vita, ma parte integrante della propria vita quotidiana. Se un soggetto è disposto, per anni, a ripetere questa operazione, peraltro costosa, e senza che lo specialista gli prometta nemmeno una remissione dei sintomi, e senza vedere per anni alcun miglioramento chiaro, questo accade perché evidentemente *questa relazione così strutturata gli dà piacere*. Non si tratta solo del fatto che quattro o cinque volte a settimana egli possa liberamente parlare dei propri problemi, ma del fatto che, da questo specialista, oltre che un ascolto egli riceve talvolta delle *interpretazioni*¹³. Queste gli danno, di tanto in tanto, uno squarcio di verità che lo fa godere. Ma ogni analista sa che, se è importante dare buone interpretazioni per legare il soggetto nel transfert, queste non sono mai sufficienti per provocare una remissione dei sintomi e delle inibizioni. Anche quando nel corso del tempo il soggetto migliora, è impossibile dire quali e quante interpretazioni siano state decisive. Certo, ci sono periodi di svolta, sedute memorabili – ma occorre che questi momenti di mutazione più rapida siano rimpolpati da una *routine* di mantenimento della relazione. Colpisce insomma il carattere estremamente *lento* dell'analisi: come la riabilitazione degli handicappati, essa è come una ginnastica incessante, dove l'analizzante deve "tenersi in forma", *tenuto costantemente nella forma dell'analisi*.



Ritratto con cervello, 1996, ferro quadro, 70x60x43 cm

Le interpretazioni hanno forza transferale allora perché sono come dosi di metadone date a chi deve rinunciare all'eroina, razioni oculate di piacere mentale, che vengono elargite al soggetto perché sopporti la *rinuncia* e l'*astinenza* a cui l'analisi lo convoca¹⁴. Rinuncia a che cosa? In passato, quando le analisi erano meno lunghe, era una rinuncia a vivere *tout court*: l'analizzante doveva rinunciare a sposarsi, ad avere figli, a cambiare lavoro e città, doveva insomma *vivere per l'analisi*, non diversamente da quello che si fa nelle comunità di recupero dove i tossicodipendenti concentrano tutte le loro forze nel vivere senza il sostegno della droga. Oggi gli analisti sono più tolleranti, chiedono la rinuncia all'*acting*; ma resta l'impegno del soggetto a ricentrare la propria vita sull'analisi, che diventa il vero luogo di *dipendenza*. Difatti *i*. il soggetto dipenderà dall'analista nel senso che avrà bisogno delle sedute in cui ricevere, come dosi di piacere, delle interpretazioni della cui perspicuità o verità egli godrà, e *ii*. l'analista sarà la personalità strutturante la propria vita, così come un marito, una moglie o un figlio che si amino. Ma come l'analista "tiene in forma" la dipendenza del soggetto all'analisi?

Certo attraverso le interpretazioni, che si accumulano lentamente nel corso del tempo girando sempre attorno allo stesso punto – il quale punto spesso era chiaro, all'analista, sin dalla prima seduta! Così il soggetto può rinunciare, a poco a poco, alla sua dipendenza originaria. Grosso modo, il soggetto rinuncia alla forma di vita infantile, e per gradi si riconverte ad un'altra forma di vita, non promossa dall'analisi ma ispirata da essa. L'analista nel transfert – come la droga surrogata per i tossicodipendenti – funziona da succedaneo dei genitori, da metad-padrone se mi si permette, e l'analisi appare una sorta di tempo supplementare della vita infantile, un secondo appello che aiuti il soggetto a liberarsene una volta per tutte. Molti analisti teorizzano apertamente l'analisi come una specie di ripetizione artificiale della vita infantile, solo che alla madre non abbastanza buona originaria si sostituisce una "madre" abbastanza buona, l'analista. Il sapere che circola nell'analisi è di fatto un *fare*: è una specie di *revival* infantile replicato nel laboratorio analitico, una seconda opportunità che viene data al soggetto per reinterpretare se stesso. Lo svezramento analitico avviene insomma attraverso un ri-avvezamento controllato e ottimizzato. Un metadone etico.

Per questa ragione Freud vide la nevrosi di transfert come un rivivere con l'analista i rapporti con un genitore. Alcuni analisti nutrono dubbi sul fatto che il prezioso transfert sia la mera ripetizione del rapporto infantile con il genitore. Ma nell'insieme Freud aveva ragione, anche se si limitava a constatare il fatto del transfert senza spiegarlo¹⁵. È importante allora rilevare le differenze tra il transfert analitico e il "transfert" che di solito si ha nei confronti di autorità di altro tipo, in particolare del medico, nei cui confronti ci si sente bambini. Qualcuno ha contestato la tesi di Lacan – "l'analista nel transfert è *soggetto supposto sapere*" – dicendo che in realtà l'analista è *soggetto supposto potere*. In altre parole, il transfert nei confronti dell'analista sarebbe simile a quello che si ha nei confronti del medico che ci cura, o dell'avvocato che ci difende. Ma non è così. Forse nelle prime sedute (prima che il transfert vero e proprio emerga) davvero un soggetto pensa che il proprio analista abbia una bacchetta magica per guarirlo. Ma ben presto anche il soggetto più credulo od ottuso si rende conto che il suo analista di fatto *non può nulla*, e che tutto ciò che può dargli è un certo *savoir faire* interpretante. Anzi, il vero transfert inizia

quando il soggetto si rassegna all'impotenza dell'analista. Proprio come il bambino, il quale "si innamora" del genitore quando accetta la sua impotenza – e così l'amore si colora di pietà – per cui quel che veramente lega il soggetto-figlio all'analista-genitore è il *suo supposto sapere*. Non è la loro potenza che ci fa dipendere da genitori e analisti, ma il loro *supposto sapere interpretare*. Di fatto genitori e analisti insegnano *come interpretare la vita*. Nell'analista rivive il genitore perché, in un certo senso, il genitore è il primo analista: ci offre le chiavi della nostra forma di vita. L'adulto che ci alleva ci dice chi considerare buoni e chi cattivi, quali ideologie rigettare e quali abbracciare, che cosa poter o dover desiderare e che cosa no. Se l'adulto che ci ha formati ci dà il paradigma attraverso cui pensare gli altri e la nostra vita, l'analista ci dà il paradigma attraverso cui pensare la nostra vita infantile in quanto modellata dal paradigma dei nostri genitori. Due forme di dipendenza. Solo che la seconda pretende di liberare il soggetto dalla prima, omeopaticamente.

In fondo, malgrado tutti gli sforzi della Mahler (a proposito del rapporto fusionale madre-bambino) o di Winnicott, ancora non ci è veramente chiaro, aldilà delle rielaborazioni immaginative, in che cosa consista veramente la dipendenza nevrotica a modelli infantili. C'è qualcosa di deludente nella letteratura analitica, come di chi volesse descrivere la dipendenza di un alcolizzato all'alcool, ad esempio, soffermandosi unicamente sulle fantasie e sull'immaginario dell'alcolista. In realtà, anche se ci possono essere sogni o fantasie tipici dell'alcolista, per noi l'alcolismo è prima di tutto un comportamento e un modo di strutturare il proprio rapporto al corpo, al piacere e al tempo. L'alcool è la causa materiale dell'alcolismo, e le fantasie alcoliste sono effetti immaginari. Abbiamo l'impressione che la psicoanalisi, concentrandosi sugli epifenomeni immaginari, manchi la faccia reale della nevrosi, il fatto che essa sia una forma di vita, una relazione strutturata agli altri e al mondo. Non solo un tessuto immaginario o simbolico, ma un rapporto reale della nostra carne al tempo e al mondo.

Tra tutte le nevrosi e gli stati *borderline* c'è un tratto se non comune, certo molto frequente: il soggetto e chi gli è vicino ha l'impressione che il primo *ripeta sempre gli stessi errori*, che non dia mai finalmente la svolta decisiva alla sua vita. Freud parlò di "nevrosi di desti-

no”, per introdurre appunto la pulsione di morte: una coazione a ripetere che pare faccia a pugni col principio di piacere, cioè con gli interessi e le soddisfazioni del soggetto. Una vita nevrotica pare dipendere da uno schema ripetitivo, che fa sì che il soggetto giri sempre attorno a qualcosa, senza mai veri scatti centrifughi. Questo qualcosa di centrale è diverso da caso a caso, ma di solito può essere descritto come un modo di dipendenza infantile a figure centrali, interpretanti. Il nevrotico insomma viene descritto dalla psicoanalisi come imprigionato dalle interpretazioni di chi se ne prese cura. Ma forse proprio questo è il delirio di onnipotenza di molta psicoanalisi: credere che alla base della dipendenza nevrotica ci siano *solo* interpretazioni, e che quindi basti fare altre interpretazioni giuste per disfare questa dipendenza. È la deformazione professionale dell’analista soprattutto lacaniano: siccome l’analisi è soprattutto una pratica del *dire*, crede che alla fonte dei problemi ci siano soprattutto dei *detti*. Mentre la deformazione del kleiniano consiste nel credere che, siccome l’analisi ricostruisce fantasie primitive, alla fonte dei problemi ci siano solo fantasie. In ambedue i casi, si manca la faccia *reale* del problema.

Nel caso della tossicodipendenza è evidente che ciò che costringe il soggetto alla ripetizione sono gli effetti fisio-emotivi di una sostanza. Certo, è probabile che una certa dipendenza dalle interpretazioni infantili predisponga un soggetto ad essere *addict*. Ma qualunque possano essere le predisposizioni psichiche, è certo che la dipendenza *attuale* appare dell’ordine del *reale*: la vita dell’*addict* è scandita dagli effetti fisio-psichici dati dalla sostanza. La tossicodipendenza è una forma di vita pratica, che ad un certo punto si iscrive con ogni probabilità nelle disposizioni neurali. Il “tossico” ha *bisogno* della sostanza, così come un *hardware* ha bisogno del *software*, di un programma, per funzionare. Molti cocainomani dicono che, in fase di dipendenza avanzata, la dose di cocaina fa loro l’effetto di una tazza di caffè, anzi meno – eppure *devono* prenderla. Occorre che la macchina vada avanti: il soggetto pare del tutto assoggettato a questa *soft machine*.

Ma tutto questo non accade anche nelle nevrosi?

In fondo, si ritrova il carattere compulsivo tipico delle tossicodipendenze in ogni nevrosi, quale più quale meno. E ogni nevrosi ha un aspetto compulsivo proprio in quanto si fonda su una dipendenza.

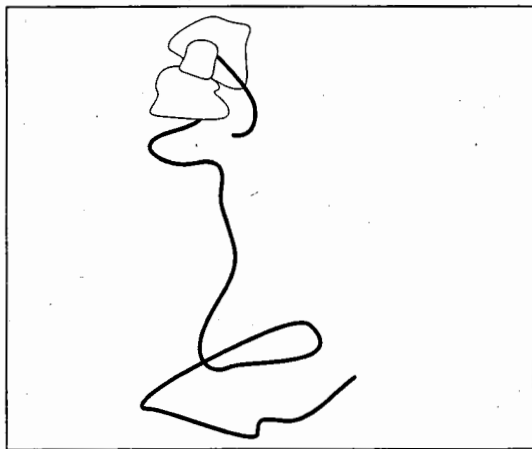
Nella nevrosi non c'è dipendenza da una sostanza materiale, ma la fenomenologia appare alquanto simile: il programma nevrotico va avanti senza più curarsi degli "interessi strategici" del soggetto. La nevrosi è una eteroregolazione non meno della tossicodipendenza. Winnicott (la madre più o meno buona), Lacan (il desiderio dell'Altro) o la Mahler hanno reintrodotta l'altro come regolatore della soggettività: il soggetto ha una storia psichica perché è *regolato* dal suo rapporto con gli altri, o con l'Altro. Quindi il soggetto si sente come trascinato da una forza coattiva. Nessuno finora è riuscito davvero a dirci in che cosa consista veramente questa *forza* che struttura la forma di vita nevrotica. La psicoanalisi presume a giusto titolo che abbia a che fare con i rapporti infantili del soggetto – un'idea in certi casi, come quello di Kathy, che si impone come del tutto verosimile – ma la stessa psicoanalisi stenta a dirci perché e come questa forza agisca. Freud ha tirato fuori la spiegazione tautologica del *Todestrieb* proprio perché non riusciva a spiegarla. Se tutti i sintomi nevrotici fossero solo dei modi sostitutivi impropri, costosi, di soddisfare certe pulsioni, le cose sarebbero semplici. Ma la psicoanalisi tarda a spiegare questa vischiosità nevrotica per una ragione alquanto semplice: che per propria scelta essa si limita alle produzioni immaginarie e verbali del soggetto. Le quali certo *esprimono* – spesso in modo eloquente – la dipendenza originaria del soggetto, ma non possono *dirla* direttamente, forse proprio perché essa non è qualcosa di dicibile. Proprio come è indicibile la dipendenza da una sostanza tossica. C'è il sospetto insomma che le produzioni immaginarie e simboliche del soggetto non dicano la *causa* della dipendenza, anche se ne esprimono le *modalità*.

Ma allora, se l'analisi non è in grado di cogliere la causa ultima della dipendenza, come fa essa a sciogliere, talvolta, la dipendenza? In modo indiretto. Creando la dipendenza transferale, probabilmente l'analisi permette col tempo di uscire dal programma implacabile in cui il soggetto era irretito. In questo senso l'analista, attraverso il suo *bla bla* interpretativo (che procaccia al soggetto smarrito un piacere che lo sostiene), qualcosa *fa*: equipaggia il soggetto con la forza e la lungimiranza per cambiare *di fatto* la sua forma di vita. Ciò che la psicoanalisi pretende di sapere ha solo un rapporto indiretto con il suo agire. L'analisi certo induce un impulso di emulazione – di mera

imitazione – dell'analista da parte dell'analizzante: indirettamente l'analista si propone come campione di forma di vita riuscita, e spinge l'analizzante ad imitare il suo essere-al-mondo. Ma non è solo questo. L'analista alterna il bastone e la carota, si dà empaticamente e si sottrae gelido, quel tanto e tutte quelle volte che permettano al soggetto di tirarsi fuori dalla dipendenza, resistendo alle Sirene degli esosi piaceri del passato.

8. Il caso della tossicodipendenza è esemplare perché, pur non essendo mai inoppugnabili le ragioni per cui una persona tende alla dipendenza dalle sostanze, il problema del soggetto è evidente. Non c'è altra soluzione che ristrutturare la propria vita in modo diverso, in modo che la droga cessi di esserne la cerniera. In altri termini: occorre che il soggetto cambi *realmente* la propria forma di vita, e per questo gli occorre tempo. Lo stimolo a cambiarla gli può certo venire da un analista, ma non perché grazie all'analista egli diventerà consapevole delle vere *cause* o *ragioni* della sua *addiction*: semplicemente perché lo aiuterà a vedersi da un altro punto di vista.

Il kleinismo ha esaltato invece quella che mi sembra una trappola della psicoanalisi: il concentrarsi completamente sul mondo immagi-



*Nudo con
cervello,
1997,
ferro
e ciliegio,
190x100x80
cm*

nario, sulla base della convinzione che i processi immaginari sono la *causa* primaria di tutto ciò che agita l'uomo. In realtà l'analisi, operando con le produzioni immaginarie dei soggetti, permette talvolta un'evasione da una forma di vita infelice, ma il fatto che l'analisi ci sia riuscita elaborando produzioni immaginarie non implica affatto che *i.* tutta la vita mentale sia dominata dall'immaginario, e *ii.* che i processi immaginari siano la causa prima e ultima della sofferenza mentale. È come se la psicoanalisi fornisca una sega e una corda perché il prigioniero evada dalla sua prigione – ma questo non implica affatto che egli sia in prigione per una mancanza di sega e di corda!

Si prenda il caso di Dora. Come lo stesso Freud nota¹⁶, la sintomatologia isterica di Dora è di fatto ben poca cosa. Se Dora viene mandata a farsi curare, non è tanto per i suoi sintomi isterici, ma perché essa rompe le uova nel paniere a suo padre, rendendo problematica la sua relazione con Frau K. E per noi Dora è isterica perché ci sembra troppo impegolata nelle faccende sessuali di casa. Il vero alone patologico di Dora consiste nel fatto che, anziché trovarsi un ragazzo o andarsene via di casa per un po' per vivere la sua vita, resta avvinghiata – pur nella protesta – a quel cosmo domestico di scambi di favori sessuali e di doni, di proposte indecenti e di prestazioni sconvenienti. Dora non riesce ad evadere da quella prigione dorata odorosa d'incesto. La sola soluzione per lei non è tanto (o non solo) fare chiarezza sulle sue fantasie, quanto cambiare la sua forma di vita. Le terapie behavioriste o cognitive tagliano la testa al toro, prescrivono direttamente, e così spingono attivamente il soggetto a darsi una mossa, per così dire. Questo lo psicoanalista non può farlo data la sua etica: non può prescrivere comportamenti, deve solo aiutare a fare chiarezza. Ma in fin dei conti egli provocherà gli stessi effetti del behaviorista, se gli va bene: l'uscita dalla forma di vita isterica, l'assunzione di una femminilità indipendente dalle relazioni infantili. Solo che il progresso analitico sarà più lungo e tortuoso di quello di altre terapie.

9. La psicoanalisi, ipotizzando l'influenza della vita infantile su quella adulta – che (come diceva Wordsworth) il bambino è il padre dell'uomo – ha impressionato profondamente il nostro secolo. La pratica analitica è apparsa ben presto una pratica di esercizio della

tolleranza nella quale si dava di nuovo spazio e voce a ciò che c'è di infantile – di debole, di dipendente – nell'adulto. La psicoanalisi ci ha insegnato a non rimuovere il bambino, in noi e negli altri, in parte insradicabile, e a prendercene cura. La psicoanalisi ha insegnato insomma a molti uomini e molte donne ad avere più carità verso se stessi, dando spazio e tempo alla voce e al pianto del bambino che è in loro. Agostino diceva che la carità è la fonte del sapere – e il preteso sapere della psicoanalisi è di fatto un sapere caritatevole.

Quindi sono miopi sia quelli che vogliono verificare l'efficacia terapeutica dell'analisi – magari calcolando il numero di sintomi guariti, in relazione a quelli guariti da altre tecniche *coeteris paribus* – sia quelli che rifiutano sdegnosamente di farsi assimilare a terapeuti, rivendicando una funzione squisitamente contemplativa, o ludica, all'analisi. Invece la questione dell'*efficacia* della psicoanalisi – come consulenza per un esercizio spirituale – va affrontata come cruciale, anche se non è riducibile ai tassi di guarigioni specifiche. Dovremmo piuttosto chiederci se la psicoanalisi contribuisca, o abbia contribuito, al miglioramento della *qualità della vita* nella nostra epoca.

Ad esempio: la diffusione capillare della psicoanalisi in Argentina ha contribuito o meno al ripristino della democrazia in quel paese? Una domanda a cui è difficilissimo rispondere, ma è per lo meno una domanda interessante. Che la psicoanalisi si diffonde unicamente in paesi a regime democratico è un dato di fatto. Ma non può anche essere vero l'inverso, e cioè che la psicoanalisi contribuisca a rafforzare la democrazia? La democrazia funziona non solo sulla base di certi meccanismi istituzionali: occorre che un intero popolo acquisisca riflessi democratici perché la democrazia funzioni. Ed essere democratici significa prima di tutto essere tolleranti, e farsi carico anche dei concittadini più deboli. Ad esempio, la psicoanalisi ha contribuito o meno a ridurre i conflitti familiari, e a migliorare i rapporti tra giovani e anziani in questo secolo? Ha migliorato o comunque modificato i rapporti globali tra uomini e donne¹⁷? Ad esempio, il processo di emancipazione della donna avvenuto in questo secolo ha usufruito del discorso analitico, oppure no? Dato che la psicoanalisi è un "gioco" che dà spazio e voce al bambino dipendente che si fa sentire in ognuno di noi, questo ha comportato un cambiamento importante nel nostro rapporto con i bambini reali? Il messaggio etico di fondo

della psicoanalisi è un appello all'esercizio della tolleranza (la rimozione è una forma di intolleranza): cessare di rimuovere significa accettare ciò che in noi è debole e le esigenze di essere dipendente. Valutare l'impatto etico-sociale della psicoanalisi certo è un'impresa molto difficile, ma in prospettiva non è impossibile.

Perché la psicoanalisi resta una strategia che si basa su un paradosso: che per diventare uomini e donne responsabili, affidabili, non disperati, insomma non eccessivamente dipendenti da altri e dagli *idola theatri* o *mercati*, occorre far esprimere il bambino che è in noi, accorgerci di lui, e concedergli quel tanto di soddisfazione che ci renderà meno prigionieri dei suoi capricci e delle sue lagnanze.

¹ S. FREUD, *La scissione dell'Io nel processo di difesa* (1940), trad. it., in *Opere*, Bollati Boringhieri, vol. XI, pp. 557-563.

² Per "agire" qui non intendo un *acting out*, vale a dire un'azione a cui la psicoanalisi attribuisce un contenuto simbolico. Mi riferisco ad un agire efficace.

³ G. LAI notò (in *Le parole del primo colloquio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976) che il problema di fondo di una persona viene affrontato di solito proprio nella prima seduta.

⁴ Ribattere che la comprensione indotta dall'analisi non sia solo intellettuale, ma anche e soprattutto affettiva, è alquanto inverosimile. Tutto il *setting* analitico è di un'an-affettiva austerità intellettualistica: niente contatto fisico (tra i freudiani nemmeno visivo) tra analista e analizzante, primato dato alla parola e quasi-eliminazione del gesto dal campo, rinuncia ad ogni pressione prescrittiva, tempo rigorosamente scandito e limitato. È ovvio che in questo contesto severo il soggetto mette in gioco sempre anche le sue passioni, le quali però vengo-

no continuamente filtrate, rielaborate, riflesse attraverso la parola interpretativa, facendo comunque appello all'Io del paziente.

⁵ Come ha ben mostrato P. HADOT (*Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris, 1995) la *theoria*, la contemplazione intellettuale, era per gli Antichi solo un mezzo, non un fine; e il fine era la trasformazione di sé, una stato di benessere spirituale supremo, in cui virtù e sapere coincidessero.

⁶ Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985 (trad. it., *I fondamenti della psicoanalisi*, il Saggiatore, Milano, 1988).

⁷ Cfr. S. BENVENUTO, *Recensione a A. Grünbaum*, I fondamenti della psicoanalisi, ed altri volumi, in «Rivista italiana di gruppoanalisi», vol. III, n. 2, luglio 1988, pp. 73-88; *Grünbaum e la psicoanalisi senza fondamenti*, in «Agalma», dicembre 1989, pp. 177-199.

⁸ Si fanno tante statistiche sull'efficacia delle psicoterapie, ma nessuna ad esempio sull'efficacia del matrimonio o della

vita in coppia sulle nevrosi. La questione dell'efficacia curativa della psicoanalisi è mal posta. Nella nostra cultura consideriamo positive, potenzialmente arricchenti, delle esperienze che spesso non portano affatto ad una maggiore felicità. Ad esempio, tutti pensiamo che per una donna sia meglio avere una relazione sessuale stabile con un uomo, anche se poi, di fatto, molte di queste relazioni si rivelano deludenti o danneggianti. Del resto, scegliere l'analista che va bene assomiglia molto alla scelta giusta di un coniuge – si può avere fortuna, oppure no.

⁹ S. FREUD, *Zur Dynamik der Uebertragung* (1912), trad. it., in *Opere*, cit., vol. VI, pp. 523-529.

¹⁰ J. LAPLANCHE, *Du transfert: sa provocation par l'analyste*, in Id., *Le primat de l'Autre en psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 419-420.

¹¹ Molte scuole analitiche sono coscienti di questo fatto, e si chiedono – talvolta pubblicamente – se la richiesta di un *training* propriamente analitico non sia per molti soggetti un modo per perpetuare una dipendenza transferale. Alcuni arrivano a teorizzare che *quasi sempre* passare all'attività di analista sia un modo sghembo di perpetuare la propria patologia: anziché uscire definitivamente da ogni dipendenza, si fa sì che altri divengano dipendenti nel transfert.

¹² Per un'analisi della psicoanalisi come rito, vedi B. BENVENUTO, *Concerning the Rites of Psychoanalysis, Or The Villa of the Mysteries*, Polity Press, Cambridge (UK), 1994.

¹³ È vero che alcuni analisti limitano le loro interpretazioni ad un minimo – qualche battuta di spirito, qualche com-

mento, o qualche borborigmo. Ma anche se minimali, si tratta pur sempre di interpretazioni.

¹⁴ Molti medici considerano eticamente accettabile somministrare una droga come il metadone a tossicodipendenti, perché pensano che questo perpetui effetti di dipendenza meno radicali e catastrofici di quelli dovuti all'eroina. Analogamente, gli analisti (pochi) che considerano una nevrosi il rapporto transferale, si sentono giustificati dal fatto che la nevrosi iatrogena porti meno sofferenza e meno impotenza della nevrosi originaria. Sia per il medico che favorisce una dipendenza da metadone, come per l'analista che favorisce una dipendenza transferale, resta però aperto il problema di come svezzare il paziente dalla dipendenza sostitutiva.

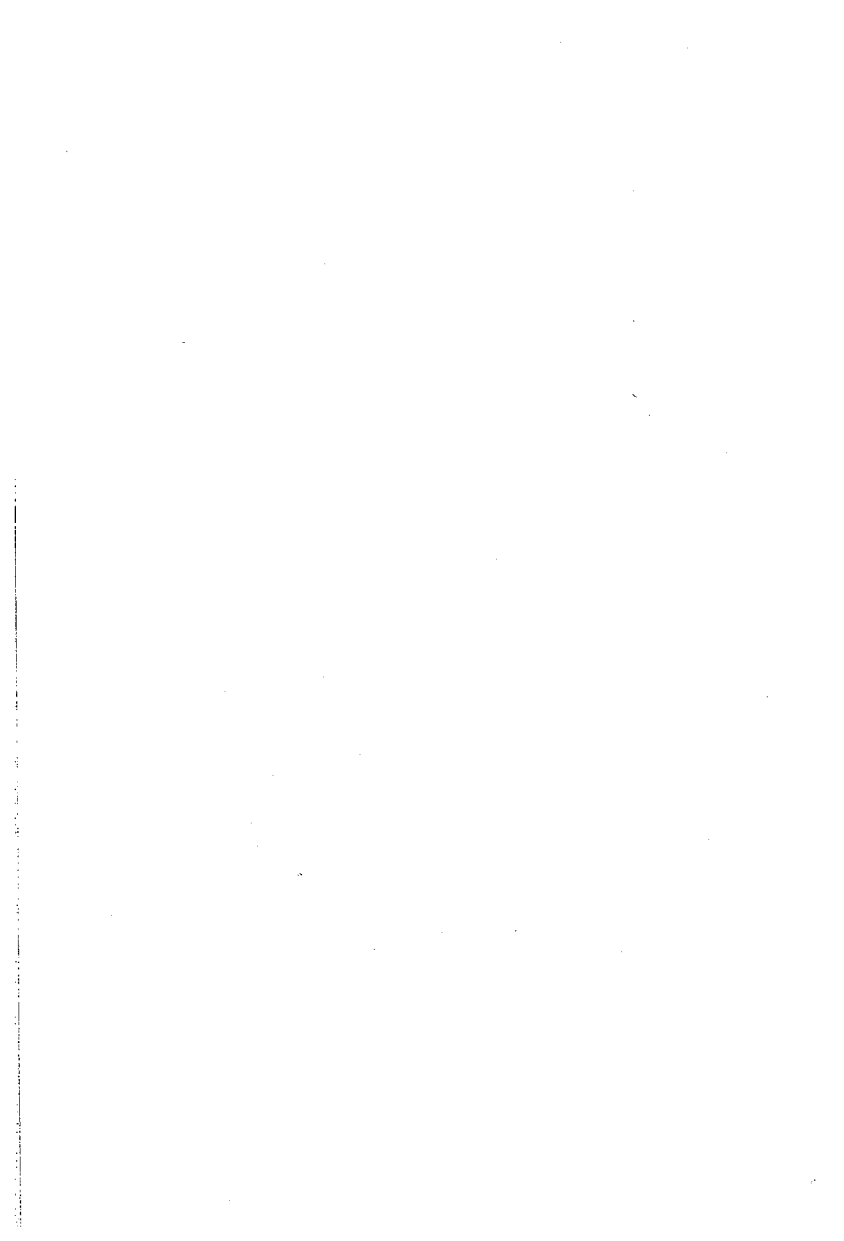
¹⁵ Secondo IDA MACALPINE (*The Development of the Transference*, «Psa. Quarterly», XIX, 4, 1950), per esempio, è la *situazione* analitica stessa a creare il transfert: essa è appunto una situazione irrealizzante, infantilizzante, regressiva. Il transfert è una reazione infantile ma del tutto giustificata, data la situazione.

¹⁶ S. FREUD, *Frammento di un'analisi d'isteria* (Caso clinico di Dora) (1901), trad. it., in *Opere*, vol. V, Bollati Boringhieri, pp. 318-319: «Il caso clinico quale l'ho fin qui abbozzato non sembrerebbe, tutto considerato, degno di comunicazione: "petite hystérie" [...]. Sicuramente sono stati pubblicati casi d'isteria più interessanti e molto spesso più minutamente descritti, [...] [Ma] ciò di cui abbiamo bisogno è proprio una spiegazione dei casi più comuni e dei loro sintomi più frequenti e tipici». I sintomi isterici sono quindi solo la punta di un *iceberg*, che è la forma di vi-

ta isterica in quanto tale. Il "parlare col corpo" dell'isterica va visto quindi come tutt'al più un corollario di questa forma di vita, caratterizzata tra le altre cose dall'incertezza sulla propria femminilità e dalla inclusione in un circuito erotico familiare.

¹⁷A chi facesse osservare che, in un secolo, le persone sottoposte ad un'analisi

costituiscono una percentuale del tutto trascurabile rispetto alla popolazione globale, si può ribattere che gli influssi di un'analisi, come è ben noto, vanno aldilà della persona analizzata. Ad esempio, sarebbe assurdo negare che i familiari degli analizzanti ne risentano, spesso in modo decisivo. Inoltre gli analizzati appartengono di solito alle classi dominanti e quindi più influenti.



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. Coricato, 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. Coricato, 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

fascicolo 12

REALTÀ E IMMAGINAZIONE

saggi di: C. Sini, S. Tagliagambe, P. Aite, M.I. Marozza, S. Fissi, L. Lentini, F. Desideri, F. Barison, G. Campioni
epistolario: F. Nietzsche/ M. Maier.

fascicolo 13

ANCORA LA PSICOPATOLOGIA?

saggi di: A. Ballerini e A. Ballerini, G. Benedetti, E. Borgna, B. Callieri, G. Calvi e L. Calvi, E. D'Agostino e M. Trevi, L. Del Pistoia, G. Gozzetti, F. Petrella, M. Rossi Monti e G. Stanghellini

fascicolo 14/15

DIALOGO, CONVERSAZIONE, ASCOLTO...

saggi di: R. Dottori, S. Ghisu, A. Marinotti, M.I. Marozza, C. Nicolini, A. Peruzzi, F. Petrella, P.F. Pieri, A. Zhok

Materiali: E. Tugendhat

fascicolo 16

COSCIENZA PLURALE

saggi di: P.F. Pieri, D. C. Dennet, F. Desideri, S. Fissi, M. La Forgia, S. Tagliagambe, G. Trautteur, I. Valent, G. Vitiello

Intervista a D. Henrich

fascicolo 17

PASSIONI DELL'ANIMA

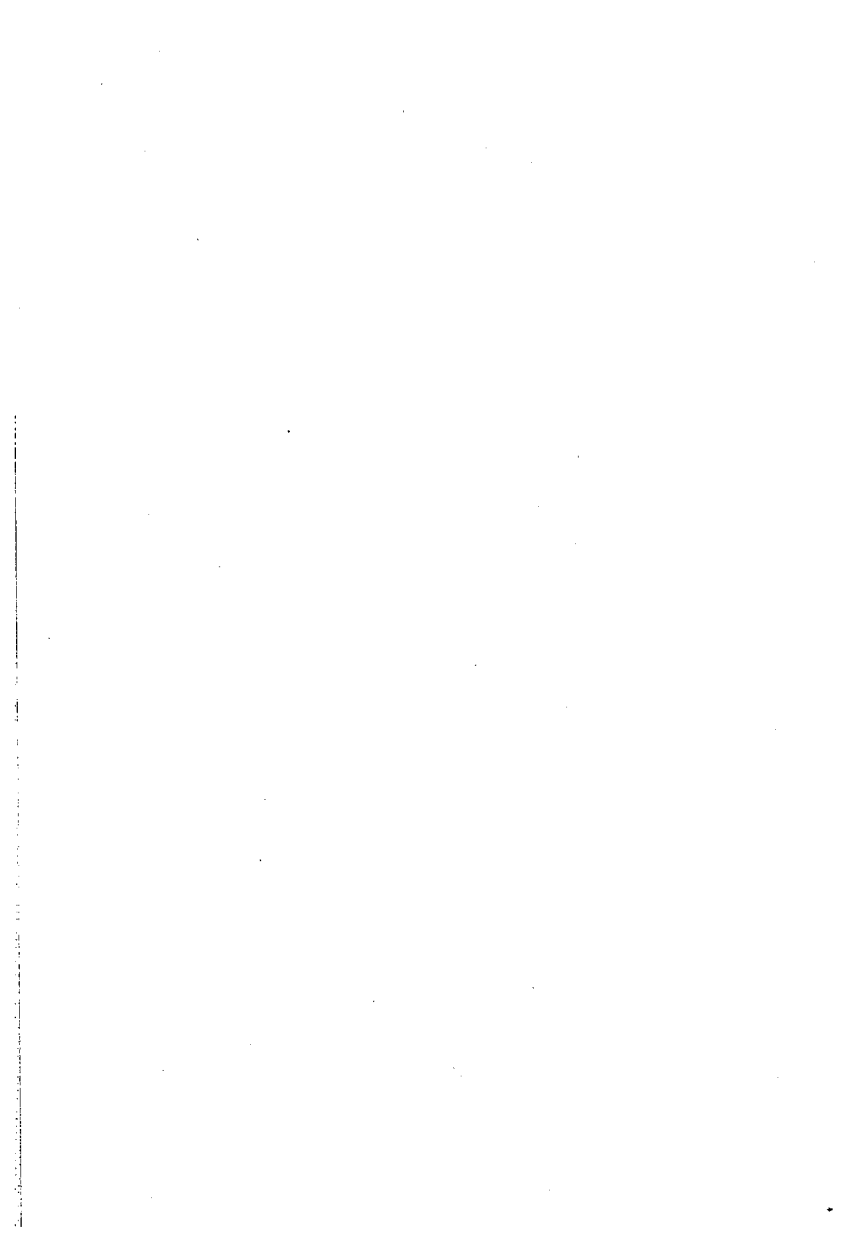
saggi di: M. Vegetti, J. Starobinski, C. Sini, R. Dalle Luche, R. Rossi e P. Fele, P. Lorenzi, M. Rossi Monti, E. Minkowski, A. Zhok

fascicolo 18/19

VERITÀ E EFFICACIA

saggi di: P. Rossi, U. Galimberti, U. Fadini, A. Rainone, S. Ghisu, M.I. Marozza, M. La Forgia, A. Ruberto, M. Innamorati, e M. Trevi, L.

Aversa, A. Iapoce, S. Benvenuto



INDICE PER AUTORE

- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- 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
- Aversa* L'esperienza antinomica della psicoterapia, 18/19
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Barchiesi* «Atque» e *atque*, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Benvenuto* Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?, 18/19
- Bianca* Oggetto percettivo e percezione, 4
- Bianca* *Téhne o épistème*: quale stato della psicoterapia, 1
- Bodei* Un episodio di fine secolo, 1
- Borgna* I confini Io-Mondo nella *Wahnstimmung*, 3
- Borgna* La psicoterapia delle psicosi e le sue premesse filosofiche, 6
- Borgna* C'è ancora un senso nella psicopatologia?, 13
- Callieri* "Curare" o "prendersi cura di". Il dilemma psichiatrico della responsabilità esistenziale, 8
- Callieri* Inquadramento antropologico dell'esperienza d'incontro con lo psicotico, 13
- Calvi G. e Calvi L.* Nora: un'immagine letteraria dell'esaltazione, 13
- Campioni* La difesa dell'illusione metafisica: una "wagneriana" risponde a Friedrich Nietzsche, 12
- 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 grupppale, 11

- Dalle Luche* Noia, 17
- D'Agostino e Trevis* Psicopatologia e psicoterapia, 13
- Del Pistoia* Psicopatologia: realtà di un mito, 13
- Dennet* Il mito della doppia trasduzione, 16
- 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
- Desideri* Al limite del rappresentare: nota su immaginazione e coscienza, 12
- Desideri* Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis, 16
- Dottori* Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Fabris* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Fadini* Verità e pratiche sociali, 18/19
- Ferrara* La trama, 3
- Ferrara* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle *Città 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
- Fissi* I molti e l'uno in alchimia: *l'immaginatio* come luogo di integrazione e di confusività della materia psichica, 12
- Fissi* Materia, forma, mente e coscienza, 16
- Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6
- Gadamer* Pensare le regole (a cura di B. Caporali), 5
- Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6
- Galimberti* La verità come efficacia, 18/19
- Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4
- Genovese* La negazione e l'"altro", 7
- Ghisu* Dialogo, scienze, verità, 14/15
- Ghisu* Spiegazione, descrizione, racconto, 18/19
- Gozzetti* La perdita del sentimento del Sé. Tra psicopatologia fenomenologica e psicoanalisi, 13
- Handjaras* Critica del metodo e utopia pluralista del relativismo di P.K. Feyerabend, 10

- Henrich* Intervista, 16
- Iacono* L'idea di *zòon politikòn* e la conoscenza come costruzione, 2
- Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Iapoce* Il soggetto tra continuità e discontinuità, 18/19
- Innamorati e Trevi* Verità e efficacia in una prospettiva junghiana, 18/19
- Jervis* Corporeità e quotidianità nell'esperienza analitica, 8
- Jervis* Identità, 11
- La Forgia* Il rapporto Freud-Mach: una prima ricognizione, 6
- La Forgia* Psicodinamica intenzionale, 16
- La Forgia* Le parole dell'efficacia nella clinica psicoanalitica, 18/19
- 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
- Lentini* Immagine metodologica e "realtà" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12
- Long* Il sé tra ambiguità e narrazione, 9
- Lorenzi* "Bruciar d'amore", 17
- Luccio* Complessità e autoorganizzazione nella percezione, 4
- Maffei, C.* L'ambiente della cura, 8
- Maffei, C.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3
- Maffei, C.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8
- Manghi* Di alcune orme sopra la neve, 8
- Marinotti* Il dialogo ermeneutico per Gadamer, 14/15
- Marozza* Le 'convinzioni del sentimento': desiderio e ragione nella psicologia del profondo, 2
- Marozza* Il senso dell'alterità onirica, 7
- Marozza* L'immaginazione all'origine della realtà psichica, 12
- Marozza* L'attualità come vincolo interpretativo, 14/15
- Marozza* La ricerca della verità come etica della cura, 18/19
- Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8
- Minkowski* L'affettività, 17
- 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
- Nicolini* Il colloquio di ricerca tra conversazione e colloquio clinico, 14/15
- Nietzsche/Maier* Epistolario, 12

- 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
- Peruzzi* Intermezzo sul significato, 14/15
- Petrella* Il messaggio freudiano e la psichiatria del presente, 1
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- Petrella* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13
- 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
- Pieri* Dialogo, confutazione, dialettica, 14/15
- Pieri* Coscienza plurale, 16
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L' "altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Preta* Fare artistico, fare analitico, 2
- Rainone* Razionalità: vincoli *a priori* e indagini empiriche, 18/19
- 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, Paolo* Il conoscere come fare, 18/19
- Rossi, Romolo e Fele* Clinica della nostalgia e patologia del *Nostos*, 17
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti* Sulle orme della vergogna, 17
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- 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
- Ruberto* Appunti su "verità e efficacia" nel lavoro psicoterapeutico, 18/19

- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Sassanelli* L'lo 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
- Sini* Immaginazione e realtà, 12
- Sini* La psione della verità, 17
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Starobinski* Macchine e passioni. Il modello di Galeno, 17
- Tagliagambe* Evento, confine, alterità, 7
- Tagliagambe* I presupposti dell'anarchismo epistemologico di Paul K. Feyerabend, 10
- Tagliagambe* Creatività, 12
- Tagliagambe* L'identità è il destino dell'uomo, 16
- 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
- Trautteur* Distinzione e riflessione, 16
- 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* Shahrazad 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, 11
- Valent* La coscienza secondo Hegel, 16

-
- Vegetti* La psicopatologia delle passioni nella medicina antica, 17
- 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, V.* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Vitiello, G.* Dissipazione e coscienza, 16
- Zbok* Per un concetto formale di libertà, 14/15
- Zbok* Passione e contraddizione materiale: un modello, 17

IL TRIDENTE

Saggi

a cura di Eva Pattis e Carla Stroppa

1. WILLIAM WILLEFORD, *Il Fool e il suo scettro. Viaggio nel mondo dei clown, dei buffoni e dei giullari*
2. ADOLF GUGGENBÜHL-CRAIG, *Il bene del male*
3. GIOVANNI MORETTI, *Un clown sul divano. La forza dell'ambivalenza nell'incontro terapeutico.*
4. ANDREW SAMUELS, *La psiche politica*
5. LUIGI ZOJA, *Coltivare l'anima*
6. CHRISTIAN GAILLARD, *Donne in mutazione*
7. JAMES HILLMAN, *Politica della bellezza*
8. ARTURO SCHWARZ, *L'immaginazione alchemica, ancora*

in preparazione:

MARIE-LUISE VON FRANZ, *Il filo di paglia, il tizzone e il fagiolo*

EVELINE PEWZENER-APELOIG, *L'uomo e la sua colpa*

CLAUDIO DEVESCOVI, *Il giovane Jung*

AUGUSTO ROMANO, *Madre di morte*

Moretti & Vitali editori

Via Betty Ambiveri, 15 • 24126 Bergamo

tel. 035/321588; fax 035/321647

www.morettievitali.it

e mail: morettievitali@uninetcom.it

