



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

Rivista semestrale

25-26

giugno 2002 - maggio 2003

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

Direzione via Girolamo 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

Progetto grafico Barbara Vitali

Consulente tecnico Paolo Piazzesi

Stampa Copy Card Center – San Donato Milanese (Milano)

Registrazione Tribunale di Firenze, il 28.2.1990, n. 3944

Abbonamento annuo (due numeri) Italia euro 18,10; 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 Segantini, 6 - 24128 Bergamo. Per ulteriori informazioni telefonare al n. 035/251300

Numeri arretrati tel. 035/251300; fax 035/4329409
e mail morettievitali@uninetcom.it

Le immagini di questo numero sono di Paola Pieri

SOMMARIO

<i>Fabrizio Desideri,</i> EMPATIA E DISTANZA	7
<i>Aldo Giorgio Gargani,</i> IL VALORE COGNITIVO DELLE EMOZIONI	25
<i>Silvano Tagliagambe,</i> EMPATIA E RAPPRESENTAZIONE DELLA CONOSCENZA	35
<i>Carlo Sini,</i> EMPATIA E COMPrensIONE	73
<i>Marino Rosso,</i> IL FUMO E IL FUOCO	81
<i>Luigi Aversa,</i> L'ANALISTA, L'EMPATIA E L'INCONSCIO	117
<i>Mario Rossi-Monti,</i> EMPATIA PSICOANALITICA ED EMPATIA NATURALE	127
<i>Mauro La Forgia,</i> EMPATIE RADICALI E DISTALI	139
<i>Antonio Trizzino,</i> EMPATIA E INTROIEZIONE	153
<i>Stefano Fissi,</i> I TERRITORI SELVAGGI E PROIBITI DELLA SOGGETTIVITÀ DELL'ANALISTA	171
<i>Giovanni Stanghellini,</i> IL SÉ VULNERABILE	199
<i>Amedeo Ruberto,</i> TEMPO, MEMORIA, EMPATIA	219
<i>Indice dei fascicoli pubblicati</i>	231
<i>Indice per Autore</i>	235

EMPATIA E DISTANZA. UN FRAMMENTO

Fabrizio Desideri

*Et animus meus animal est
et ego animal sum, duo tamen non sumus*
Seneca, Lettere a Lucilio, XIX.113.5

1. Come sottrarsi alla retorica che connota oggi il discorso sull'empatia. Anzitutto ricordando che la discussione intorno al problema significato con tale termine è relativamente recente (se per recente si possono intendere circa 130-140 anni). Si potrebbe anche sostenere non troppo scherzosamente che l'empatia è tutto sommato un'invenzione moderna, nella quale non può essere trascurato il ruolo decisivo che vi svolge la traduzione del termine tedesco *Einfühlung*. Da *Einfühlung* (il cui primo uso è fatto risalire ad Herder) ad *empathy* (ad opera di Edward Titchener, un'allievo inglese di Wilhelm Wundt) fino all'italiano *empatia*. I dizionari a questo punto conducono il lemma alla sua origine greca: *empatia* non sarebbe altro che il calco di *empathēia*. Mai come in questo caso, però, la somiglianza fonetica cela un abisso semantico. La genealogia concettuale qui è del tutto estrinseca.

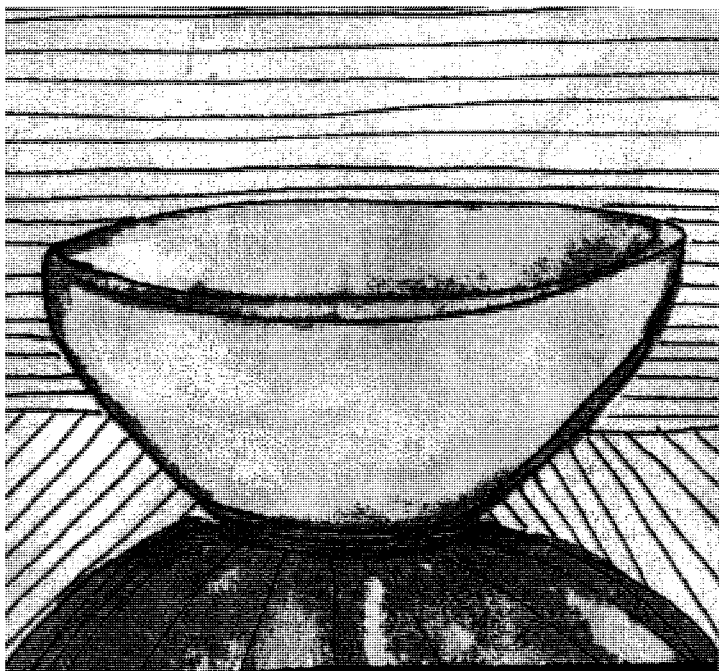
Nell'accezione moderna e contemporanea l'empatia, l'*Ein-fühlung*, indica generalmente un atto di partecipazione emotiva e d'immedesimante comprensione nei confronti di un altro soggetto umano. Tale atto è definibile come un moto psichico

‘da...verso’: dalla madre verso il figlio, dall’amante verso l’amato, da me, un me senza nome eppure incarnato, verso un altro Io altrettanto anomimo. Talvolta questo moto unidirezionale in direzione dell’altro si converte addirittura in una simmetria d’affetti: in un circolo simpatetico. Questa conversione non è per niente necessaria. Il paradigma dell’esperienza empatica resta il caso estremo dove non è possibile reciprocità alcuna: il caso del ‘sentire in’ e, dunque, del co-sentire la sofferenza dell’estraneo, che non vuole o non può corrispondermi.

Nel senso greco dell’*empathēia*, un termine che si afferma sporadicamente solo in epoca tardo-ellenistica (prima abbiamo solo aggettivi e sostantivazioni aggettivali a partire dalla radice composta *em-path**), il movimento risulta opposto a quello implicato nel significato attuale; è un movimento dall’esterno dell’anima verso il suo interno. Per questo la particella “en”, qui, non sta in riferimento dinamico ad un altro Sé, non ha un senso proiettivo o fusionale nei confronti dell’anima altrui; significa piuttosto un rafforzativo della dimensione patetica che caratterizza la sensibilità psichica¹. L’altro che irrompe è l’altro rispetto all’anima; è un altro non psichico al cui contatto l’anima viene alterata. Così *to empathēs* può venire usato da Plutarco, in un endiadi con l’*alogon* platonico²), per indicare l’anima passionale e irrazionale che i Pitagorici incantavano e curavano con il suono della lira. Il tema è ripreso da Plotino in un passo del nono trattato della V Enneade³: l’“*empathēs psychē*” l’anima empatica, è la psiche soggetta al patire. Qui Plotino, insieme a quello del platonismo, ricorda forse anche il senso galenico dell’*empathēia*: quello dell’essere affetti: dell’affezione della carne, ad esempio⁴. In quanto essenzialmente suscettibile di affetti, l’anima patisce il mutamento: è passiva. Se a questo si riducesse la vita dell’anima, ad

un'intrinseca passività: ad un continuo patire l'altro con cui viene in contatto, questa vita sarebbe tutta e solo patologica. Nella patologia che la segna, l'anima troverebbe il motivo della sua mortalità. È per questo, continua Plotino, che non bisogna porre l'anima come termine primo. C'è qualcosa di "diverso" e di "migliore" da cui iniziare, qualcosa che l'anima non genera al culmine di una maturazione; qualcosa che deve presupporre come principio: come primo *per natura*, anche rispetto a se stessa. Privata di questo principio, senza l'intelligenza del *nous*, l'anima non consisterebbe in sé: movimento e passione coinciderebbero. L'anima sarebbe solo tempo, forma del puro patire. Perciò, pur nell'empatia che la caratterizza, bisogna pensare nell'anima "ti apathès", qualcosa di impassibile, che necessariamente la precede nel suo essere. Senza questa differenza tra anima e *nous*, l'anima non sarebbe nemmeno se stessa. Volgendosi all'intelletto essa scopre il principio della propria unità: il suo vero Sé. Questo volgersi significa anzitutto distacco: distacco dal Sé esteriore, dalla vita patetica dell'anima, dalla dimensione in cui essa è pura sensibilità e, dunque, dispersa nell'apparenza, anche in quella degli affetti. Ciò ha delle conseguenze nei confronti dell'atteggiamento da assumere verso il sé esteriore degli altri, ad esempio nel caso del loro soffrire. Pure in questo caso s'impone un distacco che non coincide con l'indifferenza stoica. È piuttosto un prendersi cura dell'inferiore (la vita sensibile) da parte del superiore; un prendersi cura indicando la via della spoliatura da ogni apparenza fenomenica del Sé, anche quella relativa all'interiorità patetica. La via verso l'interno indicata da Plotino non trascura, però, la dimensione emotiva. Ne auspica piuttosto una conversione in quella dell'intelletto. Tale conversione può avvenire nella maniera più evidente nell'esperienza estetica del bello. Qui si

tratta di risalire dal bello sensibile al bello intelligibile, cogliendo l'affinità tra l'intimo non patetico dell'anima e la pura bellezza della forma ideale, che risplende fenomenicamente. In questo movimento, la verità dell'empatia mostra in generale di consistere nell'accogliere l'alterità dell'intelletto rispetto al suo mero patire. Accoglierlo, riconoscendolo come il principio della sua vera attualità: come il principio del Sé dell'anima. Nel riconoscimento della principale precedenza dell'intelletto, l'anima si conosce e conoscendosi scopre quella sua essenziale attività, che precede e trascende ogni empatica passività. Chiaro è qui il riferimento plotiniano, nella sua polemica con gli Stoici quanto alla possibilità di intendere geneticamente l'intelletto, alla dottrina aristotelica dell'intelletto attivo. Notevole è, invece, la distanza rispetto alla dottrina dell'anima dello Stagirita. Già nella vita dell'*aisthesis*, che contraddistingue la natura genericamente animale, Aristotele coglie un principio autonomo di attività. Il punto di partenza è analogo a quello plotiniano: l'*aisthesis* significa anzitutto un subire, un *paschein*; l'essere soggetti ad un'alterazione nel contatto con altro. Ma in ciò non si esaurisce la sua vitalità: nell'alterazione qualcosa si conserva. La vita estetica dell'animale non si riduce quindi a patologia. Ogni sentire, che accoglie il sentito modificandosi, è anche un'attività: un atto simile a quello dell'intelletto, seppur nel modo dell'imperfezione. In quest'attività del sentire, un ruolo decisivo è giocato per Aristotele dall'immaginazione. Senza immaginazione, l'anima dell'animale genericamente inteso non solo non potrebbe accogliere il sentito (nel senso, appunto, in cui la vista accoglie il colore), ma non potrebbe nemmeno muoversi, scegliendo di fuggire da un pericolo o di avventarsi su una preda. All'immaginazione va dunque ascritto il ruolo di conservare il sentito oltre la sua presenza:



come immagine. L'immagine di ciò che ha affetto, alterato l'anima può continuare insomma ad agire. Così, ad esempio, Aristotele spiega i sogni. Qui l'immaginazione dilata, modifica e trasforma la traccia originaria dell'affezione sensibile. Ed è appunto in questo contesto tematico, quello della vita onirica dell'anima, che Aristotele accenna all'empatico come a colui che più di ogni altro subisce questo lavoro dell'immaginazione, trasformando e confondendo le tracce sensibili, gli oggetti della percezione, in immagini affettive sia positive sia negative. Così basta una piccola e lontana somiglianza perché il vigliacco veda i nemici o l'amante veda l'amata. Pro-

prio l'empatico, il più disposto a subire gli influssi della passione, lasciandosi ingannare dall'immaginazione attempata, allora, che in noi la parte "dirigente" e quella immaginante non sono un'unica facoltà⁵. Questo non toglie alla sensibilità e dunque all'immaginazione la loro autonomia, ma le dispone in un ordine gerarchico, dove la funzione di governo spetta al *nous*. L'identità dell'anima umana, dell'animale che ha il *logos* (pensiero e linguaggio in uno), deve partire da qui: dal problema di unificare armonicamente sensibilità e intelletto. Pur con due differenti teorie dell'anima Aristotele e Plotino concordano, comunque, nell'assegnare l'empatia ad una dimensione inferiore della vita psichica. Si potrebbe obiettare che con la definizione della tragedia come imitazione d'azioni capaci di suscitare il timore e la pietà Aristotele formula in nuce una teoria dell'empatia. Ma sarebbe un fraintendimento. Al di là della questione se Aristotele intenda la catarsi come un'eliminazione o una purificazione di affetti quali la pietà o il timore, essa ha luogo in un processo psichico nel quale piacere e conoscenza si congiungono. È vero che questa congiunzione si dà all'interno di uno spazio emotivo, ma nello stesso tempo questo spazio va inteso nella distanza da ogni immediatezza psicologica. Non solo perché l'"anima" della tragedia è l'intreccio dell'agire (il *mythos*) e non i caratteri degli agenti (il che rende del tutto secondaria ogni identificazione entropatica con questi ultimi), ma soprattutto per il motivo che, in virtù della drammatizzazione mimetica di azioni umane, le passioni suscitate nello spettatore e nel lettore sono messe a distanza ed in questa messa a distanza sono trasformate. Quello che ne risulta è, alla fine, una libera contemplazione intellettuale di possibilità etiche. Potendosi così sostenere che per Aristotele il valore cognitivo delle emozioni lo si consegue solo prendendo distan-

za dall'empatia nel senso attuale. Anche in questo caso, come in quello di Plotino, la dimensione intrinsecamente passiva del *pathos* vale solo nella misura in cui è penetrata dall'attività dell'intelligenza. Quest'ultima è l'altro, *to eteron*, (per Aristotele, qualcosa di "separato" che sopraggiunge all'anima "da fuori"; per Plotino, il principio che precede l'essere dell'anima stessa) rispetto a cui sta problematicamente quella dimensione della psiche che potremmo riassumere con il nome di *empatheia*.

2. Massima è dunque la distanza di questo senso dell'empatia dalla moderna *Einfühlung*. Un'esperienza psico-estetica tutta sotto il segno della passività e tendenzialmente patologica si è trasformata in un atteggiamento intenzionale estetico-psichico: nella disposizione a comprendere l'altro per una via intra-emozionale. L'empatia è così venuta a significare, ben al di là dell'ambito delle discussioni specialistiche tra filosofi e psicologi, un modello di rapporto umano: la possibilità di una comprensione affettiva necessaria a certi tipi di rapporti sociali, ad esempio quelli tra il medico o l'analista con i loro pazienti. Se nel primo caso, quello della relazione medica, l'empatia indicherebbe genericamente l'esigenza di un'umanizzazione del rapporto con il paziente reagendo all'eccessiva settorializzazione specialistica nel trattamento della malattia, nel secondo (quello della relazione analitica) la questione è più complessa. In ambito psicoanalitico si vede nell'empatia una condizione necessaria alla possibilità di comprendere la psiche altrui. Solo nella partecipazione emotiva che consiste nel rivivere dall'interno il vissuto del paziente, l'analista giungerebbe a quell'effettiva comprensione che è indispensabile al trattamento terapeutico. Secondo alcune scuole psicoanalitiche (ad esempio quelle d'ascendenza kohutiana), la relazio-

ne empatica analista-paziente non preparerebbe semplicemente alla cura, ma addirittura la sostituirebbe. A parte quest'ultimo caso, c'è comunque da sottolineare che così sono date per ovvie tutta una serie di questioni che ovvie non sono. La prima, e l'unica cui qui accennerò, è quella del mito dell'accesso privilegiato alla propria esperienza interna. Un mito che si alimenta spesso della confusione tra la dimensione noumenale della coscienza e quella fenomenicamente emotiva e che trascura proprio la differenza, necessaria alla definizione di Sé, tra la paticità dell'anima e il carattere principale dell'intelletto. A ben vedere, è proprio sul mito di un'identità del Sé psichico con la dimensione estetico-emozionale che poggia assai fragilmente ogni teoria forte della possibilità di una relazione empatica come immedesimazione nel sentire dell'altro. Appunto in quanto ho comprensione diretta e immediata certezza solo del mio stato interno, dei miei sentimenti, quelli altrui posso comprenderli nella misura in cui li sento dall'interno e, dunque, li rivivo.

Non c'è bisogno a questo punto di mettere in attrito questo paradigma con una teoria dell'identità psichica, che faccia perno sulla differenza tra coscienza estetica e coscienza intellettuale. Esso trascura comunque la natura mimetico-proiettiva che agli occhi del primo teorico dell'*Einfühlung*, Theodor Lipps, configurava la prestazione empatica. Sulla scia di Robert Vischer e di Volkelt, Lipps intendeva l'*Einfühlung* come impulso a trasferire nell'oggetto, in particolare in quello artistico, le proprie emozioni. Per questo nell'orizzonte lippsiano la tematizzazione dell'*Einfühlung* conduce anzitutto ad una teoria dell'esperienza estetico-artistica tutta interna alla soggettività egoica per dilatarsi, in seguito, in modello della comprensione interpsichica. Il passaggio da una teoria estetico-psicologica ad una teoria genera-

le della modalità comprendente propria delle scienze dello spirito avviene con Dilthey. Qui l'*Einfühlung* denota la penetrazione del contenuto psichico di un altro soggetto: è, dunque, un ritrovarsi dell'io nel Tu. Che Dilthey sviluppasse una teoria dell'*Einfühlung* soprattutto in rapporto ad una comprensione del passato umano e, più in generale, della cultura come oggettivazione dello spirito, qui per noi non è decisivo. Quel che c'interessa, è che tale comprensione si legittimava agli occhi di Dilthey a livello di rapporto tra contenuti psichici immersi nel flusso della vita coscienziale. *Einfühlung* significava, insomma, l'accesso all'*Erlebnis*, al vissuto di un altro soggetto, e diveniva un rivivere quel vissuto: un *Nacherleben*. Tra i contemporanei di Dilthey solo Georg Simmel, tra coloro che vengono solitamente ascritti all'orizzonte della *Lebensphilosophie*, mostra una certa diffidenza verso la facilità di questo passaggio. Già in Simmel, ad esempio nei problemi inerenti alla comprensione storica, la questione dell'*Einfühlung* quale fusione inter-psichica è epistemologicamente complicata e problematizzata non solo dalla distinzione tra *Leben*, *Mehr Leben* e *Mehr-Als-Leben* (una distinzione necessaria a definire la specificità dell'oggettivazione culturale), ma anche dall'abisso che separa l'io dal non-io. Quella che in Simmel appare come una problematizzazione epistemologica, con Husserl acquisisce una dimensione rigorosamente trascendentale. Ciononostante Husserl accetta il timbro semantico conferito all'*Einfühlung* nella tradizione che da Lipps giunge a Dilthey. Per quest'aspetto Husserl parla ancora il linguaggio dell'epoca della sua formazione (intenso è il suo confronto con Lipps), ma lo parla spingendolo ad una crisi radicale. Pur mantenendo all'empatia il carattere di una prestazione psichica inerente all'intenzionalità della coscienza, Husserl la sottrae all'oscilla-

zione tra proiezione mimetico-estetica e fusione psico-spirituale. Così la tematizzazione dell'*Einfühlung* non ha più per lui la funzione di coprire o di risolvere le aporie inerenti al rapporto con l'alterità, bensì quella di farle emergere in tutta la loro asprezza filosofica. Con tali aporie, al cui centro sta il problema di pensare fino in fondo il rapporto tra *Einfühlung* e alterità, Husserl non lotta soltanto nella *Logica formale e trascendentale* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Questo problema attraversa, com'è noto, i volumi XIII, XIV e XV degli *Husserliana* intitolati *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* e riguardanti un arco temporale che dal 1905 giunge fino al 1935 (dunque ben oltre la soluzione offerta nella quinta Meditazione cartesiana).



3. Se quanto prima osservato vale ad attestare l'insoddisfazione di Husserl circa la soluzione tentata nella quinta Meditazione, è comunque da qui che bisogna partire, in quanto rappresenta comunque lo sviluppo più coerente del problema che ci interessa. Al suo centro vi è la questione di pensare fenomenologicamente la questione dell'altro all'interno della coscienza pura, nella forma cioè dell'*ego* "trascendentalmente ridotto". L'assolutezza di quest'ultimo coincide necessariamente con la struttura monologica del *solus ipse*? Come evitare che la riduzione fenomenologica abbia come esito il solipsismo? È nella necessità di rispondere a questa sfida che entra in scena l'*Einfühlung*: nella "cosiddetta empatia" c'è il tema, decisivo e drammatico, della "teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo". L'estraneo cui pensa Husserl è l'*alter ego*; non ancora l'altro uomo, l'*autrui* lévinasiano che si presenta con un volto, ma l'altra coscienza, l'altra intenzionalità. Ebbene, a questa alterità non c'è, a livello della coscienza pura, alcun passaggio immediato: "se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa"⁶. Si tratta, perciò, di approfondire la sfera originale dell'*ego*, quella che costituisce il suo proprio, lasciando emergere la complessità di sintesi in essa implicate. Vale ancora la necessità di astrarre da tutti i riferimenti una "intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea"⁷. In tale astrazione, essenziale per definire la sfera originaria del proprio, "io rimango *solo*". Questa solitudine, però, non è acosmicamente perfetta. Saltando tutta una serie di passaggi assai sofisticati, si può affermare sinteticamente che la struttura monadica dell'Io non è senza finestre⁸; è caratterizzata da

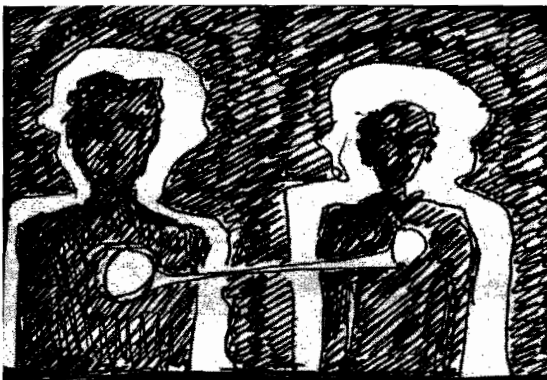
un'apertura estetica, da una originaria relazione percettiva con il mondo, che non può venire espunta dall'esperienza costitutiva della soggettività cosciente. Rimane, dunque, nella sfera del proprio uno strato del mondo "unitario e coerente", dove l'oggettività, come correlato dell'intenzionalità della coscienza, è irriducibile. Qui, nella trama fisica del mondo oggettivo, l'*ego* trova il proprio corpo come qualcosa di trascendente la pura oggettività fisica: è il "mio corpo" (*Leib*, corpo organico, piuttosto che mero *Körper*), quello in cui "io direttamente governo e impero" e, nello stesso quello a cui ascrivo ogni mia esperienza estetica percettiva. In virtù di questa apertura, di questa inclusione del mondo oggettivo nella sfera originale dell'*ego*, esso s'incarna spaziotemporalmente e solo così può essere pensato come soggetto di "vissuti". Il flusso degli *Erlebnisse* suppone, insomma, una circolarità tra l'*ego* trascendentale della coscienza pura e l'uomo-io (l'io psicofisico); quella circolarità che iscrive un'*autoappercezione mondanizzante* nella coscienza eidetica. Solo a questo punto è possibile il passaggio all'altro, ma – come si sa già – non è un passaggio diretto. È un passaggio che muove dalla percezione di un corpo irriducibile a pura fisicità, nel quale appercepisco una relazione analoga a quella che vige tra me e il mio corpo. Trascendentalmente, l'esperienza dell'estraneo ha, allora, il carattere di una "appercezione analogica". Qui diviene decisiva l'esperienza dell'*Einfühlung*. In proposito Husserl condivide la critica di Lipps ad una analogia per inferenza relativamente al sentire dell'altro. Ciò nondimeno tiene fermo il carattere indiretto di questa relazione. L'appercezione analogica può quindi essere tradotta con "appresentazione", un termine che per Husserl indica il rendere com-presente qualcosa di assente. L'*Erlebnis* dell'*Einfühlung* – come Husserl osserva in una

pagina precedente di qualche anno alla stesura delle *Meditazioni* – significa vivere in un presente, ma nel modo di un *Quasi-Leben*, di un quasi vivere: l'Io, trasponendosi nel vissuto dell'altro, è “per così dire” vivente in lui⁹. Nella forma di questo “quasi” – di questo *quam si*: come se – l'io viene comunque modificato, affetto. Bisogna perciò distinguere l'appresentazione dalla coscienza d'immagine¹⁰. L'*Einfühlung* è un'affezione nella forma della coscienza pura, un'affezione indiziaria: “il corpo che appare nella mia sfera monadica nel modo del “là” costituisce l'indizio dello stesso corpo, ma nel modo del “qui” come lo esperisce l'altro nella sua sfera monadica”¹¹. Si tratta certo, ancora, di una modificazione intenzionale, pertinente alla coscienza egoica, ma in una guisa tale che l'intenzionalità è qui spinta al suo limite, essendo priva di un correlato noematico oggettivo. In un appunto del 1919 Husserl afferma che ogni appresentazione si compie originariamente come *Leerintention*: come intenzione vuota¹².

Coerentemente con questo assunto, nell'*Einfühlung* come esperienza dell'*alter ego* la struttura intenzionale della coscienza pura è spinta alla sua soglia critica. La soglia del riconoscimento. Quel che io effettivamente vedo “non è un segno né un mero analogo, un'immagine [...], ma l'altro stesso”¹³. Lo vedo, però, nella presupposizione tacita (apperceittiva, non logica) che via sia un altro “punto di vista”, un 'altro' sguardo intenzionale della coscienza, altrettanto originario ed accessibile a me solo in maniera derivata. Attraverso questa soglia, la riflessione husserliana ha per esito la costituzione *a priori* di un'intersoggettività trascendentale: un'originaria interrelazione tra *ego* incarnati, tra monadi, che costituisce l'oggettività del mondo. Il *pathos* condiviso da questa comunità intermonadica è un *pathos* riflesso. È il *pathos*, interno ad ogni *ego*, da cui sorge trascen-

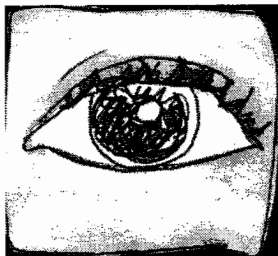
dentalmente l'appresentazione dell'altro. È il *pathos* che suppone ancora il punto di vista ultimo della coscienza costituente di un *ego* assoluto, per il quale l'originalità dell'altro resta "irraggiungibile"¹⁴. Ciò che è raggiunto, nel senso di una conferma dell'appresentazione, è soltanto il "comportamento esteriore", l'espressione come indizio di contenuti psichici. Questo significa che la soglia del riconoscimento non si traduce in un'originaria reciprocità di sguardi. Originaria è la coimplicazione di corpi, che fa parlare ad Husserl di "corpo intersoggettivo", dove però il soggetto dominante è quello di un *ego* "uno e unico". Un *ego* assoluto che costituisce in sé l'Io stesso e l'altro Io, la propria e l'altra vita¹⁵.

A ben vedere, come si sarà capito, Husserl fa risuonare più d'ogni altro nell'analisi dell'esperienza dell'*Einfühlung* il timbro semantico dell'antica *empathia*. Il "sentire in" è un "sentire dentro (l'altro)" solo nel modo del "come se". La sua effettività è piuttosto quella di una traccia interna alla soggettività egoica: una modificazione nella coscienza che conduce l'intenzionalità ad una soglia critica, quella del rapporto tra attività e passività¹⁶. Assimilando l'appresentazione in cui consiste l'*Einfühlung* ad una intenzione dell'attesa (nel suo senso più ampio)¹⁷, e dunque ad una delle modalità dell'esperienza analizzate nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl indica che questo è il vero problema. Su questo punto la sua analisi non può che resistere. L'*Einfühlung* riferita ad animali, bambini e folli è esperienza di un'alterità anomala, seppur di un'anomalia che tuttavia appartiene al mondo normale¹⁸. Da queste anomalie non è permesso di risalire a monadi egologiche nel senso fenomenologicamente costitutivo del termine. Solo intendendo in un senso più radicale l'alterità che commuove e origina l'esperienza empatica, il confine tra anomalia e norma può



venire ridisegnato. Non certo a favore di una tesi che colloca l'empatia prima di ogni coscienza e qualifica il suo sentire come un sentire inconscio. Giustamente Sini, nel saggio qui pubblicato, sostiene che l'empatia segna l'inizio di ogni comprensione. Ciò la sottrae non solo alla sfera dell'eccezionale, ma anche a quella dell'intenzionale. L'inizio che essa indica è quello dell'istituirsi di un rapporto tra coscienza e senso che non coincide con la sfera dell'intenzionalità. In questo rapporto la dimensione "estetica" della coscienza si mostra irriducibile a quella intellettuale¹⁹. Ciò non significa identificare coscienza e sentire. La fragile unità della coscienza implica, piuttosto, il problema dell'unificazione di questi due livelli strutturali. Proprio in questo caso si tratta, perciò, di pensare l'unificazione nel senso dell'originalità di una relazione. Nel costituirsi di tale relazione, l'empatia ha un ruolo decisivo solo se intesa radicalmente, ovvero come un'esperienza aintenzionale in cui il sentire si spinge fino al grado zero del puro accogliere. La passività che accoglie il patire, l'essere affetti dall'affetto altrui può in conclusione sottrarsi all'alternativa tra proiezione e fusione soltanto nella

misura in cui l'alterità che accoglie, precedendo ogni *ego*, è traccia dell'animalità dell'anima. In quest'accezione l'esperienza empatica è anche memoria di quella che Nietzsche chiama la "grande ragione del corpo". Proprio nel timbro di questa memoria il respiro dell'empatia vive nella distanza. Ed allora, paradossalmente, proprio perché distante da ogni *Erlebnis*, dal mito che in ciò l'Io possa consistere, essa non riguarda più solo il sentire (la vita sensibile-sentimentale), ma riguarda la vitalità stessa dell'intelligenza. È *empathia* dell'intelletto che accoglie il proprio principio come origine di ogni identità psichica. Nell'empatia, ormai da intendersi come un sentire il sentire, si stringe il nodo dell'alterità del senso che solo l'intelligenza può intendere, senza avere la pretesa di sciogliere.



¹ Cfr. in proposito le osservazioni di M. F. BASCH, *Empathic Understanding: a Review of the Concept and some Theoretical*

Considerations, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 31 (1983), pp. 101-26.

² Cfr. *De Iside et Osiride*, 384, a 4.

³ Cfr. *Enneadi*, V, 9, 4.

⁴ Cfr. *In Hippocratis librum de articulis*, I, 18a, 447, 16.

⁵ Cfr. *De insomniis*, 460b, 1-16.

⁶ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane* con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*, a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 1989, p. 129.

⁷ *Ivi*, p. 116.

⁸ Cfr. *Husserliana*, E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag - Dordrecht/Boston/Lancaster, XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I. Teil: 1905-1920, a cura di I. KERN, 1973, pp. 470-75.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 456.

¹⁰ Cfr. per questo le osservazioni contenute in un appunto del gennaio-febbraio 1927 e siglate con "Importante riflessione!" in *Husserliana*, cit., XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II. Teil: 1921-1928, a cura di I. KERN, 1973, pp. 486-87.

¹¹ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 137.

¹² *Husserliana*, cit., XIII, p. 225.

¹³ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 143.

¹⁴ *Ivi*, p. 134.

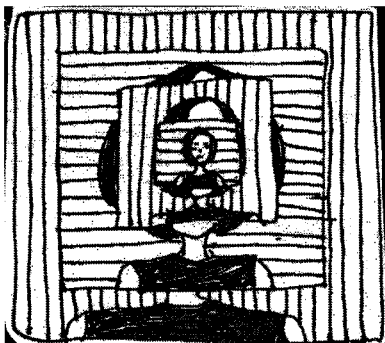
¹⁵ Cfr. *Husserliana*, cit., XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III. Teil: 1929-1935, a cura di I. KERN, 1973, p. 640.

¹⁶ Su questo tema si veda il saggio di THOMAS M. SEEBOHM: *Intentionalität und passive Synthesis. Gedanken zu einer nichttranszendentalen Konzeption von Intentionalität* in H.M. GERLACH und HANS RAINER SEPP (Hrsg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1994, pp. 63-84 e il volume di R. KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Alber Verlag, Freiburg 1998.

¹⁷ Cfr. *Husserliana*, cit., XIII, p. 225.

¹⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 144-145 e *Husserliana*, cit., XIV, p. 120.

¹⁹ Per tutta questa tematica rimando a F. DESIDERI, *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998 e al successivo saggio, *Dell'affinità tra coscienza estetica e sapere pratico*, in "Paradigmi", a. XIX, n. 57, n.s., settembre/dicembre 2001, pp. 393-415.



IL VALORE COGNITIVO DELLE EMOZIONI

Aldo Giorgio Gargani

1. Nella tradizione filosofica occidentale le emozioni e gli affetti sono stati trattati in maniera subordinata. Il secondo libro della *Retorica* di Aristotele è un'analisi del flusso delle emozioni e delle passioni ma in posizione marginale, come entità di terza classe rispetto alla conoscenza e alla volontà. Non veniva riconosciuta una diffusività delle emozioni nell'ambito del pensiero come invece veniva attribuita alla volontà. Ad esempio S. Agostino nel *De civitate Dei* dichiara che «*la volontà è in tutti i moti dell'animo, anzi tutti i moti dell'animo non sono altro che volontà*»¹. In quella tradizione le emozioni vengono celebrate nella misura in cui sono espressioni di uno stato o condizione morale vicini o aderenti alla razionalità, per esempio Kant celebra nella *Critica della Ragion Pratica*, «*Moventi della ragion pura pratica*», il dovere definito «nome sublime e grande» e al tempo stesso definisce le emozioni «malattie dell'anima». Le emozioni vengono relegate ad un *ambito non cognitivo* dove vengono a costituire la matrice dell'appagamento o del soddisfacimento affettivo e, non a caso, delle valutazioni estetiche considerate come sprovviste di valenza conoscitiva. Le cose mutano fra la fine del secolo XIX e l'inizio del secolo XX in cui affiorano le più diverse tendenze. La fenomenologia apre il discorso sulle emozioni in quanto queste ultime costituiscono un accesso all'ontologia e alla ricerca del senso; per William James le emozioni sono una conseguenza e un'elaborazione affettiva dei comportamenti (per esempio, prima si scappa e poi si ha paura); per Dewey le emozioni si manifestano in presenza di difficoltà di adattamento; questa posizione è largamente ripresa nell'attuale psicologia e antropologia delle organizzazioni nelle quali l'emozione è provocata da un'in-

terruzione imprevista delle procedure e dei comportamenti usuali. Questa interruzione suscita l'*arousal*² ossia un'attivazione, che instaura una condizione affettiva di un certo tipo in attesa della risposta riparativa. Respingendo ogni riferimento a processi di natura introspettiva, il behaviorismo classico di Watson, riduce l'emozione alle condizioni necessarie e sufficienti a riconoscere un comportamento di un certo tipo. Per la Gestaltheorie l'emozione è una condizione psicologica suscitata dalla percezione di una buona forma. Secondo l'interpretazione fisiologica, l'emozione è una forma di energia liberata dal sistema nervoso centrale accompagnata da funzioni corporee come secrezioni adrenaliniche, batticuore, alterazione della pressione sanguigna, alterazione del ritmo del respiro, sospensione dell'attività digestiva. Contro l'interpretazione comportamentista e quella fisiologica è stato argomentato che vi possono essere stati emotivi indipendenti da sensazioni o da comportamenti specifici (per il rimorso). Per la scuola cognitivista, per esempio per K.H.Pribram, in polemica contro la scuola fisiologica e l'interpretazione comportamentista, l'emozione insorge quando una strategia di comportamento, attivata dalla mente per far fronte ad una condizione di disequilibrio con l'ambiente, non funziona. Per la teoria psicoanalitica logico-insiemistica di I. Matte Blanco l'emozione è il flusso affettivo inconscio che assume un sottoinsieme o un elemento di un sottoinsieme come espressione di una classe universale (una donna come simbolo di tutte le donne, una stanza vuota come simbolo della fine del mondo).

Molte di queste discussioni, specie quelle legate alle tendenze fisiologiche e comportamentiste, risentono di quella che io definirei una logica del doppio, ossia una tendenza fondazionalista che riduplica i termini dell'universo del proprio discorso. Così, in questo senso, è posto in modo falso il problema del rapporto fra la sensazione e il suo concetto, ossia il rapporto fra la sensazione e la parola che la esprime, in quanto sensazioni, percezioni, emozioni non sono entità indipendenti dai concetti e dai simboli linguistici dai quali vengono filtrati. Come osserva Wittgenstein in *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, se «io dovessi caratterizzare la paura con un solo termine, io dovrei recitare la paura (*so müsste ich die Angst spielen*)»³. Emozioni, affetti non sono custoditi in un museo interiore e introspettivo, ma nell'intreccio delle relazioni simboliche e com-

portamentali che connettono i soggetti umani. «Dio, se avesse guardato nelle nostre menti, non avrebbe potuto vedere di chi stavamo parlando»⁴. La conversione delle categorie semantiche di significato, referenza e verità da un criterio rappresentazionalista, fondato sull'*adequatio intellectus et rei*, ad un criterio relazionale, basato sul consenso linguistico condiviso, si accompagna ad un differente modo di considerare e di analizzare la sfera delle emozioni. E si accompagna anche ad una loro diversa valutazione.

2. Il punto che voglio focalizzare non è però la rivalutazione delle emozioni, degli affetti e delle pulsioni rispetto ad una tradizione culturale come la nostra che le ha relegate in una classe marginale dove risultavano privilegiate invece la conoscenza e la volontà. In questa direzione, infatti, nella cultura contemporanea vi è un largo riconoscimento del valore delle emozioni che ha ottenuto un particolare riscontro nella psicoanalisi, nella filosofia e più recentemente nelle neuroscienze.

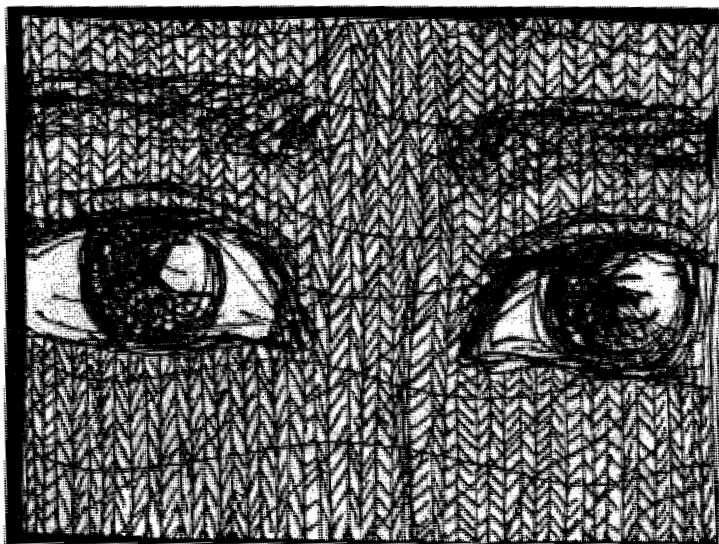
Nella psicoanalisi, se è pur vero che gli affetti, le pulsioni sono state tematizzate fin dalle origini di questa disciplina, va pure osservato che oggi, nella misura in cui la psicoanalisi affronta le psicosi, essa riconosce una funzione decisiva all'analisi delle emozioni di carattere generale, vago e non specificato come pesantezza, slancio, leggerezza, respiro, peso, soffocamento e di carattere specifico quali tristezza, gioia, contentezza, rimorso, timore e simili, in quanto risulta preliminarmente decisivo nel trattamento delle psicosi la ricostruzione e il consolidamento di un nucleo affettivo nel paziente che precede l'eziologia e la categorizzazione della patologia. Una strategia di questo tipo naturalmente implica un rapporto emotivamente sintonizzato di valutazione e di apprezzamento del paziente attraverso una valida relazione comunicativa⁵.

Nell'ambito filosofico, nell'opera del grande filosofo americano Nelson Goodman, è possibile reperire il riconoscimento delle emozioni e del loro valore cognitivo sulla base di un'operazione di decostruzione della retorica del vero che ha afflitto tutta la tradizione culturale occidentale. Goodman mostra come filosofia e scienza non abbiano in realtà come loro fondamentale obiettivo la verità, perché ciò che in effetti ricerca lo scienziato non è la verità, ma la conferma di

un'ipotesi, il suo valore predittivo, l'ampiezza delle sue applicazioni, le sue proprietà pragmatiche e estetiche. Come per Rorty⁶ anche per Goddman⁷ "vero" è un *complimento* che noi paghiamo ad una teoria in quanto essa ha potere predittivo: è maneggevole, coerente, consistente, in quanto assolve a criteri pragmatici e a requisiti estetici. Non è casuale che filosofi come Rorty e Goodman affianchino il valore cognitivo delle emozioni ad una revisione critica della retorica del vero e ad una riscoperta e ad un riconoscimento del valore conoscitivo dell'arte. Per entrambi vale la metafora del poeta americano Wallace Stevens, «it was when I said,/ there is no such thing as the truth, /That the grapes seemed fatter,/The fox ran out of the hole».⁸

3. Il punto è ora: in che consiste il valore cognitivo delle emozioni? Non basta rivalutare le emozioni, non basta dire che bisogna ricompattarle con la rimanente parte delle nostre conoscenze. Occorre cercare di precisare o forse addirittura di scoprire in che cosa consiste il potere conoscitivo delle emozioni, dei sentimenti e degli affetti.

Nell'ambito della filosofia di carattere non analitico e non positivista, Heidegger ha più di ogni altro tematizzato le emozioni. In *Essere e Tempo* situazione affettiva (*Befindlichkeit*) e comprensione (*Verstehen*) sono cooriginariamente determinate dal discorso. Perfino la persistente mancanza di emozioni non è vuoto emotivo, perché in quella condizione l'esistenza risulta essere un peso (*Last*). La tonalità affettiva costituisce l'orizzonte di apertura dell'ente che è l'uomo rispetto a se stesso e al mondo; il suo esser-ci, il 'ci' dell'esserci (*Dasein*), sono determinati e dipendono esclusivamente dall'emotività. L'affettività non è né un "factum brutum", non è la fatticità della nuda presenza, né è una determinazione categoriale. L'emotività è un auto-sentimento, che non è assorbito dalla razionalità o dalla fede religiosa⁹. L'emotività proietta l'uomo al di là della dicotomia o del dilemma razionalismo/irrazionalismo: «l'irrazionalismo come contrapposto del razionalismo non fa che discorrere da guercio di ciò intorno a cui questo è cieco»¹⁰. L'emotività scopre l'uomo in un percorso che non è una ricerca di qualcosa, bensì in una fuga da qualcosa. L'emotività scopre l'uomo a se stesso nello stato di un enigma. Ciò che caratterizza l'emotività per Heidegger è infatti l'irraggiungibilità della sua origine e del suo manifestarsi. La tonalità affettiva sor-



prende l'uomo, non proviene né dall'interno, né dall'esterno, emerge dall'essere al mondo da parte dell'uomo. Nella emotività è riposta la matrice affettiva fondamentale della filosofia. Come osserverà Heidegger in *Problemi fondamentali della filosofia*, lo stupore, la meraviglia costituiscono la matrice del discorso filosofico. «Lo stupore è la dismisura dell'indecisione tra quel che l'ente nella sua totalità è in quanto ente e quel che si spinge avanti come ciò che non ha stabilità, non ha struttura e che costantemente è trascinato via, ossia, qui, nel contempo, ciò che subito si sottrae»¹¹. Il nesso emotività-conoscenza, il nesso affettività-comprensione si manifestano nella capacità di riconoscimento che è aperta e determinata esclusivamente dalla modalità affettiva di ricezione degli eventi. Nulla potrebbe risultare minaccioso o attraente agli occhi della razionalità o dell'intuizione come tali. È la modalità affettiva che scopre il significato della presenza, il senso di ciò che c'è¹². Perciò Heidegger dichiara che «Alles Verstehen ist immer befindliches (ogni comprensione è sempre emotiva)» e che «Alles Verstehen ist gestimmtes (ogni comprensione è emotivamente tonalizzata)»¹³.

Questa condizione corrisponde a ciò che in tutt'altra area di ricerca è stato osservato da antropologi e psicologi americani, e cioè che nessuno stimolo determina o affetta semplicemente l'organismo umano, dal momento che è propria della risposta di questo organismo la funzione di modificare la natura e il senso della causa che è all'origine della risposta. Ed è per questa ragione che noi non cogliamo mai lo stimolo che stimola, la domanda che domanda, la risposta che risponde¹⁴. L'affettività strappa l'uomo da se stesso, *colpendolo* lo fa evadere da se stesso, e da questo punto si originano i destini dell'uomo che può lasciarsi travolgere dal mondo, dalla banalità della vita quotidiana, dalla sfera del *si dice* e del *si fa*, del «man macht» e del «man sagt» nella deiezione (*Verfallen*)¹⁵ della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco perché il mondo deiettivo, osserva Heidegger, è tentatore e al tempo stesso tranquillizzante. Oppure l'uomo può dirigersi nella direzione dell'autenticità riconoscendosi come quell'ente la cui essenza è quella di interrogarsi sul proprio essere al mondo. Ma una cosa è certa, due filosofi così lontani e eterogenei fra loro come Heidegger e Nelson Goodman asseriscono che le emozioni vanno effettivamente sentite, e non semplicemente menzionate. Goodman scrive in *Problems and Projects* che «indeed, emotions must be felt...»¹⁶. Secondo Heidegger la paura esprime ciò che è essere al mondo, l'esserci dell'uomo. «Solo avendo paura è possibile alla paura, osservando espressamente, "veder chiaro" in ciò che fa paura»¹⁷. Ossia, possiamo dire con parole diverse da quelle di Heidegger, che *la conoscenza è inaugurata dalla tematizzazione delle emozioni*. Le emozioni costituiscono il repertorio delle modalità secondo le quali l'uomo recepisce il mondo, ossia l'orizzonte delle sue possibilità. L'emotività costituisce il paradigma esistenziale dell'uomo. Da questo punto in poi l'uomo non è qualcosa di più delle sue possibilità ma neanche è qualcosa di meno, perché ciò che nel suo poter essere non è ancora, esistenzialmente lo è. «Werde, was du bist», conclude Heidegger, divieni quello che sei. E naturalmente si tratta di una forte assunzione teorica come tale, ma è anche la sua segreta risposta a Nietzsche che scriveva di *come* si diventa quello che si è. Attraverso il filtro dell'emotività Heidegger riconnette parti e componenti dell'essere al mondo che una tradizionale quanto sterile dicotomia aveva separato, ossia il mondo delle cose come esse sono in sé, fredde, nude e

obiettive, e la sfera valoriale portata avanti dall'uomo. No, non è che qualcosa si faccia avanti come una pura presenza, come un nudo fatto che successivamente viene caricato di un'interpretazione, qualcosa di freddo e obiettivo che successivamente viene predicato come una porta, un tavolo o un libro. Comprensione e interpretazione procedono insieme, di conserva. Non è che, come credevano filosofi metafisici e filosofi positivisti, da un lato ci siano i fatti nudi e obiettivi da un lato e dall'altro noi, soggetti umani, che tappezziamo i fatti con valori.

Con gli sviluppi della fisica teorica a partire dai principio del secolo XX viene riconosciuto il ruolo dell'emozione nella ricerca scientifica. Einstein dichiarava che la teoria fisica non si esaurisce in un sistema ipotetico-deduttivo di inferenze logico-matematiche a partire da una manciata di assiomi. All'origine della relatività sussisteva il fenomeno della singolarità della luce ad orientare l'organizzazione della teoria. Sul piano metodologico più generale, Einstein sosteneva che alla base della scienza fisica deve esistere un'emozione, un'empatia, precisamente l'*Einfühlung* da parte dello scienziato nei confronti dei fenomeni naturali, la quale precede l'elaborazione matematico-sperimentale. «Il fine più alto del fisico – scriveva Einstein – è quello di pervenire a quelle leggi universali che permettono la ricostruzione dell'universo per via deduttiva. Nessuna via logica conduce a queste leggi universali; soltanto l'intuizione, fondata sulla comprensione simpatetica (*Einfühlung*) dell'esperienza, può condurre ad esse (...). Il mondo empirico determina praticamente il sistema teorico, nonostante il fatto che non esista alcun ponte logico fra i fenomeni e i loro principi teorici». Psicologicamente, sosteneva Einstein, gli assiomi poggiano sulle esperienze, «ma non esiste alcun cammino logico che conduca dalle esperienze agli assiomi, bensì soltanto una connessione intuitiva. Morale: se non si pecca contro la ragione, non si combina nulla (*Moral, wenn man gar nicht gegen Vernunft sündigt, kommt man überhaupt zu nichts*)»¹⁸.

4. Per cogliere il valore cognitivo delle emozioni occorre uscire sia dalla visione retorica e raziocinante della sfera affettiva, sia dalla funzionalità immediata. La funzione cognitiva delle emozioni può essere colta soltanto al livello delle procedure costruttive del sistema pensie-

ro-parola. Sono le emozioni che tessono le connessioni fra i concetti e le parole nei quali costruiamo i mondi della conoscenza. L'emozione è infatti il principio motore che connette un simbolo ad un simbolo, un concetto ad un altro. È l'emozione che illumina nuovi aspetti della realtà. Questo non accade quando dico "questa è una bottiglia", ossia quando semplicemente riconosco un paradigma grammaticale; ma se dico "il sorriso di quest'uomo fa pensare ad un azione criminosa di cui egli sarebbe capace" qui è all'opera un'emozione che connette i termini, che promuove discorso, che organizza un discorso.

Tutto ciò diventa più chiaro se cominciamo ad abituarci all'idea che i concetti non sono etichette di oggetti (oggetti logici, estetici, matematici, etici, religiosi) ma sono, come ha osservato Cora Diamond, «organizzatori di discorsi»¹⁹. Come osserva Karl Weick in *Sense and Sense-making in the Organizations* la memoria cognitiva connette esperienze, eventi tra i quali non c'è alcuna somiglianza, e la ragione è che non sono gli eventi ad essere eguali o simili, bensì le emozioni e le loro tracce mnestiche. Come hanno messo in risalto l'epistemologia e la filosofia analitica, ma come hanno anche osservato economisti e sociologi dell'organizzazione aziendale quali Herbert Simon e Karl Weick, le cose non sono connesse e ordinate fra loro, perché tra esse c'è un «loose coupling», un legame allentato; ed è solo l'iniziativa costruttiva dei soggetti umani che introduce con strategie mirate quei nessi che poi riconosciamo come «tight coupling»²⁰. L'ineffabilità è molto spesso un mito metafisico perché in realtà essa maschera l'insufficienza dei vocabolari trasmessi e l'esigenza di un cambiamento di vocabolario destinato a introdurre un nuovo ordine simbolico. Episodi quali lo scacco del linguaggio nei *Turbamenti del giovane Törless* o di Ulrich nell'*Uomo senza Qualità* di Musil²¹, le connessioni fra l'onda del mare di Bretagna e i profili scoscesi di una cattedrale gotica a Balbec in *All'Ombra delle fanciulle in fiore* di Proust²², il rituale scozzese di Beltane per salutare l'avvento dell'estate, interpretato²³ come traccia di un sacrificio umano, sono tutti eventi implementati dalla sopravvenienza di un'emozione che mette in movimento il linguaggio e il discorso e che attraverso il simbolismo costruisce un nuovo ordine della realtà.

- ¹ S. AGOSTINO, *De Civitate De Libri XXII*, Teubner, Lipsia 1863, XIV, 6.
- ² Cfr. K. WEICK, *Senso e significato nell'organizzazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 46-47.
- ³ L. WITTGENSTEIN, *Über die letzten Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Blackwell, Oxford 1982, I, sez. 24; L. WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, trad. it. di A.G. GARGANI, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 11.
- ⁴ L. WITTGENSTEIN, *Ultimi scritti* cit., p. 24.
- ⁵ Cfr. A. CORREALE, *Le terapie analiticamente orientate delle psicosi*, in A. CORREALE e L. RINALDI (a cura di), *Quale psicoanalisi per le psicosi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, pp. 36-37; L. BOCCANEGRA, *L'origine condivisa: il gruppo dei colleghi come interlocutore appropriato nei casi difficili*, ivi, p. 264.
- ⁶ Cfr. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Blackwell, Oxford 1980, p. 9; ID., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, pp. 1 sgg.
- ⁷ Cfr. N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1988; ID., *Problems and Projects*, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York 1972.
- ⁸ «Fu quando io dissi che non c'è la verità, che i grappoli d'uva sembrarono più grandi/ e la volpe uscì dalla sua tana», *The Collected Poems*, New York, Vintage 1990, p. 203.
- ⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. it. Bocca, Milano 1953, pp. 147-149.
- ¹⁰ Ivi, p. 149.
- ¹¹ M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia*, trad. it. Mursia, Milano 1988, p. 114.
- ¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 151.
- ¹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemayer, Halle 1927, p. 265.
- ¹⁴ Cfr. M.P. FOLLETT, *Creative Experience*, Longmans Green, New York 1924, p. 60; K. WEICK, *Senso e significato nell'organizzazione*, cit., p. 33.
- ¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 193.
- ¹⁶ N. GOODMAN, *Problems and Projects*, cit., p. 108.
- ¹⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., p. 153.
- ¹⁸ Cfr. A. EINSTEIN, *Lettres à Maurice Solovine*, Aubier, Paris 1956, pp. 120 e 128.
- ¹⁹ Cfr. C. DIAMOND, *Wittgenstein, Mathematics and Ethics*, in H. SLUGA e D. STERN (a cura di), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University press 1996, pp. 247-248.
- ²⁰ Cfr. H. SIMON, *Il comportamento amministrativo*, Il Mulino, Bologna 1958; G. BONAZZI, *Dire, fare, pensare. Decisione e creazione di senso nelle organizzazioni*, Angeli, Milano 1999, p. 157.
- ²¹ Cfr. A.G. GARGANI, *Il filtro creativo*,

Laterza, Roma-Bari 1999, p. 135; ID., *Linguaggio e mistica delle cose nell'opera di Robert Musil*, in «Cultura Tedesca», 3, 1995, p. 56.

²² Cfr. A.G. GARGANI, *Stili di analisi*,

Feltrinelli, Milano 1993, pp. 54-55.

²³ Cfr. A.G. GARGANI, *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp.183-185.

EMPATIA E RAPPRESENTAZIONE DELLA CONOSCENZA

Silvano Tagliagambe

1. *Lo spostamento dell'empatia dal piano psicologico a quello logico*

Quali sono i punti di forza e di debolezza di una teoria, come quella dell'empatia (dal greco *empathēia*, "passione"), secondo la quale la chiave per la comprensione di un altro soggetto consiste nella capacità di proiettare se stesso nella sua struttura interna e di identificarsi con lui in una sorta di comunione affettiva?

Questa è una delle domande cruciali che Popper si pone quando si interroga sul processo attraverso il quale un soggetto conoscente qualunque può arrivare a comprendere le azioni di un altro essere umano. A suo giudizio, l'idea avanzata, per esempio, da Collingwood, secondo la quale un'azione altrui può essere compresa se e solo se l'interprete la può "rivivere", ha il merito di porre una questione essenziale, quella dell'esigenza, per lo storico, di valutare le scelte e le decisioni dell'agente non soltanto riferendosi ai risultati conseguiti, ma anche alla luce del "progetto" e delle "motivazioni" che ne erano alla base. Giusta è dunque l'istanza di "entrare nella testa" dell'agente medesimo e di capire il processo mentale che lo ha condotto a scartare determinate soluzioni e ad optare per altre; sbagliato, però, è il procedimento attraverso il quale si ritiene di soddisfare questa esigenza, vale a dire quello della comprensione per "immersione":

«Considero il processo psicologico del rivivere inessenziale, sebbene ammetta che talvolta può aiutare lo storico, una specie di controllo intuitivo del successo dell'analisi situazionale. Ciò che considero essenziale non è il rivivere, ma l'analisi situazionale (...). Così ciò che egli deve fare in quanto storico non è rivivere esperienze passate, ma mettere in ordine argomenti oggettivi pro e contro la sua analisi situazionale congetturale»¹.

Quello che non convince Popper della teoria dell'empatia è dunque l'idea che si possa avere una sorta di accesso "immediato" (per proiezione o immersione) alle elaborazioni progettuali o alle motivazioni di un altro soggetto.

L'alternativa che egli propone è quella di un processo di comprensione delle azioni umane costruito invece attraverso un sistema di mediazioni, cioè mediante la costruzione di teorie controllabili e falsificabili, e quindi del tutto assimilabili a quelle di cui si valgono le scienze empiriche. Imboccare questa alternativa significa ritenere che «le spiegazioni e le interpretazioni dei comportamenti umani vengono prodotte attraverso l'ancoraggio del soggetto all'universo della conoscenza, cioè assumendo le sue azioni come tentativi di affrontare e risolvere un problema, come risposta a una situazione problematica che l'agente si trova a fronteggiare, costituita dal problema medesimo con il suo *sfondo*»². E ritenere altresì che «una teoria di questo tipo può ben essere controllabile»³.

Viene in questo modo attuato uno spostamento di grande rilievo rispetto sia alle concezioni behavioristiche, sia a quelle che fanno appello al concetto di empatia classicamente inteso, in quanto il giudizio di adeguatezza o inadeguatezza non concerne né i comportamenti, né le credenze che ne sono alla base, e quindi i processi mentali intesi in senso psicologico,



bensì i “contenuti oggettivi” cui questi ultimi approdano cioè concezioni, congetture, teorie, e quindi oggetti del mondo della conoscenza oggettiva. Ciò comporta una diversa valutazione dell’“intenzionalità”, che viene assunta e concepita come la caratteristica di tutti quei sistemi che possono essere trattati e compresi con l’atteggiamento intenzionale. Essa, pertanto, non divide ontologicamente la mente (la soggettività) dalla natura (fisica); ma ancora la soggettività all’universo della razionalità, che è un valore oggettivo, non un attributo mentale, in quanto è caratteristica dei contenuti oggettivi del pensiero e della struttura logica dell’azione.

È in questo senso che Popper parla di un’analisi storica che deve tener conto non soltanto del problema specifico che un agente qualsiasi si trova a dover affrontare in una data fase della sua vita, ma anche dello sfondo nel quale questo problema si colloca, vale a dire del contesto, articolato e complesso, in cui egli opera, costituito dall’ambiente fisico e dall’insieme degli agenti con cui si trova più o meno

occasionalmente in relazione. Nell'ambito di questa prospettiva la funzione che la mente assume non può che essere, in via prioritaria e preferenziale, quella di rappresentare lo strumento fondamentale di questa interazione, per cui centrale, ai fini dell'analisi e della soluzione dei problemi che sorgono nel corso di quest'ultima, è dunque la capacità della mente medesima di produrre "teorie del reale" che siano in grado, per un verso, di "far presa" sulla realtà esterna, per l'altro, di "retroagire" sull'operatore medesimo e sulla sua attività di produzione, migliorandoli, portandoli cioè a un livello che i soli stati mentali del singolo soggetto individuale, autonomamente, non sarebbero mai in grado di attingere.

È, a mio giudizio, interessante considerare e valutare la concezione di Popper alla luce di un notevole spunto teorico, proposto e avanzato da Vygotskij nella sua classica opera *Myslenie i rec* (Pensiero e linguaggio) del 1934.

Si tratta della sua celebre ipotesi dell'esistenza di una "zona di sviluppo prossimale", o potenziale come oggi si preferisce dire, formata dai concetti di livello superiore rispetto alla fase di sviluppo nella quale l'individuo si trova e che egli riesce ad acquisire anticipatamente grazie ad un meccanismo di cui lo stesso Vygotskij fornisce un primo abbozzo di spiegazione.

A tal scopo egli parte dal presupposto che lo sviluppo delle funzioni mentali superiori, quali la coscienza, il pensiero verbale, la memoria ecc., sia indipendente da quelle inferiori e interamente d'origine sociale. E i suoi studi sullo sviluppo infantile sono proprio diretti a indagare l'opposizione tra questi due tipi di funzioni e tra le rappresentazioni "individuali" e quelle "collettive". È stato Serge Moscovici a sottolineare, di recente, l'importanza di questo aspetto nel pensiero di Vygotskij: nella lettura che

egli ne propone, le prime equivalgono alle nozioni del senso comune che i bambini formano spontaneamente, incoscientemente; le seconde, ai concetti scientifici che essi sono costretti ad assimilare in modo cosciente. Nell'analisi di Vygotskij, dunque, le conoscenze scientifiche, data la loro natura collettiva, non riproducono affatto il cammino attraverso il quale si formano le conoscenze individuali del quotidiano, ma si sviluppano in altro modo. Così, in una serie ingegnosa di studi da lui ispirati, i concetti quotidiani e quelli scientifici sono opposti gli uni agli altri, al fine di stabilire in quale misura gli uni si "socializzano" e i secondi si "individualizzano".

Siamo così giunti al nocciolo della questione. Vygotskij esclude che lo sviluppo autonomo dei concetti spontanei, e quindi individuali, possa condurre ai concetti scientifici, aventi invece valore collettivo. Ma egli non è neppure disposto ad ammettere che il processo di passaggio dagli uni agli altri sia il risultato d'una istruzione fornita dall'esterno. Il punto su cui apporta un contributo nuovo nell'analisi di tale questione è proprio la sua zona di sviluppo prossimale, che rende conto del modo in cui l'autorità dell'adulto più competente può aiutare il giovane a raggiungere il terreno intellettuale superiore, a partire dal quale egli può riflettere in maniera più impersonale sulla natura delle cose.

Secondo Vygotskij, quindi, i concetti scientifici, via via che vengono acquisiti, ristrutturano i concetti spontanei e li innalzano ad un livello superiore, formando appunto la zona di sviluppo prossimale, che diviene una parte integrante della vita mentale di ogni soggetto. Ciò che il fanciullo è capace di fare oggi in collaborazione con gli adulti e grazie all'acquisizione di rappresentazioni storicamente istituzionalizzate attraverso il linguaggio, le fiabe o i racconti popolari, la scienza e quant'altro, un domani

egli lo potrà fare in piena autonomia e in modo del tutto indipendente.

La zona di sviluppo prossimale è dunque il “luogo”, per così dire, delle rappresentazioni collettive più avanzate rispetto a quelle individuali, relative allo stadio di sviluppo in cui l'individuo si trova. Essa è l'interfaccia tra il sociale e l'individuale, la zona di confine in cui le rappresentazioni collettive e storicamente istituzionalizzate interagiscono concretamente con il mondo delle credenze individuali e influisce su di esso, favorendo la crescita e l'innalzamento del livello dei suoi contenuti.

Sulla base di queste considerazioni possiamo allora affermare che ciò che caratterizza la mente è il suo ruolo di “mondo intermedio” tra l'ambiente fisico e l'universo della conoscenza, cioè la sua funzione di “operatore” che svolge una funzione “creativa” grazie alla quale produce “teorie del reale” che risultano efficaci, cioè hanno successo nell'interazione con esso e costituiscono un formidabile strumento “essomatico” di adattamento. Questa è però solo una “faccia” della questione: l'altra è che per poter sviluppare queste strategie efficaci nel rapporto con la realtà esterna il soggetto conoscente deve, prima di tutto, riuscire a elaborare specifiche “congetture” su se stesso, sulla propria condizione nell'ambiente in cui è inserito, sulla propria situazione di relazione con gli altri. Queste congetture prendono corpo attraverso la costruzione di un “modello di situazione”, costruito tenendo conto del complesso degli eventi e dei processi che caratterizzano l'ambiente in cui l'agente stesso opera così come egli li percepisce. Questi modelli, come tutti gli altri “oggetti” della conoscenza, sono controllabili: essi sono lo specifico prodotto di un'attività di pensiero che Popper chiama “analisi situazionale”:

«Possiamo dire – asserisce nella *Società aperta* – che le nostre azioni sono in larghissima misura spiegabili nei termini della situazione in cui si svolgono. Naturalmente, esse non sono mai spiegabili nei termini della sola situazione; una spiegazione del modo in cui un uomo, quando attraversa una strada, schiva le macchine che si muovono in essa, può andare oltre la situazione e far riferimento ai suoi moventi, a un “istinto” di auto-conservazione, o al suo desiderio di evitare sofferenze, ecc. Ma questa parte “psicologica” della spiegazione è molto spesso banale in confronto alla particolareggiata determinazione della sua azione da parte di quella che possiamo chiamare la *logica della situazione*»⁴.

Abbiamo dunque a fare con un tipo di analisi nella quale

noi «rimpiazziamo delle esperienze psicologiche concrete con degli elementi situazionali astratti e tipici, quali “i fini” o “la conoscenza” (...). Dobbiamo naturalmente ricordare che la situazione, nel senso in cui io utilizzo questo termine, contiene già tutti i fini e le conoscenze realizzabili, che possono essere importanti, in particolare la conoscenza di mezzi possibili per realizzare questi fini»⁵.

La chiave dello spostamento del baricentro dell'attenzione, per quanto riguarda i contenuti della mente, da stati puramente soggettivi a contenuti oggettivi del pensiero sta proprio qui. Ed è grazie a questo spostamento che risulta possibile porre la questione del mentale nei termini di quella razionalità oggettiva che ne regola l'uso sul piano dell'interazione sociale. È proprio esso, infatti, a rendere possibile a osservatori esterni, che vogliono descrivere e spiegare l'azione di un agente qualunque, la costruzione di modelli della “situazione” in cui egli agì, che pur essendo, come lo stesso Popper riconosce rudimentali

e idealizzati⁶, risultano però imprescindibili, dal momento che, senza di essi, saremmo condannati a un totale arbitrio nella valutazione dei comportamenti altrui. Questi modelli, com'è noto, partono dal principio di razionalità, cioè dal presupposto che l'agente in questione si sia comportato in maniera adeguata alla situazione, quale la percepiva.

1.2. *Il
"principio di
razionalità"
e la spiega-
zione dei
comporta-
menti
irrazionali*

Come lo stesso Popper chiarisce a più riprese, questo principio è "pressoché vuoto"⁷, in quanto "empiricamente falso"⁸ e "non valido a priori"⁹. Esso, infatti, vale come punto ideale, o grado zero, rispetto al quale l'azione concreta degli individui manifesta praticamente sempre degli scostamenti. E tuttavia costituisce, per noi, uno strumento essenziale e insostituibile per la comprensione di ciò che gli altri hanno fatto e fanno, l'unico mezzo di cui disponiamo per «ridurre considerevolmente il carattere arbitrario dei nostri modelli; un carattere arbitrario che diverrebbe un vero capriccio se noi tentassimo di costruire i nostri modelli facendo a meno di esso»¹⁰.

È importante sottolineare la funzione insostituibile che le teorie hanno nell'uso e nell'applicazione pratica del principio di razionalità, quando si tratta, ad esempio, di spiegare azioni che, alla luce del senso comune, sembrerebbero tutt'altro che razionali, ad esempio il comportamento "irrazionale" di un nevrotico, cioè in tutti quei casi in cui l'interpretazione e la comprensione dell'azione sono particolarmente ardue e problematiche. E, difatti, osserva Popper,

«noi ci sforziamo di comprendere le azioni di un folle, per quanto possibile, per mezzo dei suoi obiettivi (che, in realtà, possono provenire da una mania) e ad opera dell'"informazione" sulla base della quale egli agisce, cioè a dire ad opera delle

sue convinzioni (le quali possono essere in realtà delle ossessioni, ovvero delle teorie false mantenute in modo così tenace da diventare praticamente incorreggibili). Spiegando in questo modo gli atti di un folle, noi ci riferiamo a una conoscenza più ampia della situazione-problema, inglobando la visione più stretta di questa situazione-problema che è propria del folle; e se noi comprendiamo i suoi atti, ciò significa che noi vediamo come essi sono appropriati alla sua visione (erronea e demente) della situazione-problema»¹¹.

La conoscenza dei dati che producono nel folle questa visione della situazione in cui si trova non è accessibile al senso comune: è dovuta intervenire, per renderla disponibile, una teoria scientifica, quella di Freud, che, introducendo nel "pacchetto" delle credenze che orientano la "lettura" della situazione da parte dell'agente e inducono alla scelta di un determinato tipo di comportamento quelle "inconsce", è riuscito a rendere comprensibili, cioè conformi al "principio di razionalità", anche le azioni di chi maggiormente si discosta dalla razionalità come atteggiamento personale. E infatti, nonostante le ben note riserve che nutre nei confronti della psicoanalisi come teoria scientifica, Popper riconosce a Freud questo specifico merito:

«Si è detto spesso che Freud ha scoperto l'irrazionalità umana; ma questa è una falsa interpretazione, e per di più molto superficiale. La teoria freudiana dell'origine normale delle nevrosi si inserisce perfettamente nel nostro schema, ossia uno schema di spiegazioni costruite con l'ausilio di un modello situazionale cui si aggiunge il principio di razionalità. In effetti Freud spiega una nevrosi come un'attitudine adottata nell'infanzia precoce perché essa costituiva la migliore via d'uscita disponibile per sfuggire a una situazione che il bambino era

incapace di comprendere e che non riusciva a fronteggiare. Così l'adozione di una nevrosi diventa un atto razionale del bambino – tanto razionale, ad esempio, quanto l'atto di un adulto che, gettandosi indietro perché si trova in pericolo di essere investito da un'automobile, viene urtato da un ciclista. È un atto razionale nel senso che il bambino ha scelto ciò che gli sembrava imporsi immediatamente, in modo evidente, o forse costituire la meno malvagia ed intollerabile delle possibilità esistenti»¹².

Il principio di razionalità appare, dunque,

«come un aspetto, o una conseguenza, del postulato metodologico stando al quale noi dobbiamo porre o indirizzare tutto il nostro sforzo teorico, tutta la nostra teoria esplicativa, nell'analisi della *situazione*, nel *modello*»¹³.

E in questo sforzo sarebbe, ovviamente, del tutto impensabile e improponibile fare a meno degli apporti delle teorie che, in vari modi e a vario titolo, ci hanno consentito e ci permettono tuttora di gettare un po' di luce sui contenuti della mente umana e sulle azioni che ne scaturiscono.

Questa "mossa teorica" produce uno spostamento di grande rilievo ai fini del nostro discorso, in quanto il giudizio di adeguatezza o inadeguatezza non concerne i comportamenti, e soprattutto le credenze che sono alla base di essi, bensì concezioni, congetture, teorie. In questo modo si arriva a comprendere le azioni umane mediante la costruzione di teorie controllabili e falsificabili, e quindi del tutto assimilabili a quelle di cui si valgono le scienze empiriche. Infatti anche nella descrizione e nelle interpretazioni di ciò che un altro ha fatto, elaboriamo e avanziamo congetture (modelli di situazione) che

poi sottoponiamo a controlli su "dati oggettivi", reperibili e vagliati, e che quindi risultano indipendenti sia dalle capacità "empatiche" dell'osservatore, sia dalle possibilità introspettive del soggetto stesso, il quale non gode di accesso privilegiato alle motivazioni del suo agire, ma può rendersele anch'egli comprensibili solo attraverso ipotesi e teorie, come qualunque osservatore esterno.

La prospettiva popperiana, considerata da questo punto di vista, si presenta dunque come un tentativo di rintracciare le motivazioni e le cause delle azioni umane non nel solo nesso psicofisiologico tra organismo e mente, bensì sulla base dello sfondo complesso, costituito dall'interazione tra scienze della natura, biologia in particolare, storia, soggettività e cultura. Questo spostamento mira a sottolineare l'esigenza, per proporre una credibile analisi delle decisioni e dei comportamenti, della mediazione di un complesso di teorie che connettano logicamente azione e premesse di comprensione, valutazione e decisione, teorie a contenuto empirico sulla struttura della soggettività, come prodotto dell'evoluzione del soggetto nel contesto della sua storia di relazione, e come precipitato strutturale di questa storia, sotto forma di ideologia personale, di congetture inconscie di autocomprensione, di "schemi del sé".

Questo apparato teorico è fatto di un'articolazione molteplice di piani che non sono in gerarchia logica, ma in rapporto interdisciplinare tra loro. Si va dalla biologia alla neurofisiologia, alla psicologia dei processi e alla teoria del soggetto intenzionale legate da una relazione in forza della quale ogni disciplina riceve dalle precedenti, vincoli negativi per lo sviluppo delle sue tesi, non limitazioni di campo per la loro euristica: le tesi delle discipline "superiori" devono essere "non incompatibili" con le teorie dei processi a livello organizzativamente inferiore, ma que-

st'ultime non impongono i temi con cui sviluppare le teorie della disciplina della soggettività.

Ciò permette di distinguere "funzionalmente" il piano dei processi cerebrali da quello della "mente", pur senza operare nessun taglio arbitrario nell'oggetto, che pretenda di separarli ontologicamente. La disponibilità di uno sfondo teorico di questo genere dà infatti la possibilità di assumere la mente come lo strumento specifico attraverso il quale l'agente interagisce con gli altri, elabora congetture e teorie su se stesso e sulla propria situazione di relazione, sulla base delle quali seleziona e sceglie strategie di comportamento. Di considerarla, cioè, un sistema complesso, che mette la soggettività, articolata in intenzioni e motivi, in comunicazione con il "mondo 3" delle idee e dei valori oggettivi e le consente, proprio attraverso l'utilizzazione di questo patrimonio, di "coevolvere" in modo efficace con l'ambiente fisico.

2. *La reinterpretazione del concetto di empatia in Uchtomskij: l'interlocutore ottimale*

Questa premessa sullo spostamento dell'empatia dal piano psicologico a quello logico, che ne fa, come si è visto, il risultato di un sistema di mediazioni, anziché una sorta di accesso privilegiato e immediato al mondo interiore dell'altro, ci permette di cogliere in tutto il suo significato e valore un'originale e interessante rilettura di questo concetto: quella fornita dal fisiologo russo Aleksej Alekseevic Uchtomskij (1875-1942).

Allievo ed erede di Nikolaj Evgen'evic Vvedenskij (1852-1922) e continuatore delle idee di Ivan Michajlovic Secenov (1829-1905) sul determinismo biologico e il carattere sistemico dell'attività del sistema nervoso centrale, Uchtomskij era, come Bachtin stesso, un nobile, discendente addirittura dal principe Suzdal' Vsevolod Grande Nilo: avviato dai genitori alla carriera militare, aveva compiuto gli studi medi presso il corpo dei cadetti di Niznij Nov-

gorod, ma si era presto reso conto di non essere fatto per la vita militare, e contro il volere della famiglia si era iscritto nel 1894 alla sezione letteraria dell'Accademia teologica di Mosca, dove studiava già il fratello, futuro vescovo. È qui, in questi anni, che si viene operando quell'originale confluenza di interessi filosofici e fisiologici che poi costituirà, per sempre, la caratteristica fondamentale della sua opera, e che lo guiderà in tutta la ricerca scientifica successiva.

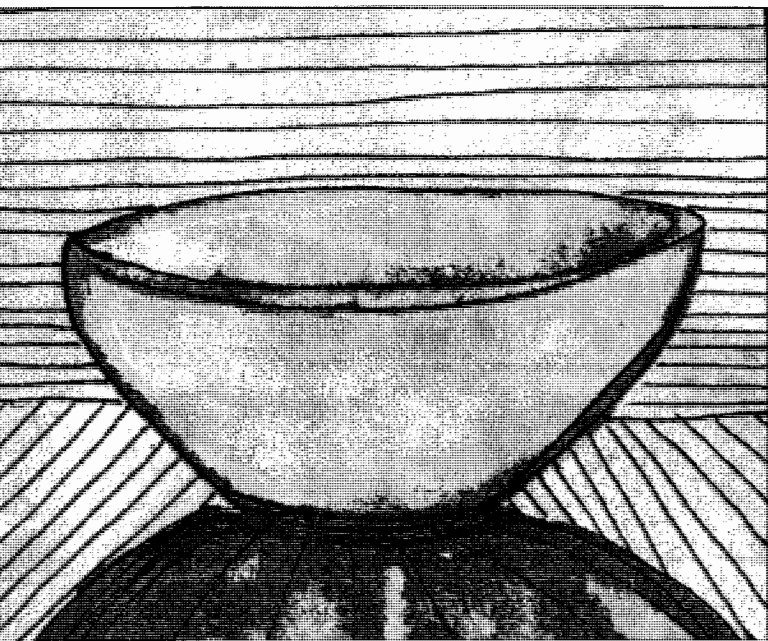
La sua formazione filosofica e religiosa lo portava a dare un'importanza centrale al problema delle relazioni interpersonali. Nel 1932 egli notava infatti in un suo quaderno di appunti che «solo la comunicazione reale con gli altri mi permette di conoscere l'autentico valore della mia vita e del mio pensiero». E proprio questo interesse lo indusse ad allontanarsi progressivamente dalla filosofia per addentrarsi nello studio concreto dei meccanismi di funzionamento del cervello.

Passò quindi a studiare fisiologia all'Università di Pietroburgo, dove insegnava Vvedenskij, allievo di Secenov e uno dei maggiori fisiologi russi, il quale era particolarmente impegnato nello studio dei meccanismi che regolano le reazioni dei tessuti organici agli stimoli ambientali ed era riuscito, grazie ai suoi esperimenti, a dimostrare che il sistema organico si modifica non soltanto per effetto degli stimoli esterni, ma anche nel corso del suo stesso processo di attività interna, e aveva introdotto per la prima volta nella fisiologia il concetto di tempo.

Uchtomskij riprende e approfondisce queste ricerche del maestro e cerca, in particolare, di comprendere le tappe del processo complessivo attraverso il quale l'organismo recepisce il mondo al fine di reagire a esso, processo che egli chiama *orientirovka v globinu chronotopa* (orientamento verso la profondità del cronotopo), proprio per sottolineare il fatto

che esso presuppone l'elaborazione di un sistema di coordinate spazio-temporali.

Nello sviluppare la propria teoria dei fenomeni psichici e del comportamento nel suo complesso, Uchtomski trae spunto da un'indicazione di Johannes Reinke, che nella sua opera del 1899 *Die Welt als Tat* (Il mondo come fatto) parlava di forze formatrici indipendenti, che stanno alla base delle azioni umane, e che non derivano da energie né possono trasformarsi in esse, ma sono tuttavia "nocchieri delle energie", "demoni", nel senso che, pur non essendo controllate dalla coscienza, agiscono finalisticamente e presiedono alle funzioni degli organismi. Reinke aveva chiamato "dominanti" queste forze: e questo stesso termine, proprio negli anni in cui Reinke lo usava in un'accezione così marcatamente vitalistica, figurava, con tutt'altro significato, negli scritti di Richard Avenarius, in particolare in *Kritik der reinen Erfahrung* (Critica dell'esperienza pura), la cui prima edizione era stata pubblicata in due volumi tra il 1888 e il 1890. Quest'ultimo l'aveva utilizzata per spiegare l'affermarsi della costante tendenza alla deproblematizzazione che caratterizza il comportamento teoretico in generale, anche nell'ambito di quella particolare forma di esso che è il conoscere, e che si manifesta come bisogno di acquietamento, soddisfazione e liberazione che l'uomo prova quando si trova di fronte al sopraggiungere di qualche fattore nuovo che renda problematica una maniera consueta di vedere o di agire. Ne nasce uno sforzo di soppressione dell'inquietudine, attraverso l'eliminazione o comunque il controllo dell'oscillazione e della variazione, che assume una delle seguenti forme: 1) si può cercare di ricondurre un "ignoto" qualunque a un "noto" analogo; 2) si può provare a trasformare l'incerto nel certo, l'insolito nel familiare, sfruttando l'assuefazione che, col tempo, si determina



grazie alla frequenza con cui ricorre il valore, originariamente sentito come “diverso” o “divergente”; infine 3) si può tentare di attenuare e smorzare il carattere inquietante di una cosa o di un’idea, orientando altrove l’interesse e condannando quindi alla marginalità tutto ciò che è fonte di dubbio e di contraddizione.

È appunto questa costante tendenza alla deproblematizzazione che, secondo Avenarius, spiega lo sviluppo delle “dominanti”, cioè di orientamenti che mirano ad assegnare a determinati punti di vista e concetti abituali una funzione duratura e a fare acquistare ad essi, in modo stabile, la caratteristica di capisaldi della conoscenza. Esse dunque possono essere

considerate la risposta allo smarrimento di fronte al quale l'uomo si trova in seguito alla trasformazione di un valore consolidato in un altro, sentito come "diverso" e "contraddittorio". Il bisogno di superare il conseguente stato di incertezza spinge alla ricerca di valori, criteri e leggi che, caratterizzandosi di nuovo come "noti", "sicuri", "veri", eliminino l'oscillazione e l'inquietudine che la variazione ha determinato.

Uchtomskij si riferisce, in parte, a questa accezione del termine "dominante", che però viene da lui collocato all'interno di un quadro teorico assai diverso da quello di Avenarius. In particolare egli si preoccupa di trovare la base fisiologica della ricerca della stabilità e dell'equilibrio, di cui parla l'autore della *Critica dell'esperienza pura*, e della tendenza a trasformare in un sistema chiuso, costruito sulla base di un preteso riferimento alla totalità dell'esperienza acquisita e della illusione di poterla "passare in giudicato" in via definitiva, un sistema come la personalità dell'uomo nel suo complesso che, per sua propria natura è essenzialmente aperto, caratterizzato dalla mancanza di confini netti e definiti una volta per tutte. Il fattore che sta alla base di questa tendenza e che è dunque decisivo ai fini della trasformazione del sistema "persona umana" in un sistema chiuso è, appunto, la dominante, da lui concepita e presentata come un focolaio di eccitazione nel sistema nervoso, che determina le reazioni dell'organismo agli stimoli esterni e interni. Il centro nervoso (o il gruppo di centri nervosi) dominante possiede un'elevata eccitabilità, accompagnata da un notevole grado di inerzia, vale a dire dalla capacità di mantenere questo stato anche quando lo stimolo iniziale cessa il proprio effetto attivante. Sommando in sé l'eccitazione relativamente debole degli altri centri nervosi, la dominante se ne serve per rafforzare se stessa e nel contempo per inibire gli altri centri: in

questo modo garantisce le coordinazioni degli sforzi dell'organismo in un'unica direzione e annulla gli eventuali elementi di disturbo. Ai livelli più bassi del sistema nervoso la dominante si manifesta come disponibilità di un dato organo a essere sempre pronto a entrare in azione e come capacità di conservare a lungo questo stato di all'erta. Risalendo invece agli stadi superiori, ci si trova di fronte alla dominante corticale che costituisce la base fisiologica di tutta una serie di fenomeni psichici, tra cui, per esempio, l'attenzione, la memoria, l'attività logica, l'emotività. La possibilità di concentrare l'attenzione su determinati oggetti e la selettività dell'apprendimento sono così fisiologicamente determinate dalle caratteristiche della dominante, che è una costellazione che lavora a un determinato ritmo, ottimale per certe condizioni, e che è in grado di rinforzare la sua capacità di eccitazione con impulsi costanti. Contemporaneamente, in rapporto con questo incremento di eccitazione, essa è in grado di inibire gli altri riflessi presenti nella terminazione comune della vita nervosa. In questo modo, attraverso l'inibizione degli altri centri, si determina la selettività dell'apprendimento: e d'altra parte si ha una concentrazione dell'attenzione, favorita dagli stimoli di media intensità.

La dominante viene così configurandosi come la struttura fondamentale del comportamento umano: ma essa è anche qualcosa di più, in quanto

«ciascuno di noi può rilevare, attraverso l'introspezione, che quando essa è presente, si accentua in modo rilevante, la capacità di cogliere e osservare determinati aspetti della realtà e, nel contempo, cresce l'insensibilità per altre caratteristiche dell'ambiente. In questo senso la dominante può essere considerata non soltanto il presupposto fisiologico del comportamento, ma anche il presupposto fisiologico dell'osservazione»¹⁴.

L'inerzia che, come si è detto, caratterizza l'attività della dominante è, per un certo verso e fino a un certo punto, funzionale allo sviluppo e al rafforzamento del comportamento sistematico e razionale, in quanto è appunto ad essa che si devono la costante prevalenza di un meccanismo su tutti gli altri possibili e la nascita, strettamente connessa a questo prolungato predominio, di un principio organizzatore della vita intellettuale. Ma superata una determinata soglia, essa può altresì, e per un altro verso, condurre al rinchiuudersi e al cristallizzarsi del comportamento e della personalità nel suo complesso in una struttura rigida, fino al punto da impedire all'uomo che cada in questo "circolo vizioso" di aprirsi verso l'esterno:

«Per il fatto stesso che io sono proteso ad agire in una determinata direzione e che il lavoro del mio apparato di riflessi è polarizzato in un determinato senso, in me risultano come schiacciati e trasformati i riflessi rispetto a molti fenomeni in corso, cui avrei reagito in tutt'altro modo in altre circostanze più equilibrate (...). In ogni istante della nostra attività enormi settori di realtà viva e irripetibile ci passano accanto inosservati e senza lasciare traccia alcuna soltanto perché le nostre dominanti erano concentrate altrove. In questo senso esse si frappongono tra noi e la realtà. Il colorito generale che assumono per noi il mondo e le persone è determinato in grandissima misura da come sono le nostre dominanti e da come siamo noi stessi. Uno scienziato che lavora tranquillamente nel suo laboratorio ed è dotato di grande stabilità e pacatezza, che è pienamente soddisfatto del suo stato di isolamento, tenderà a descrivere il mondo come un flusso quieto e armonico e, ancor meglio, come un cristallo nella sua stabilità infinita, e considererà, presumibilmente, gli uomini un elemento di disturbo, la cui presenza compromette questa quiete così ardentemente desiderata. L'uomo d'affari, d'altro canto, vedrà nel mondo e nella storia sol-

tanto un ambiente appositamente predisposto per le sue operazioni commerciali e finanziarie (...). La dominante è spesso unilaterale, e lo è in misura tanto maggiore, quanto più essa viene espressa. Ecco perché nella storia della scienza si verifica un fenomeno tanto tipico, quanto il periodico succedersi di teorie astratte differenti, seguito poi dal ritorno a itinerari che sembravano abbandonati per sempre (...). Due astrazioni contrapposte sono correlative e si richiamano a vicenda»¹⁵.

Il rimedio a questa unilateralità della dominante non può consistere nel tentativo di estirparla dalla nostra realtà fisiologica e psichica, in quanto «in un sistema nervoso normale è difficile pensare a uno stato che sia caratterizzato dall'assenza completa di una qualunque dominante»¹⁶. La strada da seguire è invece un'altra: «Per non essere vittima di una dominante, bisogna riuscire a esercitare il proprio dominio su di essa. Quello che occorre è essere capaci di subordinare quanto più possibile le proprie dominanti e di guardarle secondo un disegno strategico ben preciso»¹⁷.

La gamma delle possibili relazioni intercorrenti tra gli uomini e le loro dominanti è costituita da uno spettro molto ampio di alternative, ai cui estremi stanno, da una parte, l'autismo, la più totale chiusura in se stesso e la più completa incapacità di comunicare, e, dall'altra, la massima disponibilità nei confronti dell'esterno, sia che si presenti sotto l'aspetto di cose o idee, sia che assuma le sembianze delle persone nelle quali ci si imbatte. E dunque l'analisi di questo problema specificamente fisiologico pone Uchtomskij di fronte al problema dei confini dell'uomo e del modo di intenderli, rispettivamente, come rigida linea di demarcazione o come interfaccia, membrana di comunicazione con l'esterno:

«Un poeta rinchiuso in se stesso, uno scienziato o

un pescatore che antepongano alla realtà il proprio mondo interiore, un soggetto incline a prestare attenzione solo a se stesso e a isolarsi sin dall'inizio dall'ambiente circostante, incapace di stabilire il minimo contatto con esso, saranno individui in qualche modo predeterminati e predestinati nella loro attività e creatività. Nelle biografie delle persone con queste caratteristiche ci sono esempi ricorrenti di ripetizione ossessiva di un medesimo *modus operandi*, di uno stesso copione, a volte molto complesso, che essi recitano sempre allo stesso modo, in maniera tormentosa anche per loro stessi al solo fine di esaltare e di far trionfare la tendenza autistica di fondo che li caratterizza, nonostante che all'esterno l'ambiente storico in cui sono immersi sia inesauribile nella sua sovrabbondanza e nel proporre continue novità. In loro agisce in modo monocorde una dominante stazionaria, che funge da nido, attorno a cui si concentrano tutta la restante attività, il comportamento nel suo complesso e la creatività nella sua interezza. Allo stesso modo uno scienziato dalla mentalità scolastica, che non è capace in alcun modo di liberarsi dalle teorie che gli sono state a suo tempo inculcate, cercherà di applicare ovunque, a proposito e a sproposito, il suo punto di vista preferito e di far rientrare a tutti i costi in esso, deformandoli, i fatti vivi nel loro significato concreto. Informazioni inedite e persone nuove non gli dicono mai nulla di nuovo. Egli è stordito e accecato dalla propria teoria. Con quale frequenza, tra i ricercatori di professione, ci si imbatte in caratteri di questo genere: povertà e unilateralità di pensiero, natura statica e fissa di esso»¹⁸.

All'estremo opposto sta la situazione di chi cerca di:

«accostarsi alle persone che incontra in modo il più possibile sgombro da astrazioni, così da riuscire ad ascoltare ogni uomo, ad assumerlo nella sua concretezza, indipendentemente dalle proprie teorie, dai propri presupposti e preconetti. Bisogna

imboccare questa via, porsi senza tentennamenti un compito di questo genere, sperimentare, potrei dire, una dominante di questo tipo e poi cercare di rimanere ancorati a essa e di svilupparla incessantemente in se stessi per poi riuscire, magari in un futuro lontano, a farne il principio base del proprio comportamento, senza sforzi eccessivi e in modo relativamente spontaneo (...). L'uomo si trova costantemente al confine tra i propri schemi astratti e la realtà che scorre di continuo, la realtà della natura, in primo luogo, e quella costituita dalle persone reali che vivono accanto a lui, in secondo luogo. Ed ecco, la capacità di non rimanere ancorati ai propri schemi e di essere pronti in ogni momento ad anteporre a essi la realtà vivente, *la capacità, cioè, di entrare concretamente in contatto con ogni singolo uomo, di penetrare nel suo guscio, di comprendere i suoi punti di partenza, che lo condizionano, di capire le sue dominanti, di far proprio il suo punto di vista: questo è l'obiettivo che ci si deve porre (...)*. Soltanto laddove si afferma una dominante orientata verso l'altro (*dominanta na lica drugich*) può essere effettivamente e per la prima volta superata la maledizione del rapporto individualistico con la vita, della concezione individualistica del mondo, di una scienza e di una cultura imperniate sull'individualità. Perché soltanto quando ciascuno di noi sarà capace di superare da sé il proprio individualismo e il proprio egocentrismo si schiuderà finalmente per lui la possibilità di accedere al volto e alla personalità dell'altro, del suo prossimo. E solo a partire da questo momento egli si sarà conquistato il diritto di essere trattato come una persona e si sarà meritato questo trattamento»¹⁹.

Nel passo che abbiamo posto in corsivo c'è la chiave per costruire la comprensione di un altro soggetto attraverso il progressivo affinamento di uno stile di percezione e di rapporto interpersonale, la "dominante orientata verso l'altro", appunto, che consente

non già di immedesimarsi in modo immediato nel prossimo, attraverso una sorta di annullamento della propria personalità e di azzeramento di tutte le differenze con lui, ma di spingersi fino al livello massimo di apertura nei confronti delle istanze altrui, compatibile con la salvaguardia degli aspetti essenziali della propria identità personale. Uchtomskij trae dall'opera di Dostoevskij indicazioni preziose per capire come si sviluppi questo stile di percezione e in che cosa consista concretamente. Nei suoi quaderni di appunti e di tracce preparatorie delle lezioni, custoditi nell'Archivio dell'Accademia delle scienze russa, a cui fa riferimento V.M. Merkulov in un saggio intitolato *O vlijanii F.M. Dostoevskogo na tvorceskie iskanija A.A. Uchtomskogo* (L'influenza di F.M. Dostoevskij sull'attività di ricerca di A.A. Uchtomskij) egli osserva infatti che i romanzi del grande scrittore russo costituiscono un'autentica miniera per porre e affrontare nella giusta luce il problema del rapporto tra un individuo e il suo prossimo. In particolare negli appunti per le lezioni del 1927-1928 figura un'annotazione che testimonia il grande interesse di Uchtomskij per la figura dello "starec" Zosima, una delle figure centrali de *I fratelli Karamazov*:

«Il mio problema di partenza, il mio compito iniziale e il mio obiettivo consistono nel cercare di comprendere come si formi la modalità di percezione dello "starec" Zosima. Mi sono reso conto che si tratta di *un'attitudine percettiva elaborata con un intenso sforzo fisico*, frutto della capacità di trattare il mondo alla stregua di un interlocutore stimato, amato, intimo. Si tratta di uno stile di percezione molto difficile da realizzarsi, che esige una continua tensione e un prolungato processo di apprendimento e che può essere mantenuto soltanto in virtù di uno sforzo costante, di una continua autodisciplina, di un'attenta sorveglianza della propria coscienza. Esso è, però, particolarmente pre-

zioso per la società: gli individui si attaccano alla persona che è in possesso di queste caratteristiche per il fatto, evidentemente, che un uomo capace di porre in essere un atteggiamento del genere risulta eccezionalmente sensibile, aperto e comprensivo verso la vita e i problemi degli altri, riesce a entrare facilmente nell'ottica delle concezioni del mondo altrui e a essere partecipe delle affezioni di coloro che incontra. Un uomo di questo tipo è il meno chiuso in se stesso che si possa immaginare, è quello che confida nel minor grado possibile in se stesso e nella propria infallibilità. Esso è anzi abituato a rimettersi in discussione di continuo e a criticarsi in profondità. Per questa ragione è umile nel suo intimo e non critica gli altri, almeno finché essi non chiedono il suo aiuto per riuscire a far fronte alle loro disgrazie. Se li critica, lo fa come un medico che si preoccupa di guarire la malattia dell'infelice che è ricorso alla sue cure»²⁰.

L'interesse per lo "starec" Zosima, come si evince dai passi posti in corsivo, appare dunque motivato dal fatto che egli riesce a porre in essere una forma di empatia che è il risultato di uno sforzo e di un'applicazione intensi e prolungati, grazie ai quali perviene a percepire e a trattare la propria identità non come un recinto chiuso, bensì come un sistema fondamentalmente incompleto, e dunque "aperto", una collezione indistinta di eventi e processi dai contorni labili e porosi, che viene di volta in volta e provvisoriamente percepita e assunta come un "insieme conchiuso" di variabili in virtù di una specifica selezione che privilegia, all'interno della pluralità di esperienze che le appartengono e la caratterizzano, quelle che, di volta in volta, sono considerate o appaiono le più rilevanti e significative. In questo modo comincia a emergere una "forma", attraverso la quale si conferisce una specifica norma agli eventi e si dà ad essi una struttura. Si tratta di quel processo magi-

stralmente descritto da Diano come ricorrente risposta difensiva, comune virtualmente a tutte le civiltà, alla sfida all' «emergere del tempo e aprirsi dello spazio creati dentro e d'intorno dall'evento (...) Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien dato allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è *la storia di queste chiusure*. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure di eventi»²¹.

Chiusure dello stesso tipo di quelle descritte da Jung, attraverso il suo riferimento ai contenuti concettuali condensati in termini quali "circumambulazione", "temenos", "mandala"²². Il primo di essi, e cioè circumambulazione, tratto dall'alchimia, designa propriamente la costruzione di un recinto, o temenos, che istituisce un'area per il sacro con la funzione di recipiente trasformativo. In senso traslato passa a significare la capacità di tenere insieme qualcosa che altrimenti si disperderebbe, cioè il movimento di contenere per raccogliere elementi facilmente soggetti a una forza centrifuga.

Inteso come simbolo, il temenos non è soltanto forma espressiva, ma esercita un'azione, quella di tracciare un "magico solco" intorno al centro della personalità e dell'identità più intime, al fine di evitarne la dispersione o di proteggerla da incursioni e influenzamenti dall'esterno, cioè di tenerla al riparo dall'attrazione della "pluralità".

Il processo attraverso cui viene all'espressione la totalità psichica, a partire dalla condizione di dispersione in cui si trova il soggetto, è, secondo Jung, ben reso e rappresentato dalle diverse figure designate dalla parola "mandala", che in sanscrito indica propriamente il cerchio, e che è utilizzata genericamente per indicare diverse situazioni e configurazioni, caratterizzate dalla presenza di un centro organizzante,

e da un quadrato, cui viene assegnata la capacità di delimitare e nello stesso tempo configurare uno spazio sacro. Dal punto di vista psicodinamico, il mandala è quindi inteso come l'emblema della possibilità di raccoglimento e conciliazione degli elementi contrari alla coscienza, divenuti tali proprio perché quest'ultima non poteva essere in grado di armonizzarli. Sicché la figura del mandala che compare nel processo di individuazione o di costruzione e consolidamento di un'identità è interpretata come una proiezione e talora come una personificazione o della totalità indivisa e indiscriminata della personalità e dell'identità, oppure come una totalità divisa e discriminata, ma in cui le stesse parti distinte e opposte, in quanto risultano "cinte" e "racchiuse", possono intanto iniziare una qualche interazione tra loro.

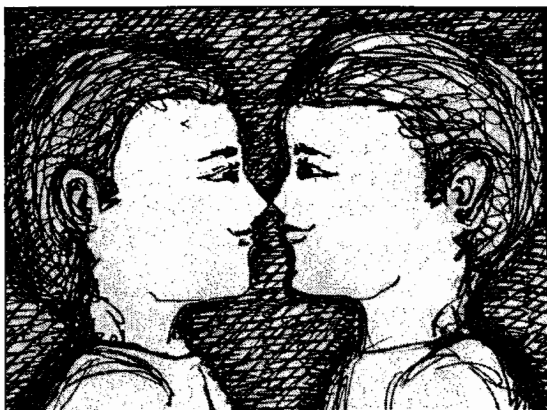
Il riferimento a questi concetti e figure evidenzia come in psicologia analitica decada il concetto di un "centro della psiche", costituito dall'Io, al quale subentra l'idea alternativa di un "centro potenziale" della psiche che non è identico all'Io e attorno al quale, invece, quest'ultimo ruota. Viene infatti esplicitamente affermato che proprio perché il centro è da considerarsi come un luogo importante della psiche, non si può pretendere che esso venga occupato in modo esclusivo o preferenziale dall'Io. Quest'ultimo è il centro della sola coscienza, mentre il centro come luogo dell'attività psichica in generale è il punto mediano della coscienza medesima e del complesso degli elementi psichici a essa contrari, cioè dell'inconscio.

In psicologia analitica, dunque, si parla di centro come di una immagine psichica della stessa psiche, e cioè come di una immagine di completezza, totalità e globalità che è sempre il prodotto di una costruzione psichica a partire dal senso di incompletezza e parzialità della coscienza. Questo centro viene indicato

con il termine "Sé", inteso dunque essenzialmente come una immagine senza spazio e senza tempo, che emerge non attraverso un salto né fisico né metafisico del soggetto, bensì proprio a partire dalla condizione in cui questi si trova, ovvero attraverso il suo prendere veramente coscienza di essere situato e limitato nello spazio e nel tempo, per cui nella sua psiche viene ad attuarsi la capacità creativa di trascendere queste barriere. Proprio per tali definizioni, la psiche è intesa come un sistema "centrato" rispetto al Sé e "acentrato" rispetto all'Io, cioè come un sistema organizzativo all'interno del quale ogni componente non viene a sottostare, per così dire "gerarchicamente", alla situazione globale, ma dispone localmente di una certa intelligenza e si muove, altrettanto localmente, in funzione di una determinata informazione.

Secondo Uchtomskij il confronto tra lo "starec" Zosima e le figure degli altri personaggi dei *Fratelli Karamazov* ci consente di capire proprio questa differenza tra un'identità concepita come un contenitore chiuso e un modo di interpretare e di vivere quest'ultima come un flusso di relazioni costantemente orientato verso l'altro:

«Fëdor Pavlovic, Mitja e Alësa rappresentano tre mondi isolati e chiusi in se stessi: a ognuno di essi corrisponde il proprio mondo particolare con le pretese che comporta e, di conseguenza, ognuno ha la sua specifica infelicità, il proprio vizio, che inibisce ogni possibilità di vivere e di comunicare con gli altri. Per questo il comportamento di ciascuno di essi è l'esatta espressione della sua concezione del mondo e quest'ultima, a sua volta, è il preciso riflesso del suo modo di percepire la realtà circostante. Ognuno è quindi prigioniero di un circolo chiuso, di cui è difficilissimo liberarsi, anzi è praticamente impossi-



bile, a meno che non intervenga dall'esterno l'aiuto di un altro. Solo l'aiuto paziente dell'altro può strappare l'uomo alla correlazione fatale *soggetto-oggetto*, per cui il mondo è, per l'individuo, tale, quale se lo è meritato, e l'individuo, a sua volta, è tale, quale è il suo mondo. In queste condizioni risulta necessario, nientemeno, che *trasformare nell'uomo la sua ricezione psicologica, il suo carattere psicologico, la continuità della sua stessa vita (...)*. Qual è la dominante di un uomo, tale è la sua immagine integrale del mondo, e quale è la sua immagine integrale del mondo, tale è il suo comportamento, tali sono la sua felicità e infelicità, tale è per gli altri egli stesso. Si può asserire che ciò che caratterizza lo "starec" Zosima è il fatto di avere una dominante orientata verso il suo prossimo (...). Soltanto quando ci si rende conto della supremazia, in linea di principio, della realtà vivente e della persona viva sulla conoscenza che si autoconferma, che si chiude in se stessa e che procede autogarantendosi può essere possibile far emergere la consapevolezza del fatto che solo la cultura dell'umanità nel suo complesso, la cultura dell'azio-

ne (volontà e passione) è in grado di fare un po' di luce nel mare oscuro degli individui e degli animi umani in lotta fra loro. E così in questa oscurità e confusione di idee e di uomini in conflitto reciproco, tanto bene rappresentata da Dostoevskij, affiorano i contorni di tre leggi precise: *quella della dominante, quella dell'interlocutore meritato e infine quella della misericordia*»²³. Quest'ultima legge, quella della misericordia, è, secondo Uchtomskij, illustrata nel modo più efficace e significativo in queste parole dello starec Zosima: «Tu fa' in modo che presso di te il servo tuo sia libero in ispirito, più che se fosse altro che servo. E che cosa m'impedisce di essere servo al servo mio, in modo tale che lui stesso se n'avveda, senza ombra di orgoglio da parte mia e di incredulità da parte sua?»²⁴.

L'idea della persona come sistema aperto, alla costante ricerca di una dominante che sappia aprire un spiraglio verso l'altro da sé, verso il nuovo, l'imprevisto, e che possa, proprio per questo, porsi come fattore propulsivo dello sviluppo della personalità, trova la sua espressione più elevata e significativa in ciò che Zosima dice nel momento in cui sente approssimarsi la morte:

«Amatevi l'un l'altro, padri, amate le creature di Dio (...) Sappiate infatti, o dilette, che ogni cenobita come noi risponde senza meno delle colpe di tutti e di ciascuno sulla terra, non solo della generica colpa del secolo, ma ognuno personalmente per tutti gli uomini e per ciascun uomo vivente sulla terra. Questa consapevolezza è la corona della vita religiosa, come del resto di qualunque uomo sulla terra. Imperocché i religiosi non sono già uomini diversi dagli altri, ma tali, semplicemente, quali tutti gli uomini della terra dovrebbero essere. Soltanto allora il nostro cuore saprà dilatarsi a un

amore infinito, universale, insaziabile. Allora ciascuno di noi avrà la forza di conquistare il mondo intero con l'amore, e mediante le proprie lacrime lavare i peccati del mondo»²⁵.

3. *L'empatia
come
espressione
di un'attitudi-
ne
dialogica*

Non è certo difficile cogliere l'incidenza di queste idee di Uchtomskij nella cultura russa del '900. Si prenda, per esempio, ciò che scrive Bachtin nel suo *Piano di rifacimento del libro su Dostoevskij*:

«Non l'analisi della coscienza sotto forma di un io unico e unitario ma analisi appunto dell'interazione di molte coscienze dotate di uguali diritti e di pieno valore. Un'unica coscienza è priva di autosufficienza e non può esistere. Io prendo coscienza di me e divento me stesso solo svelandomi per l'altro, attraverso l'altro e mediante l'altro. I più importanti atti che costituiscono l'autocoscienza sono determinati dal rapporto con l'altra coscienza (*col tu*). Il distacco, la disunione, il rinchiudersi in se stessi come causa principale della perdita di sé. Non quello che avviene all'interno, ma quello che avviene al *confine* della propria e dell'altrui coscienza, sulla *soglia*. E tutto ciò che è interiore non è autosufficiente, è rivolto in fuori, è dialogizzato, ogni esperienza interiore viene a trovarsi sul confine, s'incontra con altre, e in questo incontro pieno di tensione sta tutta la sua sostanza. È un grado superiore di socialità (non esteriore, non casale, non interiore). In questo Dostoevskij si contrappone a tutta la cultura decadente e idealistica (individualistica), alla cultura della solitudine radicale e disperata. Egli afferma l'impossibilità della solitudine, l'illusorietà della solitudine. L'esistenza dell'uomo (sia quella esteriore che quella interiore) è *una profondissima comunicazione*. Essere significa *comunicare*. La morte assoluta (non essere) è impossibilità di essere uditi, di essere riconosciuti, di essere ricordati. Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non ha un territorio interiore sovrano, ma è tutto e sem-

pre al confine, e, guardando dentro di sé, egli guarda *negli occhi l'altro e con gli occhi dell'altro*»²⁶.

Il rapporto di alterità è dunque costitutivo dell'io, in quanto viene ritrovato all'interno del soggetto, che è esso stesso dialogo, rapporto io/altro. Questa idea viene ripresa, sviluppata e approfondita da Jurij M. Lotman, il quale prende lo spunto da essa per sottolineare come l'idea dell'empatia come "immedesimazione nell'altro" sia non soltanto impropria, ma anche sterile, in quanto finisce col violare un principio generale, e cioè il fatto che da un meccanismo monologico (o, nel nostro caso, da un tipo di relazione interpersonale che mette tra parentesi e cancella l'alterità e le differenze) non può emergere alcuna forma di creatività:

«Nessun meccanismo "monologico" (cioè "monolinguistico") può elaborare un messaggio (pensiero) fondamentalmente nuovo, non è cioè un meccanismo capace di pensare. Un meccanismo pensante deve possedere in linea di principio (in uno schema minimale) una struttura dialogica (bilinguistica)»²⁷.

L'oggetto che pensa, su questa base, deve essere definito

«come quello che: 1) può conservare e trasmettere informazioni (che ha cioè meccanismi di comunicazione e di memoria), è in possesso di una lingua e può formare messaggi corretti; 2) può eseguire operazioni algoritmiche trasformando correttamente questi messaggi; 3) può elaborare nuovi messaggi. I messaggi elaborati attraverso le operazioni contemplate al punto 2 non sono nuovi. Si tratta infatti di trasformazioni dei testi effettuate in conformità con determinate regole. In un certo senso tutti i messaggi che si ottengono riorganiz-

zando correttamente un testo si possono considerare come lo stesso testo. I nuovi testi sono quindi quelli "non regolari" e "non corretti" dal punto di vista delle regole esistenti. Nella prospettiva generale della cultura essi appaiono tuttavia utili e necessari. È in base a questi testi che si potranno formulare in seguito le regole future dell'organizzazione delle enunciazioni. Si può supporre che, così come si formano testi in conformità con regole date, si verifichi anche la formazione di regole sulla base di singoli testi (...) In questo caso abbiamo a che fare con testi "non corretti" o non comprensibili, che si suppone siano sensati (...). Le operazioni contemplate al punto 2 si realizzano in conformità con regole algoritmiche. Se si inverte la direzione dell'operazione, si ottiene quindi il testo di partenza. Le trasformazioni del testo sono reversibili. Per ottenere un nuovo messaggio è necessaria un'organizzazione di tipo completamente diverso. Chiameremo nuovi messaggi quelli che non sono il risultato di trasformazioni univoche e che non possono quindi essere ricavati dal testo da cui si è partiti applicando ad esso le regole di trasformazione già date»²⁸.

Da queste premesse consegue che

«nessun meccanismo pensante può essere monostrutturale o monolinguistico, ma deve necessariamente avere in sé organizzazioni semiotiche in lingue diverse e fra loro intraducibili. Condizione necessaria di ogni struttura intellettuale è la sua eterogeneità semiotica interna. Una struttura monolinguistica può spiegare il sistema dei rapporti comunicativi, il processo di circolazione di messaggi già formulati, ma non la formazione di nuovi messaggi»²⁹.

Questa necessaria compresenza di identità e alterità, cioè di uno sfondo comune e condiviso, accompagnato però da differenze irriducibili, è, secondo

Lotman, la cornice nella quale si colloca e si sviluppa qualunque forma di relazione interpersonale e di rapporto comunicativo efficace tra individui diversi:

«Man mano che la struttura dell'individualità del mittente e del destinatario si complica e si individualizzano i complessi di codici che costituiscono il contenuto della coscienza dell'individuo, l'affermazione che il mittente e il destinatario del messaggio si servano della stessa lingua diventa sempre meno corretta. Il mittente codifica il messaggio per mezzo di un complesso di codici dei quali solo una parte è presente nella coscienza decifrante del destinatario. Ogni atto di comprensione, dunque, quando si usa un sistema semiotico abbastanza sviluppato, è parziale e approssimativo. È tuttavia importante sottolineare che un certo grado di incomprendimento non si può spiegare solo come "rumore", cioè come un effetto dannoso dell'imperfezione strutturale del sistema, che mancava nel suo schema ideale (...). L'atto comunicativo (in tutti i casi abbastanza complessi e quindi culturalmente ricchi) si deve dunque considerare non come un semplice trasferimento di un messaggio che dalla coscienza del mittente a quella del destinatario rimane adeguato a se stesso, ma come traduzione di un testo dalla lingua del mio "io" alla lingua del tuo "tu". La possibilità stessa di questa traduzione è condizionata dal fatto che i codici dei due partecipanti alla comunicazione formino, pur non identificandosi, un complesso di elementi che si intersecano a vicenda. Ma poiché nell'atto della traduzione una parte del messaggio va sempre perduta e l'"io" si trasforma nel codice di traduzione nella lingua "tu", quello che si perde è proprio ciò che caratterizza il mittente, cioè quello che dal punto di vista dell'insieme costituisce l'elemento più importante del messaggio. La situazione sarebbe senza via di uscita se nella parte del messaggio che il destinatario è riuscito a percepire non fossero contenute indicazioni sul modo in cui il destinatario

deve trasformare la sua personalità per recuperare la parte perduta del messaggio. Così la mancanza di adeguatezza fra gli agenti della comunicazione trasforma questo stesso fatto da trasmissione passiva in gioco conflittuale nel corso del quale ognuna delle parti cerca di costruire *il mondo semiotico della controparte secondo il suo proprio modello ed è interessata nello stesso tempo a conservare la peculiarità del suo controagente*³⁰.

Questa posizione di Lotman è l'esito della lunga riflessione che si è sviluppata nell'ambiente culturale russo, a partire dalle posizioni di Uchtomskij e dall'appoggio della scuola di psicologia sorta intorno a Lev Vygotskij (1896-1938), che fu poi ripreso e proseguito da M. Bachtin. Si può dire che le opere di questi studiosi si illuminino reciprocamente come parti inscindibili di un dialogo teorico. Ciò che tutti rilevano a proposito del pensiero e della sua natura è il principio (articolato da Vygotskij come legge) secondo il quale «le funzioni mentali più alte appaiono sul piano interpsicologico prima ancora di apparire su quello intrapsicologico»³¹. Bachtin presuppone la stessa cosa, quando osserva che l'io è un fenomeno di confine, che gode di uno *status* extraterritoriale, visto che si tratta di «un'entità sociale che penetra all'interno dell'organismo individuale»³². Infatti

«ogni enunciazione, se la si esamina in modo più approfondito, tenendo conto delle condizioni concrete della comunicazione verbale, contiene tutta una serie di parole altrui seminasconde e nascoste, dotate di un vario grado di altruità. Perciò un'enunciazione è tutta solcata, per così dire, dagli echi lontani e appena avvertibili dell'alternarsi dei soggetti del discorso e dalle armoniche dialogiche, dai confini estremamente attenuati delle enunciazioni e totalmente permeabili all'espressività dell'autore (...). Ogni singola enunciazione è un

anello nella catena della comunicazione verbale. Essa ha confini netti, determinati dall'alternanza dei soggetti del discorso (parlanti), ma all'interno di questi confini l'enunciazione, come la monade di Leibniz, riflette il processo verbale, le altre enunciazioni, e, prima di tutto, gli anelli anteriori della catena (a volte vicinissimi, a volte – nei campi della comunicazione culturale – anche molto lontani). (...) Un'enunciazione, tuttavia, è legata non soltanto agli anelli che la precedono, ma anche a quelli che la seguono nella comunicazione verbale. Quando l'enunciazione viene elaborata dal parlante, gli anelli successivi, naturalmente, non esistono ancora. Ma l'enunciazione, fin dal principio, è elaborata in funzione delle eventuali reazioni responsive, per le quali, in sostanza, essa è elaborata. Il ruolo degli *altri*, per i quali si elabora l'enunciazione, è molto grande (...). Essi non sono ascoltatori passivi, ma attivi partecipanti della comunicazione verbale. Fin dal principio il parlante aspetta da loro una risposta, un'attiva comprensione responsive. Ogni enunciazione si elabora, direi, per andare incontro a questa risposta»³³.

4. *Conclusion*

Questa valorizzazione del linguaggio come “strumento interattivo”, teso alla costruzione di “uno sfondo il più possibile condiviso” tra soggetti che partono da punti di vista magari profondamente diversi, pone problemi nuovi che hanno stimolato più ambiti (filosofia della conoscenza e dell'azione, logica, informatica, economia) a studiare, a partire dagli anni '80, modelli atti a rappresentare l'interazione di più agenti, capaci sia di conoscere, sia di agire. In tali contesti risulta essenziale sviluppare un'articolata strumentazione razionale, che permetta a questi agenti di rappresentare conoscenze, di eseguire inferenze, di applicare diverse modalità comunicative e, infine, di pianificare azioni non solo in quanto singoli, ma anche in quanto appartenenti a un soggetto

collettivo, a un gruppo o a un'organizzazione, con i connessi problemi di coordinazione.

Ne è emersa una linea di ricerca fortemente orientata verso il ripensamento critico e la revisione delle modalità usuali di rappresentazione della conoscenza e dei loro aspetti, dati spesso per acquisiti. Per comodità e come riepilogo essi possono essere così sintetizzati:

1) Queste modalità hanno ampiamente accreditato l'idea della disponibilità di un qualche metodo universale, *indipendente dal contesto*, per dimostrare un enunciato A in un sistema formale S .

2) Esse si sono esclusivamente orientate verso il ragionamento statico, relativo, cioè, a uno stato di cose fissato, basato su regole date una volta per tutte e che non possono cambiare: ne scaturisce la difficoltà di trattare conoscenze in evoluzione, se non esprimendo queste ultime come una successione di sistemi, ciascuno dei quali rappresenta una conoscenza parziale del dominio, e che vengono poi "montati" e composti in un unico sistema i cui assiomi sono l'unione degli assiomi dei sistemi componenti. In questo modo, però, si dà soltanto l'illusione del cambiamento, nel senso che una proposizione non derivabile in un dato sistema può essere derivata in un sistema successivo, e il primo può sfruttare il secondo per ricavare nuove conoscenze. Ma operando in questo modo non viene introdotto alcun mutamento e alcun effettivo elemento di novità e non viene operata alcuna effettiva ristrutturazione all'interno dei sistemi disponibili.

3) Esse hanno privilegiato il ragionamento "*concentrato*", localizzato interamente in un unico sistema considerato come autosufficiente, nel senso che contiene in sé tutta la conoscenza su un dato dominio.

4) Proprio per questo hanno ampiamente sottovalu-

tato, o addirittura ignorato, il peso e l'importanza della *comunicazione e dello scambio di informazioni tra sistemi diversi e del ragionamento che ha luogo concorrentemente in più sistemi*. Non a caso uno dei problemi più significativi nei quali si imbattono le concezioni standard della conoscenza è la difficoltà di trattare le interazioni dinamiche tra saperi e insiemi di informazioni, dati e cognizioni differenti e di rappresentare la fitta rete di interrelazioni tra questi ultimi.

5) In virtù di questi caratteri distintivi esse hanno considerato soltanto sistemi chiusi, capaci di trattare soltanto un corpo di conoscenze fisso che dev'essere rappresentato in un singolo sistema consistente di regole altrettanto fisse.

Queste modalità non appaiono più soddisfacenti in quanto, come si è visto, si sta affermando sempre di più l'esigenza di una forma alternativa di rappresentazione della conoscenza, il cui obiettivo sia quello di pervenire a un metodo che consente la comunicazione e lo scambio tra agenti e sistemi diversi, impegnati in un'indagine comune, allo scopo di giungere alla formulazione di ipotesi e conclusioni sulle quali è possibile acquisire il massimo di consenso. È ovvio che, per conseguire questa finalità, si devono sviluppare una discussione e un confronto in cui sia possibile vagliare tutti gli argomenti a favore e contro le alternative via via proposte: ed è altrettanto ovvio che, affinché la discussione possa aiutare nella ricerca della verità e non si presenti come la sterile contrapposizione di due posizioni opposte, i partecipanti ad essa devono *accordarsi su alcune premesse*, da assumere come proposizioni condivise e che possono essere fatte proprie anche da qualsiasi persona competente in materia. In questo modo, a partire da uno sfondo condiviso, si possono sviluppare *forme*

di ragionamento distribuito, in cui la comunicazione svolge un ruolo essenziale.

I problemi di scambio dialogico e di reciproca comprensione tra soggetti diversi, sollevati dai teorici dell'empatia, tornano, per questo, ad essere al centro dell'interesse e dell'attenzione di filosofi e psicologi: essi vanno ripresi, rivisti e approfonditi alla luce delle acquisizioni e dei contributi nel frattempo maturati in campi diversi, soprattutto nell'ambito dell'epistemologia, della filosofia del linguaggio, della logica, della semiotica e anche dell'informatica, per impostarli e affrontarli in modo conforme alle nuove esigenze e agli sviluppi delle forme e modalità di rappresentazione della conoscenza.

¹ K.R. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, trad. it. Armando, Roma 1975, p. 244.

² Ivi, p. 236.

³ *Ibidem.*

⁴ K.R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. Armando, Roma 1974, vol. II, p. 129.

⁵ K.R. POPPER, *La rationalité et le statut du principe de rationalité*, in AA.VV., *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, Payot, Paris 1967, p. 142.

⁶ Ivi, p. 145.

⁷ Ivi, p. 144.

⁸ Ivi, p. 145.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Ivi, p. 150.

¹¹ Ivi, p. 148.

¹² *Ibidem.*

¹³ Ivi, p. 144.

¹⁴ A.A. UCHTOMSKIJ, *Princip dominanty* – Il principio della dominante –, in *Dominanta* – La dominante –, Moskva-Leningrad 1966, p. 126.

¹⁵ Ivi, p. 90.

¹⁶ Ivi, p. 102.

¹⁷ Ivi, p. 127.

¹⁸ Ivi, p. 91.

¹⁹ Ivi, p. 94, il corsivo è mio.

²⁰ V.M. MERKULOV, *O vlianii F.M. Dostoevskogo na tvorceskie iskanija A.A. Uchtomskogo*, in *Chudozestvennoe i*

naucnoe tvorcestvo (L'attività creativa nell'arte e nella scienza), a cura di B.S. MEJLACH, Leningrad 1972, p. 174, i corsivi sono miei.

²¹ C. DIANO, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza 1968, p. 20.

²² Desumo l'interpretazione e la spiegazione del significato di questi termini da P.F. PIERI, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

²³ A.A. UCHTOMSKIJ, op. cit., pp. 174-175.

²⁴ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. Torino 1981, p. 421.

²⁵ Ivi, p. 218.

²⁶ M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, trad. it. Einaudi, Tori-

no, 1988. pp. 323-324.

²⁷ Ju. M. LOTMAN, *Testo e contesto*, a cura di S. SALVESTRONI, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1980, p. 42.

²⁸ Ivi, pp. 45-46.

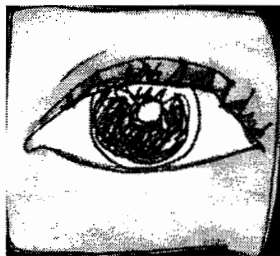
²⁹ Ivi, p. 47.

³⁰ Ivi, pp. 37-38 (il corsivo è mio).

³¹ L.S. VYGOTSKIJ, *Sobranie socinenij* - Raccolta delle opere -, vol. I, Nauka, Moskva 1982, p. 87.

³² V.N. VOLOSINOV, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, trad. it. Dedalo, Bari 1976, p. 109.

³³ M. BACHTIN, *L'autore e l'eroe*, trad. it. Einaudi, Torino 1988. pp. 282-284.



EMPATIA E COMPRESIONE

Carlo Sini

Il termine empatia è sovente usato per indicare il possesso di personali doti "psicologiche": ci sono persone che si considerano particolarmente dotate di empatia e non di rado ne danno dimostrazioni empiriche e pratiche di una certa evidenza. Così intesa la nozione si dilata notevolmente: dalle capacità "sensitive" di individui in ogni senso inconsueti, all'uso professionale di tale nozione, per esempio in vari rami ben noti della psicologia o nella teoria estetica (a partire dagli studi di R. Vischer, Th. Lipps e H.S. Langfeld).

Non è però mai esaurientemente chiarito a cosa propriamente ci riferiamo quando parliamo di empatia. A mio avviso l'inconveniente nasce dalla presupposta convinzione che l'empatia debba essere un fenomeno con le seguenti caratteristiche prevalenti: irrazionale o sovrarazionale, affettivo piuttosto che intellettuale, preconoscitivo piuttosto che conoscitivo, più pratico che teorico, individuale piuttosto che intersoggettivo e simili. Convinzioni che paiono a me dei pregiudizi, il cui esito contribuisce più a confondere le acque che non a chiarirle; per esempio a innescare discussioni più aggressive o difensive, in ogni caso "militanti", che non volte a raggiungere una reale intesa.

Propongo invece di considerare l'empatia sotto il profilo di ciò che in generale chiamiamo "comprensione", parola che anzitutto designa il "prendere insieme", l'assimilare o l'assimilarsi. Considerata da questo punto di vista, l'empatia dismette il suo abito di eccezionalità e diviene invece la più comune delle attitudini che caratterizzano gli esseri umani. Il che non significa che tutti ne siano forniti al medesimo grado e in modo ottimale nelle medesime circostanze di appli-

cazione. Per esempio, credo personalmente di condividere con tutti quella empatia che è indispensabile, appunto, alla comprensione e perciò alla vita, ma non mi ritengo affatto (né per lo più sono ritenuto) un fenomeno per ciò che concerne la capacità di condividere e comprendere al volo gli stati d'animo degli altri: in proposito conosco persone assai più brave di me.

In ogni comprensione c'è una parte di empatia, questo voglio dire; anzitutto perché la comprensione è, all'origine, un agire pratico, qualcosa cui siamo primordinalmente affidati: qualcosa che si svolge autonomamente e molto prima di quella ulteriore e in questo senso superiore pratica che è la teoria. Non abbiamo bisogno di nozioni teoriche per imparare a camminare e per imparare a parlare; e se non fosse così, saremmo perduti. Però abbiamo bisogno di empatia. Il piede deve "con-sentire" col terreno, la vista con l'orecchio e così via. Il fatto stesso di appartenere agli "esseri animati" ci iscrive sin dall'inizio nell'empatia. "Animati" poi vuol dire: senzienti e deambulanti, cioè, come sapeva già perfettamente Aristotele, dotati di *aisthesis* e di *kinesis*. In quanto deambulanti e percettivi, cioè non indifferenti a dove e a come porteremo il nostro corpo, se in cima al monte o in fondo al burrone, non abbiamo mai un esser qui che non sia in qualche modo già un esser là e un esser là che non si costituisca per differenza riflessa dall'esser qui. Il che significa che il qui "con-sente" col là, o non sarebbe neppure qui, e viceversa. Si potrebbe anche dire: in quanto "patica", la natura del qui è contemporaneamente "empatica". Vedere è anche prevedere, toccare è anche essere toccati, udire è anche risuonare per "simpatia" e via dicendo.

Quello che stiamo sostenendo non è poi altro che il contenuto, sia pure molto liberamente ripensato ed esposto, della famosa *Quinta Meditazione Cartesiana* di Edmund Husserl, dedicata al tema della intersoggettività. Famosa ma anche malauguratamente fraintesa e talora sostanzialmente ignorata. A parte taluni ammirevoli studi specialistici (tra i più recenti segnalo quello di Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, «Phaenomenologica», Kluwer Academic Publishers, 1996), la nozione husserliana di *Einfühlung* (entropatia o empatia, sentir dentro o con-sentire) è stata fatta oggetto di critiche incomprensive o quanto meno inadeguate. Non vi è dubbio poi che le abbia molto nuociuto la posizione critica assunta

da Heidegger nel paragrafo 26 di *Essere e tempo*; una posizione, giova sottolinearlo, che non poteva del resto tener conto della citata "Quinta Meditazione", che Husserl elaborò tornando ripetutamente, negli anni, sul testo dei *Discorsi parigini* pronunciati nel 1929, anno nel quale le incomprensioni tra lui e il suo maggior discepolo cominciarono a farsi evidenti e che provocarono in seguito un distacco, anche personale, irrimediabile. In quel paragrafo Heidegger sostiene che non si tratta di partire da un soggetto isolato e chiuso in sé (*solus ipse*) per poi raggiungere, tramite un atto di "introspezione", di intuizione empatica, l'interiorità dell'altro soggetto, a sua volta considerato come originariamente chiuso in sé e del tutto estraneo al primo soggetto. Questo teorizzare l'*Einfühlung* come un ponte gettato tra due estraneità ontologiche originarie è un infelice modo di tentar di risolvere il problema della intersoggettività. Bisogna, al contrario, considerare come originario il fenomeno "esistenziale" del "con-essere", cioè dell'essere insieme intersoggettivo dei soggetti, fenomeno che li assegna sin dall'inizio a un comune fondamento ontologico e quindi a un mondo comune caratterizzato da quella "cura" esistenziale che li con-costituisce.

Si potrebbe mostrare che Husserl non sostiene niente di diverso, sebbene il suo modo di procedere e parte della sua terminologia siano diversi dal procedimento heideggeriano. Il quale ha certo molti meriti, ma lascia del tutto disatteso il problema "costitutivo" che invece a Husserl stava a cuore. In altre parole: assume il con-essere e il con-esserci sostanzialmente senza "spiegarlo" (cioè senza dispiegarne davvero la necessità e la pregnanza fenomenologiche) e su questa base procede poi a stabilire, in modo dogmatico e a sua volta inspiegato, la differenza tra il con-esserci e l'essere difforme dall'esserci. In parole povere (che a Heidegger non sarebbero piaciute, ma lui stesso non ne ha trovate di migliori o di risolutive – si veda in proposito quel sostanziale quanto precario "spiritualismo" che emerge nelle discussioni che Heidegger intrattene per anni con gli psichiatri) la differenza tra l'uomo e la natura: differenza assunta come un "fatto" fenomenologicamente non indagato e non compreso.

Non è il caso di approfondire qui tali questioni; ma è il caso di riprendere quella esigenza "genetica" che Husserl avanzava. Nella empatia non si tratta di immaginare magici atti di afferramento, impro-

babili analogie psicologiche o psicosomatiche, avventurosi slanci che pretenderebbero di “mettersi al posto dell’altro” indovinandone le emozioni e altro ancora. Si tratta, più semplicemente, del fatto che al posto dell’altro ci siamo già, sebbene portare questo fatto alla comprensione del pensiero e della parola raziocinante non sia affatto semplice. C’è insomma una bella differenza tra l’esercizio dell’empatia (che è ciò che non possiamo mai fare a meno di fare, in quanto essa è elemento indispensabile di ogni “comprensione”) e l’effettiva comprensione “razionale” dell’empatia medesima. Questa comprensione è ciò che Husserl affidava alla fenomenologia “genetica” (del tutto incompresa o ignorata da Heidegger) e che per parte mia assegnerai a ciò che sono solito indicare col termine “genealogia”.

Il punto essenziale della questione mi pare stia in ciò che abbiamo appena accennato: che al posto dell’altro, cioè, ci siamo già; è appunto su questo che vorrei svolgere qualche riflessione. Anzitutto osservando che la frase citata (“al posto dell’altro ci siamo già”) vuole essere orientativa, ma è anche fuorviante. Essa dà l’idea che ci sia un “proprio” che è già al posto dell’“estraneo” (e viceversa), prendendoli pertanto come già costituiti, ovvero senza dare indicazioni circa la loro costituzione. Come si costituisce il “proprio”, la “sfera appartenitiva”, come anche diceva Husserl?

La domanda è efficace se essa viene intesa come un invito a “de-sostanzializzare” il proprio e l’estraneo: proprio ed estraneo non sono “cose”, immaginarie realtà in sé, ma relazioni originarie. All’inizio è la relazione ed è entro la relazione che dobbiamo vedere emergere il rapporto proprietà-estraneità, sino all’esito di quel loro distanziarsi che infine ce li presenta come separati da uno iato insormontabile e irriducibile. Questo è infatti il punto di arrivo, al quale sogliono appellarsi gli empiristi affascinati dal problema delle “altre menti” e in generale tutti noi in quanto partecipi delle ingenuità del cosiddetto “senso comune”. È evidente che io *non so* cosa tu stai pensando in questo momento, oppure come tu senti il mal di denti che dici di avere e così via. Tutt’al più posso immaginarlo per analogia e “simpatia”, perché anch’io ho i miei pensieri e talora magari ho avuto quel che siamo soliti chiamare, misteriosamente intendendoci, mal di denti. Pensare la relazione a partire da questa consolidata estraneità non potrà allora configurarla altrimenti da quel magico quanto incom-

prensibile “ponte” che giustamente Heidegger (ma anche Husserl) criticava.

Dobbiamo impiantarci invece, sin dall'inizio, nella relazione e cercare di comprenderla nella sua azione e nei suoi effetti. Qui vado subito al punto con un esempio.

Il bambino infante è tutt'altro che indifferente alle sensazioni di odore e di calore che accompagnano il suo essere allattato. Pare che sia sperimentalmente provato che egli reagisca rilassandosi quando ne avverte la costanza qualitativa, mentre un differente odore ecc. suscita in lui una certa tensione. In altri termini, il lattante sembra preferire di venire allattato dalla stessa persona. Così diciamo noi, che siamo adulti e non infanti e tanto meno lattanti. Proviamo a immaginare quanto accade invece al lattante, sforzandoci di togliere dal quadro le nostre “oggettualità” già costituite e per noi “ovvie”: ne “sospendiamo”, in altre parole, il “senso di realtà”.

Sotto analisi è la cosiddetta “sensazione”, per esempio di odore e di calore. Attribuirle a un soggetto (l'infante) per via dell'azione esterna di un oggetto (il seno della nutrice) è quanto appunto *non* dobbiamo fare. Assumiamo invece la sensazione sotto il profilo della relazione. Essa è allora descrivibile solo in termini di *reazione*. A questo livello non ci sono soggetti o cose che fanno qualcosa, ma c'è in origine una soglia reattiva che, come ogni soglia, scandisce, oscillando, il suo di qua e il suo di là. Poli che si costituiscono nella relazione e che non le preesistono. Polarità con-costituite nella relazione e per la relazione.

Ma ora guardiamo la relazionalità reattiva. L'odore penetra nelle narici, diciamo noi, ragionando a cose fatte. In realtà è l'evento dell'odore che fa apparire il luogo reattivo delle narici “internandovisi”, il che manifesta, per contraccolpo istantaneo, il suo contemporaneo “esternarsi” nel luogo del seno caldo e odoroso. I due luoghi sono l'uno per l'altro: c'è un interno per differenza dal *suo* esterno e c'è un esterno per differenza dal *suo* interno. Il ‘suo’ definisce appunto l'area di “proprietà”, la sfera appartenitiva appropriante; sfera in cui il proprio e l'estraneo giocano, sullo stesso piano originario, il medesimo ruolo di reciprocità. Di null'altro è fatto il proprio se non dell'estraneo invasivo e introiettato; e di null'altro è fatto l'estraneo se non della proiezione reattiva del proprio.

Questa cellula esemplare dobbiamo immaginare di estenderla via via all'intera costituzione del "corpo proprio" (*Leib*), in un processo di progressive "solidificazioni" pratiche del proprio e dell'estraneo, dell'interno e dell'esterno, della reazione e dell'azione. Che queste solidificazioni siano "pratiche" significa che esse emergono in base al "saper fare" che caratterizza il lattante e l'infante: un saper fare cui è ancora estraneo il "saper dire".

Quando questo saper dire accade, tutta la situazione incontra una sua trasformazione profonda e decisiva, oltreché irrevocabile. I poli relazionali originari, distanziatisi nelle pratiche di vita e di riconoscimento (non solo l'odore e il calore, ma la mamma tutta intera appare e scompare e così via), acquistano un nome, a cominciare da quella falda di appartenitività che è il corpo proprio emotivo-senziente in quanto luogo di relatorialità originaria e assoluta. Con la parola accade che il bambino possa dire a se stesso le polarità della sua esperienza, ovvero di ciò che gli accade, a cominciare dall'accadere del "se stesso" emergente in uno con la parola che lo nomina.

Anche la parola, come ogni evento, è un fenomeno relazionale: sono "me stesso" in relazione al dire degli altri (e non in un immaginario "in me"); me stesso lo divengo in relazione al tu e "io" e "tu" non sono che polarità rispecchiantisi entro la relazione nominante, ovvero entro la pratica di parola. La quale però, una volta istituita, fornisce il corpo proprio di un inedito livello di "sapere": esso non sa soltanto "fare" ciò che nelle varie situazioni gli è congeniale e possibile; ora esso anche propriamente "sa" *cosa* fa, ovvero cosa gli accade. Può nominarlo, appunto, a se stesso e agli altri (che è poi il medesimo). Può comunicarsi e comunicare: questa cosa che sento deve essere il "mal di denti" di cui sento dire.

Ma questo processo di interiorizzazione del sapere, del *sapere cosa*, tramite la parola genera, per contraccolpo costitutivo, una peculiare estraneazione. In breve: quegli eventi reattivi originari, dapprima né interni né esterni, né propri né estranei, ma presi in un cammino di interiorizzazioni e di esteriorizzazioni solidificantisi nelle pratiche di vita, ora vengono "saputi" nella parola; cioè vengono "detti" nel gergo di quella estraneità che della parola è costitutiva. In essa, infatti, parla il "noi" ben prima dell'"io", e così parla nella parola un sapere "pubblico" condiviso, che è per ciò stesso istitutivo, per inte-

riorizzazione relazionante, di una falda "privata". Nel dire a me stesso "ho fame", non dico la mia fame originariamente costitutiva delle mie reazioni voraci, ma dico quel sapere dell'"altro" che è il sapere "anonimo" della parola. Comunico a me stesso (proprio così divenendolo), e quindi all'altro, di che si tratta, col che mi sono escluso dall'esperienza originaria della fame (non ovviamente dall'aver fame o dall'essere originariamente e per sempre soggetto a essa); e tanto più ne escludo l'altro, ormai costituito per me, come io per lui, in una distanza radicalmente estranea e irredimibile: distanza segnata appunto dall'avvento del sapere della parola. La sua "pubblicità" è nel contempo causa della nostra "privatezza" impenetrabile.

Nulla però è all'origine in questa distanza, ma è nella distanza con-costitutiva della reazione sensitivo-emotiva; il che vale per l'infante, che ne fa diretta (e per noi irrecuperabile) esperienza; e vale per l'adulto, che l'ha dimenticata traducendola nel suo "sapere", sebbene continui a frequentarla in quanto vivente. Senza di che mai potrebbe instaurarsi la parola medesima e la nostra comprensione dei segni del linguaggio.

Se queste succinte annotazioni sono state nondimeno sufficienti per un orientamento preliminare, possiamo ritenere di aver mostrato perché ogni comprensione esiga un fondo di empatia, cioè di consenso reattivo e relazionale. A questo fondo ogni volta ricorriamo nell'agire e nel parlare, nell'intenderci e nel fraintenderci, nella teoria e nella prassi.

Dal che deriva che con l'empatia bisogna andare cauti. Essa agisce dietro le spalle dei nostri saperi e all'interno stesso dei medesimi. Pretendere di usarla senza saper bene di che si tratta può generare incerti successi, ma anche abbagli e pericolose illusioni; pretendere di "definirla" per "saperla", come se la parola 'empatia' designasse una cosa tra le cose, una "facoltà dell'anima", una speciale "dote intuitiva", ovvero una mitica realtà in sé, è a sua volta un abbaglio e una vacua pretesa, senza speranza di alcun, sia pure effimero, successo. Che si deve fare allora? dirà il lettore un po' spazientito, oltreché messo a dura prova dai nostri sin troppo succinti abbozzi di "genealogia". Si deve comprendere che la genealogia, appunto, non si può trascurare, ignorare o saltare, se davvero si vuole sapere cosa facciamo, a cominciare da ogni teoria di quel che faremmo e di come sarebbero fatte le

cose, anzitutto noi stessi e la nostra volontà di sapere. E non c'è dubbio che la genealogia è una faccenda complicata e difficile, mai definitivamente conclusa e pacifica, perché complicato e difficile è ogni reale comprendere, direttamente o riflessivamente esercitato. La genealogia, infatti, è un fare il sapere *in esercizio*, e l'esercizio non è mai finito, perché non è mai concluso il cammino del divenire soggetti; in questo caso, soggetti genealogicamente atteggiati.

Perché poi farlo, questo esercizio, si potrebbe dire, un po' rudemente, così: se gli innumerevoli saperi cui siamo soggetti non comprendono la necessità, per ognuno di loro e per ognuno a suo modo, dell'esercizio genealogico e autogenealogico, essi resteranno quello che in gran parte, e nonostante i loro indubbi meriti e le loro virtù, ancora sono: superstizioni ingenuie e immaginazioni dogmatiche, ovvero pregiudizi "naturalistici", come diceva Husserl. Che sia vicino il tempo di questa comprensione può essere, a mio modo di vedere, un augurio e una speranza; dei quali non si vedono peraltro confortanti indizi.



IL FUOCO E IL FUMO. LA NATURA DEL SOLIPSISMO: FONDAZIONE E NEGAZIONE DELL'EMPATIA

Marino Rosso

AVVERTENZA: In molti sensi e attraverso molte vie il testo di finzione (*fiction*) si è fatto protagonista della cultura del nostro tempo, tanto che una proposta di filosofia finzionale non richiederebbe attualmente alcuna giustificazione. Si potrebbe anche ricordare il detto di Wittgenstein: «Philosophie kann man eigentlich nur erdichten (A rigore si può fare filosofia solo fingendola)». Tuttavia non è in osservanza ai modelli oggi prevalenti, o all'idea anticipatrice di Wittgenstein, che un saggio sul solipsismo assume appropriatamente i caratteri della finzione: si tratta, a mio avviso, di una necessità teoretica specifica. Parlando di solipsismo, di solito si trascura la considerazione elementare che, propriamente, non può darsi qualcosa come *il* solipsismo: oppure sì, ma unicamente come *eidōs* aristotelico, reale solo nei suoi esemplari. Questi saranno il solipsismo del tale soggetto e del talaltro e del talaltro ancora, ognuno dei quali crederà che *la propria* realtà sia l'unica realtà, dove l'ovvio passaggio al "trascendentale" toglierà l'empiria di quel soggetto ma non potrà toglierne, ed è la cosa più importante che spero di mostrare, la monadologica individualità. Se questo vale, un'esposizione *del* solipsismo finisce per essere non un testo filosofico, ma la descrizione di uno schema astratto di testo filosofico, o addirittura l'esangue schema

stesso, fatto parola illeggibile; mentre esporre un ipotetico esemplare di solipsismo altrui vorrà dire citarlo dall'esterno, entro un ambiente di discorso che lo nega in partenza. Per essere concreti e leali non rimarrebbe che dare voce al *proprio* solipsismo, ma se l'individualità del soggetto solipsista è davvero ineliminabile, un discorso del genere, e questa è la seconda cosa che mi propongo di mostrare, potrebbe essere autentico solo in una completa, per quanto razionale, follia. Rimane solo la strada della finzione, ed è per questo che ho scelto di percorrerla.

Il lettore è quindi avvertito: nonostante i riferimenti filosofici e letterari siano, com'è ovvio, del tutto autentici e le argomentazioni siano condotte con quanto rigore è stato possibile, il testo che segue è sostanzialmente finto.



Il corpo vivente di un essere umano provoca in chi lo osserva un allarme peculiare, perché quel corpo si muove in modo tale da rivelare che l'essere a cui appartiene è capace di sentirsi in questo modo o in quest'altro entro una gamma complessa che può andare, per fare un solo esempio, da estremi di piacere di ogni specie a estremi di sofferenza di ogni specie. O meglio: quel tipo di allarme definisce l'umano come tale; ovvero: la comunità dei parlanti ha scelto la parola 'umano', questo segno arbitrario e i suoi equi-

valenti e affini, che non mancheranno in nessuna lingua, proprio per consolidare e scambiare questa nozione: "un essere dotato di un corpo capace di suscitare quel tipo di allarme". Ma non è avventata e già in partenza ingannevole la locuzione 'dotato di un corpo'? Un umano non è semplicemente il cosiddetto 'suo corpo'? I materialisti dell'India classica portavano l'esempio del dio Rahu, che era tutta testa, ma intorno al quale non era inusuale leggere, in testi linguisticamente eletti, la perifrasi ornata 'la testa di Rahu'. Ma espressioni come 'il suo corpo', riferite a un umano, non suonano letterarie! Perché mai, se l'essere di cui parliamo è tutto corpo? Una risposta plausibile per molti (per tutti coloro che non hanno ricevuto un adeguato trattamento?) sarà questa: almeno l'espressione 'il mio corpo' certamente non è figurata, perché il mio sentirmi in questo o in quest'altro modo entro la gamma benessere-sofferenza di cui si è detto – anzi in ogni possibile gamma di vissuto aperta a me – per quanto dipendente dalle vicende di questo corpo che chiamo 'mio', non è le vicende di questo corpo, e l'allarme particolarissimo che in me suscita la presenza di un corpo umano vivente che non sia questo è precisamente la propensione a credere senza alcun dubbio che ci sia qualcuno che, in dipendenza da quell'altro corpo, può sentirsi proprio come io posso sentirmi in dipendenza da questo corpo: e chiamando 'suo corpo' quello e 'mio corpo' questo, altro non voglio esprimere se non quelle due dipendenze strettamente affini. Riassumendo: il corpo umano altrui mi allarma in modo particolarissimo perché mi porta immediatamente a essere sicuro che stia accadendo qualcosa di perfettamente analogo a quello che sta accadendo a me, o come si dice con una metafora dalle gravi conseguenze, *in* me: qualcosa di immensamente rilevante, perché è sempre un segmento di una complessa

gamma che comprende, tra l'altro, ogni più delicata gratificazione e ogni più cupa esperienza di orrore, qualcosa che *non è* le vicende di un corpo, benché con le vicende di un corpo intrattenga il più stretto rapporto causale, tanto da poter essere condizionato nei modi più vari con mezzi banali.

Ogni circostanza di una vita umana che non si svolga nella completa solitudine è un esempio pertinente delle semplici osservazioni che precedono, ma il fenomeno del vergognarsi è un caso emblematico. Se, trovandomi in compagnia di altri, lancio una battuta che i presenti accolgono con manifesto imbarazzo (non sarebbe difficile descrivere le sottigliezze motorie che lo rivelano) sono immediatamente certo che esiste per ognuno di quei corpi viventi un campo di coscienza vivido, ampio e dettagliato dove compaio io come possessore di un corpo così e così, dove io, mediante quel corpo, ho emesso quella battuta, dove sono accaduti fenomeni sottili di comprensione linguistica e di acuto malessere per ciò che la comprensione ha presentificato e dove stanno accadendo fenomeni di acuta riprovazione o commiserazione verso la mia persona, individuata da quel corpo. Il comune modo di dire 'vorrei sprofondare' esprime bene il desiderio di evadere magicamente con una sola mossa da tutte quelle concentrazioni di luce impietosa, anche se rimarrebbe la certezza poco meno sofferta che in ognuno di quei campi sarebbero ancora in atto vividi ricordi della mia persona in quello stato di inferiorità (per tacere la circostanza che sono comunque certo che ricordi potenziali di quell'evento rimarranno in quei campi di coscienza forse per sempre).

Potrei tentare di trattare materialisticamente il fenomeno della vergogna? Non è certo da trascurare l'immensa plausibilità del materialismo (di ogni materialismo che non si comprometta troppo con la fi-

sica di punta del Novecento), che in fondo consiste in questo: guardandosi intorno, vicinissimo o lontanissimo, e cogliendo con tanta evidenza la materialità di tutto ciò che s'incontra, dal proprio corpo a tutto il resto, viene fatto di pensare: "Ecco tutto! Che altro potrei credere esistente se non entrando nella fede o nella superstizione?". E questa prospettiva mi si raccomanda nei confronti degli altri e nei miei stessi confronti: osservando il corpo di un umano, anche il mio, constato la sua finitezza nello spazio, e benché non possa vedere con sguardo radiografico e microscopico che cosa accade entro il confine di quella pelle, mi sembra di poter affermare con *ovvietà* – fede e superstizione a parte – che l'essere di quell'umano è corporeo perché è tutto lì dentro. Su questa via dovrei risolvermi a credere che la descrizione che ho dato di quanto è accaduto e sta accadendo in occasione della mia cattiva figura è una fantasiosa mitologia, ingenuamente creduta, sovrapposta a una serie di eventi molto sobri: quegli eventi fisici manifesti che sono stati e sono i movimenti dei corpi coinvolti nell'episodio e i loro effetti fisici sull'ambiente circostante (onde elettromagnetiche respinte dalle superfici, onde sonore provocate dagli apparati fonatori, ecc.), nonché gli eventi fisici minuti o minutissimi e poco noti che sono avvenuti e stanno avvenendo dentro quei corpi, in particolare nelle reti dei sistemi nervosi, e hanno governato e stanno governando nel modo più sottile i movimenti manifesti. Il malessere degli altri e la loro disapprovazione o commiserazione nei miei confronti, che ho dipinto a tinte fosche e ultrairreali come eventi vividi ma chiusi in quegli spazi fuori dello spazio che sarebbero i campi di coscienza altrui, sarebbero in sostanza processi materiali, forse computi di un *hardware* o *wetware* naturale, o forse no, ma di certo qualcosa di fisico-chimico-elettrico, o di altra consi-

mile specie, che è avvenuto e sta avvenendo in quelle scatole craniche. Sarebbe indubbiamente liberatorio, perché, se così fosse, non dovrei impensierirmi di quanto sta accadendo più di quanto sarebbe ragionevole fare se la mia infelice battuta fosse stata ripresa da telecamere a circuito chiuso e trasmessa alle memorie di altrettanti computer. Certo, anche in questo caso potrei provare vergogna, ma solo al pensiero che a quei computer possano accedere in futuro esseri umani dotati di campo di coscienza, pensiero ovviamente vanificato dall'ipotesi che sto discutendo, dove tutti gli esseri umani risulterebbero essere degli apparati non seriamente dissimili da quegli apparati. Una liberazione, ma pagata al carissimo prezzo della più completa solitudine! Forse nessun materialista se ne accorge davvero, ma la natura, come si presenta nella sua visione, è movimentatissima e pullulante di apparati sofisticatissimi e meravigliosamente reattivi, ma in tutto e per tutto deserta, e non già perché priva della vita dei vitalismi o delle filosofie della vita, ma dell'infinitamente banale sentire qualcosa da parte di un essere senziente. Non si tratta, però, di bilanciare vantaggi e svantaggi: ritornando all'esempio della vergogna, quello che si oppone all'evasione materialistica è l'abisso categoriale che davanti a me, in piena evidenza, separa quello che accade nel *mio* campo di coscienza quando *io* assisto alla cattiva figura di un altro, e quello che accade nella mia scatola cranica, o in tutto il mio corpo, in quei momenti. Abisso categoriale che non è ridotto di un'unghia dal rapporto causale serratissimo che credo sussistere tra le due categorie di realtà. Ora, quando sono io a provare vergogna, credo che ai presenti accada, in termini categoriali, esattamente quello che accade a me quando assisto io all'inferiorità di un altro. Se nel credere questo mi sbaglio, è uno sbaglio che percorre e qualifica tutta la mia esi-

stenza quotidiana, secondo per secondo: riconoscerlo sovvertirebbe tale esistenza, e sarebbe un autoinganno grossolano minimizzare la catastrofe continuando a parlare nei termini coscienziali di prima con la clausola in carattere piccolo che si tratta di un'innocua trasfigurazione mitopoietica dei fatti materiali dei quali avrei *sempre* parlato. Di quel mondo deserto io non ho parlato mai.

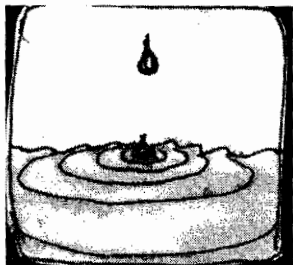
Un discorso molto più complesso ma dall'esito quasi identico va fatto per il tentativo di trattare gli eventi di coscienza alla maniera di Wittgenstein. Dal suo punto di vista la mia descrizione del fenomeno della vergogna in termini coscienzialistici è come un'esuberante allegoria di qualcosa che è ancora più sobrio, se possibile, di intricati processi neurali: si tratta di invarianti del linguaggio al quale sono stato addestrato vivendo nella mia comunità, linguaggio che qualifica da capo a fondo, o poco meno, la forma di vita di tale comunità. Per esempio, quando parlo del campo di coscienza di un altro come di un ambiente luminosissimo in sé, ma per essenza sottratto alla mia vista e noto a me in via mediata, questo sarebbe un autentico quadro allegorico, alquanto enfatico e di dubbio gusto, a dire il vero, del fatto "grammaticale", cioè fondativo del linguaggio, che: (i) espressioni del tipo "come sta l'altro", "che cosa prova l'altro", "che cosa pensa l'altro" non hanno autonomia di senso rispetto a espressioni del tipo "sapere come sta l'altro, che cosa prova l'altro, che cosa pensa l'altro"; (ii) queste, a loro volta, non hanno autonomia di senso rispetto a espressioni del tipo "controllare, stabilire, appurare, accertarsi come sta l'altro, che cosa prova l'altro, che cosa pensa l'altro"; (iii) queste ultime, infine, denominano prassi abbastanza sfumate, che però comportano invariabilmente l'interazione vitale, eventualmente linguistica e in qualche caso prevalentemente linguistica, con l'al-

tro, cioè con l'altro membro della comunità. Per dirlo molto semplicemente e con altri esempi: se voglio sapere se un altro ha davvero tutto il mal di denti che dice, guardo come si muove il suo corpo, *quel* corpo; se voglio sapere a che cosa un altro sta pensando in un dato momento, glielo chiedo, cioè tento di evocare una reazione linguistica dalla sua bocca, da *quella* bocca; in tutti i casi affini a questi osservo, sollecito, metto alla prova *quell'*elemento della comunità, *quel* compartecipe del mio vivere; e *non ho mai avuto alcuna nozione del tipo "come lui sta", "che cosa prova", "che cosa pensa" se non in connessione con queste tecniche di interazione*. Il ruolo di istanza ultima svolto dall'altro viene allegorizzato da me nella figurazione di uno spazio accessibile direttamente solo a lui (allegoria dell'oggetto del mio sapere: di come lui sta, di che cosa prova, di che cosa pensa ...) e conoscibile a me solo per inferenza da indizi (allegoria delle mie osservazioni del suo agire e delle mie interazioni col suo agire, non-linguistico e linguistico). Che l'allegoria si specifichi nella metafore dell'interno-esterno è abbastanza ovvio, dato che quello "spazio" è necessariamente fuori dello spazio di tutti e come unico punto d'appiglio nello spazio di tutti ha la presenza corporea dell'altro: difficile non parlarne come di qualcosa che è *dentro* di lui, e difficile non parlarne come di un ambiente *dentro* cui lui si trova e da cui non può evadere, e *fuori* da cui ogni altro si trova senza potervi entrare, e proprio per questo è visibile a lui e invisibile a chiunque altro (ma a quel punto "lui" è ambigualmente sia la sua presenza corporea arricchita di un'invisibile dimensione interna, sia la sua presenza corporea depotenziata come comparsa invisibile, prigioniera in una cella invisibile). Ma come può accadere che noi fraintendiamo come teoria questa allegoria? Beninteso, mentre Wittgenstein riconosce che l'allegoria

viene spesso improvvisata nell'uso effettivo del linguaggio, nel nostro vivere fluido, ritiene che il suo fraintendimento non avvenga nell'atto stesso di comporla, ma solo quando il nostro vivere si arresta, il nostro linguaggio "va in ferie" e noi facciamo filosofia. Ad ogni modo, le ragioni del fraintendimento suggerite da Wittgenstein sono molto complesse, e se ne possono ricordare due ordini. Prima di tutto la nostra resistenza a prendere le invarianti maggiori del nostro vivere per quello che sono, cioè tecniche, istituzioni, che sono lì e potrebbero non essere lì, né giustificate né ingiustificate, né ragionevoli né irragionevoli (la parola 'gioco' nell'espressione 'gioco linguistico' vuol dire propriamente 'tecnica gratuita'). Se un nostro compagno di forma di vita è davanti a noi con un arto visibilmente spezzato e grida e si contorce, l'invariante standard della nostra forma di vita è l'assunzione da parte nostra di un vivace e flessibile comportamento di soccorso, ma è previsto in circostanze non-standard un comportamento di irrisione o di inferimento non meno vivace e flessibile: ebbene, nessuna di queste reazioni è giustificata o ingiustificata, non più di quanto lo siano forme di vita animale dove non compare né soccorso né inferimento, oppure un soccorso limitato e codificato, e così via. Beninteso, l'idea di questa gratuità non ha nulla a che fare con uno scetticismo etico: non si tratta di dire: "Sì, l'altro sta male, ma trarre da questo una qualsiasi conseguenza pratica presuppone un assioma etico, infondato". Niente di tutto ciò: la nozione stessa di "star male" che interviene in questo ragionamento è *già* un prodotto della nostra propensione a ritenere fondate le nostre invarianti di vita. Se noi soccorriamo o inferiamo, questo deve avere una ragione ultima – ecco la nostra idea fissa – di cui non ha senso chiedere la ragione, proprio come deve avere una ragione ultima e *ovvia* il nostro grida-

re e contorcerci quando l'arto spezzato è il nostro. Nel considerare quest'ultimo caso, siamo portati a dire: "la ragione ultima di un così incontenibile comportamento di evitazione deve pur essere un male intrinseco! e non lo è, in effetti? è il mio stato di dolore, maligno e autoevidente!" E su questa strada, per infondate ragioni di simmetria, finiamo per parlare di qualcosa come "il male intrinseco dello stato interno di dolore che l'altro prova", interno perché è palese all'altro ma non a noi, e finiamo per dire che, "essendo tale stato intrinsecamente male, è ultimativamente ragionevole cercare di contrastarlo", a meno che, ma qui siamo già in imbarazzo, il nostro desiderio non sia precisamente "un desiderio di male". Ma negli appellativi di "interno", di "non palese a noi" entra in azione un altro ordine di ragioni di fraintendimento. Si potrebbe parlare di "idealizzazione del capitolo Conoscenza", di per sé un capitolo come un altro della nostra forma di vita. Pur di non riconoscere che tutte le nostre locuzioni sono strumenti gratuiti di tecniche gratuite, istituzioni tra loro indipendenti e disparate, si preferisce far valere il modello del discorso vero come ritratto fedele di qualcos'altro, dove, se accettiamo a malincuore di ignorare se un ritratto sia fedele, non accettiamo (ovviamente) un'intrinseca vaghezza nel presunto originale del ritratto. Ma una notevolissima vaghezza di direttive e di esiti caratterizza proprio le tecniche d'uso di uno strumento (gratuito!) come la locuzione 'che cosa l'altro prova', mentre, all'opposto, una altrettanto notevole linearità d'uso caratterizza lo strumento (indipendente!) 'che cosa io provo': questo noi non lo accettiamo e preferiamo allegorizzare queste caratteristiche come un'abbagliante evidenza dell'originale di 'io provo questo e questo' e come un'essenziale inaccessibilità dell'originale di 'l'altro prova questo e questo'. Preferiamo dire così: "di

quello che io provo sono assolutamente certo perché ne ho necessariamente una conoscenza immediata, di quello che prova l'altro sarò sempre incerto perché necessariamente non ne ho una conoscenza immediata; ma che io possa o non possa appurarlo, l'altro prova esattamente quello che prova, quello che a lui è altrettanto manifesto quanto a me quello che provo io". Preferiamo un'inebriante contrasto di infallibile conoscenza diretta e incontrollabile conoscenza indiziaria alla calma constatazione e accettazione di un fatto "grammaticale", cioè di una tecnica basilare, di un'invariante profonda della nostra forma di vita, così intensamente linguistica.



Si deve riconoscere sottigliezza e potenza a questo tentativo di Wittgenstein di disinnescare tutte le espressioni coscienzialiste del nostro linguaggio quotidiano, e di fatto l'ascesi che questo autore quasi impone al lettore è una grande esperienza, paragonabile al percorso meditativo di una disciplina yogica (per quanto diametralmente opposto nei suoi intenti!). Ma la strategia del sospetto seguita da Wittgenstein è facilmente rovesciabile: per ogni "noi non ci rassegniamo a ...", "noi non vogliamo riconoscere che ...", gli si potrebbe ritorcere: "se incontri un problema che non sai risolvere, fai acrobazie per eliminarne i dati". A sentire Wittgenstein, si direbbe

che i nostri quadri allegorici siano lì con i loro spazi finti e i loro colori sgargianti per nasconderci la nostra condizione austeramente povera; ma poi, a conti fatti, si scopre che per lui gli scenari di quei quadri ci rappresentano come abitanti del paradosso immersi nell'ignoranza, nel dubbio, e nel rischio di follia; in particolare, l'allegoria del mentale che Wittgenstein avrebbe smascherato ci rappresenta come soli, metafisicamente soli. Ma allora non si potrebbe sospettare il Wittgenstein del *Blue Book* e dell'argomento contro il linguaggio privato di aver adottato la strategia "meglio inesistenti che soli"? Ma non si tratta di ritorcere sospetti, e meno che meno, ancora una volta, di bilanciare vantaggi e svantaggi: si tratta di rendersi conto che quell'allegoria, se mai è tale, è frantesa come teoria proprio nell'atto stesso di comporla, proprio nella vita di tutti i giorni, e smascherarla vorrebbe dire sconvolgere quella vita; si tratta, soprattutto e sempre, di prendere atto dell'enorme, schiacciante evidenza del proprio esperire, lo si denoti o meno con espressioni sofisticate come "campo di coscienza". Sentirmi dire che io mi fingo questa evidenza per la nostra smania di ragioni assolute delle nostre prassi gratuite è come sentirmi dire, mentre sto rischiando di annegare, che mi sto fingendo un mare d'acqua perché ho sete.

Ma questo appello all'evidenza è tutto quello ho in mano per difendere la coscienza dai suoi negatori? A dire il vero, esiste un esperimento di pensiero che può aiutare a isolare il mentale dal fisico e a mostrare l'indipendenza ontologica del primo dal secondo, e nonostante la diffidenza che si può avere per gli esperimenti di pensiero, vale la pena di percorrerlo come aiuto all'intuizione. L'esperimento è rilevante se si accettano due premesse: (i) se un evento è immaginabile in modo vivido in tutti i dettagli, allora è logicamente (non: fisicamente, empiricamente; meno

ancora: praticamente) possibile; (ii) se è logicamente possibile che *A* smetta di esistere mentre *B* continua a esistere, *B* è ontologicamente indipendente da *A*, irriducibile ad *A*. L'esperimento consiste nell'immaginarsi visivamente con ogni dovizia di particolari la sparizione materiale del mio corpo. Non è difficile immaginarsi di assistere al fatto che il mio corpo diventa perfettamente trasparente, anche se rimangono tutte le evidenze della sua materialità efficiente (la letteratura di finzione ha esplorato adeguatamente questa possibilità), ma posso immaginare di assistere al venir meno anche di quelle evidenze, ad una ad una. Provo a descrivere sommariamente l'esito: sono nella più totale impossibilità di agire; dove prima c'era il mio corpo ora vedo passare liberamente altri corpi; se un corpo passa dove prima erano i miei globi oculari, tutto si oscura, per poi tornare visibile dopo il passaggio; la sparizione del mio corpo è avvenuta alla presenza di altri, e posso constatare il loro sconcerto, posso osservarli mentre eseguono indagini di tutti i tipi sull'ambiente, in particolare sulla zona che è stata l'ultima visibilmente occupata dal mio corpo; devo constatare che quelle indagini hanno tutte esito negativo: apparecchi d'ogni sorta non segnalano l'esistenza se non di quello che è chiaramente visibile, senza alcuna anomalia; è perfettamente razionale, da parte loro e da parte mia, concludere che il mio corpo semplicemente non c'è più, ha smesso di esistere, in particolare l'intero mio sistema nervoso. Ma io *vedo* tutto questo, dunque il mio esperire continua a esistere. La descrizione potrebbe essere indefinitamente arricchita di dettagli senza perdere, anzi acquistando, immaginabilità: dunque l'evento descritto è logicamente possibile, dunque il mio esperire è qualcosa di irriducibile alle vicende del mio sistema nervoso. Beninteso, entrambe le premesse del ragionamento possono essere contestate, ma se

la seconda presenta dei problemi nella sua formulazione generale, sembra inattaccabile in questa applicazione particolare, perché, se l'evento descritto accadesse davvero, la tesi materialista sarebbe chiaramente battuta; riguardo alla prima premessa, indubbiamente si può restare perplessi, tuttavia negare risolutamente la possibilità logica di quell'evento, negarla dopo averlo vividamente immaginato o addirittura durante l'immaginazione, sembra comportare una certa arroganza: l'immaginazione dettagliata non è una garanzia parlante della possibilità logica della propria realizzazione? Più visceralmente, sembra quasi che una voce ammonisca: "e se accadesse davvero?". Naturalmente il materialista sosterrà che il cervello può senz'altro elaborare una rappresentazione (che vuol dire?) dello scomparire fisico dell'intero corpo a cui appartiene, compreso se stesso, e quella rappresentazione non è contraddittoria, ma se il cervello la congiunge con una rappresentazione del proprio rappresentare quella situazione, ecco che la congiunzione è contraddittoria; proprio come la descrizione linguistica della scomparsa dal mondo di ogni forma di linguaggio non è contraddittoria, ma non può, senza contraddizione, assumere la forma diaristica "ora sono costretto a dire: non c'è più nessuno che conosca un linguaggio". Tutto questo è ragionevole, ma non è una petizione di principio da parte del materialista? Se poi vale che anche l'interpretazione coscienzialista dell'esperimento è una petizione di principio, non è detto, però, che sia completamente inutile: la frase 'ma io *vedo* tutto questo' nel bel mezzo di quell'esercizio di immaginazione dovrebbe comunque aiutare a interrompere l'oblio dell'esperire e l'esclusiva attenzione all'esperito, così caratteristici dell'atteggiamento quotidiano, dovrebbe propiziare l'autoostensione che toglie ogni dubbio sul *che* del campo di coscienza, se non sul *come*.

In conclusione, ognuno di noi esseri umani si ritrova vicinissimo il fuoco del suoi stati di coscienza e lontanissimo il fuoco degli stati di coscienza altrui: così vicino l'uno, che non può non constatare che c'è (perché è il fuoco del suo rogo, direbbe un pessimista unilaterale), così lontani gli altri, che può conoscere la loro esistenza solo attraverso l'eventuale fumo che mandano. «Dove c'è fumo c'è fuoco, ma su quella collina c'è fumo, dunque c'è fuoco» era un esempio canonico di inferenza per i teorici della conoscenza dell'India classica, in particolare un esempio tipico di inferenza causale secondo una scuola buddhista durata parecchi secoli. E non meraviglia che un maestro di prima grandezza di tale scuola, Dharmakîrti (VII secolo d. C.), abbia impostato su tale tipo di inferenza un trattatello il cui titolo potrebbe essere correttamente tradotto *Proof of Other Minds*, o più esattamente *Proof of Other Streams*, dato che ogni *mind* viene concepito da quella scuola come una corrente (*samtâna*), in un modo che ricorda molto da vicino l'*Erlebnisstrom* di Husserl. Secondo i realisti con i quali Dharmakîrti polemizza (che potrebbero essere buddhisti anch'essi), io posso conoscere che esistono altre menti oltre alla mia, e conoscere che cosa vi accade, mediante un'inferenza a partire dai moti dei corpi viventi distinti dal mio che posso percepire direttamente, e questa inferenza è non meno sicura di quella della presenza di fuoco su una collina lontana da cui vedo levarsi del fumo, sicura perché basata sulla precisa osservazione della concomitanza tra i tali tipi di moti corporei e i tali tipi di eventi di coscienza nel caso del mio corpo e della mia mente (della concomitanza tra fumo e fuoco nel caso della *mia* collina). Ebbene, Dharmakîrti, accusato dai realisti di *dover* cadere nel solipsismo, si difende riconoscendo piena validità a quell'inferenza e limitandosi a riformularla entro il suo sistema

mentalista: non i moti di corpi esterni alla mia corrente sono l'indizio di altre correnti, ma l'apparire di moti di corpi entro la mia corrente, purché tale apparire non sia accompagnato da fenomeni di volizione ecc., che accompagnano invece l'apparire nella mia corrente dei moti di un certo corpo, quello che chiamo "mio". A dire il vero non erano mancati nell'India antica scettici alla Hume (i materialisti già ricordati) che avevano fatto notare come la concomitanza *invariabile* del tipo fumo-fuoco non sia oggetto di percezione diretta, non sia riconducibile a un'identità (come nel caso di 'ci sono alberi, dato che ci sono querce') e non sia difendibile senza circolarità mediante un'inferenza non identica; ma la difesa dell'inferenza causale da parte di Dharmakîrti, che sembra accettare tutti e tre questi rilievi, è contenuta nelle sue opere maggiori, immensamente ardue, e dobbiamo procedere senza il suo aiuto. Ma prima di affrontare il problema cardine della natura inferenziale del nostro conoscere il *che* e il *come* della coscienza altrui e della validità di questa inferenza, vale la pena di valorizzare la metafora del fuoco in altre direzioni.

Per alcuni contemporanei, non solo materialisti, la realtà del presunto campo di coscienza è da escludere perché ammetterla sarebbe ipotizzare qualcosa di troppo indeterminato, troppo sfuggente, non passibile di una descrizione degna di questo nome e quindi non accettabile "dalla scienza". Chiaramente questa prospettiva rischia di colpire a morte l'atteggiamento scientifico stesso, che è il proposito di soddisfare il desiderio di conoscere (soddisfarlo, cioè non reprimerlo, non frustrarlo, non mistificarne il soddisfacimento). Se per scienza si intende qualsiasi esercizio dell'atteggiamento scientifico, la conoscenza del *che* del proprio campo di coscienza (e forse di quelli altrui) è autenticissima scienza; se poi per

scienza si intende ciò che oggi si è soliti chiamare così, cioè un'idealizzazione ritualizzante e sacralizzante di certi tipi di indagine, il fatto che il campo di coscienza non sia accettabile "dalla scienza" interesserà solo chi riverisce quel genere di rito e di sacro. Si è mai provato qualcuno a descrivere in modo univoco e compiuto le fiamme di un fuoco? Si dirà: "Ma in linea di principio è possibile, se ne conosce il metodo: coordinate cartesiane, equazioni di geometria analitica per individuare precise regioni dello spazio nel tempo e specificazione chimico-fisica del tipo di materia presente in ciascuna zona". E i minuziosi rapporti dinamici tra quelle materie? Sono note equazioni abbastanza complesse per descriverli? E anche ignorando questo, che farsene di quell'altamente antipragmatico "in linea di principio"? E, a parte tutto, è così inoppugnabile la premessa che tutto ciò che accade è "in linea di principio" descrivibile? I fatti sono carichi di teoria? quindi: niente linguaggio, niente fatti? Non si potrebbe osservare che proprio il campo di coscienza smentisce questa singolare megalomania di noi esseri dotati di linguaggio?

Va da sé che la metafora del fuoco e del fumo ha i suoi gravi limiti: per esempio, tra eventi di coscienza ed eventi corporei la causalità deve valere tutt'altro che a senso unico. Soprattutto, la causalità tra fuoco e fumo è corposa, mentre i realisti con cui Dharmakirti discute, nella loro prova delle altre menti, invocano una causalità altamente astratta (una formula buddhista tradizionale era: «*asmin sati idam bhavati*: realizzandosi questo, accade quello») tra fenomeni di coscienza, come ad esempio atti di intenzionalità pensante, e accadimenti corporei, come una definita produzione verbale. Questa causalità non fisica sembra superstiziosa a molti sofisticati materialisti contemporanei, che giustamente

non vedono quali strumenti di laboratorio potrebbero rilevarla. Stesso discorso di prima: il conoscere è dunque un rito eseguibile solo con arredi consacrati in luogo consacrato? In realtà, già all'inizio del secolo scorso Bertrand Russell aveva ammonito di purificare l'idea di causalità da ogni concrezione immaginifica e corposa, e proprio in nome della nuova fisica. E si può ben dire che quella formula buddhista gli sarebbe molto piaciuta. Ma con queste considerazioni si sono eliminati tutti i problemi di questo rapporto causale? No di certo: il più grave è che non è possibile collocare un campo di coscienza nello spazio fisico dove si muove il suo corpo correlato; un campo di coscienza sembra piuttosto essere *esso* uno spazio completo, per giunta non fisico e dall'oscurissima geometria. Quando diciamo che questi e questi fatti di coscienza accadono *al* tale umano, la semantica del nostro discorso è torbida, e se ci avventuriamo a dire che accadono *in* lui, davvero ci stiamo affidando a una povera allegoria. Ma che il nostro discorso verta al tempo stesso su due spazi eterogenei perché l'esistere di noi umani *si svolge* al tempo stesso in due spazi eterogenei, se non può che lasciare immensamente perplessi, non può farlo in nome della "scienza", che nel suo capitolo di punta, la fisica dei quanti, parla con la massima disinvoltura in termini di geometrie disperatamente non visualizzabili e di ontologie disperatamente controintuitive.

Finora il discorso è rimasto confinato a me stesso e agli altri umani, sotto il peso di un equivoco radicato nella nostra cultura, che identifica l'opposizione animale-uomo con l'opposizione religiosa corpo-anima e confonde questa con l'opposizione laica *body-mind*, negando all'animale prima l'anima immortale e "quindi" ogni forma di *mind*, di coscienza. Si è arrivati al punto di identificare la coscienza con la consapevolezza e questa con il poter dire "mi sta acca-

dendo questo e questo”, condizionandola così al possesso di linguaggio. Ma se non si dimentica, per esempio, che il nostro campo di coscienza comprende l'intera gamma dello star bene e star male, diviene lapalissiano che il nostro mondo pullula di “fumi” non umani che tradiscono “fuochi” non umani. A quei “fumi” diamo il nome di “corpi viventi di animali”. Non occorre la complessità di un corpo umano adulto e nella norma, con il suo comportamento verbale, per avere un chiaro indizio di un campo di coscienza dove c'è benessere o malessere, piacere o dolore: è sufficiente la complessità di una chiocciola o di un insetto. Esiste un breve componimento di Musil che descrive con estrema minuzia quello che accade a una mosca presa dalla carta moschicida: non un solo vocabolo coscienziale è usato da Musil, ogni espressione è rigorosamente comportamentale, ma nessun essere umano – credo – può leggere quel brano senza cogliere il suo implacabile sadismo; quello che è descritto è un supplizio atroce e lentissimo che un essere sta *provando, vivendo*; quale essere? la mosca, naturalmente, ma ora questa espressione è il nome di un corpo *in quanto indizio di un campo di coscienza*; e se nel nostro povero linguaggio equivocante la parola “coscienza” stride in questo contesto, lasciamola stridere – o sostituiamola, se questa cerimonia ci aggrada, con la parola “esperienza” o la parola “vissuti”. Le differenze tra i “fuochi” umani e non umani riguardano il *come* e non il *che*, e sono differenze di ricchezza, di complessità. E se siamo portati a definire “enormi” quelle differenze, questo è dovuto in parte al fatto che scambiamo per differenze tra i “fuochi” le differenze tra i “fumi”: il comportamento verbale dei corpi umani è, appunto, un enorme serbatoio di raffinati indizi sui campi di coscienza che rivela, mentre sui campi di coscienza animali abbiamo indizi relativa-

mente indifferenziati. I “fuochi” animali, in genere, mandano molto meno “fumo”. (E le piante? Non siamo grossolani ad escluderle dalla coscienza? Di fatto, per esempio, chi maltratta una pianta non ci sembra esercitare sadismo. È un fatto, ma stiamo ignorando il fuoco perché il fumo è sottile sottile e lento lento?)

Il problema cruciale non è più evitabile: vale davvero la mia inferenza “sull’altra collina c’è fuoco”, se la concomitanza tra fumo e fuoco ho potuto controllarla solo sulla mia collina? vale nella radicale inaccessibilità delle altre colline? L’origine del problema solipsistico è tutta qui. Schopenhauer afferma che per i solipsisti occorrono case di cura, non dimostrazioni, e non è difficile giustificare la sua sbrigliatività. In effetti, viene spontaneo ragionare così: se dovessi perdere fiducia in quell’inferenza, la mia vita subirebbe la catastrofe di cui ho parlato a proposito di una mia eventuale adozione della prospettiva materialista relativamente ai campi di coscienza distinti dal mio; dovrei credere di poter essere da sempre e per sempre nella più assoluta solitudine, e dovrei crederlo anche trovandosi il mio corpo nel bel mezzo di una folla di altri corpi consimili, o addirittura nell’atto di parlare a un gruppo di corpi consimili e rispondere alle domande, cioè alle produzioni fonatorie, che ne provengono; insomma, una singolare forma di estrema follia. Ma è una risposta sufficiente? È un ragionamento corretto? No, è una petizione di principio. Nel comporre la prima frase di questo capoverso stavo per scrivere “vale davvero la nostra inferenza ...?”, e mi sono subito corretto proprio per evitare tale petizione di principio: dicendo “nostra” stavo effettuando l’inferenza in questione, e con la massima fiducia. Anche Schopenhauer effettua l’inferenza con la massima fiducia ... ma che sto dicendo? Anch’io in questo preciso momento la sto

effettuando con la massima fiducia! Non sto parlando del presunto campo di coscienza annesso al corpo di Schopenhauer? Che quel corpo si sia mosso tanto tempo fa sulla superficie terrestre e abbia lasciato molte risme di carta tutte cosparse di piccole macchie di inchiostro posso tranquillamente crederlo senza ricorrere a quell'inferenza, ma chi mi assicura che su quella collina ci fosse fuoco, se non il fatto che c'era quel fumo? Dunque posso ragionare unicamente così: "Se l'inferenza dal "fumo" al "fuoco" è valida, esistono tutti i campi di coscienza umani e animali che ho creduto e credo esistenti, e la cui esistenza da me creduta ha ispirato e ispira tutte le mie azioni, non verbali e verbali, e perdendo fiducia in quell'inferenza mi troverei nella realtà del mondo che ho sempre creduto reale senza più crederlo reale, cioè sarei completamente folle e bisognoso di cure". Ma tutto poggia su quel primo "se", e proprio quel "se" è altamente problematico. Dopotutto posso ragionare anche in modo simmetrico: "Se l'inferenza dal "fumo" al "fuoco" non è valida e non esiste alcuno dei campi di coscienza umani e animali che ho creduto e credo esistenti, e la cui esistenza da me creduta ha ispirato e ispira tutte le mie azioni, non verbali e verbali, ebbene è proprio la mia vita, come è stata e come è, ad essere in un ben determinato senso una completa follia, un radicale donchisciottismo senza neppure la compagnia di un Sancio e di un Ronzinante e senza nemmeno la grazia di fallimenti che possano smentirlo, e il rendermene conto potrebbe essere l'inizio della liberazione". Ma, di nuovo, tutto poggia su quei primi due "se" (due, perché dalla non validità dell'inferenza *non* segue l'inesistenza di quei campi), altrettanto problematici di quell'altro. Non è un problema di poco conto quello che mi trovo davanti! E una cosa vana eviterò senz'altro: assicurare me stesso dicendomi che la

mia fiducia di sempre può avere basi irrazionali e la ragione non è tutto, ecc. ecc. Questo non è un sofisticato ragionamento? E la sua conclusione non è questa: "occhio stravede, cuore non duole"?

Ora il mio discorso deve assumere carattere di monologo se non voglio presupporre quello che devo appurare, e quando mi capiterà di dover discutere "opinioni altrui", facendo o non facendo nomi propri, quelle allusioni dovranno diventare leggerissime, ridursi a mere citazioni di allineamenti di parole che in varia forma si presentano nel mio campo di coscienza e mi inducono pensieri. Anche i nomi propri che ho già usato, ogni allusione ad altri nel discorso che precede, richiedono questa riduzione. Se voglio indagare seriamente, se voglio dare per certo solo quello che allo stato della mia indagine è certo, devo ammettere che il mio discorso potrebbe avere me stesso come unico ascoltatore, e tutte le prospettive che discuto potrebbero avere me stesso come ... non posso dire "autore" senza rendermi ridicolo ai miei stessi occhi: dovrei dire "ambiente di origine", "terreno di *generatio aequivoca*"? Anzi, non dovrei dire, piuttosto, "potrebbero avere il mio campo di coscienza come ..."? Devo dunque riconoscere una differenza tra me stesso e il mio campo di coscienza? Un punto saliente da indagare con ogni impegno! Per ora voglio limitarmi a prendere in considerazione le più rapide vie di uscita dal dilemma che "sono state suggerite". Mi permetterò di parlare ancora alla vecchia maniera, come in quest'ultima espressione, ma mi propongo di mantenere costante la mia consapevolezza, di adombrare sempre, col mio modo di esprimermi, le manovre che occorrerebbero per evitare ogni caduta. Ma una rondine non fa primavera, e non mi illudo che l'aver contestato un'inferenza che ha ispirato finora il mio vivere quotidiano mi renda capace di evitarla senza eccezione in

questa indagine: mi illudo solo che le eccezioni siano accidentali e innocue.

Un tentativo di dissuasione immediata dal processo di pensiero che ho intrapreso mi arriva da una nota di Wittgenstein: «Ridicolo – vi leggo all'incirca – temere che considerazioni filosofiche possano sovvertire il nostro vivere, come sarebbe ridicolo impaurirsi delle teorie fisiche sulla struttura della materia perché ci rappresentano il pavimento su cui camminiamo come quasi del tutto vuoto». Come dire: il vivere è a prova di teoria filosofica, dato che ogni teoria del genere dovrà pur rendere conto di come esso è ed è sempre stato, non di come non è mai stato, proprio come ogni teoria fisica, per quanto arditata, deve rendere conto di come il pavimento è ed è sempre stato, cioè solido. Questo modo di vedere sottovaluta drasticamente il ruolo del credere nel vivere e l'indipendenza che teorie nate in laboratorio e professate in camice bianco possono avere nei confronti del credere abituale: anche limitandosi a teorie scientifico-naturali, l'astronomia moderna, presentando, per fare un solo esempio, la concreta possibilità che un asteroide o una cometa colpisca la Terra sopprimendovi ogni forma di vita o quasi, non è certo indifferente per la prospettiva quotidiana, e poco varrebbe cercare di evadere con un "torniamo con i piedi per terra". Per non parlare della biologia molecolare e del suo potenziale di sovvertimento. Ora, a che cosa corrisponde, fuori del paragone, la solidità del pavimento ricordata nella nota wittgensteiniana? Dal mio punto di vista, all'enorme persuasività dell'inferenza "fumo"-"fuoco", all'enorme intensità del mio credere abituale. Ma allora si tratta di un cattivo paragone: perché mai una "considerazione filosofica" non dovrebbe mettere in crisi quella persuasività e quell'intensità? Non solo il problema non è accademico, ma, anche se lo fosse, potrebbe

essere paragonabile a una disputa accademica sugli impatti di asteroidi e comete.

Un'altra ricetta che può venire in mente per uscire dal dilemma, forse la più spontanea, è di carattere pragmatico: si compendia nella domanda: "Che differenza fa?". Non è un tentativo da prendere alla leggera: di fatto, anche se mi risolvessi a giudicare invalida l'inferenza "fumo"- "fuoco" o addirittura mi convincessi che è un'inferenza *fuorviante*, che cosa cambierebbe nel mio mondo? Non continuerei a incontrare tutto ciò che ho sempre incontrato, fino all'ultimo dettaglio? Risponderò con un apologo, che intenderò in modo empatico, identificandomi di volta in volta con i suoi protagonisti. Un montanaro di altri tempi trova in una soffitta padronale un esemplare de *I promessi sposi*, e del tutto ignaro di chi sia il Manzoni, sapendo appena leggere, incomincia a sfogliarlo; non capisce una parola della pagina iniziale seicentesca, ma va avanti e prende per oro colato la finzione manzoniana; crede, quindi, realmente esistiti Don Abbondio, Renzo, Lucia, ... e realissimi tutti gli episodi di cui legge, e se ne appassiona. Dopo anni di letture solitarie, sentendo parlare il maestro locale, scopre l'amara verità, ma il maestro, che lo vede abbattuto, lo consola dicendogli: "Ma che t'importa se non sono esistiti davvero? Speravi d'incontrarli per strada? E dunque? Come non li hai adesso non li avevi nemmeno prima, e come li avevi prima li hai anche adesso". Mi piace immaginare che il montanaro respinga la consolazione: quello che aveva prima era un lungo allineamento di parole, che però credeva fossero il segno di una viva realtà umana, sia pure passata e per quel tanto inaccessibile; ora sa che non lo sono, e quello che ha è un lungo allineamento di mere parole. A ben vedere, la ricetta pragmatica mi invita ad abbandonarmi all'antica inferenza, a recitare l'antica *simplicitas*, rimuovendo

quanto posso l'attuale *sapientia*: mi invita di fatto a scindermi in due soggetti di credenza conflittuali.

Un terzo tentativo di eliminare il problema è nelle parole di Husserl. Qui la frase chiave suona inaspettata: "Quello che è in gioco non è affatto un'inferenza ma uno svelamento". La realtà corporea vivente distinta dal mio corpo, umana e animale (le pagine di Husserl sono del tutto libere dall'equivoco fondamentale della nostra cultura), mi *svela* campi di coscienza distinti dal mio, mi mette alla loro presenza, non ne è un segno o un sintomo; tanto poco quanto le mie percezioni sono segni o sintomi delle cose materiali che percepisco. Ma se si continua a leggere, si scopre che il parallelo è forzato e lo è confessatamente, perché, dal punto di vista che sostiene l'intero discorso, la cosa percepita è data nella sua autenticità e non inferenzialmente nella percezione solo in virtù del fatto ontologico fondamentale che la cosa è per essenza un ente intenzionale, non reale come la percezione stessa, di cui è, per l'appunto, l'oggetto intenzionale; mentre un campo di coscienza è altrettanto originariamente ed essenzialmente reale delle percezioni che vi ricorrono e non può mai essere dato nella sua autenticità in un altro campo. Il discorso di Husserl, ricorrendo a una proibitiva quanto fittizia terminologia tecnica, cerca di velare il guasto parlando di una "appresentificazione" immediata dell'altro campo di coscienza, la quale sarebbe una funzione originaria del mio, scevra di ogni arbitrio, libero o condizionato, e di ogni passaggio epistemico (cioè di ogni congetturalità, dilemmaticità, raziocinio deduttivo o induttivo), funzione innescata dalla corporeità altrui. L'unico aspetto epistemico sarebbe il togliimento di una discrepanza: per fare un esempio, la contraddizione tra la presenza in una cosa di una certa proprietà e l'assenza di quella stessa proprietà è tolta da un'operazione originaria della

coscienza che ha nome "costituzione della cosa come estesa nel tempo"; analogamente sussiste un'acuta dissimmetria tra l'intrecciarsi costante di tutti i fenomeni del mio campo di coscienza con gli accadimenti del corpo che è al suo centro e l'assenza di un analogo intreccio con gli accadimenti di un altro corpo, più o meno analogo a quello, eventualmente presente nel mio campo di coscienza; questa dissimmetria è tolta da quell'operazione originaria del mio campo di coscienza che ha nome "appresentificazione dell'altro campo di coscienza". Questo *altro* campo di coscienza è semplicemente il *mio* campo di coscienza come sarebbe se il corpo al centro del mio fosse quell'altro corpo: una splendida fondazione ontologica dell'empatia, se tutto andasse bene, ma non si fatica ad accorgersi che ben poco va bene. Prima di tutto, ecco un'altra forzatura: il tempo toglie un'autentica contraddizione logica, l'appresentificazione toglie una dissimmetria, stridente quanto si vuole, ma difficile da attaccare dal punto di vista logico. Soprattutto, appresentificandosi (o come si voglia dire) una realtà come essa sarebbe se si variasse un suo parametro, non si origina alcuna nuova realtà. Se si obietta che sì, perché tale nuova realtà è da pensare non come cosa in sé ma entro la correlazione fondamentale tra essere e coscienza, quindi è realtà costituita e non assoluta come il campo di coscienza che la costituisce, la risposta è quella di prima: ciò che non è realtà assoluta non è un campo di coscienza; poco importa se tento di costituirlo *come* un altro campo assoluto: "costituire qualcosa come assoluto" è un'espressione analoga a "fingere qualcosa come reale". Una finzione non è meno finzione perché è originaria e automatica, e non è affatto uno svelamento di ciò che viene finto. Il costituirsi nel mio campo di coscienza di altri campi di coscienza mi toglie tanto poco dalla solitudine metafisica

quanto mi toglierebbe da un eventuale stato di solitudine empirica il circondarmi di specchi più o meno deformanti.

Il discorso di Husserl sottovaluta lo strapotere dell'inferenza, intendo dell'inferenza in generale. Non credo di potermi ancora permettere esempi "normali", ma facilitano il pensiero e ne adotterò uno: i paleontologi parlano di ere geologiche lontane decine e centinaia di milioni di anni e dipingono al vivo ambienti naturali drammaticamente diversi da quello attuale, eppure tutto quello che hanno è la natura attuale e strane conformazioni nelle sue rocce. E l'analogia potrebbe proseguire: chi mai può controllare quelle grandiose inferenze con una conoscenza diretta del passato? O si deve adottare il suggerimento verificazionista di Wittgenstein e intendere i discorsi sulle ere passate come pirotecniche descrizioni della natura presente e delle sottigliezze delle sue rocce, descrizioni fuorvianti solo per i filosofi ingenui? Il verificazionismo disconosce il senso *inteso* di molti discorsi, probabilmente di tutti, imponendo loro un senso ridotto, sulla base del riconoscimento che l'altro senso sarebbe intollerabilmente ardito e nessuno può averlo inteso. Ma questo è come dire che un assegno da capogiro quasi interamente scoperto è un onesto assegno per una cifra modesta. Rilevare il sofisma rende impraticabile, io credo, l'attacco vero e proprio al solipsismo condotto nelle tarde pagine di Wittgenstein: se in Husserl si legge che il passaggio dal "fumo" al "fuoco" non è un'inferenza, qui leggo che nessun passaggio del genere è compiuto se non in caso di patologia filosofica del linguaggio, dato che compierlo sarebbe una manifesta violazione delle condizioni di senso che un processo discorsivo deve avere. Come se non fosse possibile nella vita di tutti i giorni incorrere in insensatezze e credervi fattivamente. Ma l'attacco è più

che notevole, perché l'argomento che intende dimostrare la sconnessione semantica di quel passaggio si rivolge proprio a un soggetto che si trova nella mia condizione attuale (patologica, appunto, secondo Wittgenstein). Quando m'illudo di inferire stati di coscienza "dell'altro" da comportamenti di un corpo, *che cosa, propriamente*, mi illudo di inferire? Sono consapevole dell'acrobazia logica che sto tentando? Se dall'arto visibilmente spezzato dell'altro corpo e dai suoi contorcimenti e gridi cerco di inferire "l'accadere di un dolore come quello che starebbe accadendo nel mio campo di coscienza se il mio corpo fosse in quelle condizioni", sono sicuro di capire me stesso? Che vuol dire quel "come"? Se in una circostanza concreta inferisco *davvero* "su quella collina c'è fuoco, dato che c'è fumo", ebbene, anche se non posso proprio andare sull'altra collina perché un fiume in piena me lo impedisce, quella inaccessibilità è da burla e non ha nulla a che vedere con la natura di quell'eventuale fuoco: un fuoco qui davanti a me e quell'eventuale fuoco sarebbero esattamente sullo stesso piano, quello sarebbe *un altro fuoco come questo*, pianamente, senza scarti concettuali di nessun genere. Non è ovvio, invece, che devo poter distinguere abissalmente un dolore dell'altro da un altro mio dolore? E non è chiaro, tuttavia, che l'altro eventuale "fuoco" deve essere "proprio come il mio"? La nozione "un dolore dell'altro", se vuole togliermi dalla solitudine, non deve essere qualcosa di semanticamente ritorto come "un mio-dolore dell'altro"? Metaforicamente, l'altro fuoco non può essere un fuoco come questo in un altro luogo dello stesso spazio, ma, se mai queste parole hanno senso, un fuoco come questo *in un altro spazio*. La mia inferenza deve essere non già "su quella collina lontana c'è fuoco, dato che c'è fumo", ma un capolavoro del genere teorizzato nelle pagine di Dharmakîrti (dove,

peraltro, viene evitata ogni metafora): "in un altro spazio c'è fuoco, dato che qui c'è fumo ma non c'è nessun fuoco"! – In realtà può non essere affatto patologia di filosofi: potrebbe risultare che di quel genere è proprio l'inferenza fondamentale che ispira il mio vivere di tutti i giorni. Si sta profilando una svolta della mia indagine, nel senso che il problema non è semplicemente, alla Schopenhauer, che il solipsismo è inconfutabile anche se è una follia: si affaccia la possibilità che il non-solipsismo sia confutabile e abbia *esso* caratteri di follia. Ma prima di procedere, è opportuno dare uno sguardo retrospettivo e tentare di chiarire punti cruciali rimasti oscuri.

Il mio quadro del mondo, a questo punto dell'indagine, può essere riassunto così: esiste la natura che ho sempre creduto esistere, con le sue eterogenee realtà corporee; ma esiste anche la sfera del mio sentirmi in questo o quel modo, del mio avvertire, esperire, allucinare, ricordare, credere, dubitare, desiderare, detestare, temere, sperare, comprendere, immaginare, pensare, speculare, ... e va da sé che ogni elenco di questo genere è gravemente frammentario e rozzo; tra le realtà corporee della natura, una si trova nella situazione unica di intrattenere attraverso ogni suo accadimento un serratissimo rapporto causale a doppio senso con ogni accadimento di quella sfera: è il corpo che chiamo "mio"; molti altri corpi della natura presentano somiglianze con quel corpo (che vanno da una quasi congruenza a omologie e analogie sempre più tenui e remote), tanto che la mia cognizione dell'esistenza di quei corpi induce in me una credenza pressoché incontrastabile nell'esistenza, per ognuno di essi, di una sfera di vissuti corrispondentemente somigliante alla sfera di quei miei vissuti. Il solo problema sembra essere se questa induzione di credenza è razionalizzabile come inferenza corretta. Ma il nitore di questo quadro è larga-

mente ingannevole. Parlare di causalità a doppio senso tra campo di coscienza e corpo è *davvero* paradossale, e non perché i due ordini di realtà sono così diversi, ma perché il corpo, se prendo sul serio il mio esperimento di pensiero, non sembra ontologicamente autonomo rispetto al campo di coscienza, e non lo sembra perché l'intero ordine della realtà corporea non lo sembra. È in gioco una vanificazione istantanea della ricordata plausibilità del materialismo, come quando guardo un banale film d'azione e fin dall'inizio mi perdo negli episodi narrati, nelle cose e nelle persone e nei loro rapporti, finché, tutto a un tratto, mi accorgo dell'unica fattualità squadrata davanti ai miei occhi di spettatore della quale la narrazione del film non fa parola: la narrazione stessa. È sorprendente, ma tutto ciò che della vicenda narrata appare effettivamente nel film, per esempio un inseguimento del "buono" da parte del "cattivo", vi appare inquadrato in un modo determinatissimo tra infiniti possibili, eppure il suo essere inquadrato così, anzi, il suo essere inquadrato, non importa come, non fa minimamente parte dell'inseguimento (mi vien da dire: "a meno di inquadrature in soggettiva", ma nemmeno queste fanno eccezione, perché, sottilmente parlando, esse inquadrano nell'unico modo possibile, a prospettico, ma pur sempre inquadrano, l'esperienza visiva di un personaggio della vicenda, e non ne fanno parte). E io da principio sono talmente interessato alla vicenda, che rivolgo sì un'attenzione concentratissima alla narrazione, ma è una paradossale attenzione predatoria, trapassante, che dimentica il proprio oggetto nell'atto stesso di coglierlo. Potrei arrivare a rispondere "quali inquadrature?" a chi mi chiedesse qualcosa delle inquadrature. Ma è sufficiente un attimo di attenzione autentica perché la narrazione abbia la sua rivincita. Ora me ne rendo conto: quando sono materialista

sono uno spettatore estremisticamente ingenuo di quel film di animazione che è il mio flusso di coscienza su quello schermo che è il mio campo di coscienza.

L'analogia ha anch'essa i suoi gravi e irrimediabili limiti, ma può essere utilmente precisata: questa animazione, dove la vicenda narrata è semplicemente quello che da materialista definirei "l'intero universo, da sempre fino a questo istante", è costruita da capo a fondo in soggettiva, e la testa del personaggio centrale (che sarebbe comico chiamare "protagonista", dato che il suo ruolo nella vicenda narrata è del tutto insignificante) appare solo quando il personaggio si guarda allo specchio; altrimenti, il suo corpo appare solo frammentariamente, ma con monotona insistenza; in teoria, ogni regione del mondo narrato può entrare in scena, e regioni lontane e lontanissime lo fanno davvero quando il personaggio centrale guarda il cielo stellato, ma di solito sono sempre le stesse cose e persone che entrano ed escono di scena, in un modo che è al tempo stesso ripetitivo e caotico. Io, come spettatore, sono troppo vicino allo schermo, *dentro* lo schermo, sarei tentato di dire, ma sarebbe un'espressione molto fuorviante, perché fa sembrare che io come spettatore sia identico al personaggio centrale della soggettiva, quando non è affatto così. Volendo rimanere negli stretti limiti dell'analogia, sarebbe forse meno inappropriato dire che sono l'intero schermo stesso, ma verrebbe a mancare lo spettatore e non sarebbe istruttivo avventurarsi nel nonsenso e parlare di un curioso schermo autoguardante. Inoltre è utile correggere il tiro e parlare di un videogioco invece che di un film di animazione, ma con tutti i caratteri che ho detto (e rimane la difficoltà della "vicinanza" allo schermo). Io, come giocatore, non sono il personaggio centrale, ma mi ci identifico, e il fine del gioco, di

per sé, consiste nel conservare quel personaggio e farlo "vincere" entro il mondo del gioco; ho un certo potere di far muovere il personaggio in quel mondo (a meno di circostanze speciali, ovviamente), e solo così facendo posso trasformare, in misura limitatissima, quel mondo. Guardando molto attentamente l'analogia nel suo insieme, il suo senso risulta essere questo: tutto ciò che accade in quello che ho sempre chiamato "il mondo" possiede *in assoluto* esattamente lo stesso grado di realtà che il mondo di un videogioco possiede in quello che ho sempre chiamato "il mondo". Più precisamente ancora: il personaggio centrale di un videogioco sta al giocatore, in quello che ho sempre chiamato "il mondo", come, in assoluto, l'essere umano che porta il mio nome sta a me in quanto ... in quanto chi o che cosa? In quanto centro di attenzione, credenza, interesse e conazione, estraneo al mondo che appare nel mio campo di coscienza, ma costantemente rivolto a quel campo e credente intorno a quel mondo e interessato a quel mondo e attivo su quel mondo, cioè, a ben considerare, attivo su quel campo. Il mio identificarmi con quell'umano fa sì che non mi appaia grottesco se il suo nome è anche il mio nome, se un solo nome denomina il personaggio del gioco e il giocatore. Ma in questo equivoco interviene l'inferenza fondamentale "fumo"-"fuoco", e in una maniera che devo esaminare da vicino.

La scena del videogioco pullula di esseri dall'aspetto più o meno simile a quello del personaggio centrale (a giudicare dallo stentato apparire di lui e dall'agevole apparire degli altri), ma la somiglianza di gran lunga più notevole è nel comportamento: è in tutto e per tutto come se dietro ciascuno di quegli esseri ci fosse un giocatore più o meno analogo a me, e tanto più analogo a me quanto più l'essere assomiglia al personaggio centrale. L'inferenza è immedia-

ta: non sono affatto solo nel giocare questo videogioco, o meglio, sì, ma “evidentemente” esistono chissà dove innumerevoli schermi più o meno analoghi al mio e giocatori più o meno analoghi a me, e tutti gli schermi sono collegati tra loro in modo tale che le loro schermate siano non già congruenti dall’uno all’altro schermo, perché non lo sono affatto e in nessun senso, ma mirabilmente consonanti, così da configurare lo stesso “mondo del gioco”. (Ovviamente sto forzando l’analogia oltre ogni limite, perché a questo punto dovrei figurarmi altri giocatori animali e forse addirittura vegetali! Probabilmente, come sono passato dal cinema al videogioco, dovrei ora passare da questo alla realtà virtuale. Tuttavia, per quanto riguarda certi animali, l’esito della seconda analogia non è così aberrante come sembra a prima vista e se ne può trarre un’utile morale: per fruire di un videogioco – direi nel mio modo di pensare “normale” – è certo indispensabile una notevole reattività, ma non è per nulla indispensabile l’autoconsapevolezza o il raziocinio; in breve, non è indispensabile il possesso di un linguaggio, verbale o non verbale.) Nel mio giocare febbrile, che non ha mai riconosciuto il gioco nel gioco e non ha mai differenziato me dal personaggio centrale, ho usato il nome di quest’ultimo per indicare una confusa sovrapposizione di lui e di me stesso, e analogamente ho usato i nomi che molti degli altri esseri portano nel mondo del gioco per indicare confuse sovrapposizioni di loro e dei loro rispettivi giocatori. Se io credessi nella validità di quell’inferenza fondamentale, dovrei affermare: “Il nome proprio che spesso è dato e potrebbe sempre essere dato a un essere vivente è il segno non soltanto dell’umile comparsa che è il suo corpo nel mio mondo, ma della trascendente attenzione-credenza-interesse-conazione, complessa o meno complessa o elementare, che

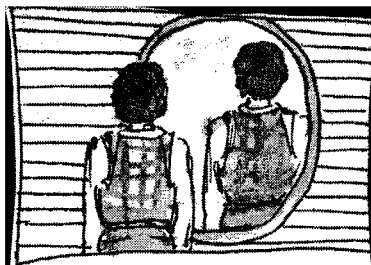
in ultima analisi muove quel corpo con l'agire sul proprio campo di coscienza, di cui una controparte di quel corpo è il personaggio centrale". *Questa sarebbe la fondazione più autentica di ogni empatia.* Ed è di cruciale importanza notare che, anche se io arrivassi a credere che l'inferenza non vale e il mio campo di coscienza è l'unico, non vi sarebbe in questo alcuna megalomania, alcuna riduzione del mondo a "me stesso": non all'attenzione-credenza-interesse-conazione che io sono, né tanto meno all'insignificante personaggio centrale del campo di coscienza che io sottendo. *Per questo* io non sono in nessun caso e in nessun modo e in nessun senso l'autore delle azioni, non verbali e verbali, degli altri esseri che popolano il mondo che appare nel mio campo di coscienza.

Ma, infine, è valida o no quell'inferenza? Cogente non lo sembra, perché è lontanissima dall'essere tautologica e l'intuizione di legiforità a cui si appoggia, per quanto intensa e spontanea, non sembra recare su di sé la garanzia della propria infallibilità. Ma è perfino inutile dibattere questo punto, perché l'obiezione wittgensteiniana può essere precisata fino a renderla irreparabile. Se affermo: "esistono realtà distinte dal campo di coscienza che io sottendo ma della sua stessa natura", mi sia o non mi sia chiaro quello che ho in mente, devo introdurre un fatale "solo che": "solo che mi sono latenti". Ma questa clausola è direttamente incompatibile con l'altra: "sono della stessa natura del campo di coscienza che io sottendo". Detto molto semplicemente: "Un presunto dolore altrui sarebbe un mio dolore". Un attimo di chiara autoostensione basta a convincermene una volta per tutte: mi autoostendo l'accadere di un mio dolore (e posso perfino autoostendermelo in quel suo depotenziamento ontologico che è l'immaginarsi vivido di avere un dolore) e mi

dico: "qualsiasi evento che sia come QUESTO sarà, per l'appunto, COSÌ, quindi avrà la stessa non-latenza a me che è la diretta conseguenza del suo essere COSÌ, e il suo essere COSÌ io lo colgo, nella sua oggettiva purezza, proprio in questa non-latenza a me". Mi rendo conto che il ragionamento ha l'aria di un sofisma infantile di questo tipo: "non possono esistere al mondo altre cascate come quella che sto osservando, perché questa ha l'ultraevidente caratteristica di apparirmi, mentre le altre non l'avrebbero". Ma si tratta di una somiglianza ingannevole: in questo caso l'apparirmi della cascata è un evento di coscienza che mi fa credere nella realtà della cascata, cioè di un accadere del tutto distinto da quello stesso evento (e proprio perché credo che la cascata possa benissimo sussistere senza apparirmi, sono venuto a vederla), ma quando accade un dolore nel mio campo di coscienza, in che cosa consiste l'evidenza del suo accadere? Precisamente nel suo accadere! Non posso disgiungere la sua non-latenza a me dal suo accadere, come nell'altro caso. Certo, la sua non-latenza a me è chiaramente un carattere relazionale, ma è con ogni evidenza l'effetto di un carattere *intrinseco* del dolore stesso, che il dolore divide con ogni altro evento del campo di coscienza che io sottendo. Purché accada, e accada nelle *sua* oggettività, accade nel raggio dell'attenzione che sono io. Vorrei obiettarmi: "lo credo bene: ti stai ostendendo un tuo dolore!", ma sarebbe vano, perché la mia nozione di "dolore altrui" non può che essere la nozione di "un evento che è come un mio dolore ma non è mio", e non posso da quel "come" eccettuare un saliente carattere intrinseco (monadico atomico, direbbe un atomista logico) dei miei dolori, come tale indipendente dal loro essere miei, cioè dal loro cadere nel raggio dell'attenzione che sono io, e colto da me nel loro essere miei, cioè nel loro cadere in quel raggio.

“In uno spazio distinto da questo ma come questo c’è fuoco, dato che qui c’è fumo ma non c’è fuoco”: è proprio questa l’inferenza che ha sempre ispirato il mio vivere, ma nel cogliere un fuoco in *questo* spazio dovrei cogliere la sua proprietà oggettiva e saliente e connaturata al suo essere fuoco, di esistere in *questo* spazio, purché esista. Quando per la prima volta mi sono fabbricato la nozione di “vissuto altrui” è come se mi fossi figurato un mio vissuto e gli avessi aggiunto la didascalia “Ritratto congetturale ma fedele di un vissuto altrui”. In una vecchia favola si narra di un pittore che aveva il potere di reificare le cose raffigurate nei suoi quadri dicendo loro semplicemente “esci dalla tela!”: se io avessi quel potere e al dolore che figura nel mio ritratto congetturale di un dolore altrui dicessi “esci dalla tela!”, ebbene, *io* incomincerei a soffrire.

Che farmene, ora, del mio videogioco? Spegnerlo? Giocare sapendo, alla leggera? Giocare come prima, sperando di tornare a non sapere? Non sono neppure sicuro di poter scegliere.



L'ANALISTA, L'EMPATIA E L'INCONSCIO

Luigi Aversa

1. Il potere dell'analista

Carl Gustav Jung, parlando del complesso e articolato processo dell'esperienza analitica, ha usato alcune metafore di grande pregnanza simbolica per cercare di illustrarne gli aspetti più profondi e oscuri; per descrivere quel sottile gioco di proiezioni reciproche che vanno tecnicamente sotto i nomi di 'transfert' e 'controtransfert' e per spiegarne l'utilizzazione in senso trasformativo ha usato come metafora l'"alchimia", quell'antica scienza precorritrice della chimica che aveva per fine la padronanza delle leggi "sottili" della natura e che dava il "potere", a chi possedeva quest'arte, di trasformare i "vili metalli" in "oro", non si sa – ed è sempre stato oggetto di discussione tra gli studiosi di scienze esoteriche – se in senso metaforico o in senso reale.

Soprattutto dallo junghismo zurighese, la metafora alchemica che Jung ha impiegato a proposito del processo analitico, è stata purtroppo usata troppo spesso, per cui si è finito con inflazionarne il significato più profondo. Il senso di un tale concetto che pure conserva una sua valenza efficace dal punto di vista esistenziale e soprattutto da quello terapeutico – come molti colleghi hanno scritto e riscritto ripetendo a volte le stesse cose sino ad una totale banalizzazione – non è tanto quello della "trasformazione" quanto quello del "potere operare una trasformazione" da parte dell'alchimista in quanto è colui che conosce le leggi "sottili" della natura.

L'analista, dunque, al pari dell'alchimista, è nella metafora usata da Jung, depositario e portatore d'un "potere". Il problema del potere (e del sapere) dell'analista è una questione molto complessa, e stu-

pisce la straordinaria capacità di Jung di affrontare e circoscrivere problemi che avrebbero assunto importanza nella riflessione d'autori contemporanei, si pensi, per esempio, alle raffinate riflessioni sul ruolo e il potere dell'analista espresse da J. Lacan. Ma occorre che ci siano una consapevolezza e un'elaborazione perché il potere non sia potere dell'Io (e cioè onnipotenza di poter curare), e affinché il "desiderio dell'analista", come direbbe Lacan, diventi, come dice Jung, "vocazione".

«La personalità autentica ha sempre una vocazione, e ha fede, ha fiducia (*pistis*) in lei come in un dio, benché, come direbbe l'uomo comune, sia soltanto un suo modo di sentire. Questa vocazione tuttavia opera come una legge divina, in cui non c'è deroga [...] *Chi ha una vocazione sente la voce della sua interiorità, è chiamato*»¹.

La "vocazione" di cui parla Jung è la fonte del "potere" dell'analista che, in quanto non legato al desiderio dell'Io, si radica negli aspetti più profondi dell'inconscio. Il potere dell'analista quindi è tanto più autentico e curativo quanto più è espressione dell'inconscio. Tale assunto è fondamentale per distinguere l'analista da tutti gli altri psicoterapeuti. Ma perché l'inconscio possa realmente essere fondativo di quel potere terapeutico di cui l'analista è espressione, non va inteso nella sua accezione aggettivale ma nella sua valenza soggettiva: l'inconscio fonda l'identità terapeutica dell'analista, perché solo ciò che è inconscio può curare la coscienza malata.

Tale concezione dell'inconscio mi sembra sia fondamentale, viste alcune attuali tendenze psicoanalitiche nordamericane che conducono a concettualizzare ed a fondare l'identità dell'analista su concetti quali "relazione", "empatia" o "intersoggettività". Non si vogliono qui, ovviamente, sottovalutare la portata teorica e l'utilità terapeutica di questi concetti, ma essi non possono, a mio avviso, essere fondativi dell'identità dell'analista, pena lo svuotamento di significato del concetto d'inconscio che verrebbe in tal modo inteso esclusivamente nella sua valenza aggettivale e, quindi, come una particolare qualità della coscienza.

Che la terapeuticità sia legata a un potere è del resto una tradizione antropologico-culturale pressoché universale. Da sempre può curare solo chi sia depositario (non proprietario, si badi bene) d'un po-

tere-sapere che precede la soggettività storica del terapeuta e ne vada oltre. In termini comuni potremmo parlare di "tradizione analitica", ma il concetto di tradizione ha valenze simboliche sfaccettate e profonde. Perché qualcosa si tramandi da una soggettività a un'altra o da una generazione a un'altra, rimanendo identica a se stessa, deve necessariamente essere non conosciuta: solo ciò che è per definizione sconosciuto, inconscio, può infatti rimanere identico a se stesso nei vari passaggi, ma siccome ciò che è sconosciuto non è possibile che sia posseduto da alcuno, dovremmo concludere, per non naufragare in un non-senso, che ciò che si tramanda è il modo di rapportarsi con lo sconosciuto e, cioè, in termini psicologici, con l'inconscio. È il rapporto con l'inconscio, e non altro, ciò che fonda l'identità dell'analista e gli conferisce il potere di curare analiticamente l'altro. Non è quindi sufficiente la sola relazione con l'altro per curare, ma bisogna che ci sia la relazione con l'inconscio.

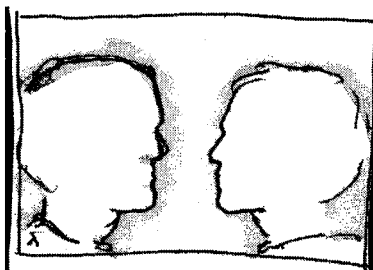
Tale dimensione è ben espressa da Freud allorché nel 1927, nel post-scritto a *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, così scriveva:

«Non so nulla dei primi anni della mia vita, che deponga per un mio bisogno di aiutare l'umanità sofferente, negli anni della giovinezza divenne predominante in me, l'esigenza di capire qualcosa degli enigmi del mondo che ci circonda e di contribuire magari in qualche modo a risolverli»².

Come si vede, l'esigenza e il rapporto con ciò che è sconosciuto, con gli "enigmi del mondo", è ciò che fonda il desiderio e l'identità analitica di Freud, e non il desiderio e la relazione con l'altro che, comunque, è costitutivo non di una diade (analista-paziente) ma d'una triade, in cui oltre all'analista e al paziente vi è un elemento terzo sconosciuto (l'inconscio). È questo terzo che fonda la diade, la relazione, e la investe di quel potere terapeutico che altrimenti non si creerebbe. È questo elemento terzo, è l'inconscio, che fa sì che la situazione analitica non sia equiparabile a un qualunque altro rapporto: a qualunque altra relazione interpersonale o situazione terapeutica non analitica.

Potremmo da questo punto di vista affermare che una situazione non può definirsi analitica senza che sia rappresentato l'inconscio o, meglio, il rapporto con l'inconscio in grado di conferire all'analista

quel potere terapeutico necessario per affrontare lo psichico. L'analista nella propria analisi personale impara a fare esperienza dell'inconscio prima ancora che a rapportarsi con l'altro o, meglio, potremmo dire che l'altro è espressione emblematica dell'Altro, come direbbe Lacan.



2. *L'analista, l'empatia e la relazione*

Negli ultimi tempi, una parte della corrente psicoanalitica americana ha sostenuto con vigore che il modello classico freudiano era ormai insufficiente e superato, e recuperando alcuni spunti di autori come H. S. Sullivan e H. Kohut, relativi alle concettualizzazioni sull'"empatia" e alle rivisitazioni del concetto di "relazione", hanno svolto una radicale critica al modello di psiche propostoci da Freud, sostenendo che si tratta d'un modello esclusivamente endopsichico e che tale modello è inconciliabile con il modello interpersonale (S. A. Mitchell).

A questo proposito bisogna ricordare che, seppure con minore determinazione, già le concettualizzazioni di J. Bowlby si discostavano dall'ortodossia freudiana al punto da sollevare nella società analitica britannica dubbi e critiche feroci al modello basato sull'attaccamento. Junglianamente direi che può essere comprensibile come davanti a un'esasperazione di alcuni aspetti dell'ortodossia, soprattutto sotto l'influenza kleiniana, si sia sentito il bisogno di percorrere altre strade.

Concetti quali "relazione" e "empatia" possono senz'altro arricchire il bagaglio teorico dell'analista, ma la pretesa di azzerare la vi-

sione metapsicologica freudiana appare francamente un po' eccessiva. Sempre junghianamente è, a mio avviso, da ricordare che ciò che è psichico è "antinomico" per sua natura. Sostenere quindi che il modello di psiche basato sul concetto di "pulsione" sia esclusivamente un paradigma endopsichico inconciliabile con il modello interpersonale può forse essere giustificabile su di un piano rigorosamente epistemologico, ma risulta totalmente infondato su quello psicologico dove la distinzione interno-esterno altro non è che una delle tante antinomie costitutive dello psichico. Altrettanto pretenzioso appare il tentativo di porre in antitesi, e non concepire invece antinomicamente, i concetti di "interpretazione" e di "empatia", dato che se un analista non possedesse empatia, come del resto se non possedesse capacità interpretativa, ci troveremmo in una situazione impossibile a strutturare un *setting* analitico.

Potremmo anche chiederci in cosa l'antinomia interpretazione-empatia differisca dalla dinamica fenomenologica tra "spiegare" e "comprendere". Si può comprendere senza spiegare? Oppure i due momenti altro non sono che sfaccettature dello stesso processo? Anni fa, in una tavola rotonda con P. Ricoeur, si concluse che bisogna "spiegare di più" per "comprendere meglio", e che la comprensione senza la spiegazione, o viceversa, portano a fraintendimenti equivoci. Qualunque soppressione semplicistica dell'antinomia, come direbbe Jung, non può che produrre un "sintomo". È la tensione viva dell'antinomia che produce senso simbolico ed evoluzione psichica. Potremmo dire che un eccesso di interpretazione porti a una mancanza d'ascolto, e che un eccesso empatico porti invece a una fusione simbiotica e collusiva con l'altro³.

C'è un altro aspetto che merita d'essere sottolineato nel pensare che il concetto di "relazione" possa essere esaustivo e fondativo d'una visione della psiche: un'eccessiva reificazione di ciò che per sua natura non è totalmente reificabile e storicizzabile. La psicoanalisi ha costituito un passo avanti rispetto alla fenomenologia perché ha rilevato che non ci si può fidare della descrizione del fenomeno, e che bisogna sempre chiedersi come il fenomeno sia recepito e vissuto soggettivamente. A volte il vissuto soggettivo è totalmente diverso rispetto alla cosiddetta realtà convenzionale, al punto da porre un problema di decifrazione dei significati che spesso risulterebbe difficile e

addirittura incomprensibile senza il presupporre un radicale soggettivo irriducibile in termini relazionali. Tali situazioni sono difficilmente affrontabili senza una capacità da parte dell'analista di distanziarsi e di mettersi nella più assoluta neutralità (non indifferenza, si badi bene!), senza nessuna pretesa empatica e nemmeno relazionale, ma solamente con la fiducia che nell'altro nasca spontaneamente l'esigenza espressiva e non prevalga la chiusura autistica.

Tale situazione costringe l'analista ad elaborare la pretesa onnipotente di potersi arroccare nella propria tranquillità, di poter "comunque fare qualcosa". A volte ammettere di non capire e non riuscire a sopportare sono più terapeutici di un atteggiamento che sopporta e capisce "tutto comunque" e che nel suo statico e compiaciuto "buonismo" non si espone, risultando frustrante per l'altro che è portato a colpevolizzarsi per la propria patologia e per le proprie "cattiverie".

Nell'esperienza clinica capita spesso di vedere persone che hanno sofferto più per la "comprensione infinita" dei genitori che per la loro disapprovazione. Ciò che conta è la profondità e la solidità del legame affettivo: è questo che l'analista deve tenere in conto nella relazione col paziente; e il legame affettivo sarà tanto più profondo quanto più spazio si sarà dato all'emergere dell'inconscio, l'unico elemento realmente in grado di curare compensatoriamente ed "empaticamente" la coscienza disturbata dell'Io, perché solo l'inconscio rappresenta quella possibile terza via intermedia che permette di uscire dalla situazione diadica conflittuale.

Il rapporto analitico è terapeutico non in quanto situazione duale, in questo sarebbe la ripetizione del rapporto genitoriale spesso causa della patologia, ma in quanto relazione triadica in cui l'elemento terzo è l'inconscio, la cui emergenza, e attivazione, è compito dell'analista. È per quest'aspetto che la terapia analitica si differenzia da tutte le altre forme di psicoterapia che si basano su di una concezione duale della relazione con il paziente. A questo proposito sono importanti le riflessioni di Lacan, ma straordinariamente emblematico, anche se poco comune, è l'esempio riportatoci da Jung allorché descrive il caso di una paziente ostinatamente chiusa nella sua razionalità ossessiva che avendo sognato uno scarabeo, mentre ne discute svogliatamente con Jung, viene improvvisamente "spiazzata" dal

comparire sulla finestra d'uno scarabeo simile a quello del suo sogno, che provoca una violenta messa in crisi delle sue difese ossessive, aprendo lo spazio a dimensioni inconsce terapeutiche.

Potremmo dire che l'aspetto più enigmatico della relazione analitica si determina e configura nell'attivazione dell'inconscio che rimette in discussione con la sua potente vitalità quei significati della coscienza che si sono sclerotizzati, "unilateralizzati" direbbe Jung, e che non consentono quel lavoro simbolico che sta alla base della possibilità dell'Io di trascendere le proprie esperienze, anche quelle più traumatiche e catastrofiche.

3. Retorica dell'altro e solitudine dell'analista

«Nessun ricercatore, per quanto privo di pregiudizi e obiettivo, è ancora in grado di prescindere dai suoi propri complessi, perché anche questi godono della stessa autonomia di cui godono i complessi degli altri uomini. Egli non può prescindere, perché essi non prescindono da lui. I complessi appartengono insomma alla *costituzione psichica*, che è in ogni individuo l'*elemento assolutamente pre-giudicato*. È quindi la costituzione che decide inesorabilmente quale concezione psicologica nascerà da un determinato osservatore. Questa è l'insopprimibile limitazione dell'osservazione psicologica»⁴. Con questa riflessione, per certi versi sconcertante, Jung pone un problema epistemologico e psicologico di estrema importanza e cioè il nesso inscindibile tra teoria psicologica e tipologia personale del terapeuta o, meglio, complessualità del terapeuta; alla luce di questo assunto ogni terapeuta deve chiarire, allorché aderisca o utilizzi una teoria nella relazione con l'altro, quali complessi psichici vi sono alla base della propria scelta. Questo è un problema non solamente etico ma anche, squisitamente, psicologico, dato che in psicologia, più che in ogni altro ramo del sapere, la teoria rappresenta, in quel momento storico della vita del terapeuta, il punto di vista da cui si pone per osservare e per interagire con l'altro.

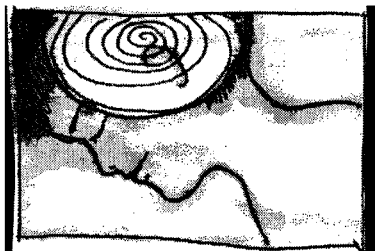
Ora potremmo chiederci junghianamente quale sia il punto di vista o la complessualità del terapeuta che fonda la sua identità e il suo desiderio di fare l'analista sulla teoria dell'intersoggettività, rompendo quell'antinomia individuale-collettivo di junghiana memoria. Che fine ha fatto, a tal proposito, il desiderio, sia pure attraverso il rap-

porto con l'altro, di capire gli "enigmi del mondo" di cui Freud parlava, forse un po' imprudentemente? Nel pensiero psicoanalitico americano che si ispira al concetto di "intersoggettività" c'è una tendenza a esasperare e ipertrofizzare la teoria ritenendo inconciliabili punti di vista che, fino a qualche tempo fa, convivevano magari in modo un po' confusivo ma con superiore tolleranza e relativismo. La prova di tutto ciò è data dal fatto che, attraverso lacerazioni istituzionali traumatiche, si è andata sempre più consolidando la prassi di costituire nuove associazioni, addirittura una società internazionale di psicoanalisi intersoggettiva in netta antitesi con l'Internazionale psicoanalitica freudiana.

Certo è un fenomeno psicologico alquanto strano il fatto che persone che parlano, a volte in modo anche molto acuto, di "intersoggettività", di "relazione" e di "empatia" diano poi luogo ad azioni ed a "agiti" che denotano intolleranza e fastidio al convivere collettivo. Al di là di considerazioni che possono anche apparire comuni, è poi così vero che siamo esclusivamente fondati nell'intersoggettività? E se è senz'altro vero che l'intersoggettività è un aspetto significativo e costitutivo dell'identità, non è forse altrettanto vero che vi sono valenze della soggettività così radicali e inaccessibili da mettere in crisi qualunque pretesa comprensiva e relazionale? Non ci troviamo anche qui davanti a un'antinomia costitutiva dell'uomo, eternamente oscillante tra il desiderio dell'altro ma, nello stesso tempo, preso dal senso più profondo della radicale solitudine che ognuno sperimenta nei momenti cruciali della propria esistenza: la follia, la morte, il perché delle cose? Può lo psicologo del profondo enfatizzare solo l'aspetto intersoggettivo, ignorando quel senso radicale di solitudine che è altrettanto fondante ed essenziale della soggettività? Si può affermare che la parola è più fondativa della pausa e del silenzio?

Come ci ricorda Jung, abolire e ignorare uno dei due poli dell'antinomia produce il sintomo; in questo caso direi che il risultato è, a volte, una retorica dell'altro. L'analista, per quanto empaticamente disposto verso l'altro, non può ignorare la seconda dimensione fondante della sua identità: la solitudine più radicale, più assoluta (*ab-soluta*) che dà l'esperienza dell'inconscio nei suoi aspetti più oscuri e indecifrabili. Quel sapere dell'inconscio fa dell'analista un solitario, ma come dice Jung è proprio in virtù di questa esperienza che «la so-

litudine non è necessariamente nemica dell'amicizia [noi potremmo dire dell'empatia] perché nessuno è più sensibile alle relazioni che il solitario, e l'amicizia fiorisce soltanto quando ogni individuo è memore della propria individualità e non si identifica con gli altri»⁵.



¹ C.G. JUNG, *Il divenire della personalità* (1934), trad. it. in *Opere*, vol. XVII, Boringhieri, Torino 1971, p. 170.

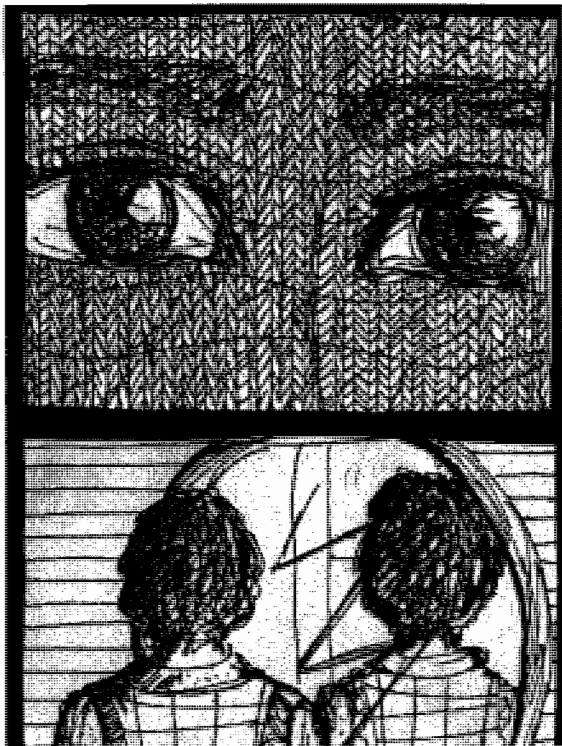
² S. FREUD, *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1927), trad. it. in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, p. 419.

³ Sorprende come ultimamente, anche da parte di alcuni colleghi junghiani, vi sia la tendenza, sotto l'influsso del pensiero neofreudiano, a rivisitare la teoria psicoanalitica alla luce dei concetti di empatia e di intersoggettività non riflettendo affatto sul concetto di antinomia proposto da Jung e sviluppato in chiave moderna dallo junghismo italiano, né

prendendo affatto in considerazione concetti junghiani più densi e articolati, quali, per esempio, quello di "interazione dialogica" o quello di "supplenza dialogica", nati proprio nell'ambito dello stesso junghismo italiano che ne ha fatto oggetto di approfondite riflessioni da quando, per la prima volta, sono stati proposti da M. Trevi.

⁴ C.G. JUNG, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* (1934), trad. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1987, p. 119.

⁵ A. JAFFÉ (a cura di), *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, trad. it. Rizzoli, Milano 1978, p. 416.



EMPATIA PSICOANALITICA ED EMPATIA NATURALE

Mario Rossi Monti

*Gli imbrogli
dell'empatia*

Il termine empatia si è col tempo appesantito di incrostazioni che lo hanno reso quasi improponibile. Se non altro per la genericità e la vaghezza con cui è stato spesso tirato in ballo da approcci psicoterapici di carattere “romantico”, ma anche per qualità onnipotente di “toccasana” che gli è stata spesso attribuita. Tuttavia la parola “empatia” continua ad indicare (ma anche in qualche misura a nascondere) un ambito di studio di grande interesse, all'interno del quale si intrecciano differenti prospettive: fenomenologia, psicoanalisi, psicopatologia, neuroscienze.

In uno splendido saggio, ricco di meditate esperienze cliniche, Stefano Bolognini (2002) ha fatto il punto su un tipo speciale di empatia: la empatia psicoanalitica. Un compito immenso (se non altro per la mole della letteratura sull'argomento) e tanto più necessario in quanto il termine poteva ormai essere stiracchiato in qualsiasi direzione. Fino ad arrivare a concepire l'empatia – in una inflazionata “mistica della empatia” – come una specie di pietra filosofale che trasforma in oro (o guarisce) tutto ciò che tocca: «se l'analista “empatizza” pare si sia almeno a metà dell'opera» (Bolognini, 2002). Naturalmente non è così. Proprio questo tipo di imbroglio ha bistrattato il concetto di empatia. L'empatia psicoanalitica è un'altra cosa: un evento intra ed inter-personale non

programmabile, che non si improvvisa né si può realizzare a comando; non uno strumento né un metodo, ma un punto di arrivo, per di più non decidibile. Un'autentica empatia psicoanalitica si realizza in fortunate circostanze solo dopo un travagliato percorso che passa attraverso l'elaborazione di esperienze di immedesimazione concordante nelle esperienze conosciute dell'altro e di esperienze di condivisione che ne rappresentano la necessaria premessa allo stato grezzo senza essere, allo stesso tempo, garanzia del prodotto finale. Nondimeno un'autentica empatia psicoanalitica comporta anche l'elaborazione di una esperienza controtransferale di carattere complementare¹: un contatto cioè con «la complementarietà oggettuale, con l'Io difensivo e con le parti scisse dell'altro dell'altro, non meno che con la sua soggettualità egodistonica» (Bolognini, 2002). Infatti, sulla scia dell'acuta analisi compiuta da George Pigman (1995) sul testo di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* (1921), con il concetto freudiano di empatia come processo che «più di ogni altro ci permette di intendere l'Io estraneo di altre persone» non si riferirebbe tanto ad un «Io estraneo a noi in quanto di altre persone» ma piuttosto a «quella parte interna di altre persone che risulta straniera, estranea, ignota al loro stesso Io». In questo senso l'empatia costituirebbe il mezzo attraverso il quale accedere a quella parte interna dell'altro di cui lui stesso è inconsapevole.

Questa configurazione complessa, che corrisponde per Bolognini alla "empatia psicoanalitica", mostra come la psicoanalisi (dopo l'estetica e la fenomenologia) abbia assunto nel suo orizzonte di senso l'empatia, levigando e raffinando un concetto che ha trovato più di una collocazione nel suo universo teorico e clinico. L'empatia psicoanalitica è quindi cosa del tutto diversa dall'*empatismo* (Bolo-



gnini,1997) volendo indicare con questo termine l'assunzione *intenzionale* di un atteggiamento empatico (vale a dire la «ricerca finalizzata e intenzionale del contatto con elementi egosintonici dell'esperienza prevalentemente conscia del paziente»); insomma una empatia che si deve realizzare a tutti i costi e che quindi risulta forzata e poco genuina. Questo equivoco tra empatia ed empatismo proviene anche dall'interno stesso della psicoanalisi: visto che alcuni psicoanalisti (Berger, 1987; Spazàl, 1990; Modell, 1990) hanno prospettato l'eventualità di un assetto empatico intenzionale. L'autentica empatia psicoanalitica appartiene invece al mondo indecidibile della meteorologia: assomiglia tutt'al più alla disposizione con la quale attendiamo fiduciosi una bella giornata o ci auguriamo di vedere l'arcobaleno dopo un temporale. Non è certo qualcosa che possiamo programmare né tantomeno decidere.

Una versione semplicistica e rozza della empatia come comprensione-condivisione di per se stessa salvifica è spesso colata fuori dalla psicoanalisi, impiasticciando il mondo delle psicoterapie che ad essa più o meno da vicino si richiamano. In questi casi l'empatia ha assunto facilmente un'accezione mielo-

sa, ipersatura: qualcosa che di per se stessa sarebbe garanzia di guarigione e successo terapeutico; qualcosa che evita la fatica di un percorso più lungo ed incerto. Quando nel corso di una analisi – scrive in modo brillante Bolognini (2002) – si deve ripercorrere all'indietro con il paziente una condizione di “deserto relazionale”, quel deserto lo psicoanalista lo deve attraversare a piedi, insieme con il paziente e non in jeep. L'empatia non è una jeep: bisogna andare a piedi. Non ci sono scorciatoie.

*Empatia
naturale e
teoria della
mente*

Se queste rozze semplificazioni non rendono conto di quella particolare condizione che si realizza nell'empatia psicoanalitica, non valgono nemmeno nel caso dell'empatia in genere, in tutto quell'insieme di fenomeni di carattere empatico che non si realizzano nell'ambito del setting psicoanalitico e che esulano da quelle configurazioni complesse che la psicoanalisi ha descritto: un ambito che potremmo indicare con il termine di empatia *naturale*. Del resto uno dei grandi meriti della psicoanalisi è proprio quello di avere potuto e saputo utilizzare elementi comuni della vita psichica inter-soggettiva organizzandoli e disciplinandoli all'interno di un *setting* in modo da valorizzarne la valenze progressive e terapeutiche. Si potrebbe dire che la psicoanalisi, anche se ha creato un suo preciso universo concettuale, si serve però continuamente, sia a livello clinico sia a livello teorico, di strumenti che hanno una natura che *non è* esclusivamente e specificamente psicoanalitica. In questo senso molti dei fattori comunicativi e interazionali che sono all'opera nel processo psicoanalitico possono essere utilmente compresi, e concettualizzati, anche con modalità diverse da quelle tradizionalmente psicoanalitiche (Rossi Monti, Foresti, 2002). L'empatia è certamente uno dei questi, e la distinzione, forse un po' artificiosa, tra empatia

naturale ed empatia *psicoanalitica* riguarda in sostanza il modo in cui la psicoanalisi ha saputo assumere ed utilizzare all'interno del suo orizzonte teorico-clinico l'empatia cosiddetta "naturale".

Nel *mare magnum* dell'empatia (da quella non-psicoanalitica a quella psicoanalitica) vorrei provare a discutere due punti:

1° L'empatia che non è ancora diventata empatia psicoanalitica, che continua cioè a fondarsi soltanto su un assetto concordante (Bolognini, 2002), non è qualcosa di rozzo e superficiale. Voglio dire che se l'empatia psicoanalitica ha evidentemente una sua complessità, l'empatia non-psicoanalitica (o l'empatia *naturale*) è altrettanto o forse ancor più complessa. Nel senso che non è affatto chiaro che cosa consenta a ciascuno di noi di individuare, riconoscere e sintonizzarsi (in modo anche intenzionale o para-intenzionale) con gli stati mentali altrui. Nonostante ciascuno sia naturalmente capace di leggere la mente altrui, sappiamo in realtà molto poco circa il modo in cui ciò si realizza.

L'interesse per lo sviluppo negli esseri umani di una teoria della mente risale ad un articolo di Premack e Woodruff che nel 1978 si posero il seguente problema: gli scimpanzé hanno una teoria della mente? Da questo interrogativo prese il via una serie di studi volti alla comprensione di come gli umani sviluppino la capacità di "leggere la mente" degli altri. Ogni essere umano vive nel mondo e si muove nelle relazioni confidando implicitamente, oltre che sulla capacità di leggere la propria mente, anche su quella di leggere la mente altrui: grazie a questa capacità siamo abitualmente in grado di orientarci tra le esperienze mentali proprie ed altrui, attribuendo "naturalmente" a questa capacità la stessa perspicacia che attribuiamo alla percezione della realtà ester-

na. In questo modo siamo in grado di cogliere negli altri stati d'animo, intenzioni e credenze e anche sottili variazioni in ciascuno di questi ambiti. Le scienze cognitive hanno formulato due modelli relativi allo sviluppo di questa funzione: un modello fa riferimento allo sviluppo di una vera e propria *teoria della mente*, in base alla quale "comprendere gli altri" vuol dire applicare loro un apparato teorico-concettuale relativo al funzionamento mentale messo a punto nel corso dello sviluppo, in base ad un processo per prove ed errori nelle interazioni primarie. Lo sviluppo di questa teoria della mente consentirebbe di formulare pensieri sui pensieri e di acquisire una capacità di meta-rappresentazione in base alla quale cercare di dare forma agli stati mentali che si nascondono *dietro* il comportamento di chi ci circonda. Un secondo modello invece fa discendere la capacità di leggere la mente dalla attitudine a simulare – sulla base del repertorio interiore di cui ciascuno di noi dispone - intenzioni, convinzioni, stati d'animo altrui all'insegna del motto: "riprodurre è comprendere". È evidente in questa accezione che il corpo e la percezione del comportamento dell'altro vengono a svolgere un ruolo di primo piano, aprendo la via di accesso ad un stato empatico per simulazione.

Da questo punto di vista è utile ricordare che empatia naturale non è soltanto quella di una madre capace di capire cosa senta o cosa passi per la mente del suo bambino che ancora non ha imparato a parlare. Empatia naturale è anche assistere, nel bambino, al progressivo sviluppo della sua capacità di leggere nella mente della madre la sua stessa mente: vale a dire al costituirsi di quella funzione riflessiva del Sé al difetto della quale Fonagy (Fonagy, Target, 2001) fa risalire la genesi della psicopatologia borderline di personalità. Per non dire dell'ipotesi di Baron-Cohen che chiama in causa un difetto di svi-

luppo della teoria della mente nell'autismo infantile.

In questo senso l'interesse per la lettura delle mente si estende dal campo della psicologia evolutiva (come impara il bambino a leggere la mente? come mette a punto una teoria della mente?) fino alla psicopatologia, alle scienze cognitive ed alle neuroscienze nell'ambito delle quali è stata recentemente prospettata una riformulazione del concetto stesso di empatia (Gallese, 2001). Questa capacità di cogliere nell'altro ed in se stessi una mente umana viva ed al lavoro, si fonda sul riconoscimento ariflessivo della capacità di generare e di sentire come appartenenti a sé i propri atti psichici e sull'attribuzione e sul riconoscimento di queste stesse qualità nell'altro. In una dimensione interattiva, nella quale gioca un elemento determinante la corporeità, come del resto il contributo della fenomenologia allo studio dell'empatia come "prassi mimetica" (Calvi, 1995) aveva da tempo messo in luce. Lo sviluppo di questa funzione è insomma strettamente legato ad una dimensione intersoggettiva nella quale la lettura della mente avviene all'insegna della reciprocità. Un'importante conferma dell'importanza di questa dimensione di reciprocità viene, ad esempio, dagli studi empirici di Trevarthen (1998) sulle interazioni precoci madre-neonato. In estrema sintesi, le emozioni non devono essere considerate a senso unico, sulla base della convinzione preconcepita che esse nascano *nelle* persone. Le emozioni nascono e si sviluppano *tra* le persone e non esistono se non in questo spazio *tra* persone, in un'immediata reciproca consapevolezza. In questo senso non sarebbero tanto il prodotto di specifiche attività psicologiche quanto piuttosto un loro elemento regolatore.

2° Se è vero che non si può ridurre la empatia psicoanalitica alla cosiddetta *empatia naturale*, è anche

vero però che l'empatia naturale costituisce il presupposto indispensabile (necessario ma non sufficiente) allo sviluppo della empatia psicoanalitica. L'empatia – scrive Bolognini (2002) – appartiene al mondo indecidibile della meteorologia. Forse però non è del tutto vero che l'empatia presupponga una condizione di indecidibilità analoga a quella che viviamo di fronte ai capricci del tempo. Almeno per ora non possiamo fare quasi niente per modificare il tempo meteorologico che ci passa sopra la testa. Possiamo però fare qualcosa per creare condizioni nelle quali uno stato empatico possa più facilmente svilupparsi. Non basta aprire l'ombrellone e le sdraio sulla spiaggia per fare venire una bella giornata di sole. Non basta neanche disporsi in un certo modo all'ascolto per creare una condizione empatica. Ma mentre il tempo meteorologico resta assolutamente indifferente ai nostri riti propiziatori, il rapporto che si stabilisce tra due persone risente anche del modo in cui ci si dispone all'incontro. Si tratta di lavorare sulle condizioni necessarie ma non sufficienti dell'empatia psicoanalitica: la condivisione, l'atteggiamento concordante. Tutte condizioni che non garantiscono l'empatia psicoanalitica ma che, allo stesso tempo, in genere non la ostacolano, e, comunque, costituiscono una tappa ineludibile del processo empatico. È anche difficile dire a che punto si possa parlare di autentica empatia: a che punto di un percorso che origina da questi elementi necessari ma non sufficienti possiamo parlare di empatia? solo alla fine? una volta giunti alla meta grazie ad un'elaborazione delle tappe successive del percorso? Oppure, in fondo, la punteggiatura che possiamo imporre è comunque arbitraria e si potrebbe sostenere che è già empatia psicoanalitica anche una certa *qualità* dell'ascolto (Manfredi Turillazzi, 1998)? Una certa qualità dell'ascolto che non si può ridurre ad

atteggiamento intenzionale ma che rappresenta tuttavia il frutto dell'acquisizione di un assetto operativo interno attraverso un processo elaborativo nell'ambito del proprio *training* personale. Ma il problema di dove "tagliare" il processo empatico è secondario. Nel percorso che conduce all'autentica empatia psicoanalitica esistono degli stadi pre-psicoanalitici che rappresentano un importante terreno di lavoro comune sia alla psicoanalisi sia ad ogni altro approccio alla psicopatologia che assuma la necessità di un *setting* osservativo stabile e che attribuisca fondamentale valore all'esperienza interna del paziente (come ad esempio dovrebbe accadere anche in un "banale" colloquio psichiatrico ben fatto).

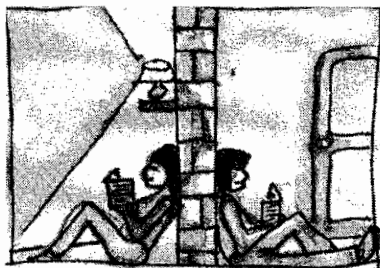
Esperienza di inevitabilità

In questo ambito, un buon indicatore di un sentire empatico (pre-psicoanalitico in senso stretto) è rappresentato dall'esperienza, nel clinico, di un senso di inevitabilità. Sentire un certo tipo di esperienza come inevitabile e (almeno in un primo momento) senza alternative nell'orizzonte esperienziale e di vita di quella particolare persona è il corrispettivo emozionale della concezione del sintomo psicopatologico come "migliore soluzione possibile" (Pao, 1979): in quella condizione di vita, alla luce di quella storia e delle vicende che hanno avuto corso nel suo mondo interno ed esterno quella persona *non-poteva-che* essere come è, "fare" come ha fatto, tradurre quella esperienza sul piano psicopatologico in quel certo modo. In quel momento, si potrebbe dire, l'esperienza dell'altro si qualifica in senso fenomenologico per il suo essere-costretta-ad-essere. Questa esperienza d'inevitabilità non è frutto di un atteggiamento intenzionale empatico, ma origina dalla disponibilità a pensare e sentire ciò che l'altro sta vivendo non tanto come un'alternativa *per noi* ma come un'alternativa *a noi*. È un fenomeno che Clifford Geertz

(2000), un grande antropologo contemporaneo, ha descritto in tema di diversità culturale: vedere le diversità tra culture fornisce alternative *a noi* stessi piuttosto che alternative *per noi*, nel senso che «gli altri valori, credenze, modi di agire, sono visti come credenze, valori che avremmo dovuto avere, modi che avremmo dovuto tenere, se fossimo nati in qualche altro posto o in qualche altro tempo che non il nostro». In questo senso, in questa fase del processo empatico, non abbiamo tanto a che fare con alternative necessariamente disponibili *per noi*, ma con esperienze, credenze, stati d'animo che sono parte di vite diverse dalla nostra e che noi possiamo rappresentarci solo come alternative *a noi*. Il senso d'inevitabilità segnala che abbiamo respirato nella relazione con quel paziente quel tanto che basta dell'atmosfera interna ed esterna nella quale egli vive per cominciare ad avere una rappresentazione molto parziale di almeno un aspetto del suo stato mentale nel quale anche noi saremmo inevitabilmente costretti nella stessa dolorosa condizione.

Siamo quindi ancora all'insegna della condivisione e della concordanza. Ma questa concordanza non si realizza come una fotocopia prodotta intenzionalmente dal pensare alla condizione dell'altro come a una possibile *alternativa per me*; o in risposta alla domanda intenzionale: "come mi sentirei io al posto suo?". Al contrario, l'esperienza di inevitabilità nasce quando in me, in *alternativa a lui*, si fa strada la rappresentazione di una *mia* condizione nella quale sarebbe per me inevitabile sentirmi in quel modo, essere in quello stesso stato. Da un lato uno sforzo intenzionale empatico: l'*empatismo* di cui parla Bolognini (1997;2002); dall'altro una prima tappa del processo empatico (che può condurre o meno all'empatia psicoanalitica), ma che, quale che sia la meta, costituisce una tappa iniziale che la psicoanalisi

si ha in comune con la psicopatologia e con una psichiatria clinica "sufficientemente buona".



BIBLIOGRAFIA

BARON-COHEN, S. (1995), *L'autismo e la lettura della mente*, trad. it. Astrolabio, Roma 1997.

BERGER, D.M. (1987), *L'empatia clinica*, trad. it. Astrolabio, Roma 1989.

BOLOGNINI, S. (1997), *Empathy and "empathism"*, in «*Int. J. Psycho-Anal.*», 78, pp. 279-293.

BOLOGNINI, S. (2002), *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino.

CALVI, L. (1995), *Fenomenologia e psicoterapia*, in «*Psichiatria Gen. Età Evol.*», 33, pp. 81-93.

FONAGY, P., TARGET, M. (2001), *Attaccamento e funzione riflessiva*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

FREUD, S. (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, trad. it. in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino 1967-1980.

GALLESE, V. (2001), *The "shared manifold" hypothesis. From mirror neurons to empathy*, in «*J. Consciousness Studies*», 8 (5-7), pp. 33-50.

GEERTZ, C. (2000), *Antropologia e filosofia*, trad. it. il Mulino, Bologna 2001.

MANFREDI TURILLAZZI, S. (1998), *Dall'ascolto all'interpretazione e dall'interpretazio-*

ne all'ascolto (intorno all'ascolto come fattore mutativo del campo), in *Seminari milanesi*, Centro Milanese di Psicoanalisi, Milano.

MODELL, A.H. (1990), *Per una teoria del trattamento psicoanalitico*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

PAO, P.N. (1979), *Disturbi schizofrenici*, trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1984.

PIGMAN G.W.(1995), *Freud and the history of empathy*, in «*Int. J. Psycho-Anal.*», 76, pp. 237-255.

PREMACK, D., WOODRUFF, G. (1978), *Does the chimpanzee have a "theory of mind"?*, in «*Beav. Br. Sci.*», 4, pp. 515-526.

RACKER, H. (1953), A contribution to the problem of countertransference, in «*Int. J. Psycho-Anal.*», 34, pp. 313-324.

ROSSI MONTI, M., FORESTI, G. (2002), *L'ineludibile aspecificità tecnica degli strumenti di lavoro dello psicoanalista*, Relazione, "Congresso della Società psicoanalitica italiana", Trieste 13-16 giugno 2002 (Atti in corso di pubblicazione).

SPAZÀL, S. (1990), *Empatia e controtransfert come parti costitutive della comprensione psicoanalitica*, Relazione inedita, "Incontro Inter-Centri Veneto-Emiliano", Padova 10 marzo 1990.

TREVARTHEN, C. (1998), *Empatia e Biologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

¹ Per fare riferimento alla nota distinzione di Racker (1953) tra controtransfert concordante e controtransfert complementare.

EMPATIE RADICALI E DISTALI

Mauro La Forgia

1. Iniziamo con una definizione: «L'empatia è una modalità conoscitiva adatta specificamente alla percezione di configurazioni psicologiche complesse»¹.

La definizione appare in *Narcisismo e analisi del sé*, e cioè in quel testo a cui Heinz Kohut affida una prima sistematica trattazione delle novità da lui apportate alla teoria della tecnica psicoanalitica. Vale la pena di reconsiderarla, a trent'anni di distanza dalla sua formulazione, perché due locuzioni che vi compaiono – e cioè la locuzione «modalità conoscitiva» e il riferimento a «configurazioni psicologiche complesse» – tendono indubbiamente a esprimere una prospettiva epistemologica che faticheremmo ad associare ad alcune, correnti, utilizzazioni cliniche dell'empatia. Taluni esiti intuizionistici della psicologia del sé hanno in effetti trasformato l'empatia in qualcosa di simile a una condizione non discriminativa e vagamente compiacente di adesione alla condizione mentale dell'altro, e viene di fatto trascurato il compito di tentare un'indagine più rigorosa e accurata delle condizioni che realizzano una mente empatica.

Non a caso quest'esito si esprime – per esempio in teorici come Robert Stolorow, ma il discorso potrebbe essere esteso alla gran parte di quegli autori contemporanei che dichiarano di ispirarsi alla psicologia del sé – nella forma di una attenzione privilegiata agli aspetti intersoggettivi del *setting* in una prospettiva che tende a trascendere le singole soggettività in gioco e, quindi, a trasformare radicalmente, a volte con indesiderabili esiti metafisici, il tema della conoscibilità di ciò che avviene in terapia. Idee come il costituirsi quasinaturalistico di un "campo" dal quale trarre informazioni immediate sullo stato del pro-

cesso psicoanalitico divengono allora, secondo tali autori, un ampliamento inevitabile della visione kohutiana dell'ascolto empatico.

Appare invece significativo il fatto che sia stato proprio Kohut – e cioè l'autore di riferimento delle teorie della tecnica che restringono la distanza tra azione empatica e atto intuitivo – ad affermare come «l'intuizione, in linea di principio, non è correlata all'empatia»², ne è anzi una sorta di reciproco, sia nel senso che «l'ampliarsi della capacità empatica individuale farà spesso *diminuire* la precedente capacità intuitiva»³; sia perché l'empatia va intesa come un processo tutt'altro che istantaneo; essa è, anzi, per Kohut, da raggiungersi attraverso «un processo mentale lento e faticoso», ed è sempre Kohut ad affermare come sia «un contributo specifico della psicoanalisi l'aver trasformato l'empatia intuitiva degli artisti e dei poeti *nello strumento d'osservazione di un ricercatore scientifico addestrato*»⁴.

Come era avvenuto per Freud, Kohut mostra dunque preoccupazione verso quelle metodiche impressionistiche e suggestive che potevano derivare da un uso improprio delle innovazioni da lui introdotte in psicoterapia.

Ma non è mia intenzione svolgere in una direzione scienziata le precisazioni della nascente psicologia del sé. Intendo piuttosto sottolineare gli interrogativi che questa psicologia tendeva a porsi su natura e limiti di un dispositivo non nuovo – l'empatia – che veniva rivitalizzato e reso fondamentale nella tecnica; sugli esiti che potevano derivare – e in effetti sono derivati – da una certa apoditticità nella dimostrazione dell'efficacia terapeutica di tale dispositivo; infine, sulla necessità di mantenere un atteggiamento di ricerca nel nuovo orizzonte che l'uso clinico dell'empatia sembrava aprire.

2. Spostiamoci dalla psicoanalisi alla filosofia della mente, ma rimaniamo nello stesso periodo e nello stesso contesto culturale – quello statunitense degli anni Settanta dello scorso secolo. Ci accorgiamo che studi e riflessioni sull'empatia sono al centro di una discussione assai serrata che sta svolgendosi tra due dei maggiori eredi del positivismo logico, e cioè tra Willard Van Orman Quine e Donald Davidson⁵.

Apparentemente distante dalle tematiche della clinica psicoanalitica è peraltro il tema centrale su cui si articola la discussione, tema

che comporta anch'esso, come conseguenza, la necessità di approfondire natura e limiti dell'empatia. La questione è quella, in certo qual modo classica, dell'incontro di un linguista con un indigeno che parla un idioma sconosciuto e della possibilità che il linguista pervenga a una traduzione sensata del nuovo idioma. Non è però difficile capire come dietro tale questione, apparentemente limitata, ci sia la questione, ben più ampia, del costituirsi e dell'articolarsi del linguaggio come strumento principe della conoscenza intersoggettiva. «È l'interesse epistemologico – afferma con chiarezza Quine – e non un mio incidentale interesse per la linguistica che motiva la mia speculazione sulla traduzione»⁶.

Analizziamo brevemente le posizioni dei protagonisti di questo dibattito.

Per Quine, rigorosamente ancorato a un'impostazione comportamentista, la traduzione non può che prendere le mosse da una situazione stimolo, proveniente dal mondo esterno, che interessa contemporaneamente i recettori sensoriali dei due aspiranti interlocutori e alla quale l'indigeno reagirà con un'emissione verbale che verrà accuratamente annotata dal linguista – per esempio, l'indigeno pronuncerà «gavagai» al passaggio di un coniglio; di fronte al ripetersi della medesima situazione stimolo il linguista pronuncerà in seguito l'espressione precedentemente emessa dall'indigeno – dirà cioè «gavagai» al passaggio di un nuovo o dello stesso coniglio e otterrà l'assenso o il dissenso dell'indigeno, posto che i due si siano preventivamente accordati sulle manovre comportamentali che regolano il sì e il no. La lingua dell'indigeno sarà, per Quine, ricostruibile sulla base di un insieme cospicuo di esperimenti di questo genere⁷.

Per Davidson, invece, è proprio il concetto di situazione stimolo il punto debole della teoria della traduzione di Quine, quello che potrebbe pericolosamente condurre a conclusioni scettiche, come già avvenuto per altre strategie basate sull'induzione e dipendenti da presunte fonti ultime di evidenza⁸. Le stimolazioni sensoriali cui si è sottoposti potrebbero essere le stesse ma corrispondere a mondi esterni del tutto dissimili; se sottoposto ad adeguate stimolazioni, un cervello in una vasca potrebbe "sentire" l'esterno in modo identico a una persona calata in una situazione del tutto ordinaria⁹. Più che condividere condizioni stimolatorie, per Davidson, parlante e inter-

prete dovranno esprimere un consenso su quali siano gli oggetti e gli eventi del mondo esterno da considerare come rilevanti; è sulla base di questo consenso – ovviamente poggiato sull'esperienza ma su di un'esperienza già, per così dire, "ricostruita" su un piano interpretativo – che potranno esser stipulati gli accordi che conducono a una buona traduzione¹⁰.

È, nelle parole dello stesso Davidson, un approccio "*distale*" alla traduzione e alla conoscenza – poggiato sull'esistenza di concatenazioni causali tra oggetti, eventi e credenze su cui concordano o dissentono parlante e interprete¹¹. Un approccio, come si vede, da contrapporre alla "*radicalità* empirica" della posizione di Quine – per il quale assenso e dissenso sono esclusivamente connessi alla stimolazione sensoriale. E proprio in relazione alla dicotomia *radicale/distale* fa il suo ingresso nella controversia la questione dell'empatia.

Non dovrebbe essere difficile capire cosa possa intendere Davidson per empatia: l'ipotesi del costituirsi di una "*comunicazione empatica*" tra parlante ed interprete – ipotesi peraltro inevitabile per giungere a una traduzione corretta – sarà che parlante e interprete "*condividano*" le stesse credenze, e cioè non solo identifichino ciò che è rilevante per entrambi nel mondo esterno ma anche rispondano in modo analogo alle modificazioni di un mondo così condiviso¹².

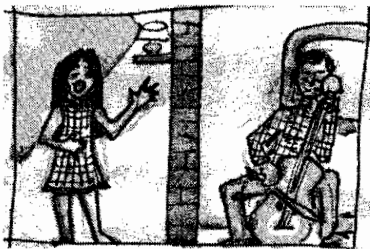
Non sono condizioni da poco: si potrebbe affermare che, per Davidson, parlante ed interprete raggiungono un accordo empatico sulla traduzione perché "*già si trovano*", per ipotesi, d'accordo. Spostando per un istante la prospettiva e tornando alla psicoanalisi, vengono in mente quei clinici che definiscono efficace un'azione terapeutica condotta con empatia e definiscono circolarmente l'empatia come la condizione per condurre un'azione terapeutica efficace... I conti, come si vede, non tornano.

Appare allora significativo come un empirismo rigoroso, radicato sulla centralità delle afferenze sensoriali, e antimentalistico per definizione come quello di Quine finisca per essere portatore di una visione dell'empatia assai più possibilista e aperta di quella di Davidson.

È ovvio, dice Quine, che l'interprete dovrà ritenere che linguaggio e credenze ontologiche dell'indigeno siano analoghi ai propri, così da potersi "proiettare" nel mondo dell'indigeno e simulare gli as-

sensi e i dissensi più appropriati alle proposte di traduzione¹³; ma tutto ciò è, per Quine, più una condizione euristica dettata da una ovvia *“psicologia pratica”* che una condizione universale di congruenza nomologica consistente nell’idea che nel mondo dell’indigeno e in quello del traduttore debbano esser rilevanti gli stessi eventi e le stesse leggi¹⁴.

Quine lascia più libero l’indigeno di pensarla come crede; è, anzi, probabile che le credenze dell’indigeno siano radicalmente diverse da quelle del linguista se, presupponendo questa diversità, il suo comportamento, verbale e non verbale, diviene più naturale e plausibile.



3. Sofferamoci a commentare questa diversità di accezioni del concetto di empatia che nasce dal complesso problema della traduzione di una lingua sconosciuta.

Notiamo, intanto, come una posizione come quella di Quine, ancorata a un empirismo intransigente, consenta una maggiore libertà di ipotesi circa la forma di pensiero dell’indigeno. Empirismo radicale si coniuga – e non è certo la prima volta nella storia del pensiero – con apertura empatica alla diversità. In Davidson, lo spostamento di accento sulla condivisione di dati già interpretati rende l’empatia *“canone di adattamento”* più che strumento di ricerca. Tornano in mente le raccomandazioni di Kohut sulla necessità di evitare che l’empatia si riduca a suggestione e ad adesione compiacente, invece di costituire lo strumento di indagine che un clinico evoluto privilegia.

Vorrei però rinviare ancora la discussione delle conseguenze che, nella teoria della tecnica psicoanalitica, derivano dalle accezioni dell'empatia nate sul terreno della filosofia della mente e introdurre un ulteriore elemento di approfondimento, che questa volta scaturisce da alcuni plessi della ricerca nell'ambito delle scienze cognitive.

Possiamo affrontare la questione ripartendo da Quine: una delle obiezioni alla sua teoria della traduzione consiste nell'affermare come non sia assolutamente certo che il sistema delle afferenze sensoriali che conduce l'indigeno a pronunciare la parola 'gavagai' possa essere omologato a quello che conduce il traduttore a dire 'coniglio', e come possa quindi risultare insensato poggiare sulla situazione stimolatoria l'intera teoria della traduzione.

È nota la risposta di Quine a quest'obiezione; come avrebbe fatto il nostro Sciascia, Quine risponde candidamente: «a ciascuno la sua stimolazione»; non ha, cioè, importanza il modo in cui i recettori sensoriali "svolgano", per così dire, all'interno di ogni individuo gli stimoli che provengono dall'esterno; la trasduzione può seguire meccanismi profondamente diversi nei due individui ma questo non significa certo, per Quine, che non si possa empatizzare con la situazione percettiva che ha condotto l'altro a una certa emissione verbale, ancorché ignari dei suoi specifici meccanismi fisiologici o ottici¹⁵.

La questione è di importanza fondamentale, in quanto riguarda la possibilità di un'intersoggettività radicata sulla diversità. Potrò intendermi empaticamente con chi devo assumere come radicalmente diverso da me – un indigeno, un malato di mente, un animale superiore, l'essere di un altro pianeta?

La soluzione tentata da Quine si avvicina all'ipotesi funzionalista detta del "*materialismo*" o "*fisicalismo delle occorrenze*". In breve, pur ammessa la specificità di ogni contesto mentale individuale – e cioè del modo particolare in cui in quel contesto alcune occorrenze linguistiche, comportamentali, esperienziali realizzano un'identità con specifici stati neurofisiologici – non ne segue certamente l'impossibilità di empatizzare con l'esperienza dell'altro e di dividerne il senso. Si è soliti giustapporre quest'ipotesi a un'altra, detta dell'"*identità del tipo*", che postula la necessità che individui distinti condividano stati neurofisiologici e forme di raccordo tra essi e modalità espressive, perché possa esservi effettiva condivisione dell'esperienza dell'altro.

Vorrei tentare un'esemplificazione di queste due posizioni teoriche, partendo da un fenomeno rinvenibile nell'esperienza di ognuno di noi: è la situazione in cui, nei nostri sogni, si determina una sorta di scissione tra un "io osservante", probabilmente residuo dell'io della veglia, e un "io onirico", che compie le azioni del sogno. L'esempio è un po' paradossale, perché tratta di una tematica intersoggettiva da un punto di vista intrasoggettivo, ma mi sembra allo stesso tempo istruttivo, in quanto mostra bene come ogni forma di comprensione dell'altro si radichi in una comprensione di noi stessi.

Ragioniamo sulla situazione in cui si trova l'io osservante del sogno; non può intervenire nell'azione dell'io onirico che peraltro si svolge, per così dire, sotto i suoi occhi; è però in grado di patire insieme all'io onirico affetti ed emozioni vissuti nel sogno anche se, a ben vedere, non è detto che questo avvenga perché le condizioni neurofisiologiche attivate dall'azione dell'io onirico siano le stesse che determinano il vissuto emotivo dell'io osservante; in teoria, ciascuna di queste istanze egoiche potrebbe innervarsi diversamente, perché differenti potrebbero essere le parti della mente ad essa interessate.

Ma come empatizza l'io osservante con le azioni e i vissuti dell'io onirico? È, infatti, indubbio che l'io osservante – pur non potendo intervenire sull'attore onirico – inizia, nel sogno, una decodifica del significato di ciò di cui è spettatore, ponendo le basi di un'elaborazione che, probabilmente, continuerà nella veglia. Si aprono possibilità inaspettate se ragioniamo su questa decodifica tenendo conto delle prospettive aperte dal dibattito tra Quine e Davidson.

Ragionando *à la* Quine, potremmo dire che siamo in una condizione ottimale per comprendere, a partire da un empirismo rigorosamente fattuale, cosa l'io onirico pensi di veramente "diverso" dall'io osservante, perché i due io condividono uno stesso orizzonte stimolatorio, pur essendo radicati in parti differenti della mente.

Ragionando *à la* Davidson, potremmo notare come l'io osservante è necessariamente portatore, nel sogno, di credenze che non possono non intervenire nella decodifica dell'azione dell'io onirico, a sua volta non certamente privo di sue peculiari aspettative; i due io sono pertanto portatori di teorie del significato che presentano ampie zone di sovrapposizione, perché troppe volte, nei sogni di uno stesso individuo, sono venuti a contatto ed è quindi impensabile che tra loro

non sia avvenuta una negoziazione semantica; è allora anche probabile che siano parimenti sovrapponibili le parti della mente interessate dalle due istanze egoiche, e finisce così per riemergere l'ipotesi che un'identità tipologica sia alla base di ogni comunicazione.

Più si ragiona su questo esempio e più emergono potenziali articolazioni e suggestioni paradossali; ci fermiamo qui, dopo aver notato ancora una volta quanto il sogno abbia da dirci, in filosofia della mente come in psicoanalisi...

4. Le considerazioni svolte sul sogno ci rinviano alla clinica, sulla quale è, a questo punto, opportuno attestarsi, ricavando però quanto possibile dal lungo *excursus* in filosofia della mente e in psicologia cognitiva.

Notiamo, intanto, quale vasta e complessa problematica sia stata aperta dall'indagine svolta sul modo in cui l'empatia è trattata in campi diversi dalla psicoanalisi. È emersa una connessione col problema generale della natura della conoscenza e delle condizioni dell'intersoggettività; si è parlato del modo in cui conoscenza e intersoggettività si correlino a elementi fattuali e a dati sensoriali; si è discusso sia dei rapporti tra stimolazione e apparati recettivi, sia di ciò che è necessario ammettere perché esista una realtà condivisibile; infine, si è posto il problema di quanto un'identità di stimolazione necessiti anche di un'identità di ricezione perché si possa parlare di conoscenza condivisa.

L'adesione empatica alla realtà mentale dell'altro è dunque questione che andrebbe inserita in questo vasto universo problematico. Vengono in mente le accorte affermazioni di Kohut sulla laboriosità dell'atto empatico, sulla sua distanza dall'atto intuitivo, sulla necessità di considerare il realizzarsi di un atteggiamento empatico come il risultato di un lungo processo di addestramento per uno psicoanalista che dovrà assumere su di sé le responsabilità di un ricercatore.

E, rammentando queste raccomandazioni, appare viepiù deludente il confronto con alcuni autori postkohutiani.

Un esempio può essere istruttivo. Leggiamo cosa Ernest Wolf afferma sul tema dell'empatia nel suo libro *La cura del sé*¹⁶ – per molti versi una sinossi ufficiale dell'approccio kohutiano. Nelle pagine dedicate alla definizione dell'empatia leggiamo che quest'ultima va inte-



sa, *à la* Kohut, come l'arte «di ottenere dati attraverso l'introspezione vicariante»¹⁷; ma non una definizione, teorica o operativa, dei processi da attivare per giungere a tale tipo di condizione mentale; non un cenno alla difficoltà di capire su quali basi si possa decidere se una condizione empatica è stata raggiunta o non ci si è fallacemente sovrapposti alla diversità dell'altro; è lasciato al lettore afferrare intuitivamente l'idea di empatia equiparandola genericamente a una "immedesimazione" con l'interlocutore; ma noi sappiamo ormai, da Quine e Davidson, quanto possa risultare difficile confrontarsi con l'altro anche solo sul modo di interpretare un singolo dato di fatto...

Vediamo realizzarsi in Wolf, ma il discorso potrebbe senza difficoltà esser esteso ad altri autori, un esito che paventavamo; il termine empatia ha perso quel riferimento critico che manteneva in Kohut e si è autonomizzato al punto di trasformarsi in una formula per segnalare un'appartenenza di scuola e una presunta diversità nella sensibilità clinica; come per termini distintivi di approcci diversi (viene in mente la "O" di Bion o l'"archetipo" junghiano) questa sorta di inco-

ronazione che è allo stesso tempo una reificazione, segna inevitabilmente, in psicoanalisi, il passaggio dalla ricerca all'ideologia.

5. Ma non ho ovviamente intenzione di attestarmi su una sterile dimostrazione della superiorità della filosofia della mente sulla psicoanalisi contemporanea in tema di empatia. Le suggestioni che provengono da tali studi vanno piuttosto utilizzate come stimoli, da declinare poi nel lessico e secondo le strategie della clinica psicoanalitica.

Il tema dell'affettività, per esempio, è trascurato dalle ricerche filosofiche sull'empatia, mentre è opportuno che sia al centro delle indagini psicoanalitiche. Recentemente ho tentato di coniugare l'efficacia dell'azione psicoterapeutica con quelle che, a mio avviso, potevano considerarsi le condizioni ottimali dell'atto empatico, curando di trovare per quest'ultimo un riferimento in una visione della mente che includesse le suggestioni provenienti dai differenti ambiti di ricerca¹⁸.

In questa prospettiva, è risultato utile indagare sulle condizioni di sviluppo di una mente empatica a partire dal concetto di "intenzionalità" – che è, in breve, la necessità, per l'atto mentale di costituirsi in relazione a un oggetto. Un opportuno uso psicodinamico dell'intenzionalità ha permesso di collegare le basi individuali della capacità empatica a un progressivo e non traumatico approfondimento della relazione intenzionale tra io e mondo. Si poteva inoltre ipotizzare che dalle inevitabili oscillazioni dell'azione intenzionale potesse scaturire tutto e solo l'affetto necessario a una sana costituzione emotiva individuale¹⁹; diverso il caso di una variazione repentina, in senso regressivo o progressivo, del legame intenzionale – come quando ci si trova di fronte a un evento talmente inaspettato che è difficile avvolgerlo nella trama della pensabilità o anche solo della descrivibilità; in questo caso, si poteva ipotizzare che l'eccesso di affetto prodottosi tendesse a rinchiudersi – in ogni mente individuale – in *cluster* autonomi di significazione analogabili ai "complessi a tonalità affettiva" di Eugen Bleuler e di Carl Gustav Jung²⁰. E sarebbe divenuto più difficile, sia per l'io personale, che per un io esterno, empatizzare con queste zone di autonomia ideoaffettiva.

Partendo, dunque, da un concetto come quello di intenzionalità – di vasto impatto in filosofia analitica come in psicologia generale –

si potevano ricostruire le fondamenta di una mente "sensibile" anche a un approccio psicoanalitico, aprendo possibilità di intreccio analogico tra punti di vista diversi ma interessati a uno stesso oggetto.

Vorrei portare un esempio della fecondità di questo incontro, mostrandone l'utilità proprio sul terreno dell'empatia.

Si è detto come da un uso psicodinamico del concetto di intenzionalità si possa giungere ai complessi, e cioè al costituirsi di "inclusioni" mentali dotate di affetti, di cognizioni e di sensorialità divergenti; per accedervi in una forma non fallace e produrre una comprensione non distorta può risultare allora efficace l'uso di una versione opportuna del punto di vista di Quine. Si può supporre che quella stessa affettività che ha determinato il costituirsi autonomo di un complesso divenga la giusta chiave per riaccedervi; la liberazione di affetto – unito a parole, a ricordi, a semplici immagini – segnalerà a una parte della nostra mente di aver effettivamente realizzato un contatto con un'inclusione complessuale; di trovarsi in quell'identità di registro – o di situazione stimolo, se si preferisce – che permette a due parti della mente resesi opache l'una all'altra di comunicare per una maggiore integrità dell'io – e, quindi, per una più efficace competenza empatica su noi stessi e sugli altri.

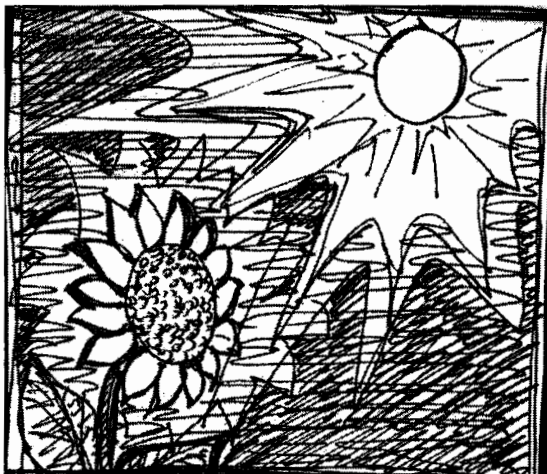
L'affetto che, sotto forma di rabbia o di mania, ci ha segnalato un allentamento o un eccesso della relazione intenzionale con il mondo – che ha condotto alla costituzione di zone dissociate di intenzionalità per decostruire e rendere più gestibile l'impatto con l'ambiente – diviene allora l'artefice dell'attivazione di forme sensoriali di contatto con la diversità che si è costituita nella nostra stessa mente, l'operatore che raccoglie forme ideative escluse ma che potrebbero risultare di nuovo utili.

Direi allora che un radicalismo empirico *à la* Quine – rispettoso della diversità ma allo stesso tempo attento alle identità di codice affettivo – e una ricostruzione distale via via più raffinata della semantica degli affetti – che ci avvicina alla condizione d'intersoggettività richiesta da Davidson – costituiscono l'equipaggiamento essenziale di uno psicoanalista empatico.

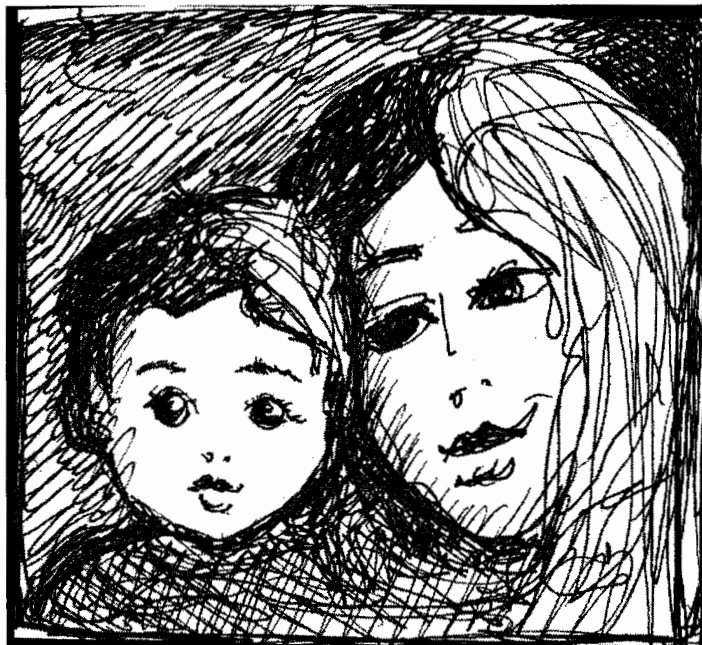
Da questa prospettiva, comprendiamo bene perché l'empatia sia in primo luogo una condizione da raggiungere intrapsichicamente, come sensibilità alla grammatica ideoaffettiva nella quale si declina la

nostra esistenza, e perché solo a partire dal livello raggiunto in questa forma di autoconsapevolezza sia possibile valutare la nostra competenza di traduttori della mente altrui. Quella sensibilità che acquisiamo se si produce qualcosa di distorto, o di eccessivo, nella qualità di ogni relazione, che può rendere efficace la nostra azione psicoterapeutica ma anche più profondi i nostri legami d'amicizia, costituisce il precipitato metaindividuale dell'esperienza immediata e continua della molteplicità che è in noi, e della pluralità dei lessici attraverso cui essa si esprime. È la radicalità di questa esperienza che ci consente di entrare nella pari radicalità dell'esperienza altrui, rispettandone la diversità, e che d'altra parte ci dota di dispositivi essenziali per tentarne una decodifica.

Possiamo allora tentare di ridefinire l'empatia: essa è in primo luogo approfondimento della grammatica ideoaffettiva nella quale si esprime la nostra esistenza; poi, è attenzione alle consonanze e dissonanze con la grammatica altrui, a patto di considerarla di un'inafferabilità e complessità analoghe alla nostra; ancora, è rimodellamento costante della sensibilità, in quell'incessante riverbero tra ciò che è interno e ciò che è esterno, che è difficile districare da quanto per convenzione chiamiamo "mente".



- ¹ H. KOUTH, *Narcisismo e analisi del sé* (1971), trad. it. Boringhieri, Torino 1976, p. 288.
- ² Ivi, p. 290.
- ³ Ivi, p. 292, corsivo mio.
- ⁴ Ivi, p. 291, corsivo mio.
- ⁵ Devo alle frequenti discussioni intrattenute con A. Rainone lo stimolo a occuparmi delle accezioni assunte dall'empatia nel dibattito tra Quine e Davidson; in particolare, le considerazioni espresse in questo e nel successivo paragrafo sono ampiamente debitorie nei confronti del bel saggio di A. RAINONE, *Traduzione radicale, naturalismo e principio di carità in W.V. Quine*, in «Epistemologia», XIII, 1995, pp. 269-298.
- ⁶ W.V. QUINE, *Three indeterminacies*, in R.B. BARRET, R.F. GIBSON (a cura di), *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford 1990, pp. 1-16; p. 3.
- ⁷ W.V. QUINE, *Word an Object*, M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1960 (trad. it. *Parola e oggetto*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 89 e ss.).
- ⁸ D. DAVIDSON, *Meaning, truth and evidence*, in R.B. BARRET, R.F. GIBSON (a cura di), *Perspectives on Quine*, cit., pp. 68-79.
- ⁹ D. DAVIDSON, *A coherence theory of truth and knowledge*, in E. LEPORE (a cura di), *Truth and interpretation. Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986, pp. 307-319; pp. 314-315.
- ¹⁰ D. DAVIDSON, *Meaning, truth and evidence*, cit., p. 72.
- ¹¹ Ivi, p. 73.
- ¹² Ivi, p. 76. È il cosiddetto *principio di carità* di Davidson che, in questo contesto interpretativo, implica il fatto di considerare parlante e interprete non solo come identicamente reagenti alle stesse sollecitazioni dell'ambiente, ma anche come portatori di identiche credenze sulla natura di tali sollecitazioni.
- ¹³ W.V. QUINE, *Speaking of objects*, in ID., *Ontological relativity and other essays*, Columbia Univ. Press, New York and London 1969 (trad. it. *La relatività ontologica e altri saggi*, Armando, Roma 1986; pp. 37-57, p. 38).
- ¹⁴ W.V. QUINE, *La relatività ontologica e altri saggi*, cit., p. 66.
- ¹⁵ W.V. QUINE, *Three indeterminacies*, cit., p. 4.
- ¹⁶ E. WOLF, *Treating the self. Elements of clinical self psychology*, The Guilford Press, New York 1988 (trad. it. Astrolabio, Roma 1993).
- ¹⁷ Ivi (nella traduzione italiana), p. 45.
- ¹⁸ Mi permetto di rinviare a M. LA FORGIA, *Rifugi intenzionali. La ricerca dell'altro*, in M. LA FORGIA, M.I. MAROZZA, *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma 2000; v., in particolare, il par. 4.2 "Occorrenze e tipi della declinazione empatica", pp. 31-34.
- ¹⁹ Ivi; si veda in particolare il capitolo "Un incidente chiamato affetto", pp. 19-27.
- ²⁰ Ivi, pp. 24-27.



EMPATIA E INTROIEZIONE. ESPLORAZIONI SULL'INCASTRO DIALOGICO

Antonino Trizzino

I semi di tutto ciò che ho in mente,
li trovo ovunque.
J. G. Hamann

1. Delirio e dialogo

Ricompone attraverso il contagio affettivo la linea spezzata tra io e mondo e quindi donare senso all'esperienza psicotica è insieme il metro e il fine dell'empatia. È questo lo spazio in cui isolamento e delirio possono restituirsi a una comprensione, consegnando il soggetto a una sincronia di scopi e sequenze temporali, ripristinando, nell'identità, l'argine allentato.

Il termine 'delirio' è di etimo chiarificatore; proviene dal lavoro agreste: *de-lira* chi esce dalla linea retta del solco. Chi infrange questa geometria lo fa perché lungo il suo sentiero si è imbattuto in un ostacolo che lo costringe a deviare: *lira* è infatti la cresta fra due solchi. Si tratta ora di non considerare tale divergenza come definitiva; di immaginare un rientro nel solco.

Condurre a una trama comune queste direzioni antagoniste può esprimere due esiti: uno è quello di identificazione sintonica con il mondo, l'altro è di segno schizoide (la coppia sintonia-schizoidia è bleuleriana), costringendo alla chiusura autistica e a vere e proprie *modificazioni gestaltiche dell'esperienza*¹. Occorre interrogarsi su quali movimenti apparente-

mente divergenti sottendono queste opposte esperienze della realtà; specie allo scopo di considerarne le convergenze meno attese rispettivamente nell'aderire o nel rifiutare la dimensione intersoggettiva della vita mentale. Nell'atto di adesione, di jaspersiana "vibrazione all'unisono" con le vicende altrui, si colloca l'empatia; al suo opposto è invece il contromovimento di introiezione. Anche qui un urto e una linea spezzata: le due naturali tendenze non realizzano alcuna intersezione, e tantomeno uno sfondo di rapporti.

Si vuole dunque innestare queste direzionalità entro una matrice dinamica: quella propria della successione temporale. Per *essere-due*, «sono necessari due stati di coscienza o due eventi»²; occorrono una durata e un sincronismo. A fondare questa condizione è il movimento che identifichiamo nell'esperienza di una coscienza altra da noi, e che attribuiamo all'empatia. Perché possa darsi questo atteggiamento intenzionale, il soggetto deve attivare una *presentificazione*; deve cioè poter attingere al passato attraverso un meccanismo di resa temporale nel quale ciò che è ricordato ora, possa affiorare come un tempo è stato vissuto originariamente. Questo collegamento per immedesimazione tra esperienze vissute esige, pertanto, una continuità temporale e coscienziale, senza cui è impossibile presentificare un vissuto originario, in quanto un tempo è stato mio, e non originario poiché all'origine è di un altro. L'empatia (*Einfühlung*) si configura così come intuizione di esperienze vissute non-originarie e recuperate alla memoria affettiva; un *essere-quasi* che E. Stein, ripercorrendo le tracce husserliane, traduce in immagine: «Io non sono "uno" con l'acrobata, ma sono solo "presso" di lui, non eseguo veramente il suo movimento, ma "quasi", il che non vuol dire solo che non eseguo esteriormente i movimenti, ma che

anche ciò che corrisponde "interiormente" ai movimenti del corpo (...) non è in me qualcosa di originario»³. Possiamo allora rivivere l'esperienza altrui sotto una qualità formale, senza però afferrarne i contenuti d'origine. Con la crisi della comprensibilità e la chiusura ermetica all'altro che accompagna il delirio non è invece possibile ricondurre questo orientamento intersoggettivo all'interno del flusso temporale interrotto, tipico dell'esperire psicotico; qui non è data alcuna vibrazione all'unisono, specie nel concordareintonie con il tempo del mondo e nel recuperare eventi trascorsi, presentificandoli in quella che Bergson individua come "durata" di esperienze passate nel presente in evoluzione. Questo *deficit di presentificazione* si manifesta in quelle forme di "autismo povero", pragmatico, descritte da Minkowski in cui il soggetto è condannato all'infinita e sclerotica ripetizione del momento presente⁴.

Ma il concetto di "presentificazione" già riecheggia nell'opera di Janet che ha voluto con esso definire il livello più elevato della gerarchia dei fenomeni psicologici, il quale presuppone massima tensione energetica e organico rapporto con la realtà⁵. Questo livello mentale agisce sulla costituzione della temporalità vissuta (*tempo dell'io*) e sulla sincronia tra tale disposizione e quella relativa alla percezione condivisa del tempo (*tempo del mondo*); inoltre, parteciperebbe alla formazione del momento presente quale prodotto di una sequenza di eventi passati. Là dove viene a mancare quello sfondo di vissuti organizzati in una durata, in cui «gli elementi della vita mentale – argomenta Minkowski – vengono a porsi gli uni accanto agli altri come oggetti nello spazio»⁶ e in cui l'identità cessa di costruirsi sulla coscienza di permanere uguale a se stessa, allora non si può più sostenere un atto di presentificazione.

Ciò che la Stein, delineando una fenomenologia

della coscienza presentificante, indica come "presa appercettiva" di esperienze già vissute, nel vissuto presente, non produce nella psicosi alcuna tensione empatica volta a cogliere e a recuperare unitariamente, come in un'immagine riflessa allo specchio, quel flusso temporale su cui l'identità e l'alterità si sono costituite. In sostanza, la presentificazione (*Vergegenwärtigung*) è attivata se la linea di *fondazione affettiva del sé*, che va dalla sua origine alla sua attualità, non ha subito scissioni o slittamenti; se, scongiurata ogni diluizione dei confini dell'Io, il soggetto è in grado di porsi in un mondo oggettivo che può essere però conosciuto solo in modo intersoggettivo⁷. L'empatia, che è il fondamento della dinamica intersoggettiva e che si radica, veicolandoli, negli elementi più fusionali della comunicazione affettiva, è inoltre il motore della fondazione dell'oggettività. Per ogni sforzo empatico, infatti, resta irriducibile la distanza tra il sé e l'oggetto; così, se per ottenere un contatto con il vissuto altrui è necessario evadere i confini dell'Io, è altrettanto necessario che tali confini esistano e 'reggano' all'incastro dialogico, avviando una rappresentazione cognitiva dello stato intenzionale. In questo senso, dotazione affettiva e 'presa' conoscitiva della realtà si bilanciano nell'atto di comprensione empatica; al contrario, nei fenomeni psicotici l'*attunement* affettivo-cognitivo appare gravemente deteriorato.

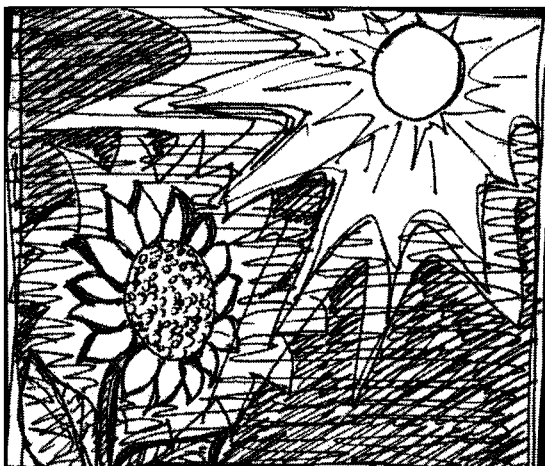
Qui si pone ancora quella divaricazione intenzionale che abbiamo attribuito alla coppia empatia-introiezione: mentre la prima è espressione di un movimento intenzionale verso un oggetto, e dunque di una struttura intrinsecamente dialogica; la seconda appare invece come l'*esito antialogico* di un processo di chiusura all'intersoggettività e di perdita di senso da attribuire al mondo. Da questa angolazione si può osservare come mentre con le difese paranoide

il soggetto espelle dall'Io pensieri e oggetti, *sentendo dentro all'altro*; con l'introiezione si produce un'acoglienza nell'Io di parti di quel mondo con cui non si riesce a stabilire alcuna trama intersoggettiva, *sentendo esclusivamente dentro di sé*⁸. Ne deriva – all'interno di una visione junghiana della struttura psichica come costitutivamente plurale, ossia organizzata in una trama di complessi affettivi dotati di autonomia biopsichica⁹ – una dilatazione dell'Io oltre i confini che separano le funzioni coscienti da quelle complessuali e automatiche, producendo un'ipertrofia di queste ultime e un'eclissi di intersoggettività che non può più articolarsi senza confini. Nel delirio e nel fallimento di ogni ermeneutica efficace si rompe la vocazione a intrecciare nuclei di relazione con gli oggetti esterni; questi vengono assimilati dall'Io, potremmo supporre 'fagocitati' e 'sigillati' per introiezione¹⁰.

Ciò che quasi un secolo fa S. Ferenczi indicava con il termine "introiezione" (*Introjektion*) o "espansione dell'Io"¹¹ confluisce qui come un processo che segna il passaggio da una struttura dialogica a una delirante, in cui disturbi di influenzamento rivelano la crisi di appartenenza all'Io e in cui i singoli oggetti introiettati vengono identificati con oggetti del mondo esterno e trattati come frammenti extraegoici. Ma l'idea di un'inclusione dell'oggetto nell'Io è stata anche un solido precursore del ruolo riconosciuto più tardi alle relazioni oggettuali nella costituzione del mondo interno e del senso di realtà; si pensi all'influenza di questo concetto sul pensiero kleiniano e sui percorsi post-kleiniani.

In sintesi, in un ideale *spettro di gradazioni essenziali* l'empatia si pone come la manifestazione funzionale di una struttura dialogica (il soggetto) dotata di confini, ritmicamente oscillante tra separazione e simbiosi e resa accessibile da un atto di presen-

tificazione; mentre l'introiezione occupa l'estremo opposto, avviando lo psicotico allo scarto dialogico e al fallimento di ogni tensione all'intersoggettività. In un quadro interpretativo quale quello proposto: l'empatia esprime il massimo grado di *intenzionalità intersoggettiva*; l'introiezione la sua messa in crisi. Al di là di questa opposizione e della declinazione patologica rappresentata dal prevalere esclusivo delle modalità introiettive su quelle empatiche, vedremo più oltre come queste dimensioni possano tuttavia coesistere dialetticamente attraverso equilibri e proporzioni, contribuendo alla fondazione dell'intersoggettività.



2. *Lo strano
caso
del dottor
Ferenczi*

A partire dalla lettura del *Diario clinico*¹² di Sándor Ferenczi si può interpretare *dal vivo* questa oscillazione tra modi diversi di porsi di fronte al dilemma dell'intersoggettività. Nel testo si sperimenta, tra note cliniche e appunti, come l'inadeguatezza delle tecniche analitiche classiche abbia provocato in Feren-

czi una prima riflessione sulla necessità per l'analista di presentificare la sofferenza del paziente e quindi di comunicare empaticamente con i suoi vissuti, criticando, una volta di più, il "disinteresse" del metodo freudiano per l'aspetto terapeutico della psicoanalisi. Questa particolare e scoperta sensibilità clinica assumerà nello stile ferencziano una curvatura estrema con l'ipotesi dell'"analisi reciproca" in cui si propone che l'analista offra le proprie zone d'ombra al paziente, fino ad ammettere una certa dose di contatto fisico all'interno della coppia analitica allo scopo di riavviare frammenti psichici disinseriti. L'idea di *con-sentire* (*Mitfühlen*), attraverso diversi luoghi del *Diario* e pone Ferenczi tra i primi clinici a interrogarsi sulla lettura del controtransfert non più come impedimento tecnico, ma come strumento privilegiato della conoscenza analitica. Un passo delle sue riflessioni ne custodisce il senso: «Quale conseguenza estrema si può giungere, come nel caso di una paziente, a pretendere di avere il diritto di analizzare il proprio analista (il quale) teoricamente ammette le possibilità del proprio inconscio (...). In un caso la comunicazione dei propri contenuti emotivi si sviluppò veramente in una specie di *analisi reciproca* da cui anch'io, l'analista, trassi molto profitto»¹³.

Di là dal valore di tali rischiosi espedienti tecnici, di fronte ai quali qui si opera una prudente *epoché*, è possibile rinvenire in questo accesso a un'analisi partecipata il primo, ancorché ingenuo, tentativo di situare l'empatia e di provocarne il riverbero nella relazione analitica. Dai primi sviluppi della tecnica attiva negli anni 1924-26 agli esiti oltremodo radicali dell'analisi reciproca, Ferenczi promuove, attraverso il ripensamento della comprensione clinica, un'improvvisa fioritura di possibilità evolutive appena tracciate, ma fino ad allora impensabili¹⁴. Assume così altro rilievo, con il progresso del pensiero psi-

coanalitico, l'influenza, dopo lunga decantazione, degli scritti teorici e tecnici di Ferenczi sull'opera di autori come R. Spitz, W.R. Bion, M.S. Mahler e J.E. Gedo, per la contaminazione che ha prodotto su certa prospettiva psicodinamica e per l'adiacenza che manifesta nei confronti di alcune frange sia metapsicologiche sia cliniche del testo junghiano¹⁵; nonché per l'influenza sul recupero (spesso ambiguo) del concetto di empatia nella psicoanalisi più recente. Tuttavia, la storia della psicoanalisi insegna come questo esperimento costò a Ferenczi, non certo privo di *furor sanandi*, più di qualche guaio professionale e personale, consapevole solo troppo tardi di aver passato, con il suo "dialogo degli inconsci", il segno della cura analitica.

3. *Proposte per una genesi dell'intersoggettività*

Sulle declinazioni dell'intersoggettività, sullo svolgersi degli incastri dialogici e sugli esiti funzionali di questi si è già avanzata una prospettiva. Si tratta ora di considerare lo sviluppo di questa dimensione nei termini delle tracce e delle matrici che la filogenesi ci lascia adoperare. In altri termini, si cercherà di individuare la *predisposizione del soggetto all'apertura intenzionale al mondo*.

Suggerisco che durante lo sviluppo infantile, e quindi con le prime transazioni empatiche, la formazione delle immagini degli oggetti sia preceduta e resa funzionale da serie di previsioni internalizzate delle azioni a esse connesse; che esista una sorta di *interlocutore interno* che anticipa l'interlocutore reale e con cui la mente in formazione si cimenta in anteprime di relazioni empatiche. Già in area preverbale il contatto con l'oggetto per manipolarlo e osservarlo innesca strategie che predispongono all'attivazione, dopo una fase silente, di schemi rappresentativi. Riguardo l'ipotesi di una 'zavorra' rappresentazionale innata, Jung ne rintraccia l'origine nella trasmis-

sione ereditaria di immagini e soprattutto di modalità funzionali originarie: «Non sostengo affatto – osserva – che le rappresentazioni siano ereditarie: ciò che si eredita è la possibilità di rappresentare, il che costituisce una notevole differenza»¹⁶.

Si verifica pertanto un'inattesa articolazione dialettica, e il nostro discorso che fino a qui escludeva un'adiacenza funzionale di modalità empatiche e introiettive è costretto ad ammettere una certa contaminazione tra le due e una disponibilità intersoggettiva ancora prima della 'messa in parola' delle immagini mentali, ossia della comunicazione verbale. È opportuno valutare in che misura nella costituzione mentale esista prima di qualsiasi mondo da intenzionare, una dimensione interna e inconscia in grado di assorbire gli oggetti esterni e di realizzare a contatto con essi strategie di intervento sulla realtà. Si articolano già a questi livelli evolutivi capacità fini di predire gli effetti dell'intenzionalità, specie per quegli adattamenti precoci alla comunicazione e alla discriminazione percettiva dei suoni linguistici, caratteristici delle protoconversazioni dei primi mesi tra madre e bambino; o addirittura *in utero* secondo H. Rosenfeld che, a partire dal lavoro della Klein, ha indagato a fondo gli aspetti comunicativi dell'identificazione introiettiva e proiettiva nelle psicosi, e per il quale gli stati emotivi raggiungono il feto sotto forma di "pressione osmotica"¹⁷ di fronte a cui il nascituro è inerme.

Dopo la nascita e nell'immediata regolazione del contatto interpersonale, i preadattamenti alla comunicazione – o registri motivazionali innati, secondo alcuni recenti sviluppi della teoria psicoanalitica¹⁸ – emergono in un primo tempo per imitazione, per poi configurarsi in più complessi schemi rappresentativi. Sembra che il successo nello stabilire un contatto empatico derivi dall'acquisizione di modelli di

approccio all'altro che riproducono con diversi gradi di fedeltà rappresentativa gli oggetti di realtà. Durante lo sviluppo delle prime capacità comunicative, questi oggetti sono interamente introiettati e solo con l'evoluzione della comunicazione emotiva vengono rielaborati in un protolinguaggio che è l'apertura al mondo di una disposizione innata all'intersoggettività. Sull'ipotesi di un isomorfismo tra rappresentazioni mentali e oggetti di realtà, Jung ipotizza che i contenuti di rappresentazione siano concretamente «qualità dell'oggetto (...) riconosciute solo a posteriori come qualità psicologiche»¹⁹. L'empatia sarebbe abbozzata in forma embrionale in questi tessuti di oggetti 'incorporati', con cui la mente intrattiene relazioni volte ad articolare la fondamentale capacità di immaginare significati e di strutturare un linguaggio simbolico.

Al momento della sua configurazione iniziale, lo *spazio empatico* si realizza come una dimensione psicologica in cui oggetti legati da ritmi e sincronie gestiti da *orologi interni* programmano la futura disposizione all'intersoggettività. È probabile che questi programmi prefunzionali si nutrano in un primo tempo di esclusive modalità di afferramento e assimilazione, che poi tralasceranno in funzione delle esigenze comunicative. Il passaggio per una fase di assimilazione di oggetti del mondo introduce pertanto all'intersoggettività e alla coordinazione empatica. Si può assumere che l'esistenza di una fase di introiezione e di conseguente espansione dell'Io predisponga oltre che a un'elaborazione cosciente dei rapporti con il mondo, anche a un collegamento diretto tra identità presente e memoria passata, nel senso di una continuità psicologica del sé.

L'introiezione, che prima abbiamo osservato come movimento divergente rispetto all'empatia, può essere interpretata da questa angolatura come la sua

premessa essenziale; proprio perché in grado di avviare quegli atti di presentificazione e di resa attuale di emozioni passate, che caratterizzano l'atto di risuonare con i vissuti altrui. *In quei luoghi intersoggettivi in cui l'introiezione fonda una prima grammatica comunicativa, contribuendo alla costituzione del mondo interno e dei suoi oggetti; l'empatia ne completa la sintassi.* Entrambe le dotazioni affettive²⁰ e loro 'proporzioni' si orientano *tra l'Io e il mondo*; contribuiscono alla regolazione emotiva a livelli rappresentazionali diversi²¹; e fondano l'intersoggettività.

Sull'ipotesi di una predisposizione innata all'intersoggettività si esprime C. Trevarthen²² che, analizzando con metodi di *infant observation* i primi contatti visivi tra madre e bambino, le protoconversazioni e la tendenza innata dei neonati all'imitazione e all'incorporazione (che è l'aspetto più concreto e 'orale' dell'introiezione), suggerisce come l'apprendimento intrauterino delle vocalizzazioni e di altri movimenti protoempatici possa dare luogo, dopo i primi abbozzi, a "preferenze per forme dinamiche di comunicazione"²³ e, attraverso l'empatia, a un arricchimento della gamma emotiva. Per regolare la coordinazione, la sincronia nel flusso di comunicazioni e il recupero di stati emotivi passati da attualizzare (presentificazione) sarebbe già attivo un "orologio mentale"²⁴ che riceve il flusso di rappresentazioni e lo ordina in sequenze temporali. Dai primi contatti comunicativi, dalla produzione di *prespeech* correlata allo scambio di minime articolazioni espressive tra madre e bambino e dalla confluenza di affetti deriva quella peculiare qualità di immaginare le emozioni e di esprimerle in comunicazione che fonda la costituzione empatica del soggetto. L'empatia diverrà infatti uno dei principali regolatori dell'affettività, drenando la sua gamma di determinazioni.

Su queste premesse si radica l'ipotesi che ciò che in un primo tempo si generava per introiezione di oggetti esterni stabilendo un'immediata, sebbene ancora rudimentale, relazione con parti del mondo; con lo sviluppo della personalità trova espressione nella regolazione intersoggettiva e nei suoi esiti formali. Inoltre, può darsi che lungo il nostro percorso evolutivo le richieste adattive e di specie abbiano fatto in modo di indurre il soggetto ad assimilare porzioni di realtà e a inserirsi in una dimensione profondamente mutata, quella intersoggettiva, in vista di agirvi più o meno empaticamente. Si sarebbero così fissati nel mondo interno sorta di *codici emotivi* in potenza, pronti a inter-animarsi sincronicamente una volta contattato il tessuto diadico e relazionale; quando il bambino si lancia alla scoperta dell'espressione e di nuovi significati. Nel vissuto autistico si realizza, invece, un'inversione antiempatica: ogni differenza tra il sé e l'altro è assorbita nei termini di indifferenza ostile, come se fosse determinata da un corpo estraneo che non può venire assimilato, negando in tal modo qualsiasi acquisizione emotiva e predisponendo a un'eclissi del *minkowskiano contact vital*.

Da questa angolatura mi limiterò a sottolineare come la vita mentale sia già dotata *ab ovo* di ciò che Jung chiama "legame inconscio con l'oggetto"²⁵, ovvero una predisposizione a immaginare un interlocutore empatico, uno specchio lacaniano da imitare prima (realtà) e con cui giocare poi (simbolo). E proprio nell'oscillazione tra imitazione e gioco si intravede la corrispondenza dialogica di introiezione ed empatia. Per giocare, occorrono una capacità di mediazione e una teoria della mente che oltrepassino ma non prescindano dall'aspetto dipendente dell'imitazione; altrettanto si può dire della complementarità tra introiezione come prima presa di con-

tatto adesivo con il mondo ed empatia quale slancio all'incontro intersoggettivo. Di più, si può leggere tale orientamento all'empatia come la proiezione di quel mondo di oggetti intenzionali che il bambino così faticosamente ha incluso in sé per introiezione; e che ora è disposto a condividere.

4. *Nota
conclusiva*

Nell'incastro di piani di riflessione e dimensioni conoscitive, il passaggio per l'empatia ha qui cercato di coinvolgere territori diversi e materiali eterogenei. L'apertura, a mio avviso euristicamente feconda, al dialogo tra queste realtà è provocatoriamente tesa a indurre altre aperture. Sconfessando così appartenenze disciplinari tutt'altro che *progressive*, nel senso di Lakatos, ed eludendo vincoli teoretici, ci si è interrogati su quanto l'introeiezione sia proprietà concettuale psicoanalitica, l'empatia municipio fenomenologico, e la genesi dell'intersoggettività un destino esclusivo della psicologia dello sviluppo.

Una proprietà di pensiero esiste nella misura in cui è comunicabile e condivisibile anche tra 'gusci' disciplinari apparentemente inconciliabili. Lo stesso esito, del resto, spetta all'empatia: esiste fino al momento in cui è esprimibile, sia che si manifesti nell'esperienza prenatale o nella riduzione fenomenologica o ancora nella relazione analitica. Attraverso questi livelli e non in uno solo di questi è esauribile il nostro approdo epistemico allo studio dell'empatia. Forse solo così è dato di comprendere che l'empatia è un ponte storico di continuità con il passato e che quindi il suo apparente volgere agli altri è invece, attraverso la presentificazione, un ritornare indietro, un andare a emozioni anteriori che svelino quelle attuali. In una circolarità d'affetti che ne riassume l'essenza di sentire insieme.

¹ La funzione di riorientamento nel mondo attivata dal delirio mette in moto nel soggetto una strutturazione interpretativa della realtà che è anche una rifondazione di senso. Si inserisce in una tradizione di ricerca che vede la genesi nella *Psicopatologia generale* di JASPERS (1913-1959) e che porta il suo contributo fenomenologico alla conoscenza del delirio non più come sintomo, ma come esperienza del mondo e come tentativo di reazione alla catastrofe psicotica, lo scritto (i cui intenti non verranno purtroppo ripresi dall'autore) di R.D. LAING, *The Divided Self*, Tavistock Publications, London 1959 (trad. it. *L'io diviso*, Einaudi, Torino 1969).

² E. MINKOWSKI, *Le problème du temps en psychopathologie*, in «Recherches philosophiques», 2, 1932-1933 (trad. it. *Tempo e psicopatologia*, in F. LEONI (a cura di), *Cosmologia e follia*, Guida Editore, Napoli 2000, p. 38).

³ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917 (trad. it. *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 71). L'introduzione del concetto di empatia, seppure in un'accezione diversa da quella steiniana, avviene per il tramite dell'estetica romantica: già Novalis descrive la risonanza interiore destata da oggetti estetici qualificandola come recettività emotiva. A condurre più tardi

la Stein a un primo approfondimento fenomenologico del tema dell'empatia non è solo la lettura di Husserl; il suo lavoro risente inoltre di suggestioni provenienti dalla prima fase del movimento fenomenologico e da autori come M. Scheler e A. Reinach. Per una ricognizione su questi temi e sulla genesi dell'empatia quale elemento fondante l'oggettività, rinvio a L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

⁴ Alcune penetranti indicazioni a riguardo possono rintracciarsi in uno dei testi più significativi del discorso minkowskiano; mi riferisco alla *Schizophrénie* del 1927 (trad. it. *La schizofrenia*, Einaudi, Torino 1998).

⁵ «Esiste una facoltà mentale – sostiene Janet – che si potrebbe, coniano il termine, chiamare presentificazione e che consiste nel rendere presente uno stato della mente e un gruppo di fenomeni» – P. JANET, *Les obsessions et la psychasténie*, Alcan, Paris 1903 (trad. it. in N. LALLI (a cura di), *La passione sonnambolica e altri scritti*, Liguori, Napoli 1996, p. 215, il corsivo è mio). Sull'ipotesi che il legame tra la teoria dei complessi di Jung e la psicopatologia janetiana si fondi su questa concezione gerarchico-evolutiva della mente, rinvio a A. TRIZZINO, *La psiche minima. Affettività, complesso,*

disaggregazione psicotica, La biblioteca di Vivarium, Milano 2000.

⁶ E. MINKOWSKI, *Tempo e psicopatologia*, cit., p. 29.

⁷ Uno dei modi più sottili della comunicazione intersoggettiva si può esprimere nel contagio. Sulle valenze relazionali e cliniche di questo 'veicolo' rinvio al saggio di M. LA FORGIA, *L'epistemologia junghiana*, in L. AVERSA (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-26; nonché agli sviluppi di questa ipotesi portati dallo stesso autore in *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*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 34-48.

⁸ Si tratta di considerare queste due forme del sentire relativamente alla classificazione proposta da Scheler riguardo alle modulazioni simpatetiche esprimibili nell'incontro con l'altro. Cfr. M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923 (trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980).

⁹ Su questa ipotesi e per un approfondimento critico della teoria dei complessi il neojunghismo italiano ha avviato un dialogo moderno e rigoroso tra psicoanalisi, teoria della mente e realtà clinica. Rinvio per un'articolazione di questi

temi al volume curato da L. AVERSA, *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, cit.

¹⁰ Sul ruolo che occupa la *pele psichica* per la formazione di questi dispositivi mentali, all'interno di una linea interpretativa che contempra un'integrazione tra neuroscienze e teoria psicoanalitica, rinvio al mio lavoro *Un'incursione sul concetto di confine: tra metapsicologia e neuroscienze*, in «Psichiatria e psicoterapia analitica», 20, 2001, 4.

¹¹ I concetti di "introiezione", "dilatazione" e "accoglienza nell'Io" di frammenti del mondo esterno, che diverranno strumenti euristici fondamentali per la ricerca psicoanalitica sugli stati psicotici, sono formulati per la prima volta da FERENCZI nei due saggi *Introiezione e transfert* (1909), trad. it. in *Opere*, vol. I, Raffaello Cortina Editore, Milano 1989, pp. 78-107; e *Il concetto di introiezione* (1912), trad. it. in *Opere*, vol. I, cit., pp. 177-179.

¹² S. FERENCZI, *Diario clinico* (gennaio-ottobre 1932), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1988. Alcuni temi e intuizioni ferencziani rifluiscono in P. FEDERN, *Ego psychology and the psychoses*, Basic Books, New York 1952 (trad. it. *Psicosi e psicologia dell'Io*, Boringhieri, Torino 1976).

¹³ Ivi, p. 50 (corsivo mio).

¹⁴ Il *Diario clinico* di Ferenczi

si apre nel gennaio del 1932 per chiudersi l'ottobre dello stesso anno, qualche mese prima della sua morte. La tecnica dell'analisi reciproca, che aveva sollevato le 'ire paterne' di Freud, poggia sul concetto che nei casi in cui l'analista non sia in grado di offrire sostegno al paziente, deve almeno offrirgli ("a giorni alterni [!]" ; p. 137) la possibilità di controanalizzarlo. Pochi mesi dopo, Ferenczi concluderà che tale metodo è solo un "accorgimento provvisorio". Non è però impossibile leggere nella storia clinica di Ferenczi e dei suoi pazienti, nuovi antidoti e indirizzi per la pratica analitica e per i suoi rischi di cristallizzazione. Si tralasciano qui gli sviluppi di queste considerazioni che evadono dalle finalità del presente lavoro. In relazione all'importanza delle intuizioni teoriche e cliniche di Ferenczi per la ricerca psicoanalitica contemporanea, si rimanda invece alla raccolta di saggi curata da L. ARON e A. HARRIS, *The Legacy of Sándor Ferenczi*, The Analytic Press, Hillsdale 1993 (trad. it. *L'eredità di Sándor Ferenczi*, Borla, Roma 1998).

¹⁵ Specie riguardo alla junghiana inclinazione a una teoria della clinica *ante litteram* e, pertanto, a «un quotidiano ripensamento critico sulla terapia e quindi sulle premesse su cui essa si fonda» (C.G. JUNG, *Prefazione a G. Adler, "Psicologia analitica"* (1952); trad. it. in *Opere*, vol. XVIII, Borin-

ghieri, Torino 1993, p. 227).

¹⁶ C.G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio* (1942), trad. it. Boringhieri, Torino 1968, p. 115 (con introduzione di M. TREVI). In diversi luoghi della sua teoresi Jung considera l'"archetipo" come l'ordinatore inconscio di questa attrezzatura rappresentazionale.

¹⁷ H. ROSENFELD, *Impasse and interpretation*, Tavistock Publications, London-New York 1987 (trad. it. *Comunicazione e interpretazione*, Boringhieri, Torino 1989, pp. 28-31 e 239-268). Oltre che per un approfondimento della suggestione di un'"empatia intrauterina" rinvio a questa raccolta di scritti chi sia interessato al tema del trattamento psicoanalitico (di ispirazione kleiniana) degli stati psicotici e a una rassegna storica in merito. Rosenfeld ridefinisce qui il concetto introdotto da Federn di "psicosi di transfert" e tenta un'elaborazione dei modi della comunicazione terapeutica.

¹⁸ Per una sintesi tra alcuni moderni indirizzi di teoria della clinica, psicologia del Sé e dati provenienti dall'*infant research* in merito alle dinamiche motivazionali, rinvio a J.D. LICHTENBERG, *Psychoanalysis and Motivation*, The Analytic Press, Hillsdale 1989 (trad. it. *Psicoanalisi e sistemi motivazionali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995).

¹⁹ C.G. JUNG, *La struttura dell'inconscio* (1916), trad. it. in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1983, p. 302.

²⁰ Nel senso che muovono quote e transiti affettivi.

²¹ A favore di una 'gerarchia rappresentazionale' che identifichi forme diverse di sintonia emotiva (iconica, indicale e simbolica) e tematizzi il rapporto tra linguaggio simbolico e facoltà empatiche, rinvio a T.W. DEACON, *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, Norton & Company, New York 1997 (trad. it. *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2001, pp. 414-417).

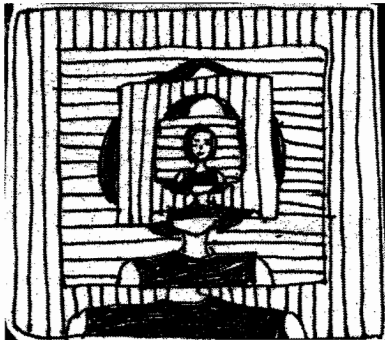
²² Cfr. C. TREVARTHEN, *Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity*, in M. BULLOWA (a cura di), *Before Speech: the Beginning of Inter-*

personal Communication, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 321-348.

²³ C. TREVARTHEN, *The function of emotions in early infant communication and development*, in J. NADEL, V. CAMAIONI (a cura di), *New Perspectives in Early Communicative Development*, Routledge, London 1993 (trad. it. *La funzione delle emozioni nello sviluppo e nella prima comunicazione infantile*, in C. TREVARTHEN, *Empatia e biologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 120). Secondo questo autore, l'anatomia cerebrale sarebbe organizzata in modo tale da sostenere una relazione interpersonale anche quando la neocorteccia è ancora immatura.

²⁴ Ivi, p. 123.

²⁵ C.G. JUNG, *Psicologia del profondo* (1951), trad. it. in *Opere*, vol. XVIII, cit., p. 187.



I TERRITORI SELVAGGI E PROIBITI
 DELLA SOGGETTIVITÀ
 DELL'ANALISTA:
 CONTROTRANSFERT, EMPATIA,
 SELF-DISCLOSURE, ENACTMENT

Stefano Fissi

La via è come la si percorre.
Il Talmud

Il paradosso dello schermo opaco e della soggettività dell'analista

Nello stesso scritto in cui paga apertamente un debito a Jung, riconoscendogli il merito di aver posto l'accento sulla necessità dell'analisi didattica per emendare i residui nevrotici che come una "macchia cieca" affievolirebbero la percezione dell'analista, Freud conia a proposito di quest'ultimo un'altra celebre metafora, quella dell'essere opaco come una lastra di specchio, che rimanda al paziente soltanto ciò che gli viene mostrato¹. L'idea di Freud è che il processo analitico è localizzato primariamente nel paziente ed è soltanto facilitato dall'analista: perciò, il più importante contributo di quest'ultimo consiste nell'essere invisibile, o almeno nel non rivelarsi, onde non ostacolare né interferire il meno possibile con lo sviluppo che avviene nel paziente in modo autonomo. Se il terapeuta rimane sconosciuto e inaccessibile il processo transferale può svilupparsi ed essere motivato solo dalle resistenze del paziente, poiché la percezione dell'analista da parte di quest'ultimo è determinata solo dalle sue proiezioni, e prescinde dall'impatto immediato esercitato dalla sua presenza reale.

L'idea che la personalità reale del terapeuta impronta di sé inequivocabilmente lo scambio clinico disseminando una serie di indizi che stimolano le inferenze transferali del paziente, è una recente acquisizione della psicoanalisi, che ne ha radicalmente modificato il campo d'indagine, passando dalla psiche del paziente (psicologia monopersonale) a una mente duplice, il paziente, l'analista e la relazione tra i due (psicologia bipersonale). Per Jung, una volta di più paradossale, è mo-

nopersonale il processo d'individuazione come qualcosa di strettamente endopsichico, quasi biologico², ed è invece bipersonale la psicoterapia come procedimento dialettico e reciproco influenzamento.

Nel freudismo la questione dello "schermo opaco" (blank screen) si è intrecciata ad un'altra questione basilare: la dicotomia tra paradigma "pulsionale" e paradigma "relazionale". Mentre nel modello strutturale delle pulsioni l'aspetto energetico viene in primo piano, e il luogo d'origine del senso è comunque la dialettica pulsionale, con il sopravvenire della teoria delle relazioni oggettuali non sono più le forze biologiche endogene a costruire le relazioni, bensì sono le relazioni ad esercitare un effetto strutturante sul mondo interno delle persone. Come dice Gill³, queste due fratture – tra paradigma relazionale e paradigma della scarica pulsionale, e tra coloro che pensano che l'analista partecipi inevitabilmente e in misura notevole alla situazione analitica e coloro che non lo credono – solo in apparenza corrono parallele l'uno all'altra: la misura della partecipazione dell'analista è relativamente indipendente dal paradigma di appartenenza, e viene a configurarsi, secondo le parole di Hoffman che con Gill ha lavorato, come un luogo d'incontro trasversale di analisti di scuole diverse, «una specie di scuola di pensiero informale che attraversa le linee standard delle scuole freudiana, kleiniana e sulliviana»⁴.

La psicoanalisi americana a partire dagli anni '70 ha elaborato apertamente l'incontro con la psicologia interpersonale di Sullivan, ed ha risentito dell'importanza che il paradigma interpersonale attribuisce alla partecipazione dell'analista alla situazione analitica. C'è ora da chiedersi dove ci conduca questa deriva del pensiero psicoanalitico. Certamente a una maggiore apertura nella conduzione del *setting* e nella valorizzazione della personalità dell'analista, ma anche all'abbandono di una posizione sovraordinata dell'analista, nella quale egli sia in possesso di un sapere e di un'autorità indiscussi. Col risultato che ciò che una volta veniva bollato come "analisi selvaggia" oggi viene discusso come possibile avanzamento della tecnica analitica.

Cercheremo, per quanto possibile, di ricostruire un percorso cronologico nello sviluppo del tema del soggettività dell'analista, non pretendendo di essere esaustivi, anche perché vi sono già o delle eccellenti raccolte di saggi⁵, alle quali rimandiamo per integrare una trattazione per necessità incompleta.

La prima fase della teorizzazione psicoanalitica: il controtransfert da impedimento a via d'accesso privilegiata all'inconscio del paziente

La costruzione teorica dello schermo opaco, e del controtransfert come mero impedimento alla comprensione del paziente, era il residuo di un ideale positivistico di obiettività, dove l'oggetto di indagine, la mente del paziente, era del tutto separato dalla mente dell'analista. L'idea di una psicologia bipersonale guadagna spazio con la teoria delle relazioni oggettuali, come nel celebre articolo in cui la Heimann sostiene che, lungi dal costituire un fattore di disturbo, «la risposta emotiva dell'analista nei confronti del paziente nella situazione analitica rappresenta uno dei più importanti strumenti del suo lavoro. Il controtransfert è uno strumento di ricerca nell'inconscio del paziente»⁶. Ella ne amplia il concetto non solo alla risposta al transfert, ma a tutte le emozioni che l'analista sperimenta verso il paziente, e che egli è in grado di sostenere e tollerare, anziché espellere, in modo da subordinarle al lavoro analitico; in cui, però, viene ribadito, funziona come uno specchio che riflette il paziente.

La Klein disapprova l'articolo, preoccupata che l'allargamento della concezione del controtransfert fornisca all'analista un alibi per accusare il paziente delle sue difficoltà controtransferali. Però nello stesso periodo compare una serie di articoli, contenuti nella già citata rassegna di Albarella e Donadio, che ne ampliano i confini epistemologici. Per la Little, il controtransfert è una formazione di compromesso che nasce dalla relazione, e quindi va comunicato al paziente e come tale va interpretato al paziente⁷. Il fenomeno del controtransfert ingloba, secondo la Tower, le predisposizioni e gli atteggiamenti caratteriali abituali dell'analista, legati alle identificazioni e ai conflitti alla sua infanzia, però le deviazioni che produce nel comportamento hanno a che fare con la relazione col paziente, e ne facilitano la comprensione⁸. Money-Kyrle sottolinea come l'utilizzo del controtransfert richieda la distinzione tra controtransfert normale e patologico: mentre il primo fa progredire il processo analitico in un circolo virtuoso di proiezioni e introiezioni tra paziente e analista, il secondo blocca la funzione di comprensione di quest'ultimo, a seguito di una reazione difensiva inconsapevole evocata in lui dal paziente⁹. È significativa l'evoluzione nel tempo di alcuni autori: la Reich in un articolo del '51 vede il controtransfert come l'effetto sulla comprensione e

sulla tecnica dell'analista dei suoi conflitti non risolti, o al più di un suo generale problema caratteriale; in un articolo del '60 ammette che esso è espressione del suo intenso coinvolgimento emozionale, il quale va comunque compreso e non agito¹⁰. Finché si arriva alla definizione articolata del controtransfert di Kernberg, di cui il primo livello descrittivo è il controtransfert in senso classico o ristretto, che è la reazione inconscia dell'analista al paziente (o, ancora più stretto, al transfert del paziente); il secondo è il controtransfert allargato o globale, che comprende l'insieme delle reazioni conscie e inconscie dell'analista, ivi incluse quelle relative ai suoi bisogni reali e nevrotici, attivati dalla relazione col paziente¹¹.

Un ulteriore approfondimento è dato dagli autori postkleiniani, in particolare con il concetto di "identificazione proiettiva" e con quello di "reverie" elaborato da Bion. Attraverso il fenomeno dell'"identificazione proiettiva", un contenuto mentale può essere scisso e proiettato nell'oggetto, e questo serve sia a liberarsi della parte di personalità proiettata, che a controllare l'oggetto in cui è stato proiettata. È chiaro che il circuito interattivo transfert-controtransfert diviene il luogo privilegiato di espressione della dinamica dell'"identificazione proiettiva", e gli studi sistematici di Racker evidenziano come esso sia il punto cruciale del processo terapeutico.

All'interno dei fenomeni di controtransfert normale determinati dall'identificazione proiettiva, Racker descrive il controtransfert "concordante" od "omologo", in cui l'analista si immedesima con parti corrispondenti dell'apparato psichico del paziente (l'Io, l'Es, il Super-io), e il controtransfert "complementare", in cui invece l'analista si identifica con gli oggetti interni del paziente¹². Il primo è normalmente fonte d'"empatia" da parte dell'analista per il paziente, ma presenta il rischio che il primo, identificandosi troppo, condivida, per procura, gli *acting-out* del secondo. Il secondo indica il fatto che l'analista è identificato in un'immagine interiore che il paziente non può tollerare, e deve perciò scindere e proiettare. Le reazioni di controtransfert "complementare" sono evocate dall'uso difensivo dell'"identificazione proiettiva" da parte del paziente: l'analista si sente in "empatia" con un oggetto interno scisso e proiettato, e mentre acquisisce informazioni riguardo alla relazione oggettuale totale attivata nel transfert, gli viene richiesto di tollerare un'esperienza

emotiva spiacevole che il paziente da solo non riesce ad affrontare. Il problema diventa allora quello di discriminare tra ciò che sorge nell'esperienza dell'analista in risposta al paziente, e ciò che è dovuto invece al riaffiorare dei suoi conflitti irrisolti. In tal senso, Grinberg distingue la "controidentificazione proiettiva" dal controtransfert "complementare" di Racker. La prima è una reazione emotiva che insorge nell'analista indipendentemente dai suoi conflitti interni, in risposta all'"identificazione proiettiva" del paziente, essendone anche corrispettiva come intensità e qualità. L'origine del processo è nel paziente, e non nell'analista, nel senso che è lui che, attraverso una modalità arcaica, inconscia e regressiva, provoca attivamente una risposta emotiva nell'analista, che questi riceve e avverte in maniera passiva. Nel controtransfert "complementare", invece, la reazione insorge primitivamente nell'analista, seppur in risposta ad un evento trasferale, ed egli non ha il ruolo di mero contenitore passivo delle emozioni o degli oggetti interni del paziente, ma reagisce attivamente in corrispondenza dei suoi conflitti personali non risolti¹³. Se l'analista non si rende conto della parte che agisce nella ripetizione dei circoli viziosi relazionali del paziente, ne è bloccato e non può scioglierli tramite l'interpretazione.

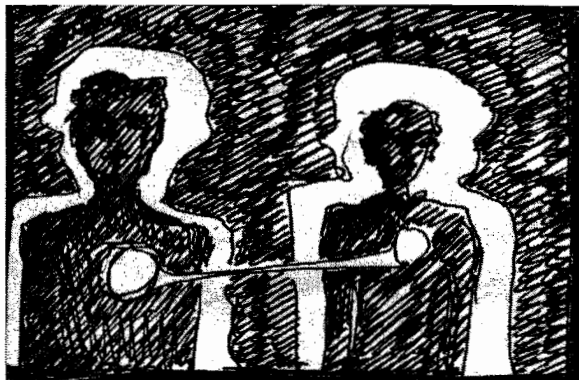
Il controtransfert nella psicologia analitica

Abbandoniamo per ora il controtransfert nella psicoanalisi, per venire all'elaborazione junghiana. Jung usa il termine in un'accezione alquanto diversa rispetto a quella freudiana, e più simile a quella dei postkleiniani, in particolare ai concetti correlati all'"identificazione proiettiva", che con l'espressione di *participation mystique* è ben presente al pensiero junghiano. Jung sottolinea gli aspetti di un'"infezione psichica" prodotta inevitabilmente dal trattamento psicologico, e come tale necessaria per la cura stessa. Già in un articolo del 1929 Jung usa la metafora della "mescolanza di due sostanze chimiche" per indicare la trasformazione reciproca inerente alla relazione terapeutica, dove "influenzare significa essere influenzati"¹⁴. Nella *Psicologia del transfert* precisa meglio che il legame terapeutico è un *mixtum compositum* tra la sanità mentale del terapeuta e la patologia del paziente, dalla quale il primo non deve assolutamente prendere le distanze. Al contrario, egli deve addossarsi il male del paziente, con-

dividerlo con lui, anche se ciò significa sentirsene emotivamente minacciato e accollarsi una vera e propria "infezione psichica"¹⁵ In un articolo ancora successivo, Jung dà importanza, più che alla salute mentale del terapeuta, al suo coinvolgimento: asserisce anche che un analista può portare il paziente solo fino al punto in cui è arrivato egli stesso, e completa la metafora medica con l'idea che il terapeuta può guarire solo partecipando alla malattia del paziente con la propria malattia, come nel motivo mitologico del "guaritore ferito"¹⁶.

Procedendo per sommi capi, citeremo i contributi di Fordham, Dieckmann, Schwartz-Salant e Samuels. Il primo, fortemente influenzato dal concetto di "identificazione proiettiva", introduce la distinzione tra controtransfert "illusorio" e controtransfert "sintonico", che solo in parte è sovrapponibile a quella di Racker tra controtransfert "complementare" e controtransfert "concordante". Nel controtransfert "illusorio", le illusioni sono determinate dalle proiezioni che scaturiscono dall'inconscio rimosso, cioè dall'Anima, e indirettamente anche dalla congiunzione Animus-Anima. L'illusione «può addirittura trasformarsi in una vera e propria tecnica di manipolazione tendente a negare ciò che è realmente il paziente, a cambiarlo e a farlo rientrare in uno schema di riferimento del tutto estraneo ai suoi bisogni reali»¹⁷. Il controtransfert sintonico si riferisce al fatto che l'analista, in virtù di uno stato di *participation mystique* col paziente, può introiettare la proiezione e comportarsi come un apparecchio ricevente nei confronti dell'inconscio del paziente. Egli percepisce al suo interno sentimenti alieni o ruoli sentiti introspettivamente come non suoi comprendendoli come effetto su di lui dell'impatto diretto della psiche del paziente. Dalla comprensione differenziata di queste proiezioni possono delinearsi interpretazioni che rendono questi sentimenti e questi ruoli accessibili alla coscienza del paziente¹⁸.

Dieckmann amplia questa suddivisione a quattro tipi di controtransfert: "proiettivo", "obiettivo", "antitetico" e "archetipico". Il primo riprende il concetto di "controtransfert illusorio", valorizzandolo, però, fino al punto di farne non solo un pericolo, ma anche uno strumento per la comprensione dell'analizzando. Il secondo riguarda gli aspetti di realtà del paziente, ovvero quei contenuti psichici che si trovano a un passo dalla consapevolezza; dalla parte del transfert vi



corrisponde la percezione da parte del paziente delle componenti oggettive della personalità dell'analista. Il terzo ricorda molto il "controtransfert complementare" di Racker, e ha a che fare con il "gioco di ruolo" che l'analista inconsapevolmente assume nello scenario intrapsichico del paziente, e che questi traspone nella situazione analitica. Infine, il quarto si riferisce alla "costellazione" in analisi di un motivo archetipico e, come nel "controtransfert antitetico", richiede una partecipazione duale, cioè l'assunzione di ruoli complementari da parte del paziente e dell'analista¹⁹.

L'importanza della partecipazione congiunta di paziente e analista al circolo transfert-controtransfert è sottolineata da altri due autori di scuola inglese, con diversi richiami al mondo del mito, dell'esoterismo, della religione. Schwartz-Salant riprende il concetto esoterico di "corpo sottile" per descrivere uno spazio condiviso, un campo d'energia quasi concreto che si crea tra paziente e analista, come un'aura che partecipa delle qualità psichiche di entrambi²⁰. È una produzione analoga all'"immaginazione attiva", che però è opera di due persone, una realtà intermedia, per la quale egli riprende dall'islamista Corbin l'espressione di *mundus imaginalis*. (*alam-al-mithal*). Qui, sono sospesi i parametri ordinari di spazio, tempo e causalità, e vige una dimensione archetipica, sincronica, religiosa²¹.

Samuels avverte l'inadeguatezza del concetto di "controtransfert sintonico", poiché con esso l'analista può essere fuorviato da una percezione illusoria del contatto col paziente, per cui propende verso un'altra distinzione dell'esperienza controtransferale: parla di un controtransfert "riflessivo" quando l'analista riflette un'emozione, una fantasia, un comportamento del paziente, anche senza che nessuno dei due ne sia consapevole; e di un controtransfert "personificato" quando il contenuto mentale o somatico o comportamentale che l'analista mutua dal paziente, non appartiene al paziente stesso, bensì all'influenza che un'altra persona, reale o fantasmatica, esercita su di lui²². Questo secondo tipo di controtransfert rimanda da un lato al fenomeno dell'"identificazione proiettiva" e dall'altro alla tendenza della psiche a "personificare", a dare un'espressione concreta, fisica, materiale e sensuale agli accadimenti interiori. I fenomeni transferali e controtransferali hanno per Samuels un'espressione emozionale, fantasmatica, corporea e comportamentale: essi pongono in essere un particolare ambito esperienziale che non è più del paziente o dell'analista, in quanto delinea lo spazio intermedio e condiviso cui entrambi hanno accesso, e che entrambi contribuiscono a costituire: appunto, il *mundus imaginis*.

La seconda fase della teorizzazione freudiana: l'apparizione della dimensione dell'intersoggettività

A partire dagli anni '70 due eventi segnano profondamente la psicoanalisi americana: l'affermarsi della psicologia del Sé di Kohut e una crescente integrazione con la psicologia interpersonale di Sullivan. Quest'ultima, inizialmente ritenuta superficiale perché ignora l'intrapichico, e per gli aspetti comportamentistici e positivisticici di Sullivan, ha cominciato a rendersi più accettabile alla psicoanalisi ortodossa ad opera di autori come Wolstein, Levenson, Hoffman, Grenberg, Mitchell e Hirsch, che hanno anzi valorizzato l'utilità del punto di vista interpersonale per l'analisi dell'interazione transfert-controtransfert. Entrambe le teorie, la psicologia del Sé e la psicologia interpersonale, criticano la visione positivista di un'analista osservatore distaccato e oggettivo del paziente, e conseguentemente l'idea dello "schermo opaco", però giungono a una soluzione che segue direzioni opposte. Per Kohut, il rimedio all'ideale positivisticico della vi-

sione è l'accesso alla mente del paziente tramite l'"empatia": questa viene definita come «introspezione vicariante», ovvero come «il tentativo di sperimentare, da parte di una persona, la vita interiore di un'altra, pur conservando allo stesso tempo la posizione di operatore imparziale»²³; come tale, essa delinea il campo della psicoanalisi, in quanto «psicologia degli stati psichici complessi». Questa visione rimane all'interno del paradigma di una psicologia monopersonale. L'altra soluzione, quella della scuola interpersonale, parte dall'assunto che lo psicoanalista può conoscere solo la propria esperienza ma ha esperienza della relazione. Questo è il punto di vista della psicologia bipersonale, che è un punto di vista costruttivistico e intersoggettivo: l'attribuire importanza all'azione non significa però negare il punto di vista intrapsichico. Anzi. Le azioni, come dice Hirsch, sono più espressive dei veri sentimenti che non le parole soltanto. La cura allora non è più una cura della parola, ma è una esperienza del "vivere fuori" (*living out experience*) con l'analista i propri vecchi, disfunzionali temi transferenziali²⁴. L'analista è il partner inizialmente inconsapevole della reciproca messa in atto di questi temi transferenziali nucleari del paziente. Egli deve portarli alla consapevolezza della coppia terapeutica, ma ciò avviene tramite l'interazione e dopo la stessa interazione. Il fattore trasformativo diviene l'esperienza di una nuova relazione che conduce a differenti configurazioni internalizzate; però, perché le vecchie configurazioni disfunzionali possano essere abbandonate, esse devono venir sperimentate in analisi.

Contemporaneamente un ripensamento sul ruolo distaccato dell'analista, modellato su quello dello scienziato, avviene anche nella psicoanalisi ortodossa, dominata negli Stati Uniti dalla psicologia dell'Io, e questo prepara la strada per la successiva convergenza con la psicologia interpersonale. L'idea che l'analista debba essere come uno "schermo opaco" è utilizzata dalla psicoanalisi ortodossa in ossequio al principio di distoglierne l'attenzione dagli elementi di realtà – in primo luogo, la realtà dell'analista – per indirizzarla sui suoi processi interni. Tuttavia Gill introduce l'ipotesi che il paziente non si limita a proiettare sull'analista le proprie *imagines* infantili, ma conduce uno sforzo attivo teso a provare ciò che l'analista è nella realtà. Questo intreccio tra dimensione di realtà – che il paziente deve costantemente decodificare – e proiezione transferale è l'essenza del

processo terapeutico. Il paziente si sforza fin dall'inizio di rispondere in maniera adeguata all'analista, e il conseguimento di un rapporto realistico con quest'ultimo non è solo un beneficio di fine analisi, bensì il punto di partenza per le elaborazioni del paziente. Per Gill, «il superamento della resistenza alla risoluzione del transfert comporta che il paziente deve giungere a vedere che alcuni atteggiamenti, in realtà, sono forme del transfert, o almeno a riconoscere la parte che, nei suoi atteggiamenti, assume ciò che egli stesso porta nella situazione»²⁵. Più che distorsione, è che la realtà si presta a un conflitto di interpretazioni tra paziente e analista, il quale, per permettere al paziente di comprendere l'intreccio tra proiezione transferale ed elementi di realtà deve essere conscio del suo ruolo nel provocare, in una certa misura, le reazioni del paziente.

Sandler, appartenente alla psicoanalisi inglese, va ancora oltre. Per lui l'analista deve mantenere nel rapporto col paziente, assieme a una attenzione liberamente fluttuante, una "responsività comportamentale liberamente fluttuante", che gli consenta di reagire adeguatamente alla relazione di ruolo intrapsichica che il paziente cerca di imporgli e che consiste nell'attualizzazione di figure significative del suo passato nella situazione analitica. A questo modo, la risposta irrazionale dell'analista, una formazione di compromesso fra le sue personali tendenze e l'accettazione del ruolo che il paziente gli sta imponendo, non viene più considerata una macchia cieca nella sua comprensione, ma viene integrata nel suo modo di rispondere e di riferirsi al paziente, in quella che egli chiama "responsività di ruolo" (*role responsiveness*)²⁶.

Per Hoffman attraverso il circolo interattivo di transfert e controtransfert il paziente crea nella stanza dell'analisi una particolare atmosfera, che diviene qualcosa di palpabile anche per l'analista, e che è la riproduzione dei circoli viziosi relazionali che lo hanno ingabbiato nella vita reale. L'analista ha il compito di comprenderli e interpretarli attraverso il controtransfert, per interromperne la perpetuazione, dentro e fuori la stanza della terapia. Nel corso dell'analisi può dipanarsi qualcosa che reca il marchio delle disposizioni di transfert del paziente, di modo che l'intrapsichico si attualizza nella scena analitica. Attraverso questa lente deformante il paziente è interprete dell'esperienza dell'analista, riconducendo le inevitabili ambiguità e

indecifrabilità della condotta di quest'ultimo alla propria – disfunzionale – interpretazione della realtà. Il cambiamento è legato, oltre che all'insight, alla possibilità di far succedere qualcosa di nuovo nella situazione analitica, che promuoverà nel paziente la capacità di sviluppare nuove relazioni interpersonali²⁷.

L'enactment

Il passo successivo è l'*enactment* (messa in atto). Se analista e paziente costruiscono attraverso il circuito d'interazioni reciproche transfert-controtransfert una matrice comune che reca in sé ugualmente l'impronta delle modalità relazionali disfunzionali del paziente e delle peculiarità caratteriali dell'analista, quanto accade all'interno di detta matrice è riflesso, specchio, opportunità per evidenziare il focus del lavoro terapeutico, ovvero il nucleo relazionale conflittuale del paziente, anche se ad aver agito è lo psicoanalista. Uno psicoanalista, però, impregnato dell'atmosfera relazionale caratteristica della diade, e che è co-costruita insieme al paziente. L'insight allora avviene *dopo* che qualcuno, nella coppia terapeutica, ha agito il modello relazionale disfunzionale.

Il concetto di *enactment* è qualcosa di più sia del controtransfert, che dell'*acting out*. È stato introdotto da Jacobs nel 1986, come *countertransference enactment*, a significare l'uso inconscio da parte dell'analista di manovre tecniche standard per esprimere vissuti controtransferenziali²⁸. Successivamente, esso è stato definito, nel corso di un panel dell'American Psychoanalytic Association del 1992, come "messa in atto del transfert", ovvero tendenza del paziente, in gran parte agita in modo non verbale ed inconscio per entrambi i membri dell'interazione, a persuadere e a condurre l'analista a una partecipazione comportamentale complementare a quella del paziente stesso: L'*enactment* si riferisce a una situazione interazionale le cui radici sono inconscie in entrambi. Per Freud, l'agire nel transfert (*agieren, acting out*) è un qualcosa che si oppone al ricordare, e pertanto è espressione di una resistenza²⁹. Però esso non è solo una resistenza, in quanto è anche un modo di ricordare. Ebbene, il concetto di *enactment* non fa altro che trasporre il principio di Freud dal paziente all'analista. L'analista viene considerato in qualche modo depositario degli aspetti patologici del paziente, che trovano espressio-

ne nella situazione analitica anche attraverso il suo comportamento. Il punto fondamentale diviene però che l'agito dell'analista, pur essendo inconsapevole e pur essendo una trasgressione dell'assetto analitico, se opportunamente utilizzato diventa una fonte di conoscenza per la coppia analitica.

Per Boesky, analista ortodosso, il campo del processo psicoanalitico resta l'intrapsichico del paziente, tuttavia l'analista deve essere emozionalmente coinvolto e dunque partecipe. Espressione della sua involontaria partecipazione emozionale è la "resistenza iatrogena benigna", ovvero la configurazione che assume la resistenza in quanto è dipendente dalle caratteristiche della personalità dell'analista. La resistenza è il frutto di una implicita negoziazione tra analista e paziente, come, specularmente, la controresistenza e il controtransfert. Il controtransfert è il legame tra il qui-e-ora dell'atteggiamento dell'analista verso il paziente e la sua personalità profonda coi residui dei suoi conflitti infantili: gli errori controtransferali, al pari dei sintomi e della resistenze di transfert, possono essere visti come formazioni di compromesso che l'analista utilizza creativamente ma inconsapevolmente all'interno della relazione, e che possono essere successivamente finalizzati al lavoro di conoscenza dell'analisi³⁰.

Similmente la Chused, analista ortodossa, considera l'*enactment* pur sempre una deviazione del comportamento dal suo scopo consapevole ad opera di motivazioni inconsce³¹. Come il controtransfert, l'*enactment* si verifica in seguito all'attivazione di un conflitto inconscio dell'analista e alla sua conseguente espressione comportamentale. Quando se ne rende conto, l'analista può usare il fenomeno per cogliere informazioni supplementari da usare per comprendere meglio il paziente: ma questo è pur sempre un "far di necessità virtù", perché, per la Chused, se l'analista si prendesse tempo per pensarci su, allora non vi sarebbe *enactment*. La comprensione del paziente non deve passare attraverso l'agire le configurazioni relazionali; però, quando questo avviene, realizza aspettative transferali, rappresenta per il paziente un'esperienza fortemente evocativa e può essere utile al processo analitico.

Posizione molto più oltranzista è quella di Renik³²: la inconsapevolezza del controtransfert è sempre successiva all'*enactment*, nel senso che la coscienza dell'emozione segue all'osservazione delle reazioni

motorie dell'analista. Il processo terapeutico, per Renik, è possibile solo attraverso la reale, spontanea partecipazione affettiva dell'analista, e diventa un gioco determinato dagli sforzi di entrambi i partecipanti di realizzare le proprie fantasie inconse. Per questo è necessario che l'analista faccia un "cattivo" lavoro prima che possa farne uno "buono": solo la comprensione delle proprie configurazioni inconse, grazie all'aiuto delle osservazioni del paziente, realizza una esperienza reciprocamente correttiva.

Hirsch³³, di scuola interpersonale, riprende Renik: lo psicoanalista è coinvolto nella matrice relazionale transfert-controtransfert non solo con il suo bagaglio conoscitivo e il suo assetto emozionale, ma anche con il corpo, i suoi vissuti e i suoi agiti, e le messe in atto durante il processo terapeutico a volte sono espressione di una "dimensione tacita", di una conoscenza silenziosa, su di sé e sull'altro, che anticipa quello che la coscienza sa. L'essenza dell'*enactment* è una rivelazione di sé dell'analista, non intenzionale, collegata a qualcosa di importante del paziente, la cui piena esplicazione controtransferale avviene per forza di cose *a posteriori*.

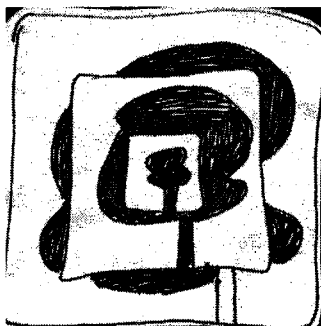
La self-disclosure

Il principio dell'anonimato dell'analista poggia sull'idea che sia possibile scomporre il transfert in due correnti, una, per così dire autotona, che procede in modo autonomo nel paziente, spinta dalla pressione delle esperienze infantili precoci, facendogli rivivere l'incontro con l'analista come una riedizione di tali esperienze; l'altra, più contingente, legata alle caratteristiche reali dell'analista, che gli fa vivere nel rapporto ciò che l'analista evoca in lui in quanto persona in carne ed ossa. L'idea dell'analisi tradizionale è che quanto più si oscura il secondo aspetto – l'analista reale – tanto più si potenzia il primo – la ripetizione delle esperienze infantili che hanno originato i *patterns* relazionali disfunzionali. In realtà secondo la Chused anche la percezione corretta dell'analista da parte del paziente – ovvero la percezione che è congrua con l'auto rappresentazione dell'analista, e che come tale costituisce il "transfert nascosto" – presenta dei rischi perché può albergare una resistenza che si ammantava della collusione di entrambi sull'idealizzazione dell'analista. Mentre le interpretazioni distorte fanno parte del transfert, e come tali sono riconosciute e ana-

lizzate, le percezioni corrette devono essere continuamente monitorate da parte dell'analista, per non lasciare un residuo irrisolto a fine analisi³⁴. L'utilizzo della tecnica della *self-disclosure* estende la comprensione ottenuta attraverso l'analisi del controtransfert fino alla comunicazione al paziente della propria esperienza interiore, al fine di favorire la presa di coscienza da parte di quest'ultimo delle sue modalità di relazione ripetitive disfunzionali. Infatti, il chiarimento da parte dell'analista della propria esperienza soggettiva, riducendo al massimo gli elementi di ambiguità della relazione, rende al paziente massimamente accessibili le proprie rigide stereotipie relazionali. Renik ribadisce che la *self-disclosure* è compiuta nell'interesse del paziente, anche se questo va a scapito dell'analista, poiché ne mette in discussione l'autorità e la competenza, privilegiando l'espressione e la comunicazione di tutto quello che può aiutare il paziente a capire da dove egli prende le mosse e dove pensa di andare assieme al paziente³⁵.

Secondo Jacobs, *self-disclosure* è un termine aspecifico ed inclusivo che comprende un'ampia varietà di comportamenti autorivelatori dell'analista. Quest'ultimo, per quanto si sforzi, rivela immancabilmente qualcosa di se stesso³⁶. Il suo errore involontario che può risultare in un avanzamento della tecnica analitica, però richiede molta attenzione, per il peso e l'effetto duraturo delle parole dell'analista. Levenson distingue allora tra *self-revelation*, che è un atto inconscio da parte dell'analista, e *self-disclosure*, che è invece l'atto consapevole e deliberato di condividere delle informazioni su di sé con il paziente³⁷. La *self-revelation* è inevitabile, e nasce dal trasparire della personalità dell'analista attraverso le faglie dell'oggettività del setting, si fa largo attraverso lapsus e altre disattenzioni, e viene successivamente utilizzata consapevolmente dall'analista. La *self-disclosure* può spaziare dalla risposta di una parola a una domanda alla comunicazione da parte dell'analista di associazioni, immagini, affetti o anche ricordi ed eventi personali in modo da analizzare con il paziente il vissuto che egli ha della soggettività dell'analista. Comunque secondo Levenson della *self-disclosure* va fatto un uso prudente e discreto. Cooper parla di *disclosure* dell'analista anziché di *self-disclosure*, ragionando secondo la prospettiva costruttivista: la soggettività dell'analista che viene messa in evidenza dallo svelamento è attinente

agli aspetti inconsci e preconsoci determinati e co-costruiti intersoggettivamente nella relazione col paziente, e per questo la soggettività attinente al fenomeno può essere meglio compresa distinguendola dal Sé o dai molteplici Sé dell'analista³⁸. Per Jacobs l'autodisvelamento dell'analista sarebbe giustificabile dal punto di vista evolutivo, come emendamento del difetto creato nel paziente dalla scarsa funzione autoriflessiva di genitori non empaticamente responsivi³⁹. Gli autori che aderiscono alla prospettiva intersoggettiva, come Orange, Atwood e Storolow, affermano che il criterio fondamentale del loro modello di intervento è di preservare la sicurezza emotiva all'interno di una relazione che ha rimesso in moto il processo di sviluppo del paziente, potendo egli ora contare sulla strutturazione di percezioni del Sé stabili⁴⁰.



CASO CLINICO Un esempio clinico ci aiuterà a focalizzare il problema. Giulio è un simpatico e piacevole giovanotto di 23 anni, che viene in terapia per una fobia sociale che si manifesta con rossore, ipersudorazione, vertigini e claustrofobia in circostanze che vedremo poi essere significative. Il padre, piccolo industriale, l'ha mandato in terapia con l'aspettativa che egli giunga a rimotivarsi allo studio, dopo che per due anni non ha dato nessun esame. I genitori di Giulio si sono separati quando egli era bambino. Giulio ha un fratello più picco-

lo, che ancora frequenta la scuola secondaria. Il padre di Giulio, Cesare, è stato in analisi dall'analista che me lo ha inviato, e che descrive il suo paziente come un borderline, caotico, confuso, arraffone. In effetti la causa della separazione dei genitori sono stati i bisogni di evasione di Cesare, che, esaltato dai primi successi economici, non ha più tollerato le restrizioni – seppur scarse, vista la remissività della moglie – che il matrimonio gli imponeva. La madre di Giulio è rimasta coi due figli, esclusivamente dedita a loro, rinunciando a rifarsi una vita e certamente essendone ostacolata dalle continue irruzioni di Cesare in casa, grazie alle quali egli continuava a mantenere un certo controllo della situazione.

Giulio chiarisce subito che non se la sente di continuare a studiare, ed io rispetto la sua scelta, facendogli presente però che il padre si attende invece il contrario, e che prima o poi presenterà il conto, dato che è lui che paga l'analisi. Di sua iniziativa, comincia a lavorare nell'azienda paterna, prima in un ruolo umile, ma ben presto si fa apprezzare e si dimostra all'altezza di responsabilità crescenti. Il suo orario di lavoro diviene sempre più pesante, e la sua posizione in azienda a tratti si fa insostenibile: il padre ora lo apprezza e gli dà fiducia, ora riversa su di lui le sue intemperanze caratteriali, sfogandosi, offendendolo apertamente davanti agli altri dipendenti, squalificandolo e biasimandolo. Giulio, più che privilegiato, si sente svantaggiato dalla sua posizione di figlio del padrone, perché deve subire quello che altri dipendenti non subiscono, non vedendone i vantaggi nell'immediato.

Allo stesso tempo ricava dalla consuetudine quotidiana col padre altri motivi di disapprovazione e risentimento nei suoi confronti. Ad esempio, gli rimprovera la sua sregolatezza sentimentale e il suo scarso senso di responsabilità. A parole, ha ormai accettato la separazione dei genitori, ma non tollera che tradisca anche l'attuale convivente con un'altra donna; oppure è sconcertato dal fatto che a volte non si presenti al lavoro – secondo lui perché è perso dietro l'ennesima avventura sessuale – e che paralizzi l'azienda fino al suo arrivo perché, da accentratore qual è, senza di lui non si muove nulla. Specularmente il padre, che si ritrova accanto tutti i giorni un figlio finora solo esibito, è spiazzato dalla sua personalità non malleabile. Anche se Giulio tiene di fronte a quella che considera l'irrazionalità della gestione

paterna un profilo prudente e spesso minimalista. Cesare alterna la seduttività e la competizione nei rapporti col figlio; certe volte lo esalta e gli fa promesse (che non mantiene, come la macchina nuova), altre lo affossa, temendolo come un rivale. Il p. è sconcertato dalle continue docce fredde, ferito dagli eccessi che suscitano ostilità anziché ammirazione (le conquiste) – e paralizzato sul da farsi. Arriviamo all'idea che forse l'atteggiamento più coerente è quello di rifugiarsi nel ruolo professionale, comportandosi come un dipendente affidabile, ma non accampano diritti da figlio del proprietario. Allo stesso tempo, Giulio riesce a contrattare uno stipendio regolare, e con quello si paga l'analisi.

Ma le cose non sono così semplici. Il fatto che il figlio mostri una linea di rapporto e una strategia coerente che sfuggono alla sua presa onnipotente disorienta Cesare, abituato a gestire le relazioni attraverso la confusione; egli si protesta ferito da un comportamento che considera di indifferenza, ed è continuamente all'attacco. Pertanto il livello delle sue richieste aumenta. Offende e squalifica Giulio, e poi ne pretende affetto e rispetto. Il p. reagisce in modo passivo-aggressivo, con un atteggiamento formalmente corretto, ma distaccato e indifferente verso il padre. A volte vorrebbe licenziarsi in tronco, e trovare un posto di lavoro come tutti; con degli orari di lavoro normali, e un carico di fatica ed emotivo normale. Sui gomiti gli compaiono delle chiazze psoriasiche.

Interpreto a Giulio che le sue reiterate sfide sono l'espressione della rabbia reattiva al fallimento di un duplice rispecchiamento narcisistico. Cesare, mentre da un lato è un *puer*, che conduce una vita estemporanea, senza obblighi né vincoli, da un lato vuole essere considerato un padre idealizzato e vuole contare su un figlio perfetto, e quando Giulio disattende a queste prescrizioni lo squalifica pesantemente. Giulio altresì non cessa di contare su un risarcimento degli abbandoni e delle frustrazioni subite dal padre, e continua ad essere deluso dalle sue disattenzioni e disconferme. Il rapporto per di più è aggravato dalla doppia implicazione, parentale e professionale, per cui Cesare pretende da Giulio molto di più che da un normale dipendente. La conclusione è che Giulio deve uscire dalla collusione nella grandiosità che lo lega al padre: deve smettere di aspettarsi da lui la riparazione per le ferite narcisistiche subite, e allo stesso tempo deve

smettere di credere, come il padre crede, nella di lui, e nella propria, onnipotenza.

Una volta mi vedo arrivare Giulio in studio al colmo dell'exasperazione, minacciando – ed il p. non spende le proprie parole inutilmente – di passare alle mani se continuano queste crescenti provocazioni. A questo punto mi chiedo se nella prospettiva di salvaguardare il futuro economico di Giulio ho contato nel presente su un sacrificio troppo grosso, condito da degli eccessi di un complesso di Laio. E gli esterno i miei dubbi. Gli spiego che per quanto un analista non sia così onnipotente da influenzare le decisioni dei suoi pazienti, sa che comunque le sue prese di posizione hanno un effetto durevole nella vita di questi ultimi. Pertanto, quando lui è venuto da me, ho pensato che avevamo due opzioni: promuovere il suo distacco da una figura paterna problematica, e procedere verso un mondo tutto nuovo, oppure incrementare la sua tolleranza, anche in vista del futuro nell'azienda paterna. Sono stato propenso per la seconda soluzione, e abbiamo lavorato sulle quotidiane difficoltà di questa coesistenza, ma forse per lui è stato troppo! Ho concluso che veramente non sapevo se era stata una buona scelta lasciarlo tutti i giorni a fare i conti con le escandescenze, le incoerenze e le pretese di suo padre.

Giulio resta sorpreso dal mio candore. Rivendica a se stesso la responsabilità delle sue scelte. Nelle sedute successive, abbandona le idee di rappresaglia, e si centra maggiormente su se stesso. L'incontro con una coetanea gli offre l'occasione, seppur tra mille insicurezze e titubanze, di soffermarsi sul suo rapporto col femminile. Stabilisce un collegamento tra i suoi sintomi e gli stereotipi maschilisti: i rossori e l'ipersudorazione compaiono quando sente che c'è l'aspettativa per un comportamento da *macho*, quando deve esibire in pubblico una possibile conquista, quando c'è nell'aria un confronto col padre o con il suo entourage. Ritorna alle sue relazioni con le ragazze, abbastanza numerose, però effimere e superficiali; solo una un po' più lunga, solo perché Giulio sfruttava sessualmente la ragazza innamorata di lui, ed era sicuro di non coinvolgersi. Ma quando ha temuto un impegno più profondo, è sempre fuggito. Questa volta prova a cimentarsi in un rapporto più duraturo. I conflitti col padre sono sempre alle porte, però depotenziati di quell'urgenza e di quell'*escalation* che stavano portando all'*acting*.

Dall'analisi "selvaggia" all'avanzamento della tecnica analitica

In *Psicologia dell'inconscio*, nelle *Conferenze alla Tavistock* e in *Ricordi, sogni riflessioni* Jung parla senza veli del proprio modo di lavorare, di come utilizzi i propri sogni controtransferali raccontandoli ai pazienti, in quanto strumenti rivelatori dello stato del rapporto da parte di quel particolare organo di percezione e conoscenza che è l'inconscio. In lui, come nei relazionali, la comprensione ottenuta dall'analista attraverso l'analisi del controtransfert si estende fino alla comunicazione al paziente dell'esperienza interiore dell'analista, partendo dalla convinzione che il confronto con le costruzioni di realtà operate da quest'ultimo lo renda una figura senz'altro più concreta e utilizzabile. Come decidere allora cosa rivelare e cosa no? In altre parole: quanto è affidabile l'analista nella sua posizione di arbitro del processo terapeutico?

Jung sembra credere fino a un certo punto al potere risolutivo dell'analisi didattica, che anzi dice espressamente «non è un mezzo ideale né assolutamente sicuro per evitare illusioni e proiezioni»: tutt'al più essa è un esercizio all'autocritica per il terapeuta principiante. Il fattore terapeutico è allora, *a fortiori*, la personalità del terapeuta, che però non è un qualcosa di acquisito una volta per tutte, ma è, per sempre, un *work in progress*, che richiede un apprendimento permanente e una costante disposizione a mettersi in discussione⁴¹.

Freud al termine della sua vita ammette che sovente gli analisti non hanno raggiunto nella loro personalità quel tanto di normalità psichica a cui intendono educare i loro pazienti⁴². L'analisi didattica è paradossalmente condannata al fallimento, perché demanda ad un altrove, la condizione di analista, la soluzione magica e idealizzata dei problemi del candidato. Ma forse è resa tanto più necessaria da un presupposto teorico: da un punto di osservazione neutro e privilegiato, appunto la mente dell'analista, a partire dal quale effettuare un'osservazione obiettiva della realtà psichica.

Osservazione che talora giunge a veri e propri virtuosismi di dissezione fenomenologia, quando si tratta di discriminare tra controtransfert (dell'analista) e controidentificazione proiettiva (del paziente). La Heimann ha su questo una posizione fideistica, assumendo che l'analisi didattica metta l'analista in possesso di questo punto di vista superiore, che lo salvaguarda da indebite confusioni⁴³. Eagle,

invece, osserva ironicamente che la critica al modello dello schermo bianco ha lasciato spazio ad un eccesso di segno opposto, in cui l'analista si propone come una specie di *tabula rasa* che viene riempita e popolata dai contenuti mentali del paziente, approdando a una nuova psicologia monopersonale, questa volta della mente dell'analista, dove tutto ciò che accade è un riflesso degli eventi mentali del paziente, e lo schermo opaco è diventato uno schermo così cristallino da non inquinare con alcun contenuto proprio il materiale depositatovi dal paziente stesso⁴⁴.

Ancora più complesso è il discorso dell'empatia. Bolognini⁴⁵ la vede come uno stato relazionale, basato sull'identificazione proiettiva, ma più ampio di questa, che sembra includere il contatto sia con gli oggetti scissi e proiettati, sia con l'Io e i meccanismi di difesa: quindi qualcosa di pertinente ora al controtransfert omologo di Racker, ora a quello complementare. Inoltre, con Greenson, egli colloca l'identificazione nell'inconscio, l'empatia nella sfera del preconcio e del conscio, e ne fa uno strumento fondamentale di comunicazione col paziente. Posizione radicalmente opposta è quella di Eagle, nello lavoro di prima, dove considera metodologicamente inaccettabile la conoscenza ottenuta con l'empatia: in quanto basata sull'identificazione, anche quando essa funziona al meglio, la comprensione cui conduce è sempre parziale, perché portiamo sempre noi stessi all'interno di un'identificazione. Pertanto, la comprensione empatica include sempre la prospettiva individuale di chi sta provando empatia ed è un misto di soggettività e oggettività, il che la rende sempre approssimativa e mai esattamente precisa, come converrebbe al fondamento metodologico di un nuovo paradigma scientifico.

Lo scandalo della pariteticità tra paziente e analista e altri scandali

L'esplorazione del *mundus imaginalis* che troviamo sia in Jung, nella sua personale interpretazione delle procedure alchemiche illustrate dal *Rosarium Philosophorum* sia nella successiva trattazione dei postjungiani come Samuels ha infatti sempre a che fare con una esperienza condivisa e co-costruita. Questo discorso non è molto diverso da quello di Poland del transfert come «creazione originale», in cui il contesto della diade analitica permette il richiamo di memorie che sono inerenti con emozionale immediatezza al qui-e-ora dell'espe-

rienza, e vi è un circolo continuo tra sensazioni correnti, evocate dalla relazione con l'analista, e memorie del passato, che a loro volta alimentano ulteriori sensazioni; solo che, ancora oltre, bisogna pensare che questo processo avviene parallelamente nel paziente e nell'analista, e che l'autodisvelamento di quest'ultimo fornisce altro reattivo al procedere della reazione. Analisti freudiani come Poland⁴⁶ e Renik⁴⁷ riprendono senza saperlo da Jung il concetto di "psicoterapia come procedimento dialettico"⁴⁸, ricerca di nuove sintesi che si dispiega attraverso l'incontro e il confronto di due sistemi psichici su posizioni diverse, anche antitetiche, dove la posta in gioco non è, come per il filosofo, una verità logica, bensì una *verità emozionale*, stante che ormai neuroscienziati come Edelman e Damasio hanno dimostrato che la dicotomia tra affetto e cognizione non ha più ragione di esistere.

Osservano giustamente Filippini e Ponsi che il concetto di *enactment* segna l'uscita dalla prospettiva monopersonale e l'approdo al punto di vista bipersonale. In questo senso esso si differenzia dall'identificazione proiettiva, che è un concetto astratto, esplicativo, che affonda le sue radici in una teoria del funzionamento di una mente isolata; mentre l'*enactment* è un concetto descrittivo, vicino all'esperienza e che riguarda eventi che coinvolgono contemporaneamente il paziente e l'analista⁴⁹. Questo però implica uno spostamento di tutto il campo epistemologico della psicoanalisi. Innanzitutto, il passaggio ad una psicologia bipersonale implica che l'analista non è in possesso di un punto di vista più valido rispetto a quello del paziente, ma soltanto di una prospettiva alternativa, di un nuovo modo di costruire la realtà. Allora il principio dell'anonimato, o della neutralità analitica, lungi dal facilitare il processo analitico, lo ostacola, semplicemente perché conferisce all'analista un'autorità che, collocandosi al di fuori del campo analitico, in ultimo non è analizzabile, e serve solo a creare un residuo di dipendenza non risolta; esso è in ultimo il prezzo da pagare per conferire un valore di verità scientifica alle teorie psicoanalitiche, e un fondamento etico all'autodisciplina dello psicoanalista. Ma quest'ultimo va trovato in altri luoghi che non le teorie della tecnica (ad esempio, in principi deontologici affermati espressamente dalle comunità professionali). Mentre per quanto riguarda il fondamento scientifico del sapere psicoanalitico, esso è stato duramente attaccato dall'indirizzo ermeneutico (Schafer e

Spence), relazionale e interpersonale (Mitchell). In particolare Mitchell sostiene che la conoscenza e l'autorità dello psicoanalista non poggiano su una dottrina scientifica bensì su una sorta di utilitarismo pragmatico: la capacità di aiutare il paziente a costruire nuovi sistemi di significato e forme di organizzazione dell'esperienza e di autoriflessione meno autosabotanti e più efficaci nel consentirgli una vita migliore⁵⁰. Per Renik, l'apprendimento del paziente ha luogo attraverso una serie di esperienze emozionali correttive inavvertite, in cui compito dell'analista è saper cogliere l'essenza degli sforzi del paziente e impegnarsi insieme a lui per esaminarli, attraverso una partecipazione attiva e personalmente motivata⁵¹.

Eagle dissente da coloro che definisce i rappresentanti della svolta postmoderna in psicoanalisi, accusandoli di relativismo prospettivistico, e di abbandono del paradigma di scientificità della psicoanalisi a favore di quello della persuasività retorica delle teorie⁵². *O tempora o mores!* La critica di Eagle è l'inverso speculare della critica rivolta da Trevi a Jung, quando ne mette in discussione la pretesa scientificità della psicologia oggettiva – la teoria degli invarianti metastorici dell'immaginazione – ma ne salva il prospettivismo relativistico – le teorie scientifiche come espressione della psicologia del loro creatore, e dunque la necessità di una pluralità di psicologie⁵³.

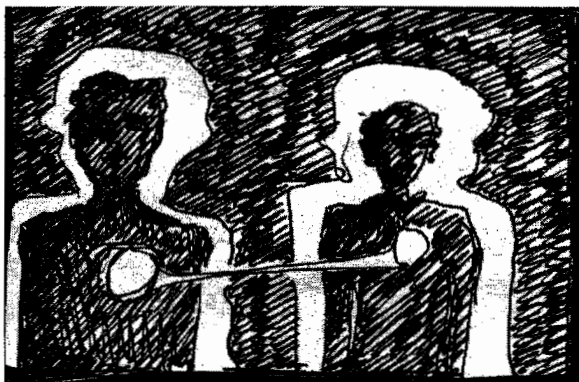
Sconfinamenti del paradigma scientifico della psicoterapia

Il principio d'interazione, e quindi l'inclusione nel campo di studio della soggettività dell'analista, comporta la rinuncia all'ideale regolativo di matrice positivista di un luogo fondamentale e imparziale di osservazione e spiegazione dei fenomeni, di un livello privilegiato a cui ridurre tutti gli altri livelli, ivi inclusi quelli mentali; è infatti da questo principio normativo che derivano i corollari dello schermo opaco, dell'anonimato e della neutralità analitica. Se l'analista è semplicemente un esperto di problemi interpersonali, che si colloca ad un più elevato livello di competenza rispetto al senso comune, o più raffinatamente un metodologo relativista, la psicoanalisi deve rinunciare a quello statuto privilegiato che le deriva dal considerarsi una scienza. L'esito finale è una situazione che si può definire di simmetria epistemologica completa (Renik⁵⁴) o di mutualità (Tricoli⁵⁵). La simmetria significa che l'analista in questo percorso non è il deposita-

rio della verità, ma semplicemente colui che, avendo già compiuto una parte di esso, si attesta come il garante non di una verità sull'altro, ma semplicemente di un metodo di lavoro, metodo che egli ha acquisito nel cammino precedentemente percorso. La mutualità significa che la ricerca è condotta alla pari, e ha lo stesso oggetto sia per il paziente che per l'analista, ovvero l'acquisizione di un livello sempre più completo e profondo di consapevolezza dei significati inconsci che strutturano la propria visione del mondo, utilizzando come strumento la relazione con l'altro.

Nello junghismo, come evidenziato da Gallarano e Zipparrì, la contraddizione insita nel pensiero del caposcuola è tra una concezione dello sviluppo psichico come processo autonomo, autosostenuto e in sé teleologico (l'"entelechia"), quindi sostanzialmente indipendente dalle influenze esterne, e la reciprocità interattiva della terapia, intesa come mescolanza chimica, o come infezione psichica del guaritore ferito⁵⁶. A ciò si aggiunga lo studio di stati di fusionalità arcaici, in particolare in Schawartz-Salant, ove vigono altri principi di spiegazione che non il determinismo, e fenomenologie che si avvicinano più alle ESP che ai fatti riproducibili e prevedibili. Altro paradosso dello junghismo, tra la rigorosa delineazione di un metodo, e la negazione dei principi scientifici del metodo. In conclusione, il paradigma scientifico della psicoterapia è oggetto di forti pressioni, sia da "sinistra" che da "destra". Le frange estreme della psicoanalisi e della psicologia interpersonale hanno messo in discussione l'ideale euristico del punto di osservazione neutro e privilegiato da cui produrre una descrizione obiettiva della realtà. Le frange estreme dello junghismo hanno criticato la possibilità stessa di interpretare i fenomeni osservati secondo il principio di causa-effetto. Dobbiamo sperare che il contenitore, che comunque ci assicura la credibilità del nostro lavoro, non si disgreghi, ovvero che sia capace di accogliere i cambiamenti senza esplodere (o implodere). Ma in ultima analisi la capacità di tenuta rimanda al terapeuta, alla sua personalità e al suo metodo, che come voleva Jung sono indissolubilmente legati, non in una persona opera-umana, ma in una persona professionalmente umana. Come nella citazione di Levenson: «Credo che possiamo essere tutti d'accordo sul fatto che la terapia funziona solo grazie al contenimento perato dal setting. La terapia è rappresentazione: non è un aspetto

superiore della vita reale. Il contenimento del setting circoscrive la relazione analista-paziente, e, quindi, la loro ansia. Gli psicoanalisti non sono né meglio né peggio di chiunque altro. Non hanno raggiunto una maturità emotiva superiore, come i loro figli e partner potrebbero facilmente attestare, ma, come i capitani di mare, sono spesso di gran lunga più nobili sulla nave che non a terra. Così, tanto più si smantella il setting, tanto più il gioco diviene rischioso»⁵⁷.



¹S. FREUD, *Consigli al medico nel trattamento psiconalitico* (1912), trad. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1974.

² «L'individualità è già data fisicamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico» C. G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), trad. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1969, p. 453.

³ M.M. GILL, *Il paradigma interpersonale e la misura del coinvolgimento del te-*

rapeuta (1983), trad. it. in «*Psicoterapia e scienze umane*», 3, 1995, pp. 5-44.

⁴ I.Z. HOFFMAN, *Il paziente come interprete dell'esperienza dell'analista* (1983), trad. it. in «*Psicoterapia e scienze umane*», 1, 1995, pp. 5-39, in particolare p. 23.

⁵ In ambito freudiano: cfr. l'antologia di C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, Liguori, Napoli 1986. In ambito junghiano: cfr. il testo riepilogativo di D. SEDGWICK, *Il guaritore feri-*

to (1994), trad. it. La biblioteca di Vivarium, Milano 2001.

⁶ P. HEIMANN, *Il controtransfert* (1950), trad. it. in C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit., p. 82.

⁷ M. LITTLE, *Il controtransfert e la risposta del paziente ad esso* (1951), trad. it. in C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit.

⁸ L.E. TOWER, *Il controtransfert* (1956), trad. it. in C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit.

⁹ R.E. MONEY-KYRLE, *Controtransfert normale e alcune sue deviazioni* (1956), trad. it. in C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit.

¹⁰ A. REICH, *Sul controtransfert* (1951), e ID., *Ulteriori osservazioni sul controtransfert* (1960), trad. it. di entrambi in C. ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit.

¹¹ O. KERNBERG, *Notes on countertransference* (1965), trad. it. in ID., *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, Boringhieri, Torino 1978.

¹² H. RACKER, *Studi sulla tecnica psicoanalitica* (1968), trad. it. Armando, Roma 1970.

¹³ L. GRINBERG, *Teoria dell'identificazione* (1976), trad. it. Loescher, Torino 1982.

¹⁴ C.G. JUNG, *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), trad. it. in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 80.

¹⁵ C.G. JUNG, *La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche* (1946), trad. it.

in *Opere*, vol. XVI, cit.

¹⁶ C.G. JUNG, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), trad. it. in *Opere*, vol. XVI, cit.

¹⁷ M. FORDHAM, *Controtransfert* (1974), trad. it. in L. ZOJA (a cura di), *Problemi di psicologia analitica: un'antologia postjungiana*, Liguori, Napoli 1983, p. 114.

¹⁸ M. FORDHAM, *La psicoterapia junghiana* (1978), trad. it. Astrolabio, Roma 1981.

¹⁹ H. DIECKMANN, *I metodi della psicologia analitica* (1979), Melusina, Roma 1993.

²⁰ N. SCHWARTZ-SALANT, *On the subtle body concept in clinical practise*, in «Chiron», 1986, pp. 19-58.

²¹ N. SCHWARTZ-SALANT, *The abandonment depression: developmental and archetypal perspectives*, in «Journal of Analytical Psychology», 1990, pp. 143-159.

²² A. SAMUELS, *La psiche al plurale* (1989), trad. it. Bompiani, Milano 1994.

²³ H. KOHUT, *La cura psicoanalitica* (1984), trad. it. Boringhieri, Torino 1986, p. 214.

²⁴ I. HIRSCH, *The concept of enactment and theoretical convergence*, in «Psychoanal. Q.», 67, 1998, pp. 78-101.

²⁵ M.M. GILL, *Teoria e tecnica dell'analisi del transfert* (1982), trad. it. Astrolabio, Roma 1985, p. 108.

²⁶ J. SANDLER, *Controtransfert e rispondenza di ruolo* (1976), trad. it. in C.

- ALBARELLA, M. DONADIO (a cura di), *Il controtransfert*, cit.
- 27 I.Z. HOFFMAN, *Il paziente come interprete dell'esperienza dell'analista* (1983), trad. it. in «Psicoterapia e scienze umane», 1, 1995, pp. 5-39.
- 28 T. JACOBS, *On countertransference enactments*, in «Journ. Am. Psychoanal. Assn.», 34, 1986, pp. 289-307.
- 29 S. FREUD, *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914), trad. it. in *Opere*, vol. VII, cit.
- 30 D. BOESKY, *The psychoanalytic process and its components*, in «Psychoanal. Q.», 59, 1990, pp. 550-584.
- 31 J.F. CHUSED, *The evocative power of enactment*, in «Journ. of the Am. Psychoan. Assn.», 39, 1991, pp. 615-639.
- 32 O. RENIK, *Countertransference enactments and the psychoanalytic process*, in M. HOROWITZ, O. KERNBERG, E. WIENSHEL, *Psychic structure and psychic change*, Int. Univ. Press, New York 1993.
- 33 I. HIRSCH, *Enactment: modello classico e modello interpersonale a confronto*, trad. it. in «Ricerca Psicoanal.», X, 1999, 2, pp. 179-206.
- 34 J.F. CHUSED, *The patients perception of the analyst: the hidden transference*, in «Psychoanal. Q.», 61, 1992, pp. 161-183.
- 35 O. RENIK, *Giocare a carte scoperte: il problema della self-disclosure* (1999), trad. it. in «Ricerca Psicoanal.», 12, 2001, 3, pp. 313-327.
- 36 T. JACOBS, *On the question of self-disclosure by the analyst: error or advance in technique?*, in «Psychoanal. Q.», 68, 1999, pp. 159-183.
- 37 E.A. LEVENSON, *Self-revelation e self-disclosure* (1996), trad. it. in «Ricerca Psicoanal.», 12, 2001, 3, pp. 299-312.
- 38 S.H. COOPER, *Self-disclosure e soggettività dell'analista* (1998), trad. it. in «Ricerca Psicoanal.», 12, 2001, 3, pp. 277-298.
- 39 T. JACOBS, *On the question of self-disclosure by the analyst: error or advance in technique?*, cit.
- 40 D.M. ORANGE, G.E. ATWOOD, R.D. STOROLOW, *Intersoggettività e lavoro clinico* (1997), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- 41 C.G. JUNG, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), cit., p. 128.
- 42 S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it. in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979.
- 43 P. HEIMAN, *Il controtransfert* (1950), cit.
- 44 M. EAGLE, *Una valutazione critica delle attuali concettualizzazioni su transfert e controtransfert*, in «Psicoterapia e scienze umane», 2, 2000, pp. 25-42.
- 45 S. BOLOGNINI, *Empathy and the unconscious*, in «Psychoanal. Q.», 70, 2001, pp. 447-471.
- 46 W.S. POLAND, *Transference, "an original creation"*, in «Psychoanal. Q.», 61, 1992, pp. 185-205.
- 47 O. RENIK, *I pericoli della neutralità* (1996), in «Psicoterapia e scienze uma-

ne», 1, 2001, pp. 5-27.

48 C. G. JUNG, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), trad. it. in *Opere*, vol. XVI, cit., p. 7.

49 S. FILIPPINI, M. PONSÌ, *Enactment*, in «Riv. Psicoanal.», 39, 1993, pp. 501-515.

50 S. MITCHELL, *The analyst's knowledge and authority*, in «Psicoanal. Q.», 57, 1998, pp. 1-31.

51 O. RENIK, *I pericoli della neutralità* (1996), cit.

52 M. EAGLE, *La svolta postmoderna in psicoanalisi*, in «Psicoterapia e scienze umane», 4, 2000, pp. 5-44.

53 M. TREVI, *Per uno junguismo critico*,

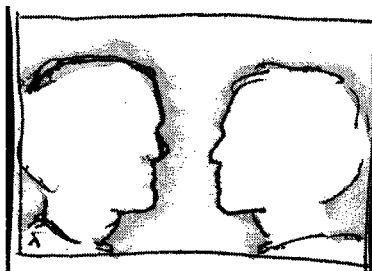
Bompiani, Milano 1986.

54 O. RENIK, *I pericoli della neutralità* (1996), cit.

55 M.L. TRICOLI, *Dal controtransfert alla self-disclosure: la scoperta della soggettività dell'analista*, in «Ricerca Psicoanal.», 3, 2001, pp. 229-245.

56 B. GALLERANO, L. ZIPPARRI, *La psiche oggettiva e l'equazione personale dell'analista: un "bilemma" junghiano*, in L. ABBATE, B. GALLERANO, A. IAPOCE, L. ZIPPARRI (a cura di), *L'ipotesi relazionale nella psicologia analitica*, Atti del X° Congresso Nazionale del Centro Italiano di Psicologia Analitica, Vivarium, Milano 2000.

57 E.A. LEVENSON, *Self-revelation e self-disclosure* (1996), cit., pp. 308-309.





IL SÉ VULNERABILE.
 IPSEITÀ, IDENTITÀ
 E DEPERSONALIZZAZIONE
 NELLA MELANCONIA
 E NELLA SCHIZOFRENIA

Giovanni Stanghellini

*La crisi della
 psicopatologia e il
 coraggio
 della filosofia*

La psicopatologia ha perso la sua anima filosofica e il coraggio delle grandi sintesi concettuali? Per buona parte degli psichiatri, la parola 'filosofico' è sinonimo di 'speculativo' e 'non empirico', dunque è impiegata per stigmatizzare affermazioni o teorie astratte, non basate sui fatti, non verificabili e comunque lontane dalla pratica medica. Tutt'al più, la filosofia è tollerata dai più indulgenti in quanto cornice storica o antefatto della psichiatria moderna, così come l'alchimia nei confronti della chimica. In nome dell'empirismo e della facile e rapida comprensibilità dei concetti, la psichiatria clinica ha rinunciato ad una cornice teorica di riferimento coerente (Parnas e Zahavi, 2000), tanto che le parole della psichiatria sono appiattite assai spesso sul loro significato di senso comune (Mishara, 1994). La psicopatologia ha perso di vista la propria natura centaurica – disciplina fondante la comprensione e la cura – e così anche il proprio mandato – elaborare gli strumenti concettuali per fondare una comprensione rigorosa dei fenomeni patologici della soggettività – e si è riciclata in quanto disciplina che seleziona i sintomi utili alle procedure diagnostiche e che li definisce operativamente (Rossi Monti e Stanghellini, 1996).

La psicopatologia, invece, è filosofia applicata

(Cutting, 1997). La psicopatologia, cioè, ha un'origine e una vocazione filosofica, che si esprimono nella sua duplice funzione nei riguardi della psichiatria. Essa infatti incarna un'attitudine critica verso le aporie del sapere e del linguaggio psichiatrico e un'aspirazione fondazionale, cioè l'intenzione di rendere coerenti sapere e linguaggio all'interno di una cornice di riferimento esplicita – che per me è quella fenomenologica.

Dimenticando questo connubio tra psicopatologia e filosofia, si è creduto che l'attuale crisi della psichiatria fosse una crisi tecnologica e non invece filosofica (Bracken e Thomas, 2001). Si crede, cioè, che l'*impasse* nella ricerca psicopatologica sia conseguenza dell'inadeguatezza delle sonde di rilevazione neuropatologica, e non invece il risultato di inadeguatezze concettuali. Com'è possibile, ad esempio, trovare il substrato biologico delle allucinazioni uditive-verbali fintanto che queste vengono definite come disturbi senso-percettivi (Stephens e Graham, 1994; Naudin *et al.*, 2000)? O, più in generale, procedere nella conoscenza dei correlati biologici della schizofrenia finché questa verrà definita secondo criteri sindromici, che ne fanno alla fine una diagnosi per esclusione (Maj, 1998), e non sulla base di rigorosi organizzatori fenomenologici (Parnas e Zahavi, 2000)?

Di pari passo con questa crisi filosofica, nozioni come 'sé', 'coscienza', 'ipseità' e 'identità' sono andate incontro ad un destino di marginalizzazione o di semplificazione. Salvo rare eccezioni, per trovare interpretazioni della condizione psicotica organizzate attorno a tali nozioni bisogna ricorrere ai vecchi libri di psichiatria (Guiraud, 1956; Ey, 1951; Blankenburg, 1971), dove tra l'altro – e non per caso – accanto ai concetti di chiara ed esplicita derivazione filosofica troviamo fedeli e accurate descrizioni delle esperienze, delle espressioni e dei comporta-

menti dei pazienti, a dimostrazione che tendere verso le grandi organizzazioni di significato dell'esperienza umana non ostacola l'attenzione alla singolarità delle esperienze.

Appiattimento affettivo e appiattimento della psicopatologia

Il caso dei criteri diagnostici delle sindromi depressive è emblematico dello smarrimento di un adeguato orizzonte filosofico della psichiatria contemporanea. Sono noti i criteri sintomatologici del disturbo depressivo maggiore (APA 2000): umore depresso, ridotto interesse o piacere per la maggior parte delle attività, riduzione di peso corporeo, disturbi del sonno, ritardo o agitazione psicomotoria, senso di fatica o anergia, sentimenti di inadeguatezza o di colpa, riduzione della concentrazione e pensieri ricorrenti di morte. È altrettanto noto che tale disturbo è inquadrato come "disturbo dell'umore", lasciando intendere che il sintomo cardine di questa sindrome sia un'alterazione pervasiva e prolungata dell'atmosfera emotiva che colora la percezione del mondo (APA 2000, *Glossario dei termini tecnici*, Appendice C). Il sintomo basilare per la diagnosi è rappresentato da una riduzione quantitativa del tono dell'umore (umore depresso).

Come è stato più volte rilevato, questo inquadramento espone il clinico al rischio di una serie di errori, sia sul piano della diagnosi, sia su quello della comprensione psicopatologica della condizione depressiva. Manca, in primo luogo, un organizzatore concettuale che spieghi o renda comprensibile la contemporanea presenza di fenomeni eterogenei come ritardo psicomotorio, sentimenti di colpa, anedonia e umore depresso. Rinunciare a chiedersi quale sia il rapporto di senso tra essi è *ipso facto* rinunciare a fare psicopatologia (Rossi Monti e Stanghellini, 1996). Non pochi problemi, inoltre, derivano dall'individuare l'umore depresso come sintomo-

guida per la diagnosi. Il primo fra questi, ovviamente, consiste nell'elevata aspecificità del fenomeno "umore depresso". Umore depresso è qui usato come sinonimo di tristezza e il criterio differenziale tra tristezza normale e patologica sembra essere esclusivamente quantitativo. Ciò rende incerto il confine tra patologia conclamata e condizioni sfumate, *in primis* il cosiddetto temperamento distimico, il cui statuto psicopatologico è assai controverso: patologia subclinica o caratterizzazione particolare dell'umore fisiologico? È legittimo dubitare che, riguardo alle caratteristiche dell'umore, tra temperamento distimico e distimia, da un lato, e disturbo depressivo maggiore, dall'altro esistano solo differenze quantitative. È stato consigliato (Tellenbach, 1961) di abbandonare il termine "depressione" e adottare "melanconia" per designare quei quadri psicopatologici caratterizzati da alterazioni qualitative dell'affettività rispetto alle oscillazioni normali o subcliniche del tono dell'umore. Il problema, ovviamente, non è solo terminologico. Ciò che conta è definire eudeticamente il carattere che l'affettività assume in talune forme depressive.

Eleggere l'umore depresso a fenomeno affettivo cardine della depressione maggiore non causa solo incertezze diagnostiche relative ai confini interni allo spettro depressivo, ma anche errori nel definire i confini esterni di questa patologia. Tra i più comuni errori diagnostici che conducono all'errata diagnosi di schizofrenia nel corso di un disturbo depressivo maggiore, al primo posto viene collocato il confondere l'anedonia depressiva con l'appiattimento affettivo schizofrenico (Goodwin e Jamison, 1990). Si tratta di un problema fondamentale, non solo per la diagnosi differenziale tra queste due patologie, ma anche (e soprattutto) per la loro comprensione psicopatologica e il loro inquadramento nosologico.

L'anedonia depressiva rappresenta il secondo criterio per importanza diagnostica (Criterio A2) nella descrizione dell'episodio depressivo maggiore secondo il DSM-IV-TR (APA 2000). Ne viene fornita una definizione a metà strada tra il rilievo sintomatologico (esperienza soggettiva) e il segno oggettivo (comportamento osservabile): «marcata diminuzione di interesse o piacere per tutte, o quasi tutte, le attività per la maggior parte del giorno, quasi ogni giorno (come riportato dal soggetto o come osservato dagli altri)». Non viene invece contemplato tra i criteri diagnostici un altro sintomo affine (ma non assimilabile) all'anedonia, ritenuto essenziale dalla psicopatologia classica, quale il sentimento della mancanza di sentimento. Se ne fa cenno al criterio A1, dove si dice che il paziente depresso si sente "triste o vuoto"; e nella descrizione delle caratteristiche dell'episodio depressivo maggiore, dove si riporta che alcuni individui lamentano di "sentirsi "spenti", di "non avere sentimenti". Tuttavia, il rilievo sintomatologico della mancanza di sentimento sembra che per l'estensore del DSM-IV-TR sia più d'impiccio che di aiuto, e infatti si sottolinea che in questi pazienti «la presenza dell'umore depresso può essere dedotta dalla mimica e dal comportamento». In altre parole: se il paziente riferisce di sentirsi incapace di provare sentimenti (esperienza soggettiva) la diagnosi di episodio depressivo maggiore può ugualmente esser fatta tramite il rilievo di comportamenti (segni oggettivi) che rimandano all'umore depresso! Riesce difficile pensare ad una squalifica più tassativa dell'importanza del sentimento della mancanza di sentimento come fenomeno rilevante ai fini dell'inquadramento della condizione melanconica: l'umore depresso conta più del sentimento della mancanza di sentimento, e i segni comportamentali più delle esperienze soggettive.

Non è molto diverso, concettualmente, il trattamento riservato all'appiattimento dell'affettività nella schizofrenia. Esso viene inserito tra i sintomi negativi (Criterio A5) e descritto secondo canoni rigorosamente comportamentali: «L'appiattimento dell'affettività è particolarmente comune ed è caratterizzato dal viso del soggetto che appare immobile e non reattivo, con scarso contatto dello sguardo e ridotto linguaggio del corpo». L'anedonia, inoltre, è annoverata tra le manifestazioni e disturbi associati alla schizofrenia, senza specificazioni che ne problematizzino le caratteristiche rispetto all'omologo fenomeno depressivo.

*La depersonalizzazione
melanconica
come
disturbo
dell'identità*

I disturbi dell'affettività nella melanconia e della schizofrenia richiedono un'analisi psicopatologica centrata sulle caratteristiche essenziali del vissuto dell'affettività in questi pazienti. Considerando questi fenomeni in quanto sintomi dell'esperienza, e non in quanto sintomi dell'espressione o del comportamento (Jaspers, 1913), è possibile coglierne i caratteri specifici e differenziali, e tramite ciò gettare luce su un aspetto fondamentale di queste patologie: le modalità del vissuto di depersonalizzazione autopsichica che distinguono radicalmente la soggettività melanconica da quella schizofrenica.

Questa esperienza di depersonalizzazione viene descritta dai pazienti melanconici con frasi quali "Non riesco più neanche ad essere triste", "Sono diventato incapace di ogni sentimento per gli altri", "Sono incapace di amare", "Non provo dolore per la morte di mio figlio", "Mi sento vuoto", "Ho il cuore di pietra".

Queste frasi testimoniano, in primo luogo, del fatto che qualcosa che prima c'era – la capacità di provare sentimenti e di coinvolgersi nella vita e nel contatto con gli altri – ora è sparito. Non c'è distacco

o dissociazione tra sé e le emozioni: le emozioni sono semplicemente sparite. Anche i sentimenti (l'amore soprattutto), intesi come ponte tra sé e gli altri, sono attutiti rispetto a prima e si parla di ciò in chiave di angosciante anestesia. Queste stesse esperienze di depersonalizzazione sono spesso vissute con intenso coinvolgimento emotivo (angoscia) o talora cognitivamente stigmatizzate, tanto che l'atteggiamento globale del melanconico di fronte a questi fenomeni è innanzitutto e per lo più caratterizzato dall'auto-denuncia, l'auto-rimprovero e il senso di colpa.

Il melanconico confronta se stesso ora con ciò che era precedentemente stigmatizzando la propria attuale incapacità di amare e spingendosi fino a denunciare l'inautenticità dei propri sentimenti pregressi. Questo, che è noto come il motivo della menzogna nel melanconico (Kraus, 1994), evidenzia come la depersonalizzazione melanconica sia in primo luogo una depersonalizzazione "etica": raramente il melanconico si limita a constatare la perdita della capacità affettiva, viceversa tutta la sua esperienza è permeata dal giudizio su ciò che è giusto o sbagliato, autentico o inautentico, sincero o bugiardo, e dal dubbio angoscioso riguardo a quale dei due sé – quello attuale o quello precedente – sia quello vero e senza finzioni.

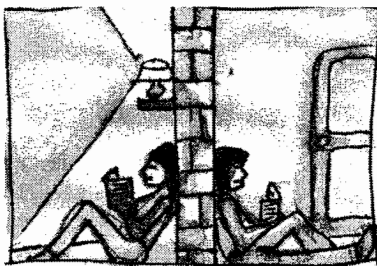
La struttura di questa esperienza di depersonalizzazione può essere compresa allargando la visuale su un aspetto essenziale dell'esistenza melanconica: il fenomeno dell'"iper-identificazione" (Kraus, 1982). Rispetto alla dialettica tra *être-le-même* e *être-soi-même* (Ricoeur, 1990), l'esistenza del melanconico è nettamente spostata verso la prima polarità. Si può dire che il melanconico continuamente ricalca il profilo sbiadito della propria esistenza, attraverso un'iper-identificazione con la propria identità di ruolo. Il melanconico, infatti, rappresenta un tipo umano

sostanzialmente centrico: irretito dal senso comune, alla ricerca dell'ordine più che della giustizia, dell'accordo più che della verità (Stanghellini, 2000a e 2000c). Come nella novella di Rilke "Un uomo di carattere", il melanconico subisce la pressione dell'opinione pubblica e la forza di gravità delle norme sociali in quanto rappresentanti esterni dell'identità. Si identifica con ciò che gli altri si aspettano da lui (eteronomia) e la sua identità resta saldata (iperonomia) a questo suo surrogato che è il ruolo sociale. Iperidentificato con il proprio ruolo sociale (di padre affettuoso, di figlio devoto, di lavoratore onesto) e con i valori che esso rappresenta, durante la crisi melanconica avverte questi valori come diversi da sé e percepisce la propria incapacità di continuare a incarnarli. Per meglio dire: la depersonalizzazione melanconica è caratterizzata proprio da questa incapacità ad incarnare il proprio ruolo; non riuscendo più ad incarnare il proprio ruolo, il melanconico lo percepisce come diverso da sé – non diverso contingentemente, ma strutturalmente, ontologicamente. Il melanconico non vive la crisi melanconica come un evento che mostra "una" faccia di sé, ma come l'evento tramite il quale il sé getta la maschera e si mostra nella sua nudità oscena e intollerabile, ineluttabile e disperante. Non potendo più essere ciò che è stato, egli è un altro. Tra questo altro e lui stesso non può esserci continuità narrativa, perché non può stabilirsi un rapporto dialettico; e non può stabilirsi un rapporto dialettico perché non è dato al melanconico tollerare aspetti dissonanti nella stessa situazione o persona (intolleranza all'ambiguità) – tanto meno in se stesso. Non gli è possibile, insomma, concepire l'alterità in se stesso, l'unità nella duplicità. Se viene ad essere messa in crisi e cade l'iper-identificazione con quell'aspetto parziale di sé che è il ruolo, è l'identità intesa in senso globale che viene travolta

da questa caduta. A questo crollo il melanconico non può assistere da spettatore e trarne esperienza in vista di una ridefinizione di sé. Il crollo della idem-identità comporta *ipso facto* per il melanconico quello della ipse-identità.

Alla luce di questa fenomeno strutturale, organizzatore di senso della condizione melanconica, che è l'iper-identificazione possiamo ri-descrivere le caratteristiche fondamentali della depersonalizzazione melanconica. La percezione di sé come vuoto, spento, o morto rimanda alla perdita del proprio ruolo sociale con il quale il melanconico si era iper-identificato; ruolo sociale che come una protesi esoscheletrica sostiene dall'esterno un'identità vacua e claudicante. Il sentimento della mancanza di sentimento, specialmente nella sua variante transitiva (incapacità di amare, "motivo della menzogna"), si fonda sulla percezione tragica e disperante della "*pseudo-empatia*" che caratterizza abitualmente i rapporti sociali del melanconico: così come il melanconico è incapace di percepire se stesso se non tramite quel simulacro protesico che è il ruolo sociale, anche l'altro è percepito sempre parzialmente, e mai in quanto persona nella sua globalità (intolleranza all'ambiguità). Il legame con l'altro è un legame con il suo ruolo sociale. In questo legame con l'altro *sub specie* di ruolo sociale, che serve a rinforzare la percezione parziale di sé e a riconfermare se stesso in un ruolo predefinito e preordinato in una tautologia di ruoli che si autoconferma, non c'è molto spazio per affetti autentici, affetti all'indirizzo di quelle luci ed ombre che fanno dell'altro una persona. Al fondo della depersonalizzazione melanconica troviamo un'autorivelazione: il disperare di essere se stessi, cioè il disperare circa la propria possibilità di darsi liberamente al gioco dialettico tra identità e non-identità; e conseguentemente il consegnarsi ad un ruolo che come

una corazza difende, ma azzerà ogni distanza da se stessi, impedisce qualsiasi trascendenza. In una parola: annulla qualunque dialettica dell'identità giocata tra unità e duplicità ad esclusivo vantaggio del polo dell'unità, della centricità rispetto all'eccentricità, della questità (*thisness*) rispetto alla quellità (*thatness*) e dell'*être-le-même* rispetto all'*être-soi-même*.



*La depersonalizzazione
schizofrenica
come
disturbo
dell'ipseità*

La struttura della depersonalizzazione schizofrenica ha caratteristiche speculari rispetto a quella melanconica. Di questo fenomeno essenziale per comprendere la condizione schizofrenica non c'è traccia nei DSM, sebbene se ne trovi una descrizione al capitolo del disturbo di depersonalizzazione. La descrizione della disturbi che troviamo al capitolo "disturbo di depersonalizzazione" è quasi integralmente corrispondente agli analoghi fenomeni che troviamo nella condizione schizofrenica, nei prodromi in particolare: sentimento di distacco o estraneità da se stessi, sensazione di essere un automa, di essere un osservatore esterno dei propri processi mentali, del proprio corpo o parti di esso, che si accompagnano ad anestesia sensoriale e mancanza di reazioni affettive. Secondo gli estensori di questo capitolo del DSM-IV-TR queste esperienze si differenziano sia da quelle

schizofreniche sia da quelle analoghe presenti nella depressione maggiore. Rispetto agli schizofrenici, i soggetti con disturbo di depersonalizzazione mantengono intatto il test di realtà. Inoltre, pur rassomigliando ad analoghi disturbi presenti nella depressione maggiore, i sintomi del disturbo di depersonalizzazione si distinguono da quelli depressivi per il carattere di "distacco da se stessi" che li caratterizza (APA 2000). Quest'analisi sarebbe perfettamente condivisibile se, piuttosto che servire a fare della depersonalizzazione un'entità nosografica, servisse a precisare le caratteristiche peculiari di questo fenomeno nei tre ambiti psicopatologici in cui possiamo trovarlo: la schizofrenia, la melanconia e l'ansia.

Le autodescrizioni dei pazienti schizofrenici depersonalizzati mettono in risalto in primo luogo il fenomeno della perdita della "meità" (Schneider, 1971): "Mi sento distante da me stessa", "È come se il corpo fosse lì da solo senza essere più coordinato con nulla", "Ho una sensazione di disunione, separazione dall'interno, in cui sento scorrere vitalità", "Sento i miei pensieri qui al centro della testa", "Talvolta è come se non fossi io quello che sta pensando", "Il corpo è qualcosa che funge, non qualcosa di mio che io vivo". Questi fenomeni, talvolta quasi ineffabili e comunque spaesanti e perturbanti, costituiscono una forma tipica di perdita del contatto con se stesso, di scollamento tra sé e sé, di smarrimento dell'unità tra colui che sente e colui che è sentito. Il corpo, e il sé in generale, sono vissuti come una specie di oggetto cavo al suo interno, cioè scollegato dalla propria *vita*. Ma la peculiarità dell'esperienza schizofrenica, rispetto a quella melanconica, è che questo sentirsi cavi, le membra staccate dall'origine del movimento, l'azione dall'energia che spontaneamente dovrebbe alimentarla, sono l'altra faccia della medaglia rispetto al sentirsi mossi e alimentati

da una fonte di energia aliena e misteriosa, da un'energia che non appartiene al sé e al proprio corpo, così come le batterie di un automa non fanno parte dell'automa stesso (una paziente ricorda che, da piccola, vedendo giocare i cuginetti si chiedeva: "Dove stanno le pile?"). La depersonalizzazione schizofrenica consiste in un sentimento di devitalizzazione in procinto di trasformarsi in un'esperienza di meccanizzazione della vita.

La depersonalizzazione auto- e somato-psichica si accompagna ad omologhi fenomeni nella sfera allo-psichica e intersoggettiva. La perdita del contatto con le proprie emozioni, in particolare, si articola con una visione de-animata del mondo (gli altri possono apparire simili ad automi) e con una profonda alterazione della sintonizzazione intersoggettiva (Stanghellini, 2000b) e del senso di realtà dell'esperienza. In assenza di contatto emotivo, il mondo esterno può apparire così duttile da indurre a credere che si possa manipolare e modificare a piacimento: "Per stare attaccato alla realtà occorrono le emozioni. Se non ci sono, si può modificare la realtà come si vuole".

La depersonalizzazione auto-, somato-psichica – questa crisi globale della cenestesi – che caratterizza le fasi prodromiche degli esordi e delle riacutizzazioni schizofreniche (Parnas, 2000) consiste nella profonda alterazione di questa modalità pre-riflessiva e tacita di coscienza di sé detto "ipseità": il sentimento dell'essere incarnato in se stesso, l'essere in contatto con se stesso, l'esperienza del proprio sé (auto-affezione) in cui «colui che prova e colui che è provato non sono che uno» (Henry, 2000). Il fenomeno dell'ipseità (Henry, 1963) ha un ruolo fondante per qualsiasi tipo di esperienza; è la pre-condizione silente di ogni esperienza, l'orizzonte che rende possibile ogni esperienza.

L'emergere alla coscienza esplicita di questo fenomeno fondamentale rivela il carattere paradossale dell'unità nella duplicità: io percepisco me stesso in quanto me stesso. Nell'ipseità, cioè, è contenuto non solo il sentimento di identità tra io che sento ed io che sono sentito, ma anche l'esperienza della duplicità inerente al mio io nel momento in cui questo fenomeno si presenta alla coscienza esplicita. La riflessività, appunto, consiste nell'assumere come "*oggetto esplicito*" un aspetto della propria esperienza di sé, del proprio corpo o del mondo. La riflessività, cioè, altro non è che l'ipseità che si sta rendendo esplicita. *La coscienza è unità nella duplicità.*

Nel fenomeno-gemello (rispetto all'ipseità) della riflessività il rapporto tra sentimento di unità e sentimento di duplicità si sposta a vantaggio di quest'ultima. Nella riflessività è implicita (si rivela) la duplicità della coscienza, cioè inizia ad emergere tematicamente la meiosi soggetto-oggetto: l'esperienza dell'"io sento me stesso" diventa "io percepisco me stesso"; "io penso" diventa "io ascolto me stesso" o "dialogo con me stesso"; "essere immerso" nella vita diventa "avere una visione del mondo". Muovendosi di un passo, la coscienza avverte esplicitamente la propria posizione eccentrica rispetto a sé, al corpo e al mondo. L'unità del sentire si sbilancia verso la dualità del percepire, l'unità del pensare viene a trasformarsi nella dualità del dialogo interiore.

Il fenomeno dell'"iper-riflessività" (Sass, 1992a; Sass, 2000) rappresenta, insieme alla crisi dell'ipseità, il secondo organizzatore di senso della depersonalizzazione schizofrenica: "Quando cammino, talvolta divento consapevole di ogni singolo passo", "Vedo i lineamenti del mio viso anche senza guardarmi allo specchio", "Ho la testa scoperchiata e vedo i filamenti argentati del mio cervello", "Vivo la mia vita in terza persona". Questa vita in terza per-

sona è la *controfaccia* del disturbo dell'ipseità: lo scollamento tra sé e sé si accompagna al percepirsi (persino vedersi) dall'esterno. Nel senso che la crisi dell'ipseità e l'iperreflessività sono le due facce della stessa medaglia. Ma i rapporti tra crisi dell'ipseità e iperreflessività non si limitano a questa complementarità fenomenologica. Infatti, è altrettanto probabile che lo sconcerto e la perplessità generati dalla crisi dell'ipseità possano *indurre* un atteggiamento iper-riflessivo, sia in quanto compensazione pragmatica della perdita della spontaneità e degli automatismi impliciti nell'ipseità stessa (l'io empirico che cerca di fare le veci dell'io trascendentale, di supplire alla sua latitanza); sia in quanto sforzo epistemico introspettivo e introcettivo finalizzato a capire ciò che sta accadendo (l'io empirico che cerca una spiegazione alla crisi della spontaneità e della naturalezza). D'altra parte, l'iperreflessività può anche rappresentare un "atteggiamento primario" rispetto alla crisi dell'ipseità che può generare un certo grado di perdita del contatto con se stesso. È il caso della deliberata messa in parentesi dell'atteggiamento naturale, messa in parentesi (*epoché*) che prelude alla ricerca delle scaturigini della propria esistenza; un atteggiamento fenomenologico consistente nella sospensione del rapporto irriflesso con sé e il mondo, finalizzato a risalire alle fonti della propria costituzione di sé e del mondo (Stanghellini, 1997a, Stanghellini, 1997b). Atteggiamento, questo, che può essere talora dettato dallo scetticismo verso la spontaneità e la naturalezza della "vita", o da istanze epistemofilihe filosofiche o pseudo-filosofiche (Stanghellini, 2000b) di stampo "epistemologico" o "ontologico" (Sass, 1992 b). Tutto questo ha un carattere assolutamente diverso rispetto a ciò che accade nella depersonalizzazione melanconica, dove la preoccupazione è sostanzialmente etica. Non c'è dubbio, infine, che il fe-

nomeno dell'iperriflessività sia in grado di indurre un circolo vizioso tramite il quale si perde progressivamente il sentimento di essere al tempo stesso colui che sente e colui che è sentito. Il capolinea di questo insieme di fenomeni è rappresentato dall'"oggettivazione morbosa" (Cutting, 1999), che rappresenta l'organizzatore psicopatologico dei sintomi schizofrenici conclamati come le allucinazioni, il delirio e le esperienze di influenzamento.

Vulnerabilità, cattiva oggettivazione e modernità

Si tratta di un fenomeno che ha avuto ampio rilievo nella letteratura psicopatologica e filosofica. H. Ey (1951) parla, a tale proposito, di "mauvaise objectivation": «Ciò che è esistenziale è una sorta di necessità di vivere il 'soggettivo' come un avvenimento del mondo; si tratta di una cattiva "oggettivazione" (*Vergegenstaenlichung*) del vissuto psichiatrico; ciò che è normalmente soggettivo e mobile è vissuto nel registro dell'oggettività. Questa oggettivazione può del resto avere un colorito particolare: il soggettivo non vi è interamente oggettivato, bensì costituisce una sorta di semi-oggettività propriamente allucinatoria; in funzione di tale modificazione strutturale dell'esistenza le allucinazioni, i disturbo del pensiero e del linguaggio assumono tutto il loro significato reale». Questo fenomeno è stato accostato alla tendenza reificante e iper-riflessiva della mente moderna (Sass, 1992a), sebbene Minkowski (1966) avesse osservato che tra la mente schizofrenica e la mentalità moderna sussistono «solo somiglianze, non identità», tanto che «nella nostra epoca, per quanto reificata e "schizofrenica", la mentalità schizoide-razionale non passa inavvertita, in quanto è la più adatta alle caratteristiche di questa epoca».

La falsa coscienza del mondo moderno è imperniata nei fenomeni di atomizzazione, razionalizzazione, dissociazione, enfasi sull'aspetto quantitativo,

spazializzazione del tempo – in una parola, è caratterizzata dalla tendenza alla reificazione (Gabel, 1962). Anche Jonas (1994) sottolinea la tendenza della modernità alla «oggettivazione del mondo a pura esteriorità estensiva» e aggiunge che questa oggettivazione «si lascia di fronte la pura coscienza, la quale non ha parte in essa, nella sua dimensione e nelle sue funzioni, che non agisce più, bensì ormai contempla solamente». E conclude: «La pura coscienza è tanto poco viva quanto la pura materia che le sta di fronte».

La tendenza alla oggettivazione e alla spazializzazione della vita sembrano, dunque, accomunare la mente schizofrenica alla mentalità moderna. Pur senza estrapolare da queste osservazioni ipotesi etiologiche, questi due fenomeni si illuminano reciprocamente. È legittimo pensare che questa radicalizzazione dualista tra “soggetto” che contempla e “oggetto” che è concepito nella sua pura e semplice esteriorità estensiva siano il fondamentale organizzatore di senso sia della modernità sia della depersonalizzazione schizofrenica.

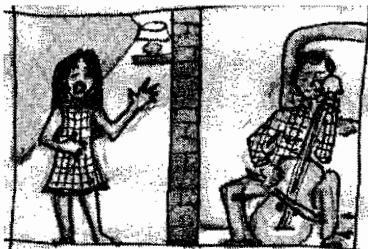
La depersonalizzazione schizofrenica, dunque, è caratterizzata da un vissuto di decentramento rispetto al proprio corpo, alle proprie emozioni e ai propri pensieri, e dall'emergere esplicito di funzioni implicite che sottendono le proprie esperienze percettive, emotive e cognitive. Queste funzioni vengono percepite come accadimenti esterni al sé, oggettivate e viste come meccanismi concreti. Così come nella depersonalizzazione melanconica il corpo è sentito come morto, qui è percepito come fungente; laddove esso è vissuto come vuoto nella melanconia, qui si rende esplicito il *ghost in the machine*. L'unità nella dualità è sbilanciata verso il polo della dualità, parte di sé è presa come oggetto esplicito di coscienza e tendenzialmente oggettivata in uno spazio esterno.

Nella melanconia è la dialettica dell'identità ad

essere turbata. La depersonalizzazione melanconica non fa altro che rivelare al melanconico stesso l'aspetto più profondo della sua condizione vulnerabile, cioè l'incapacità di tollerare nel proprio sé l'alterità; di integrare l'alterità nella propria identità narrativa. Il melanconico cerca rifugio nella centricità, rifuggendo ogni situazione che possa mettere a repentaglio il suo continuare ad essere-lo-stesso. La crisi di depersonalizzazione melanconica è esattamente il momento in cui, divenendo impossibile essere-lo-stesso, al melanconico viene rivelata la possibilità di essere-se-stesso facendo esperienza della propria alterità. Ma questa eventualità è vissuta dal melanconico come impossibile e dunque disperante.

Nella depersonalizzazione schizofrenica, invece, è l'ipseità ad essere turbata. Ciò che si manifesta è una condizione vulnerabile caratterizzata dalla precarietà del sentimento pre-riflessivo dell'essere incarnato in se stesso. L'esperienza del sé perde la sua unità, si divide: da una parte la pura coscienza, dall'altra tutto il resto sotto forma di pura materialità estensiva.

Complessivamente, come la depersonalizzazione melanconica può essere considerata una "*patologia dell'identità*", quella schizofrenica può essere interpretata come "*patologia dell'ipseità*".



BIBLIOGRAFIA

American Psychiatric Association (2000), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-Fourth Edition (DSM-IV) Text Revision*, American Psychiatric Press, Washington DC.

BLANKENBURG, W. (1971), *Der Verlust der natuerlichen Selbstvertstaendlichkeit. Eine Beitrag zur Psychopathologie Symptomarmer Schizophrenien*, Enke, Stuttgart.

BRACKEN, P, THOMAS, P. (2001), *Postpsychiatry: a new direction for mental health*, in «British Medical Journal», 322, pp. 724-727.

CUTTING, J. (1997), *Principles of Psychopathology. Two Worlds-Two Minds-Two Hemispheres*, Oxford University Press, Oxford.

CUTTING, J. (1999), *Morbid objectivization in psychopathology*, in «Acta Psychiatrica Scandinavica», 99 (Suppl. 395), pp. 30-33.

EY, H. (1951), cit. in MINKOWSKI, E. (1961).

EY, H. (1963), *La conscience*, Presses Universitaires de France, Paris.

GABEL, J. (1962), *La fausse conscience*, Minuit, Paris.

GOODWIN, F.K., JAMISON, K.R. (1990), *Manic-depressive*

Illness, Oxford University Press, New York-Oxford.

GUIRAUD, P. (1956), *Psychiatrie Clinique*, Le François, 3e ed., Paris.

HENRY, M. (1963), *L'essence de la manifestation*, Presses Universitaire de France, Paris.

HENRY, M. (2000), *Incarnation*, Seuil, Paris.

JASPERS, K. (1913), *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin-Goettingen-Heidelberg.

JONAS, H. (1994), *Das Prinzip Leben. Ansaetze su einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt a. M.-Leipzig.

KRAUS, A. (1982), *Identity and Psychosis of the Manic-Depressive*, in DE KOENING, A.J.J., JENNER, F.A. (a cura di), *Phenomenology and Psychiatry*, Academic Press, London.

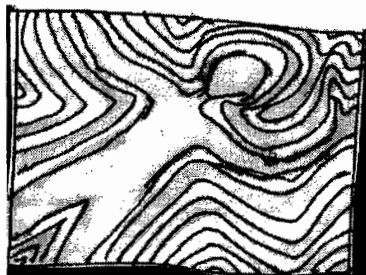
KRAUS, A. (1994), *Le motif du mensonge et la depersonnalisation dans la melancolie*, in «Evolution Psychiatrique», 59, 4, pp. 648-657.

MAJ, M. (1998), *Critique of DSM-IV operational diagnostic criteria for schizoprenia* (Editorial), in «British Journal of Psychiatry», 172, pp. 458-460.

MINKOWSKI, E. (1927), *La schizophrénie. Psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*, Payot, Paris.

- MINKOWSKI, E. (1966), *Traité de psychopathologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- MISHARA, A. (1994), *A phenomenological Critique of Commonsensical Assumptions in DSM-III-R: The Avoidance of Patient's Subjectivity*, in SADLER, J.Z., WIGGINS, O.P., SCHWARTZ, M.A. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, pp. 178-192.
- NAUDIN, J., BANOVIC, I., SCHWARTZ, M.A., WIGGINS, O.P., MISHARA, A., STANGHELLINI, G., AZORIN, J.M. (2000), *Définir l'hallucination acoustico-verbale comme trouble de la conscience de soi*, in «Evolution psychiatrique», 65, pp. 311-324.
- PARNAS, J., ZAHAVI, D. (2000), *Psychopathology and philosophy: the link*, in ZAHAVI, D. (a cura di), *Exploring the Self*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia, pp. 115-148.
- PARNAS, J. (2000), *The Self and Intentionality in the Pre-Psychotic Stages of Schizophrenia. A Phenomenological Study*, in ZAHAVI, D. (a cura di) *Exploring the Self*, cit., pp. 115-148.
- RICOEUR, P. (1990), *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris.
- ROSSI MONTI, M., STANGHELLINI, G. (1996), *Psychopathology: An Edgeless Razor?*, in «Comprehensive Psychiatry», 37, 3, pp. 196-204.
- SASS, L.A. (1992a), *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*, Basic Books, New York.
- SASS, L.A. (1992b), *Schizophrenia, Delusions, and Heidegger's "Ontological Difference"*, in SPITZER, M., UEHLEIN, F.A., SCHWARTZ, M.A., MUNDT, CH. (a cura di), *Phenomenology, Language e Schizophrenia*, Springer, New York.
- SASS, L.A. (1994), *The Paradoxes of Delusions. Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- SASS, L.A. (2000), *Schizophrenia, self-experience, and so-called 'negative symptoms'*, in ZAHAVI, D. (a cura di), *Exploring the Self*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia, pp. 149-182.
- SCHNEIDER, K. (1971), *Klinische Psychopathologie*, Thieme, 9 ed., Stuttgart.
- STANGHELLINI, G. (1997a), *For an anthropology of vulnerability*, in «Psychopathology», 30, pp. 1-11.
- STANGHELLINI, G. (1997b), *Antropologia della vulnerabilità*, Feltrinelli, Milano.

- STANGHELLINI, G. (2000a), *Phenomenology of the social self of the schizotypic and of the melancholic type*, in ZAHAVI, D (a cura di), *Exploring the Self*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia, pp. 279-294.
- STANGHELLINI, G. (2000b), *Vulnerability to Schizophrenia and Lack of Common Sense*, in «Schizophrenia Bulletin», 26, pp. 775-787.
- STANGHELLINI, G. (2000c), *Dysphoria, vulnerability and identity. Psychopathology (Eu-logy for Anger)*, in STANGHELLINI, G. (a cura di), *Anger and Fury. From Philosophy to Psychopathology*, in «Psychopathology», 33, 4, pp. 198-203.
- STEPHENS, G.L., GRAHAM, G. (1994), *Voices and Selves*, in SADLER, J.Z., WIGGINS, O.P., SCHWARTZ, M.A. (a cura di), *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, pp. 178-192.
- TELLENBACH, H. (1961), *Melancholie*, Springer, Berlin-Goettingen-Heidelberg.



TEMPO, MEMORIA, EMPATIA¹

Amedeo Ruberto

1. Devo innanzitutto scusarmi per la grandiosità del titolo: è uno di quegli slanci entusiastici di cui poi rapidamente ci si pente, ma – sempre – dopo che la frittata è fatta. Si tratta di argomenti sui quali si dibatte con ben maggiore competenza e autorevolezza da secoli e non si possono contenere in una breve comunicazione. E, a ben vedere, non sarei capace di sostenerne il peso neanche se avessi a disposizione non venti minuti, ma venti ore o venti giorni... Ed è solo molto lievemente consolatorio pensare che tutto sommato, rimanendo in venti minuti che corrispondono grosso modo a cinque cartelle da leggere non troppo in fretta, potrei cavarmela con una pagina virgola sei periodico.

Però, a forza di scusarmi, mi rendo conto che sono in qualche modo già entrato nell'argomento più scottante: il tempo. Non solo, si sono spontaneamente abbozzate anche alcune "durate", i secoli e i venti minuti, e addirittura un tentativo di misurazione nel rapporto tra minuti e numero cartelle da dedicare equamente: 1,6 cartelle corrispondono a 6,6 minuti per argomento. Rimarrebbe da coordinare la velocità di lettura (altro argomento che ha a che fare col tempo) sullo standard previsto.

D'altronde so già di essere destinato al fallimento, per via dell'età che rende sempre più precarie queste prestazioni, ma anche perché, a questo punto, l'ossessività che ha sostenuto queste osservazioni comincia a cedere, e qualcosa, forse, di più sano si ribella all'idea di allenarmi a fare in modo di sottoporre il ritmo di lettura spontaneo a quello più convenzionalmente stabilito.

2. Ma allora, se posso oppormi al tempo convenzionale, esiste anche un altro tempo soggettivo, un *tempo psicologico*. E come si misura il tempo psicologico? E i due tempi, quello dell'ossessività e quello della spontaneità, del "come mi viene", sono omogenei tra loro? Esistono altre situazioni intermedie con loro specifiche temporalità "ossessivamente spontanee" o "spontaneamente ossessive" come testimonianza questo continuare a ruminare su domande senza risposta? E infine, quanti eterogenei fattori concorrono a definire il mio vissuto del tempo, in quest'estate, oggi, in questi venti minuti (circa) di lettura o anche soltanto in questo preciso istante?

3. Siamo tutti immancabilmente portati a pensare che esista una durata ed esistano degli istanti che la compongono, o per lo meno siamo tutti portati a comportarci come se quest'affermazione fosse vera. Però qui la verità si scolla dalla logica e ci lascia perplesși.

Ricordate la celebre affermazione di Agostino quando sosteneva di sapere che esiste il tempo ma di non sapere cosa sia? Il ragionamento da cui Agostino aveva tratto quest'impossibilità è semplice e terribile: distinguiamo nel tempo: un passato, un presente e un futuro. Il primo non c'è più, il terzo non c'è ancora, il secondo, compreso tra due nulla, non può essere definito da qualcosa che non c'è. Se non possiamo razionalmente stabilire l'esistenza di qualcosa che non c'è non possiamo neanche dedurre l'esistenza di qualcosa dalla sua astrazione e dobbiamo per forza ripartire dall'esperienza²

4. E allora? Potremmo anche chiudere qui la nostra comunicazione se non subentrassero: prima un convincimento, poi un dubbio e quindi un'ipotesi.

Il convincimento è che nella sostanza Agostino avesse in un certo senso ragione: nessuno di noi ha mai "visto", "sentito" o "toccato" il tempo³.

Il dubbio è che, in realtà, quando parliamo di quest'astrazione che è il tempo altro non facciamo che riempirla di esperienze d'altro genere.

L'ipotesi è che, per la precisione, queste esperienze siano, non casualmente (considerato il titolo di questa comunicazione), esperienze di memoria.

5. Devo ora aggiungere una notazione che mi pare fondamentale per meglio articolare il discorso successivo, e che forse ci farà comunque guadagnare un po' di tempo; un trucco insomma, ma a fin di bene.

La notazione è di Einstein e la riduco alla semplicità del profano che sono. Osservava più o meno Einstein: "noi dobbiamo considerare che tutti i nostri giudizi nei quali il tempo ha un ruolo, sono sempre giudizi circa *avvenimenti contemporanei*. Se io per esempio dico "quel treno giunge qui alle ore sette" ciò equivale a dire "La segnalazione della piccola sfera del mio orologio e l'arrivo del treno sono avvenimenti contemporanei".

Insomma, ciò che darebbe un fondamento oggettivo al tempo e ne permetterebbe la misurazione consiste in una *relazione di contemporaneità* o di simultaneità: posso dire che ore sono nella misura in cui il mio e il vostro orologio sono in una relazione di tale tipo.

Questa, naturalmente, non è una dimostrazione dell'esistenza del tempo, ma la fondazione razionale di una misura *convenzionale* di alcuni fenomeni secondo un criterio che può essere standardizzato (ad esempio in secondi e multipli o frazioni) che chiamiamo "tempo".

Da questo punto di vista il "tempo" non sarebbe concettualmente differente dai chili o dai metri cubi, ma è anche vero che lo scenario di una relazione di contemporaneità è infinitamente più vicino a un'esperienza psicologica originaria non pre-giudicata concettualmente di quanto non lo sia la sua misurazione⁴.

6. C'è però un'idea molto importante per lo psicologo (almeno credo) e cioè che la definizione *minima* di un fenomeno temporale dipende dall'accadimento di due o più eventi posti in una relazione di contemporaneità, ai quali deve aggiungersi un osservatore che ne registri l'effettiva coincidenza.

Nell'evoluzione della specie umana, per la verità, l'osservatore – come metafora di una coscienza consapevole di se stessa e dotata di strumenti di misurazione – emerge solo dopo un certo travaglio, sia da un punto di vista filogenetico che da quello ontogenetico. Ma per non cadere in dispute alla Berkeley, del tipo: esistono fenomeni temporali senza che ci sia nessuno a osservarli? lascio qui il dubbio e vado oltre: verso la memoria.

7. Come si diceva poco fa, i fenomeni temporali per eccellenza, dal punto di vista psicologico, sono categorizzati sotto la voce "memoria". Naturalmente, esistono tante "memorie", e qualcuno ha assimilato l'organismo vivente a un "orologio biologico". Le diverse memorie hanno propri compiti e funzioni e anche distribuzioni anatomiche distinte tanto che possono improvvisamente venire a mancare indipendentemente l'una dall'altra. Alcune di esse sono, per così dire, idiosincrasiche, legate alla specie, come la frequenza cardiaca e il sistema omeostatico che ne misura le variazioni e ne controlla gli eccessi. Altre sono più "aperte" all'ambiente e capaci di imparare dall'esperienza: correre, saltare, arrotolare gli spaghetti eccetera. Queste sono più importanti da un punto di vista psicologico.

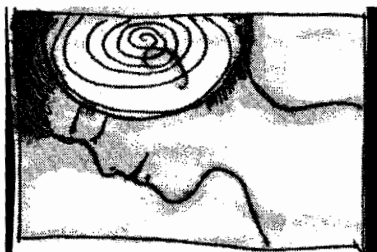
8. Ora, quando imparammo ad arrotolare gli spaghetti – abilità che ora svolgiamo automaticamente e senza particolari fatiche, salvo patologie di qualche genere – non facevamo calcoli tra lunghezza dello spaghetti, velocità di arrotolamento, inclinazione del braccio, sequenza nel movimento delle dita eccetera. Semplicemente cercavamo una sorta di *sincronia* tra le innumerevoli componenti senso-motorie (compresi, ad esempio, il gusto e la masticazione) coinvolte nella *durata* del pasto.

Sembrerà forse strano, ma la nostra memoria si costruisce non su un concetto astratto di tempo ma "come se" ponesse le fondamenta di quest'astrazione. I fatti di memoria si generano per l'appunto attraverso la correlazione di simultaneità di eventi, proprio come Einstein sosteneva.

9. All'inizio della nostra vita, come studiò magistralmente Piaget, quasi tutta la nostra infanzia è impegnata a fare correlazioni di simultaneità e a costruire le memorie che ancora ci consentono quasi tutto quello che facciamo. Le prime memorie sono per così dire locali e particolaristiche nel senso che valgono soltanto per gruppi definiti di eventi – in sostanza, dobbiamo ripetere più volte certe singole esperienze di modo che i circuiti somatici (non solo cerebrali) che correlano gli eventi sincronici possano consolidarsi⁵. Successivamente riusciremo a correlare gruppi di gruppi di eventi stabilendo correlazioni sincroniche di secondo livello e iniziando così a sperimentare un al-

tro fenomeno, quello dell'attesa, che consiste in un sentimento di continuità dell'esperienza che perdura fino a che la memoria – che in questo caso è anche previsione – non si completi, magari con successo. Ad esempio, lanciamo un sasso per aria e attendiamo di vederlo ricadere sulla terra⁶.

Per la precisione, non vi è previsione ma semplicemente attesa di una ripetizione di qualcosa di già memorizzato e per la stessa ragione – come tante volte ci è capitato di osservare – certe attese di una catastrofe imminente non sono propriamente attese di una novità quanto piuttosto attese di una ripetizione di un qualcosa già accaduto.



10. Forse solo successivamente, costruendo un ulteriore livello di correlazioni, una cosa che suonerebbe all'incirca come: gruppi di gruppi di gruppi di eventi correlati secondo una relazione di contemporaneità, emerge la nozione astratta di relazione temporale tra eventi e *coincidentalmente* prende consistenza quella struttura osservante che sarà poi capace di misurare questa relazione e che generalmente chiamiamo "Io"⁷.

È in questa fase che propriamente siamo in grado di concepire costrutti concettuali di carattere ipotetico circa possibili sviluppi futuri e calcolare "tra quanto tempo", ad esempio, verrà a piovere.

Tuttavia, ed è quanto vorrei sottolineare prima di passare ad altre argomentazioni, la percezione di un cielo plumbeo o del vento o dell'odore di pioggia o di tante altre circostanze simili in cui ci siamo trovati, ma anche l'idea "pioverà tra pochi minuti" stanno tutte *contemporaneamente* assieme nella nostra coscienza.

11. Non vorrei però dare l'impressione di voler suggerire che il tutto si risolva in un percorso puramente intellettuale e regolato da una logica trascendente che procede unilateralmente verso sempre maggiori astrazioni. È assolutamente necessario ricordare – brevemente, perché so che il nesso è già ben presente alla vostra attenzione – che tutto ciò sarebbe una ricostruzione del tutto parziale e insufficiente se non tenessimo almeno conto di un altro fattore che "accade assieme" alla memoria, e che è l'emotività.

La domanda è: che funzione svolge l'emotività in tutta questa storia? Avrebbe potuto essa svolgersi senza sentimenti? Risponderei, per farla breve, con qualche domanda retorica: chi avrebbe imparato ad arrotolare gli spaghetti se non avesse provato un qualche tipo di piacere nel farlo? Chi avrebbe mai giocato se non l'avesse trovato divertente? Più impertinente potrebbe essere la domanda, che formulo in modo tale da metterci rapidamente sul percorso che vorrei seguire: esistono analogie tra sentimenti e temporalità?

12. Al di là di una gloriosa tradizione fenomenologica⁸ di cui tengo conto fin dall'inizio anche se soltanto implicitamente, ne vorrei sottolineare alcune che ci porteranno a concludere sul tema dell'empatia, terzo termine di questa comunicazione.

Vi siete accorti di quante poche parole abbiamo per descrivere i sentimenti? E non è solo un problema di noi italiani ma di ogni popolazione esistente ed esistita.

E vi siete poi accorti di quanto siano vaghe e incomplete le parole di cui disponiamo: piacere, dolore, irritazione, entusiasmo, eccetera. Sono tutte parole che non dicono praticamente nulla se non sono accompagnate dal racconto della particolare situazione cui si riferiscono. Per certi aspetti sono anche inutili: se racconto di un libro che mi ha entusiasmato sarà il *modo* in cui ne parlo a connotare con maggiore precisione quale sentimento mi ha suscitato. Tant'è vero che se

l'altro interloquisce chiedendomi se mi sono "divertito" un po' mi crea confusione, e un po' mi indispettisce perché interrompe il mio slancio ponendomi un problema di definizione lessicale che forse, al momento, per un verso non mi interessa e per l'altro so impossibile (perché non esiste una parola specifica che dica che tipo di piacere si prova a leggere quel particolare libro).

Insomma, non è precisamente empatico chiedere a qualcuno quale sentimento "esattamente" stia provando.

13. Ma torniamo al tempo e ai sentimenti. Anche per il tempo, come si notava prima, abbiamo poche parole: in pratica una sola e una serie di sottocategorie convenzionali di misurazione. Perché?

Perché il tempo non ha un corrispettivo immediato nell'ambito della senso-percezione ma si pone *originariamente* come relazione tra un insieme di eventi senso-percepiti, relazione senza la quale essi non si costituirebbero come memoria.

Ma una memoria abbisogna per costituirsi non solo di una relazione astratta – che originariamente non siamo neanche capaci di concepire – ma, ancor di più, di un legame emotivo che trasformi singoli eventi separati in circoscritte unità suscettibili di essere ripetutamente sperimentate non solo come accadere simultaneo ma anche come *accadere simultaneo caratterizzato da uno stesso valore emotivo*.

Ma anche il legame emotivo, come il tempo, non ha di per sé una rappresentazione diretta nella senso-percezione, prova ne sia la scarsa proiezione nel linguaggio. E allora?

Arrivo all'ipotesi e alla proposta di riflessione: quello che ora chiamiamo "tempo" e quello che chiamiamo "emozioni" sono *all'inizio* la stessa cosa: una relazione temporo-emotiva che stringe nel modo della contemporaneità e dell'unità di senso un'insieme di eventi che si costituisce come memoria⁹.

Insomma il nostro entusiasmo, il racconto della lettura del libro, il libro e tutto il resto accadono innanzitutto come una sola cosa in uno stesso tempo connotati da uno stesso valore emotivo.

Se quindi l'altro mi "sveglia" bruscamente facendomi capire che non capisce o, meglio, che non condivide il sentimento che esprimo nel mio racconto sarò costretto a cambiare ritmo, orientamento emotivo e anche ricordi.

14. Veniamo infine all'empatia. Si tratta di un termine che subisce un forte scarto di significato tra le riflessioni più profonde e articolate come ad esempio in E. Stein e l'utilizzazione quotidiana.

Considerata però la scelta di basso profilo per questa comunicazione, vorrei soltanto limitarmi a dire cosa non credo che si possa intendere con empatia.

Empatia non è, ad esempio, vedere una persona chiaramente confusa e disorientata e consigliargli quale autobus prendere per tornare a casa. Quello è semplicemente un consiglio pratico di difficile, se non impossibile, realizzazione.

Empatia non è identificazione, né totale né parziale poiché questi fenomeni sono inconsci.

Infine l'empatia non è simbiosi, poiché non vi è in essa alcun tipo di *necessario* completamento reciproco attraverso parti o funzioni dell'altro. Tuttavia, se non siamo obbligati a essere empatici è pur vero che quest'esperienza non è riproducibile a volontà e talora non ci riesce di ritrovarla malgrado gli sforzi più onesti.

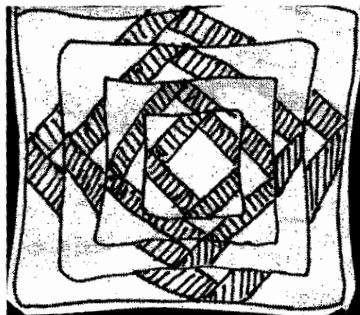
15. Cosa rimane? Rimane la *condivisione*, oppure, se mi si passa il termine senza prenderlo per un puro gioco di parole, la *contemplazione* di quello che siamo venuti dicendo finora: tempo, memoria, ed emozioni.

Perché ci sia empatia deve esserci simultaneità, sincronia, di eventi condivisi, e deve esserci una memoria comune, la memoria del presente – la cosiddetta “memoria di lavoro” – che dagli eventi simultanei si costituisce¹⁰, deve esserci un sentimento condiviso che conferisce ai fatti di memoria un comune senso del loro accadere¹¹.

Ma servono anche osservatori attenti e vigili che riconoscano la spontaneità dell'espressione empatica senza sottrarsi alla consapevolezza e alla responsabilità di aver concorso attivamente alla sua costruzione. Ma di quale responsabilità stiamo parlando? Precisamente della responsabilità legata per un verso all'osservazione e alla protezione dello spontaneo combinarsi di nuove e imprevedibili configurazioni derivanti dall'imprevedibile intrecciarsi di nuove (nel senso di mai vissute prima) simultaneità, e per altro verso dalla loro traduzione concettuale nel pieno rispetto della coerenza storicamente determinata della propria e dell'altrui esistenza.

16. Così, per concludere, siamo portati a riprendere la definizione kantiana del tempo come "forma interna dell'esperienza" intendendo con ciò una trama di relazioni che tiene assieme ogni dettaglio di ogni esperienza conferendole un univoco e singolare colorito emotivo e un unico ed irripetibile orientamento di senso. E ogni volta quest'esperienze si cristallizzano nella nostra memoria come un ulteriore "da cui" costruire o ricostruire un mondo condivisibile. Il fenomeno dell'empatia costruisce l'occasione per una ricostruzione consapevolmente fondata sulla lucida "visione" di come elementi propri e dell'altro, parti della nostra soggettività e di quella dell'altro, si connettano in una naturale, spontanea e imprevedibile unità. Una volta "visto" tutto ciò, rimane la responsabilità della sua rivelazione e con essa della sua storicizzazione.

Ma questo è un altro problema.



BIBLIOGRAFIA

BION, W. R., *Gli elementi della psicoanalisi* (1963), tr. it. Armando, Roma 1973.

JUNG, C. G., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947-54), tr. it. in "Opere", Boringhieri, Torino, vol. 8.

SOLMS, M., *Neuropsiconalisi*, tr.it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

VYGOTSKY, L. S., *Pensiero e linguaggio* (1934), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1990.

¹ Quello che segue è uno scritto derivato da una relazione tenuta assieme a Antonella Leonelli, Federica Soccia, Paolo Girardi e Roberto Manciocchi al congresso della Società italiana di psichiatria del 2002. Con loro è stato ridiscusso il testo e si sono apportate delle modifiche e una serie di note cercando una maggiore precisione per riflessioni che abbisognano evidentemente di ulteriori sviluppi.

² Diverso sarebbe cercare una conferma a legittime deduzioni per risolvere problemi del tipo: quanto impiegheremo ad arrivare a Firenze alla velocità media di 130 Km orari, dovendo percorrere 270 Km in tutto? Tuttavia, il conseguimento di una corretta conclusione non sarebbe altro che la verifica che lo sviluppo delle implicazioni logico-matematiche dell'astrazione "tempo" consentono calcoli estremamente utili ma non che ciò a cui esse si riferiscono esista e *men che meno* esista nella forma convenzionale con cui lo rappresentano.

³ Così come nessuno ha mai visto o toccato "il volume".

⁴ L'esperienza dell'"accadere assieme"

non è vincolata a parametri temporali né da una necessitante collocazione in una successione di eventi di carattere causale o anche solo probabilistica. In tal senso, anche la sua "durata" o non è definibile (vista dall'interno dell'esperienza) o è arbitrariamente definita (vista dall'esterno). Stiamo parlando di qualcosa che non è mera speculazione: l'esperienza del "non vedere la fine" è piuttosto comune e spesso drammaticamente denunciata in psicopatologia. Ad esempio, la malinconia corrisponde a un vissuto che dall'esterno sappiamo, per definizione, episodico e transitorio, ma che dall'interno è vissuta come, appunto, *senza fine*.

⁵ Un bambino molto piccolo non riesce ad astrarre un singolo tratto dell'esperienza per dar vita a un ben determinato concetto: VYGOTSKY (1934) ha sostenuto la teoria secondo la quale il concetto non è elemento della mente che nasce dall'"esperienza immediata". Un bambino in età prescolare può usare la stessa parola di un adulto per indicare un dato oggetto ma quell'oggetto permane carico di associazioni (tutte quelle associazioni che "accadono assieme" nella sua mente): egli dirà "cane" avendo udito la parola dell'adulto, ma il suo pensare non si riferisce all'astrazione ma a tutto il corollario di elementi che si accompagnano all'esperienza di quell'animale. Solo più tardi, con l'osservazione ripetuta della stessa configurazione di eventi comincerà ad astrarre la specificità del termine.

⁶ In tal senso, da Hume a Bion, l'osservazione di una "congiunzione costante" di eventi è qualcosa che precede la stessa nozione di tempo (inteso come sequenzialità) e con essa quella di causalità. La causalità, nel pensiero bioniano, è la proiezione sul mondo esterno della ten-

denza tutta umana a fare inferenze causali in base a un'angoscia paranoidea capace di soddisfarsi solo con una spiegazione.

⁷ A partire da Locke, l'idea di appropriarsi riflessivamente delle proprie rappresentazioni dotandole di senso è l'evento che darebbe vita alla nascita della consapevolezza della propria soggettività. Anche nell'idea bioniana dello sviluppo della personalità, la soggettività nasce e si sviluppa nel momento in cui comincia a indagare sulle cause degli eventi *dopo* che essi sono stati legati assieme da un nome. A partire dal nome gli eventi vengono "caricati" di significato: "necessariamente" si sviluppano cause iniziali e finali contemporaneamente all'apparato che le ricerca. In questa concezione è presente anche l'idea che esistono "pensieri" che stanno aspettando un pensatore: i dati dell'esperienza "premono" per essere organizzati in qualche modo.

⁸ Se, come abbiamo prima osservato, un fenomeno temporale minimo deve prevedere un soggetto osservante, allora un fenomenologo, con molta probabilità, direbbe che un bambino di pochi mesi semplicemente "è" i suoi occhi che guardano e non "ha" consapevolezza dei "suoi" gesti, non può quindi possedere la nozione di tempo così come quella di soggettività.

⁹ Come si sa, non esiste un punto nel nostro cervello dove sia allocato un particolare ricordo. Esistono invece complessi circuiti *sincronizzati* nella frequenza di scarica che si attivano *tutti assieme* nella

riproduzione di un ricordo riconnettendo tutte le strutture originariamente sollecitate dalla primitiva esperienza.

¹⁰ In tal senso la concezione della memoria sognante (*dream like memory*) è forse una delle descrizioni che più si avvicinano a quanto siamo andati dicendo: una paradossale condizione di arresto temporale avente lo scopo di uscire fuori dal tempo "storico", dalla "concettualizzazione dell'esperienza" e di concedere la possibilità di re-introdurre degli elementi di "apertura al possibile". Come scriveva JUNG (1947-54): «Nel momento in cui ci si fa un concetto di una cosa, si riesce a cogliere uno degli aspetti della cosa, e così facendo si soccombe regolarmente all'illusione di aver afferrato la totalità (...) quest'illusione favorisce comunque la tranquillità e la pace dell'anima: l'ignoto ha ricevuto un nome, ciò che era remoto è ora prossimo, lo si può anzi toccare con mano». L'empatia costituisce il processo inverso rispetto alla dominazione, ma non consiste propriamente in una caduta nell'ignoto quanto piuttosto in un volontario ritorno nel pre-concettuale.

¹¹ M. SOLMS (2000, p. 250): «Le trascrizioni simboliche forniscono uno scudo particolarmente potente contro gli stimoli poiché esse organizzano l'illimitata diversità delle cose reali esterne in un lessico circoscritto di categorie. Perciò, tutte le possibili esperienze di un particolare tipo possono essere ricapitolate da una singola parola. Molto concretamente, potremmo affermare perciò che le parole ci proteggono dalle cose».

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. Fidanza, A. Barchiesi

fascicolo 2

LEGAMI DELLA COSCIENZA

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

fascicolo 3

CONOSCENZA E DELIRIO

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

fascicolo 4

PERCEZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 5

NARRAZIONE E CONOSCENZA

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

fascicolo 6

PSICOTERAPIE E VISIONI DEL MONDO

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

fascicolo 7

SOGLIE DELL'ALTERITÀ

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

fascicolo 8

I MODI DELLA CURA

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

fascicolo 9

IL SÉ. PRIMA PARTE: DEFINIZIONI E COSTRUZIONI

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

fascicolo 10

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

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

fascicolo 11

VOCI DEL SÉ: COSCIENZA - AUTOCOSCIENZA - IDENTITÀ

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

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

fascicolo 20/21

PATOLOGIE DELLA COSCIENZA

saggi di: F. Frontisi Ducroux, F. Desideri, N. Humphrey e D.C. Dennet, L. Aversa, M. Mancia, G. Liotti, M. La Forgia, M. Innamorati, S. Fissi, P.F. Pieri

fascicolo 22

KARL JASPERS E LA PSICOPATOLOGIA

saggi di: A. Ballerini, F. Basaglia e A. Pirella, A. Di Ceglie, M. Fornaro, U. Galimberti, A. Gaston, K. Jaspers, M.I. Marozza, V. Berlincioni e F. Petrella, P.F. Pieri, F. Polidori, M. Rossi Monti

INDICE PER AUTORE

- Accurso* Freud e Wittgenstein: mitologia del quotidiano e linguaggio della scienza, 23/24
- Aite* La visibilità da conquistare: note sull'immaginazione in analisi, 12
- Ammaniti* Attualità e 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
- Aversa* La coscienza e i suoi disturbi, 20/21
- Aversa* L'analista, l'empatia e l'inconscio, 25/26
- Ballerini* La incompresa "incomprensibilità" di Karl Jaspers, 22
- Ballerini Arnaldo e Ballerini Andrea* Affetti e delirio, 13
- Ballerini e Rossi Monti* Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità, 1
- Barchiesi* «Atque» e atque, 1
- Barison* Risposta "originale": vetta ermeneutica del Rorschach, 12
- Barone* Sul non-nato, 4
- Basaglia e Pirella* Deliri primari e deliri secondari, e problemi fenomenologici di inquadramento, 22
- Bellone* Sulle italiche fortune del Professor Feyerabend, 10
- Benedetti* Intenzionalità psicoterapeutica, 13
- Benvenuto* Verso una verità che ci libera dalla dipendenza?, 18/19
- Berlincioni e Petrella* Note su "Per la critica della psicoanalisi" di Karl Jaspers, 22
- 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
- Cannoni* Capire la paura. Lo sviluppo della rappresentazione della paura tra i cinque e i dodici anni, 23/24
- Caporali* L' "altro" tra differenza e pluralità, 7
- Clivio* L' "io" biologico, 9
- Concato* Thymós, 2
- Concato* Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung, 4
- Concato* Gadamer, Jung e Bateson. Il colloquio psicoterapeutico in forma di dialogo, 6
- Corrao* Sul sé gruppale, 11
- Dalle Lucche* Noia, 17
- D'Agostino e Trevi* 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
- Desideri* Kant: la malattia mentale come patologia della coscienza 20/21
- Desideri* Empatia e distanza 25/26
- Di Ceglie* La categoria jaspersiana della incomprendibilità tra dimensione individuale e dimensione sociale, 22
- Dottori* Oltre la svolta ermeneutica?, 14/15
- Fabris* Il sacro e l'alterità, 7
- Fabris* L'esperienza del sé, 11
- Farneti* Dalla confusione "ronzante e fiorita" di James al bambino "supercompetente". Note sulla genesi della percezione visiva, 4
- Fadini* Verità e pratiche sociali, 18/19
- Fadini* La paura e il mostro. Linee di una "filosofia della simpatia",

23/24

Ferrara La trama, 3*Ferraro* Arte combinatoria e processi di pensiero nelle "Città invisibili" di Italo Calvino, 5*Feyerabend* Università e primi viaggi: Un'autobiografia, 10*Fidanza* Lutto e perdita del soggetto, 1*Fidanza* Legame emotivo e conoscenza, 2*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*Fissi* La coscienza nella metapsicologia postmoderna, 20/21*Fissi* I territori selvaggi e proibiti della soggettività dell'analista, 25/26*Fornaro* L'empatia da Jaspers a Freud e oltre, 22*Francioni* L'atteggiamento filosofico fondamentale delle psicoterapie, 6*Frontisi Ducroux* Disturbi della personalità e tragedia greca, 20/21*Gadamer* Pensare le regole (intervista a cura di B. Caporali), 5*Galimberti* Filosofia e psicoterapia, 6*Galimberti* La verità come efficacia, 18/19*Galimberti* Karl Jaspers e la psicopatologia, 22*Galli* Lettura razionale dell'oggetto e tenacia dei linguaggi consolidati, 4*Gargani* Il valore cognitivo delle emozioni, 25/26*Gaston* Karl Jaspers: l'inattuale attualità della psicopatologia, 22*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*Humphrey e De3nnet* Parlando per i nostri Sé, 20/21*Iacono* L'idea di zòon politikòn e la conoscenza come costruzione, 2*Iacono* Valori condivisi e processi cognitivi, 4*Iacono* Paura e fame di futuro, 23/24*Iapoce* Il soggetto tra continuità e discontinuità, 18/19*Innamorati* La psicopatologia in Théodule Ribot, 20/21*Innamorati e Trevis* Verità e efficacia in una prospettiva junghiana,

18/19

Jankélévitch L'angoscia dell'istante e la paura dell'al di là, 23/24*Jaspers* La prospettiva fenomenologica in psicopatologia, 22*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*La Forgia* Livelli di coscienza e sensibilità clinica, 20/21*La Forgia* Empatie radicali e distali, 25/26*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 "realità" scientifica sulla teoria anarchica della conoscenza, 12*Liotti* Trauma e dissociazione alla luce della teoria dell'attaccamento, 20/21*Lisciani-Petrini* Paura dell'al-di-là o angoscia del quasi niente?, 23/24*Longo* 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, G.* Fondamenti dell'apparato per pensare i pensieri, 3*Maffei, G.* La psicoterapia e il modo indicativo, 8*Mancia* Sulle origini della coscienza e del sé, 20/21*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*Marozza* Da Jaspers a Jung. Il ripensamento dell'esperienza come base della teoria clinica, 22*Marzi* Il mondo della cura nel servizio psichiatrico territoriale, 8*Mattalucci* Tabù, paure e soggettività. Un percorso antropologico, 23/24*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* Sulla psicopatologia: caute riflessioni di uno psichiatra che non disdegna la psicoanalisi, di uno psicoanalista che non disdegna la psicopatologia, 13
- Petrella* L'ascolto e l'ostacolo, 14/15
- 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
- Pieri* Il problema della coscienza nella scienza della mente, 20/21
- Pieri* Conoscenza e osservazione in psicologia. Due voci del "Dizionario junghiano", Bollati Boringhieri, 22
- Piro* Antropologie trasformazionali e filosofie diadromiche, 11
- Pizzichetti* L'"altro" invisibile, 7
- Pizzo Russo* Percezione e conoscenza, 4
- Leonelli* Valori condivisi e processi cognitivi, 4
- Poggiolini, Valoriani, Benvenuti e Pazzagli* Ansia in gravidanza: una condizione di normalità? 23/24
- 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 Nestos, 17
- Rossi-Monti* Il delirio tra scoperta e rivelazione, 3
- Rossi-Monti* Sulle orme della vergogna, 17
- Rossi-Monti* Lo stato di emarginazione della psicopatologia. Quali responsabilità per gli psicopatologi?, 22
- Rossi-Monti* Empatia psicoanalitica ed empatia naturale, 25-26
- Rossi-Monti e Stanghellini* Nosografia e psicopatologia: un matrimonio impossibile?, 13
- Rosso* Realtà e possibilità di un incontro, 7
- Rosso* Il fumo e il fuoco, 25/26
- 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
- Ruberto* Tempo, memoria, empatia, 25-26
- Ruberto e Leonelli* Ansia, paura e panico tra psicologia e neurofisiologia 23/24
- Ruggenini* Il principio dell'io. Io, gli altri, l'alterità come abisso, 9
- Salomon* Radici antiche della paura, 23-24
- 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* Narrazioni e suoni di flauto, 5
- Sini* La verità di rango superiore. Considerazioni sui "Seminari di Zollikon", 6
- 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 passione della verità, 17
- Sini* Empatia e comprensione, 25/26
- Soncini* Fenomenologia e psicologia, 6
- Stanghellini* Percorsi psicopatologici. La disforia e il tragico, 5
- Stanghellini* Il sé vulnerabile, 25/26
- 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
- Tagliagambe* Empatia e rappresentazione della conoscenza, 23/24
- Testoni* Paura della morte e anoressia. Mistica del digiuno tra Caterina Benincasa e Simone Weil, 23/24
- 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* Shahrazàd e la psicoterapia, 5
- Trippi* Lo specchio delle brame. L'io e il soggetto agli esordi della teoria lacaniana, 9
- Trizzino* Empatia e introiezione, 25-26
- 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* Una macchia di inchiostro di Freud. Note sulla conoscenza dell'evento, 1
- Vitale* Estetica dell'analisi, 2
- Vitale* La coscienza della simultaneità, 3
- Vitale* Percezione e identità. Osservazioni sull'accadere del soggetto, 4
- Vitale* Il sentimento della ricorsività. Sulla possibilità del cambiamento attraverso la filosofia e la psicoterapia, 6
- Vitale* Distanze, 7
- Vitiello, V.* Violenza e menzogna dell'autocoscienza, 11
- Vitiello, G.* Dissipazione e coscienza, 16
- Zhok* Per un concetto formale di libertà, 14/15