



Moretti & Vitali editori

Cras iterabimus aequor

"Atque"

Materiali tra filosofia e psicoterapia

Rivista semestrale

3

Maggio 1991

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

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

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

Segreteria / di redazione: Piero Fidanza.

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

Direttore responsabile: Paolo Francesco Pieri.

Progetto grafico: Barbara Vitali.

abbonamento 1991: Italia L. 25.000, Estero \$ 25; c/c postale n. 11196243 intestato a Moretti & Vitali Editori, viale Vittorio Emanuele 67, 24100 Bergamo.

INDICE

Nota editoriale, LA MISURA DELLA DIFFERENZA	p. 9
<i>Carlo Sini</i> , LA QUARTA CASELLA	p. 11
<i>Carlo Tullio-Altan</i> , DELIRIO E ESPERIENZA SIMBOLICA	p. 23
<i>Sergio Vitale</i> , LA COSCIENZA DELLA SIMULTANEITÀ	p. 33
<i>Eugenio Borgna</i> , I CONFINI IO-MONDO NELLA WHANSTIMMUNG	p. 43
<i>Mario Rossi Monti</i> , IL DELIRIO TRA SCOPERTA E RIVELAZIONE	p. 55
<i>Maurizio Ferrara</i> , LA TRAMA	p. 67
<i>Gianfranco Trippi</i> , PERDITA DI SÉ E PERDITA DEL MONDO NELL'ESPERIENZA PSICOTICA	p. 81
<i>Giuseppe Maffei</i> , FONDAMENTI DELL'APPARATO PER PENSARE I PENSIERI	p. 105
<i>Salvatore Natoli</i> , LO SPAZIO DELLA FILOSOFIA	p. 125
<i>Indice degli autori</i>	p. 143

LA MISURA DELLA DIFFERENZA

Pensare la conoscenza, per indagarne le forme, i processi, i limiti; riflettere criticamente sui suoi presupposti, le finalità, gli esiti; attraversare i domini entro cui si esercita, per svelare le trame delle implicazioni, dei rimandi e delle contraddizioni che va inevitabilmente costruendo.

Questo il compito che non può venire mai meno se vogliamo che la conoscenza non si trasformi nella parodia di se stessa, chiudendosi — mentre celebra in apparenza i suoi trionfi — nel cieco universo dell'ovvio e delle certezze.

Opponendosi all'idea, per lunghi tratti dominante nella cultura filosofica e scientifica dell'Ottocento, del sapere inteso come rispecchiamento di un ordine costituito a priori, il pensiero contemporaneo, attraverso le voci di alcuni dei suoi maggiori protagonisti (si pensi ad autori come Wittgenstein, Musil, Schönberg, Kafka) ha ribadito con forza la necessità di tenere continuamente in scacco la conoscenza, per intralciarne il cammino verso il sogno rassicurante di una verità già data, che si lascia svelare progressivamente.

Ai nostri giorni, quella che si presenta come il frutto di questa tensione non può essere certo definita nel giro di poche frasi; ciò che comunque si può dire con una certa "sicurezza" è che appare dotato sempre di minor senso il parlare, almeno per quel che riguarda l'ambito delle cosiddette scienze umane, di verità valide al di fuori del discorso che le ha enunciate, trasferibili in qualità di certezze all'esterno del programma entro cui sono state concepite, per rischiarare i più disparati angoli di quanto chiamiamo realtà.

L'idea della conoscenza come espressione di una legalità naturale trova sempre più spesso a fronteggiarla l'idea della conoscenza come costruzione, in grado di condurre al sapere di un oggetto nel momento stesso in cui si dimostra capace di procedere al suo allestimento.

Liberata dalle ipoteche di un pensiero scienziasta e logicizzante, la no-

zione di verità non può essere tematizzata in modo disgiunto dall'idea di finzione. Non perché la verità sia la negazione o l'opposto della finzione; ma proprio perché — è stato "osservato" — al concetto di verità si intreccia indissolubilmente l'atto della finzione che accompagna alla base qualsiasi attività immaginativa. In questo senso, ogni acquisizione del sapere costituisce in sé un falso, non tanto in relazione allo specifico programma di ricerca di quel sapere (immune per definizione dalla propria falsità), quanto rispetto a programmi di verità di quegli altri saperi concomitanti e concorrenti che vengono contemporaneamente a dischiudersi ed a cui la stessa acquisizione è legata in varie forme.

Se de-lirio è il venir ad essere di un sistema coerente ed organizzato ed insieme di un uomo e di un mondo assolutamente conosciuti, lo stato d'animo delirante — che possiamo cogliere precedentemente e successivamente al delirio — è emblematico dell'assenza di un sistema (la designazione di un "nulla") insieme all'estraneità da sé e dal mondo. Massimo grado di conoscibilità nel primo caso e massimo grado di inconoscibilità nel secondo.

Discende da queste considerazioni il problema dell'incontro colla questione della misura dell'alterità. Pacifica nientificazione dell'alterità nel delirio, attraverso il venirsi ad insediare di una conoscenza assoluta, e perturbante centralità di "altro" nell'accadimento del non-sapere.

In entrambe le condizioni non si fa esperienza del conflitto con l'alterità ma si confligge con l'alterità stessa.

Paradossalmente, in questi due modi di essere totalmente calati nella situazione, si assiste al farsi di una guerra distruttiva dell'alterità nel primo caso, e ad un fare "nulla" che, però, vuol dirsi "pacifico".

Sul venire ad essere di questo "nulla" ed alla misura di tolleranza della "differenza" e dell'"alterità" è dedicato questo fascicolo.

LA QUARTA CASELLA

Carlo Sini

C'è il *delirio*; c'è la *conoscenza*; e c'è la *conoscenza del delirio*. È tutto? non c'è altro? Manca qualcosa. Una casella è rimasta vuota. Sta lì sotto gli occhi, nella più palese evidenza, ma — strano — non ci si fa caso, nessuno ci bada e nessuno ne parla: manca il *delirio della conoscenza*. È di questa casella dimenticata e, per così dire, rimossa che vorrei occuparmi qui.

A che gioverà questo proposito? Al delirio, alla conoscenza, al loro rapporto, o a un'altra cosa ancora? Ma si dovrebbe allora domandare: giova poi assumere sin dall'inizio la prospettiva di questo mondo? La prospettiva non ha già deciso troppo e non è magari proprio a essa che risale quell'oblio dal quale siamo partiti? Sospendiamo dunque ogni domanda per concentrarci su quest'unica: che può voler dire "delirio della conoscenza?" A che allude l'espressione che completa la combinatoria formale dei quattro termini in gioco, disponendoli in questo modo nella quarta casella, solitamente trascurata?

Delirio e conoscenza sono ovviamente cose diverse. Anzitutto perché delirare non è propriamente conoscere, anche se il delirante fa certamente esperienza di qualcosa. Tanto bene i greci lo sapevano, che essi distinguevano l'esercizio di due funzioni, connesse e però differenti: un conto è la *mania* in cui cade l'oracolo o il sacerdote e l'officiante del Dio; un

altro è l'interpretazione, l'esegesi, che spiega (o cerca di spiegare) ciò che la delirante mania ha visto, ha enunciato e ha reso palese. Solitamente queste due funzioni, che si susseguono, sono assunte da differenti persone. Colui che incontra il Dio, che si fa vaso della sua *parousia* e presta la lingua alla sua parola (per es. il sacerdote di Apollo e, in senso originario, il poeta), non sa quel che dice, non ne ha giudizio, talora neppure ricordo, cioè non ne possiede il significato e, in questo senso, non lo conosce. A conoscerlo è l'altro, l'esegeta, che arrischia l'interpretazione. Egli trasferisce sul piano della conoscenza il vissuto non conoscitivo della mania (e proprio per ciò può cadere in errore). Ma anche il vissuto è un trasferimento, poiché traduce in segni umani il divino. Trasferimento, si potrebbe dire, che non è, o non rischia, l'errore (il quale compete solo al giudizio, alla congruità dei significati), ma che incarna costitutivamente un errore, un andar vano o vaneggiante. Il Dio infatti non ha bisogno di parole e di mania *profetica*. Lo sguardo di Apollo tutto vede in un istante; non possiede ma è la verità. Questo sguardo che abbacina, atterrisce e fa impazzire il mortale non è per l'uomo sopportabile. Non può comprenderlo, una volta che ne sia compreso, investito. Per questo Apollo è anche munito di arco, di frecce e di faretra. Egli cioè manda segni ai mortali, in forma di parole, pronunciate in condizione di delirante mania, e poi interpretate e cioè tradotte in significati conoscibili¹. Doppio trasferimento, doppio *transfert* della verità.

Il delirio è (appare, *phainetai*); la conoscenza conosce (il delirio). Che qualcosa è, accade, è il presupposto perché possa esercitarsi il conoscere: nessuna conoscenza senza l'incomprensibile, enigmatico, delirante esser-ci. Il delirio contorna la conoscenza, la delimita come l'inquieto oceano circonda minaccioso l'isola precaria della terra ferma; insieme poi la moti-

va e ne è la nascosta ragion d'essere. Ma la cosa anche si rovescia: è stando sulla terra ferma (come diceva LUCREZIO)² che contempliamo l'oceano e le sue tempeste, che conosciamo l'oceano come oceano, che nominiamo, cioè, il delirio e ne abbiamo nozione. La conoscenza presuppone il delirio; ma il delirio è, solo in quanto conosciuto, trasferito nella conoscenza e tradotto nei suoi segni (nei suoi significati). Il delirio conosciuto (descritto, classificato, "spiegato" e ancor prima "nominato") non è però il delirio nel suo puro esser-ci; del delirio parliamo e sappiamo solo nella forma e nella partizione della conoscenza: su questo fatto, irrimediabilmente problematico, su questa "soglia", invalicabile e già sempre varcata, ha mirabilmente insistito FOUCAULT³. La conoscenza del delirio non è il delirio, ma è l'assoggettamento del delirio a criteri che di principio gli sono incongrui. Sicché la conoscenza che parla del delirio e il sapere che vi si impianta dicono in realtà la *propria* verità, non la verità del delirio (dicono la verità del sapere umano del Dio, non il Dio, che non è dicibile; infatti Apollo non dice e non fa motto, ma accenna, manda segni - segni di sé).

Qual è però la verità della conoscenza? Quali i suoi principi? In che senso sono incongrui con l'evento del delirio, col suo puro esser-ci? Non è forse anche la conoscenza un evento e una forma del puro esser-ci? Tutto ciò è rimasto per lo più nell'oscuro: la conoscenza è una visione troppo chiara per scorgere il punto cieco di se stessa. E poi: la conoscenza che si rivolge al puro evento di se stessa non può che fallirlo. Può dirlo solo in termini di conoscenza, cioè come qualcosa di già avvenuto, di già tradotto nella forma conoscitiva che si vorrebbe vedere nel suo puro esser-ci di accadimento; e infine è ancora una replica di quell'accadimento stesso che ancora una volta si sottrae nel punto cieco del suo puro esser-ci accaden-

te. L'evento della conoscenza, questo puro "fatto" e presupposto, sta alla conoscenza esattamente come vi sta il delirio: sta in un'altrui verità come costitutivo essere-in-errore. È presto però per dire che l'evento del delirio e l'evento della conoscenza sono un unico e medesimo errare. Non sarebbe anche questo un essere-in-errore.

Che cosa dice però la conoscenza? Ecco, anziché pretendere di "conoscerla" noi la conoscenza possiamo anzitutto disporci ad *ascoltarla*, come fa il bravo medico di fronte al delirio del paziente. Possiamo guardarla nella pura *pratica* del suo dire e del suo fare e del rapporto che essa istituisce e dice di istituire tra questi due. E poiché innumerevoli sono le pratiche della conoscenza, noi dovremmo prestarvi un ascolto e uno sguardo innumerevoli, ciò che qui non si può fare (né del resto altrove). Dobbiamo accontentarci di arrischiare una veduta che porga orecchio al più comune e, in questo senso, all'essenziale. Cosa dice essenzialmente la conoscenza?

Se davvero vogliamo ridurci all'essenziale, non interessa *che cosa* dice la conoscenza (la quale dice poi "cose" innumerevoli); basta il fatto *che* dice: la conoscenza dice, e questo, essenzialmente, è tutto. Essa nomina. E che cos'è un nome? è un contrassegno o un segno? e cosa un segno? Già così domandava HEIDEGGER⁴. Ma noi non vogliamo rispondere, bensì guardare e ascoltare ciò che la conoscenza fa, in quanto nomina, con parole e con segni, con la bocca e con le mani, con gli occhi e con le orecchie. E ciò che fa si potrebbe esprimere così: che la conoscenza essenzialmente ri-conosce. Non è già strano questo fatto?

La conoscenza incontra l'estraneo. Essa parla d'altro. Ed è così che incontra sé e parla di sé. Conosce l'altro per riconoscere se stessa. Ma il punto è: che è "altro?" che è "se stessi?". Il bambino dice "mamma" e riconosce la mamma; nel contempo conosce e

riconosce sé in relazione a ciò che è stato nominato. Ma: nomina la mamma perché la riconosce o la riconosce perché la nomina? Il "buon senso", conoscitivamente educato, risponde: prima la riconosce, poi (perciò) la nomina. Ma come la riconosce? Allo sguardo, al sorriso, all'udito, all'olfatto ecc. Siamo da capo: sorride perché la riconosce o la riconosce perché sorride? Il buon senso conoscitivo non ha molta fantasia; parte sempre dall'aver dato qualcosa come acquisito e di qui muove per mettere in opera le sue strategie. Ma come si acquisisca l'acquisito, come accada, non se lo chiede e non prova neppure a immaginarselo. Non si colloca nel puro evento dell'accadere, non lo ascolta per avvertire *come* possa prodursi questo miracolo: che là c'è un mondo e qui sono io, che però sono nel mondo e non sono altro che mondo, fatto di mondo (che là c'è la mamma e qui c'è il bambino, che però è in ogni senso contenuto nell'eserci rivelativo della mamma, e fatto di lei).

Per esempio il buon senso conoscitivo mostra al soggetto delirante delle immagini; due tra esse sono "uguali": si tratta di riconoscerle ed estrarle dal mucchio. Ma il delirante non le sa riconoscere, non le sa mettere insieme. Oh stupore! ecco la prova: il delirante non sta bene, è malato, non sa fare ciò che farebbe un piccolo bambino (non però un bambino piccolissimo, ma questo non importa, perché il delirante in questione è un adulto, dunque...). Dunque il buon senso conoscitivo ha ragione: il delirante, commisurato al buon senso medio dell'adulto, mostra palesemente di *non* possedere *quel* buon senso, e perciò è un insensato. Ma come è sorto questo buon senso medio? La domanda non si pone. Se si ponesse, è pronta la risposta: buon senso non è altro che saviamente *riconoscere* che queste due immagini sono uguali, perché infatti, come riconosce alla prima occhiata ogni persona sana di mente e non delirante, esse *sono* ugua-

li. Oh stupore! anche il buon senso delira, senza saperlo. Esso è completamente cieco al delirio della conoscenza e scambia come cose uguali in sé ciò che è il prodotto delle sue operazioni identificanti, dei suoi ri-conoscimenti. Ma queste operazioni sono comuni a tutti gli adulti e perciò sono “normali”. È vero; di nuovo il buon senso “ha ragione”: normali e perciò normative, cioè tali da escludere (da escludere dalla “ragione”) chi non le condivide e non ne appaia fornito. Ma il fatto che tutti si fondino (proprio per divenir “tutti”, partecipi della verità pubblica e comune) su operazioni identificanti e nominanti e riconoscono ciò che neppure si può conoscere e che conoscono ciò che neppure si può ri-conoscere, non rende questo fatto meno delirante, non lo affranca dal suo essere il puro e originario delirio dell’esser-ci del vivente.

C’è un peculiare delirio alla base dell’esser noi soggetti conoscitivamente atteggiati verso un oggetto. L’oggetto non si può conoscere, e neppure il soggetto. Oggetto e soggetto sono poli di riferimento inesistenti, “immaginarî”⁵, che si costituiscono entro e per l’operazione conoscitiva; non sono “cose” di per sé sussistenti che l’operazione conoscitiva misteriosamente (cioè chissà *come*, nessuno infatti sa dirlo) porrebbe in relazione. Non c’è il mondo visibile che se ne sta da una parte, già in sé costituito come oggetto “visibile”, e il soggetto vedente che se ne sta da un’altra e che si pone in relazione al mondo tramite l’occhio e il suo meccanismo fisiologico. Questo dire e immaginare è una delirante fantasia. L’occhio è a sua volta una cosa visibile del mondo visibile; ma l’occhio che vede non lo è. Come diceva WITTGENSTEIN, questo secondo occhio è l’orlo trascendentale, inesistente, del mondo visibile⁶. L’atto della visione riconosce se stesso dandosi a vedere come mondo visibile, o come mondo in quanto visibile. È “normale”

sapersi come vedenti e sapere che il mondo è visibile; ma questa normalità nasconde un delirio strutturale, perché il vedente non può sapersi né vedersi, non può conoscersi né riconoscersi. O meglio, lo può perché vede il mondo (l'altro). Ma l'altro non è affatto un vero altro (se davvero lo fosse, sarebbe irraggiungibile) e, come altro, non è affatto visibile (come sarebbe visibile se nessuno lo vede e lui stesso non *si vede*?). Quindi il vedere proietta contemporaneamente ai suoi poli un oggetto visibile e un soggetto vedente, che sono l'uno *per* l'altro, l'un *nell'*altro, l'uno *e* l'altro, ma non sono in sé né visibili né vedenti.

Questo evento è la conoscenza (la conoscenza nella forma della visione): esso apre un processo euristico di infiniti riconoscimenti sulla base di qualcosa (l'evento stesso, appunto) che non è conosciuto né conoscibile. Il "normale" conoscere e riconoscere la cosa visibile e il "normale" sapersi come vedenti si fonda su un evento incomprensibile (invisibile); un evento delirante nella misura in cui scambia il suo fare per un certo e pacifico sapere: che ci sono cose visibili (in quanto visibili) e soggetti vedenti (in quanto vedenti), laddove questi non sono in sé che risultati deliranti dell'atto originario, o della pratica originaria della visione. Sicché colui che non riconosce la "stessa" immagine è certamente delirante rispetto al comune sapere conoscitivo in cui si deposita l'esercizio della visione; ma lo è, non rispetto alla "realtà" in sé di questo deposito, bensì rispetto a un altro delirio che vale per *tutti* come normale e normativo. Il problema non è allora quello di "definire" la sua anormalità (che equivarrebbe piuttosto a definire e a delimitare la *nostra* normalità); il problema è chiedersi cosa gli impedisca di costituirsi entro il delirio della visione e dei suoi riconoscimenti, cioè a quale esperienza (né normale né anormale, ma certo *reale*) egli si trovi consegnato, oltre la soglia del nostro oblio costitutivo e delle

sue deliranti certezze.

Conoscere è vedere; conoscere è nominare (per es. il veduto). Ma la pratica del nominare è un ulteriore delirio, che vale per tutti, essendo il fondamento stesso delle intersoggettività per cui tutti si parlano e anzitutto ci sono, hanno un nome, e così partecipano della totalità del reciproco riconoscimento "nominale". Cosa nasconde il nome di così perturbante? Se tu perdi un dito, o un braccio, io sono colto da umana pietà e sollecitudine; ma se tu perdi i nomi, la capacità di nominare e di parlare correttamente, secondo la normativa comune, un brivido mi attraversa e devo farmi forza per non lasciar trasparire il mio turbamento e uno strano terrore. Oppure (ma non è lo stesso?) mi viene da ridere. Non c'è però niente da ridere nel constatare che hai perso una mano.

Resta il fatto che il nome indica l'altro, ma lo nomina in quanto assente, e così lo fa presente. Ma *che cosa* fa presente? Il principio del riconoscimento stesso. Il bambino dice "mamma" e così la riconosce; la riconosce come "mamma". Ma quando mai l'ha conosciuta (come "mamma") prima di riconoscerla? E cosa riconosce se non la sua inconoscibile assenza di principio, anzi costitutiva, e costitutiva proprio del suo presentarsi *come* "mamma" (e perciò non esserlo), come *la* mamma, che nessuno ha mai veduto né conosciuto, il che è l'essenziale del poterla nominare? Essa è là, è *la* mamma; anzi, mi correggo, è *una* mamma. Ma la correzione non basta; non puoi fermarti. Essa è una *dell'Uno*, è mamma *della* Mamma. E l'Uno e la Mamma sono assenti in questa "una mamma" e non sono affatto là. Anzi, lei (lei chi?) è là *per* quei due che non vi sono, né di principio potranno esservi mai. Allo stesso modo, poi, anche tu ci sei: nel nome che ti appartiene e che sei, che ti rappresenta e ti fa presente, anzitutto a te stesso. Tu non saresti un "io stesso" senza la capacità di nominarti,

senza appartenere al nome, che ti appartiene. Ma ciò che nomini non c'è, non è presente, non è questa semplice voce che articola suoni, né altra parte del tuo corpo, né altra "cosa" di quelle che possono appunto esser presenti, purché le nomini, a cominciare da te stesso.

La parola è un delirio. Nominare è delirare. Intendersi parlando (e ancor prima sapersi l'un l'altro come parlanti) significa accogliere il fraintendimento che è costitutivo della parola e considerarlo "normale", cioè normativo, badando bene di non pensarci, di non farci caso. Parlare è abitare un delirio collettivo, senza accorgersi che esso è tale ed è collettivo (anzi, costitutivo della collettività) e che perciò "funziona". Tu dici: "dammi il sale". La tua richiesta è folle. Ma questo non è tutto. Altrettanto straordinario è che io ti capisco e, senza dartelo (come potrei?), quello che vuoi te lo do. La tua follia è servita a riconoscere ciò che non si può conoscere; il mio fraintendimento è servito a conoscere ciò che non si può riconoscere. E lo stesso poi accade con la scrittura (senza la quale né conoscenza né scienza rigorosa sarebbero sorte mai). Io scrivo *scrittura*, tu leggi *scrittura* (nessuno dei due bada a quello che fa, né lo tiene a bada); riflettici un attimo, guarda bene la "cosa", questi strani ghirigori (io scrivo *ghirigori*, tu leggi *ghirigori*): si può dare allucinazione più grande?

La quarta casella, così, si è riempita. Non un semplice gioco formale, o una singolare espressione. Certo, ci vuole molta forza d'animo, molta concentrazione, per accogliere ciò che "delirio della conoscenza" vuol dire, sovvertendo ogni nostra sicurezza e abitudine e ogni nostro più saldo convincimento. A cosa, a chi giovi questo sforzo invece non *diciamolo*. Se non altro per non frequentare ulteriormente la stessa o un'altra follia.

Postscriptum

— E così Lei avrebbe finito?

— Beh, sì...

— Eh no! Lei ha parlato, Lei ha scritto, Lei ha guardato e ascoltato (o così ha detto): e tutto questo dove lo mettiamo? Non vorrà farci intendere che tutto questo Suo "far filosofia" sia immune da ogni delirio!

— È vero; ho esercitato una pratica; una pratica che parla, o pretendo di parlare, di altre pratiche, lasciando intendere di dirne la verità. Questo delirio non è meglio, né meno delirante, di un altro. Anzi, esso è forse l'origine di tutti i nostri più specifici deliri conoscitivi. Salvo che non ci aiuti a rivolgere il pensiero all'evento di ogni pratica, all'evento stesso che noi siamo, come l'inspiegabile a partire dal quale si rendono possibili tutte le nostre spiegazioni, il loro errare e il loro costitutivo essere-in-errore. Salvo cioè che non ci aiuti ad *abitare* il nostro delirio, a farne il nostro quotidiano *esercizio* autoformativo. Questo è ciò che amo chiamare "etica del pensiero": un'ulteriore bizzarria per la quale La prego di compatirmi. Ma anche di non chiedermene ragione. Perché un esercizio, come un'esperienza, si fa, non si spiega. E se poi Lei qualcosa del genere può riconoscere di aver fatto con me, frequentando e inspiegabilmente comprendendo questo piccolo delirio di parole e di scrittura, ringrazi il cielo di non aver perso del tutto il Suo tempo, e se ne contenti.



1. Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 75-7 e *passim*.
2. Cfr. LUCREZIO, *La natura delle cose*, Rizzoli, Milano 1990, libro II, 1-5.
3. Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it., Rizzoli, Milano 1976.
4. Cfr. M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. CARACCILO, Mursia, Milano 1973, p. 130. Su questo tema (e poi su quello dell'evento in seguito accennato) cfr. il mio *Il problema del segno* IN HEIDEGGER, in *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano 1982.
5. Sulla questione dell'immaginario rinvio al mio *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Bari 1989.
6. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, testo tedesco e trad. it. a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 135 (5.633 sgg.).

DELIRIO ED ESPERIENZA SIMBOLICA

Carlo Tullio-Altan

Una frase che compare nel saggio: "Delirio, scacco gnoseologico, limiti della comprensibilità" di A. BALLERINI E M. ROSSI-MONTI, pubblicato nel n° 1 di *Atque*, del maggio '90, mi ha indotto ad alcune riflessioni che potrebbero forse essere utilizzate anche in campo psicologico e psichiatrico, oltre a quello antropologico, nel quale mi colloco. La frase è la seguente: "Il mondo che affiora nei contenuti del delirio, e che è rappresentativo del delirio in generale, e del suo declinarsi in maniera personale e irripetibile, è responsabile della distanza in cui si collocano le varie forme di delirio rispetto all'osservatore, forse più ancora di quanto siano le strutture modali del delirare" (pag. 66).

A mio avviso infatti questo "mondo" è propriamente quello dell'esperienza simbolica e, la conoscenza della cui specificità, che ha un rilievo decisivo in antropologia, in tema di ermeneutica dei miti, potrebbe essere di qualche interesse anche riguardo a quello del delirio. Per cui, molto in breve ed in forma sintetica, data l'economia di questo contributo, vorrei esporre qui i risultati ai quali sono pervenuto a questo proposito.

La mia proposta è la seguente: ho scelto, come punto di partenza del discorso sulla specificità dell'esperienza simbolica, l'atto di conferimento di senso, punto di partenza che mi sembra il meno improprio per giungere ad una accettabile definizione dell'esperire umano, nella sua complessità; atto di conferimento di senso inteso come atto vitale e produttivo di risultati concreti, e non come astratto esercizio intellettuale fine a se stesso.

Per essere concretamente pensato ed espresso nel suo significato proprio quest'atto richiede che vengano enunciate alcune postulazioni — nel senso nel quale questo termine viene usato da DEWEY, e cioè come presupposti per rendere possibile la prosecuzione di un discorso in atto, e

non come postulati o assiomi dai quali dedurre certe conseguenze logiche (DEWEY e BENTLEY, 1974) — postulazioni che riguardano le condizioni nelle quali quest'atto può avere luogo. Un atto di conferimento di senso infatti è concretamente pensabile solo se si colloca in una situazione esistenziale, e cioè in uno "spazio", storicamente e naturalmente determinato, nel quale convivano organismi filogeneticamente dotati della capacità di compiere adeguate elaborazioni interpretative dei messaggi ambientali, e questo grazie al fatto che tali organismi, in relazione fra di loro, hanno acquisito e introiettato, nel corso del tempo, una serie di codici, che hanno la funzione di modelli per conoscere, valutare ed operare, i quali formano il contenuto di quella che ormai comunemente si chiama una cultura, intesa in senso antropologico. Le tre postulazioni riguardano quindi la preventiva ammissione, quali elementi essenziali per un conferimento di senso: di una situazione di vita (1); di uno o più organismi viventi (2); e di un insieme di codici culturali (3).

In queste condizioni l'atto di conferimento di senso, di cui consiste — secondo questa prospettiva — l'esperienza umana, può manifestarsi secondo due distinte modalità. La prima è quella del conoscere razionale ed oggettivo — la "transazione" nel linguaggio di DEWEY — atto nel quale l'esperienza si manifesta attraverso la definizione esistenziale di due poli, l'uno dato dall'individuazione di un *oggetto*, e cioè di una data realtà, considerata particolarmente significativa per il proseguimento del processo vitale, *per un soggetto*, il quale a sua volta assume questa sua veste solo in rapporto ad un oggetto di azione possibile. Secondo questa visione delle cose, che è quella di Dewey, soggetto ed oggetto nascono così insieme da un atto di conferimento di senso, che non è prodotto né dall'uno né dall'altro, come se fossero delle realtà ontologiche che precedono l'atto stesso. Quest'atto è però senza spessore e durata temporale, e si esaurirebbe in se stesso, se non si tenesse conto che esso si compie grazie ad un organismo geneticamente dotato delle capacità mnestiche di conservare la traccia delle esperienze transazionali che si sono compiute in passato, e di assumerle come memoria dell'io, nella forma di una coscienza soggettiva permanente nel tempo (autoidentità), così come è capace di conservare la memoria degli oggetti, o cose, per quello che essi significano per il soggetto stesso (senso di realtà).

Autoidentità e senso di realtà vengono pertanto a costituire i due assi portanti di una struttura/congiuntura che dà vita e consistenza dure-

voli ad un soggetto, che non è mai riducibile ad un puro organismo naturale, né ad un'astratta forma trascendentale. Un tal soggetto lo possiamo definire psicologico (in quanto struttura dinamica) e storico (in quanto sostanziato di modelli culturali legati al contesto sociale in costante mutamento). Una struttura/congiuntura appunto, che non può essere rappresentata nella forma di un ente metafisico e ontologico, in quanto essa è da intendere come un processo di equilibrio precario, mai definitivamente compiuto e perfezionato, e sottoposto al costante pericolo di perdersi, di naufragare, qualora si dimostri incapace di dare risposte efficaci alle sfide, sempre nuove, che l'ambiente naturale e quello sociale gli propongono. Questo è ciò che DE MARTINO intende per "rischio e crisi della presenza" che egli, sulle orme di HEIDEGGER e di SARTRE, considera come il modo peculiare di essere nel mondo dell'uomo.

Ed è a questo punto che noi possiamo tentare una definizione della specificità dell'esperienza simbolica in rapporto a quella concettuale, razionale e scientifica nel senso kantiano, che si manifesta nell'esercizio delle categorie dell'intelletto. Se con quest'ultime noi conferiamo alle cose il senso di "valori d'uso", che costituiscono nel loro insieme organizzato e interattivo il mondo demartiniano della "domesticità utilizzabile", della quotidianità — nella quale possiamo sentirci, quali equilibri precari, relativamente sicuri tanto di noi stessi, quanto dell'ambiente conosciuto e conoscibile che ci circonda, che ci appare così prevedibile ed amico — con le immagini simboliche invece diamo senso e valore, non alle cose, ma a noi stessi come soggetti, sanando la nostra intrinseca precarietà, e affermando il nostro autonomo valore nel mondo in cui viviamo; attraverso tale esperienza noi diamo cioè senso e valore alla nostra vita, una ragion d'essere a noi stessi, che non dipende unicamente dalla economicità e dal successo delle nostre azioni efficaci. Se la prima forma dell'esperire, quella oggettivante e razionale, dischiude per noi il mondo dell'"avere", la seconda, quella simbolica, ci apre la via dell'"essere", nel senso dato a questo termine da ERICH FROMM (Fromm, 1982).

A questo punto si apre una problematica sconfinata, circa la varietà, la molteplicità delle forme, possibili e realizzate, di una tale esperienza simbolica, intesa come fonte dei valori sovradomestici ed essenziali, come origine di fini distinti dai mezzi, come determinante, degli imperativi categorici distinti da quelli ipotetici, problematica che, a questo punto, ci farebbe smarrire — se cedessimo alle sue suggestioni e lusinghe —

il filo del nostro discorso, per il quale la nostra Itaca è quella di mettere a fuoco il tema del delirio in una prospettiva interdisciplinare. Ci dobbiamo quindi strettamente mantenere nei limiti della nostra rotta, stabilita dallo schema concettuale che abbiamo prescelto, che è quello generalissimo, definito dalla dialettica del soggetto storico-psicologico nel suo rapporto con il mondo delle immagini della cultura (immagini intese in senso amplissimo, che comprende tanto quelle della fantasia, quanto quelle astratte e formalizzate del pensiero, assieme a quelle che usiamo nella comunicazione con noi stessi e con gli altri, ed a quelle in cui si delineano i progetti e le opere da realizzare nel concreto delle nostre situazioni di vita, che dobbiamo conoscere per poterle modificare a nostro vantaggio). È infatti il rapporto fra queste immagini e il soggetto, che definisce, nella loro straordinaria varietà, le figure dell'immaginario simbolico, la "foresta dei simboli" come l'ha chiamata l'antropologo VICTOR TURNER (Turner 1976).

Alla radice di questa inesauribile e sempre florida produzione di immagini, stanno alcuni procedimenti caratterizzanti. Questi si possono riassumere in tre modalità fondamentali, che si richiamano fra di loro. La prima di queste è stata teorizzata e definita da Ernesto DE MARTINO col termine di "destorificazione", che consiste nel sottrarre dalla realtà concretamente conosciuta, e nel trasferire in una dimensione mitica, una data esperienza, che può essere un'idea, una raffigurazione iconica, un progetto di vita, un evento della storia, un sentimento diffuso, una personalità esemplare nel bene o nel male, vivente o vissuta, o puramente immaginata, una particolarità della vita quotidiana, consacrata dalla "domesticità utilizzabile", un'istituzione, un nome, e perfino un oggetto materiale, capace di evocare speciali stati d'animo.

La seconda di queste modalità si manifesta nella "trasfigurazione" di tali realtà in pure forme — la *Verwandlung ins Gebilde* di HANS GEORG GADAMER (Gadamer 1988). E la terza risiede nel processo di "identificazione" attraverso il quale il soggetto storico assimila a se stesso queste pure forme sublimite, facendone l'essenza valoriale costitutiva, la componente fondamentale del suo esistere dotato di senso.

Lo schema del discorso che abbiamo scelto è quindi quello della dialettica fra soggetto ed immagini. Ma il patrimonio codificato di immagini, concettuali o simboliche, di una cultura, non è un'opera chiusa e dogmaticamente definita, bensì un costante divenire, più o meno rapido, un'o-

pera ininterrotta di produzione di nuove immagini le quali nascono e vivono la loro vita collettiva solo attraverso le nostre vite di soggetti individuali. Non c'è significato se non per qualcuno, e un significato per nessuno è nessun significato. Si deve quindi dire che il soggetto "crea" nuove immagini? Direi piuttosto il contrario. Se tentassimo di esprimere attraverso una metafora questo processo, della creatività — che finora non ha trovato un modo di essere spiegato in termini scientifici né forse lo troverà mai, se non si venga creando una scienza nuova a questo fine, di cui non si vede per ora la fisionomia — potremmo dire che esso si verifica quando un'idea inedita faccia la sua comparsa sulla scena di una coscienza soggettiva, in un modo tale da conferirle un senso nuovo, quasi per folgorazione. Non è il soggetto in sé che crea una nuova idea, ma è l'idea nuova che crea un diverso e nuovo soggetto, una nuova coscienza. Il soggetto, in altre parole, non inventa un'idea, ma ne è inventato.

A questo proposito si potrebbe chiamare in causa la teoria junghiana dei simboli aperti e pregnanti, che dischiudono nuove prospettive in tutti i campi della vita, dalla scienza, alla poesia, alla morale, alla religione profetica e ispirata, (Trevi 1987) attuando nella storia quell'"ethos del trascendimento" di cui parlava DE MARTINO nei suoi appunti di lavoro sulle "apocalissi culturali" (DE MARTINO 1977).

Per collocare il fenomeno del delirio in questo contesto di idee è opportuno tenere presente una distinzione; quella fra simboli aperti di cui parla JUNG, nei quali il soggetto si valorizza in quanto sede di esperienze creative, che si esprimono nelle grandi forme della cultura simbolica, come la scienza, l'arte, la morale e la religione, nei loro aspetti innovativi e creativi, e i simboli chiusi, difensivi, che Freud ha privilegiato nella sua analisi del profondo. È infatti attraverso questi simboli difensivi che vengono "destorificati" i traumi insopportabili dell'esistere individuale e collettivo, per venire trasfigurati e sublimati scenicamente nei rituali di salvezza, che tutte le culture offrono alle diverse società del passato e del presente, nella forma della magia e delle pratiche sacerdotali, sulle quali DE MARTINO ha scritto cose essenziali (DE MARTINO 1948, 1977).

Fra le immagini simboliche difensive destinate a mantenere in essere il labile equilibrio sul quale si fonda la "presenza" umana, assumono un valore centrale, nell'immaginario simbolico, quella dell'*anima* che trasfigura la precaria autoidentità del soggetto, e quella dell'*essere*, che sublima in una dimensione metastorica, garantendone l'eternità, quel sen-

so di realtà che riguarda il “domestico utilizzabile”, la situazione esistenziale in cui il soggetto vive: autoidentità e senso di realtà che sono le colonne portanti dell’*esserci* dell’uomo, minacciato ad ogni istante dal naufragio. Queste immagini, nella varietà e molteplicità delle loro forme storicamente presenti nelle diverse culture, attraverso il processo di identificazione, che il soggetto storico ne fa con se stesso, hanno una funzione importante nella vita sociale come componenti di una cultura. Sono cioè raffigurazioni “normali” e socialmente predisposte ed accettate — con tutto il seguito di enunciazioni dogmatiche e di pratiche rituali che ne derivano — nella loro funzione soteriologica, come strumenti per il “riscatto culturale della presenza”, posta in crisi dagli inevitabili traumi dell’esistenza umana. Sono da intendere come quei simboli che costantemente proliferano nelle società umane allo scopo di procurare ai soggetti una zona, controllata socialmente, di “evasione lecita”, di rifugio simbolico culturalmente regolato e socialmente legittimato.

Quest’Olimpo simbolico, che compare nelle più diverse declinazioni storiche in tutte le società conosciute, non è però sempre sufficiente a garantire del tutto quelle personalità deboli o particolarmente traumatizzate dalle esperienze negative che le hanno colpite, che si fondano sopra equilibri psichici oltre misura fragili, e che possono pertanto venire facilmente travolte nella follia. Questi sono appunto i casi in cui si verifica quello che DE MARTINO ha immaginosamente chiamato il “naufragio della presenza”, che vede crollare, assieme, tanto l’autoidentità quanto il senso di realtà del soggetto storico psicologico, del tutto incapace ormai di affermarsi come protagonista della propria autonoma esistenza.

È in tali circostanze che — secondo questa prospettiva — ha luogo quel singolare processo che prende il nome di delirio come proliferare selvaggio, e culturalmente incontrollato, di immagini simboliche che nulla hanno a che fare con la realtà del quotidiano, che esse tendono a sostituire con illusorie rappresentazioni alternative nelle quali il soggetto in disfacimento possa trovare un’apparente soddisfazione dell’esigenza di mantenersi integro ed attivo come tale. È qui che scatta, in modo patologico, e non più normale, il meccanismo dell’identificazione del soggetto con l’immagine delirante, identificazione che le attribuisce una forza irresistibile di coazione su di esso, di cui diventa coscienza sostitutiva. Ciò comporta la rinuncia ad ogni forma di elaborazione razionale degli stimoli e dei messaggi che provengono dall’ambiente vitale, al quale il mala-

to è ormai incapace di attribuire senso e valore. Questo infatti gli appare come una minaccia da esorcizzare, attraverso la sua trasfigurazione patologica in una versione mitica illusoriamente a lui favorevole, nella quale gli sia reso possibile di situarsi ancora come protagonista, in modo positivo. Ne derivano le varie forme di delirio di onnipotenza, per le quali il malato si identifica con una divinità e qualche figura carismatica della mitologia del suo tempo.

Non è difficile esemplificare una vasta casistica di immagini deliranti di questo tipo, con le loro conseguenze sui comportamenti. Se l'esperienza concettuale motiva comportamenti razionalmente orientati verso la pratica realizzazione di effetti considerati positivi, e quella simbolica definita "normale" si esprime, sul piano dei comportamenti, nella pratica rituale di riscatto culturale della presenza, quella patologica si ispira invece ad una simbologia esclusivamente privata e idiosincratca, che invece di favorire l'integrazione sociale la rende impossibile. I soggetti falliti, che si identificano con immagini coatte, vivono infatti in una dimensione alienata, segregata, indecifrabile, che rappresenta spesso il risultato del tentativo illusorio di ricostruire i rapporti geometrici di un ordine topologico esistenziale ormai del tutto smarrito. La fenomenologia dei comportamenti dei malati di mente, nel loro ritualismo ossessivo, e l'iconografia, che taluni di essi sono capaci di produrre a testimonianza del loro modo peculiare di vedere il mondo, studiata dalla psicopatologia dell'espressione, sono, sotto questo profilo, ricche di documenti significativi (TULLIO-ALTAN 1968, pp. 275 e segg.).

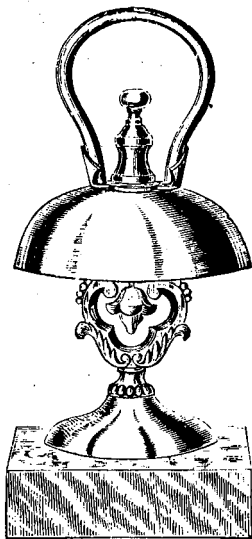
Questo discorso potrebbe di certo, anzi dovrebbe, essere ampiamente sviluppato e approfondito, ma questi elementi, che sono stati enunciati in forma estremamente sintetica, non hanno altro scopo se non quello di avanzare una proposta di dialogo fra prospettive di indagine elaborate in campi disciplinari distinti, a proposito del delirio.

Si è accennato all'inizio al fatto che i problemi ermeneutici cui si trova di fronte l'antropologo nell'interpretazione di un mito o di un rito possono avere una qualche affinità con quelli dell'analista. In realtà però questi si diversificano per almeno due motivi. Innanzitutto è assente nell'approccio antropologico qualsiasi motivazione terapeutica, in quanto la sua materia di studio sono immagini simboliche e comportamenti rituali socialmente condivisi ed accettati come parte di una cultura, e quindi del tutto "normali" in quella società; anzi essi hanno spesso la funzione di

trattamenti terapeutici a livello sociale, sono tecniche di manipolazione e di riduzione di quegli stati di tensione collettiva che possono minacciare la coesione del gruppo (DE MARTINO). E in secondo luogo le immagini simboliche di cui s'interessa l'antropologo hanno una dimensione collettiva, proprio in quanto socialmente condivisa, mentre il delirio ha un carattere squisitamente ed esasperatamente privato, anche se fa ricorso ad immagini simboliche collettive, reinterpretate tuttavia in termini idiosincratici da parte del soggetto in crisi, quali strumenti patologici di autodifesa.

Ma in un punto tuttavia la situazione dell'antropologo e del terapeuta convergono e cioè nel fatto che tanto l'uno quanto l'altro, nella loro indagine, debbono in una certa misura diventare partecipi di un'esperienza simbolica, sia essa delirante oppure culturalmente diversa, e mantenersi tuttavia in una posizione critica nei suoi confronti per evitare di identificarsi senza riserve con essa. In altri termini né l'antropologo deve trasformarsi in passivo adepto di un universo simbolico che non è storicamente il suo, né il terapeuta deve accettare come propria la follia del malato. Questa situazione apparentemente contraddittoria, e certamente carica di ambiguità, è oggetto attualmente di un dibattito in antropologia, da parte soprattutto della scuola dell'antropologia interpretativa, che è tuttora aperto (GEERTZ 1987).

Quello che può offrire una mediazione fra queste due istanze apparentemente contraddittorie è la consapevolezza che la chiave di lettura di gran parte della produzione simbolica tanto a livello sociale quanto a livello privato, è decodificabile solo se viene riferita ai problemi esistenziali tanto collettivi, nel caso di una cultura, quanto individuali, nel caso terapeutico, la cui ricostruzione storica offre una base interpretativa altrimenti assai difficile da individuare in via astratta e generale. La storia del gruppo e quella del malato sono in questo caso un elemento insostituibile tanto per un'interpretazione antropologica quanto per una diagnosi terapeutica.



DE MARTINO E., *Il mondo magico*, Torino Einaudi 1948.

DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributi all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. GALLINI, Torino Einaudi 1977.

DEWEY J. e BENTLEY A.F., *Conoscenza e transazione*, Firenze La Nuova Italia 1974.

FROMM E., *Avere o essere?*, Milano Mondadori.

GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Milano Bompiani, 1988.

GEERTZ C., *Interpretazione di culture. Antropologia interpretativa*, Bologna Il Mulino 1987.

TREVI M., *Per un junghismo critico*, Milano Bompiani 1987.

TULLIO-ALTAN C., *Antropologia funzionale*, Milano Bompiani 1968.

TURNER V., *La foresta dei simboli*, Brescia la Morcelliana 1976.

LA COSCIENZA DELLA SIMULTANEITÀ

Sergio Vitale

La simultaneità¹, come aspetto costitutivo della presenza, è emersa lentamente e faticosamente alla coscienza del pensiero occidentale. La consapevolezza che ogni cosa avviene simultaneamente, e che l'accadere dell'evento si accompagna sempre al più generale con-accadere del mondo, è un'acquisizione relativamente tarda e al tempo stesso fortemente precaria, che stenta a radicarsi nelle nostre coscienze.

Solitamente siamo portati a riconoscere solo ad uno sguardo retrospettivo alcuni aspetti della simultaneità, quegli incroci che, considerati a posteriori, ci stupiscono, assumendo le sembianze dell'ineluttabile. Allora ogni istante, ogni gesto, per quanto in apparenza distanti e irrelati, assumono, *post festa*, un'assoluta necessità, per la tessitura di un disegno altrimenti inconcepibile². Che cos'è, infatti, il destino, se non il riconoscimento, sia pure tardivo e parziale, della simultaneità?

E anche quando, più raramente, la sincronicità si impone sul piano della immediatezza, ciò che si tende a cogliere innanzi tutto è il prodursi dell'identità, quasi che questo fosse il dato più considerevole e non, piuttosto, l'incessante accadere della *differenza* che è insito nella presenza. Ciò che continua a sfuggirci, in realtà, è che ogni evento accade simultaneamente, e che per questo, come dice Bloch, "stranamente c'è sempre qualcosa di più che succede là dentro"³.

L'eccedenza di senso, come carattere *irreparabile* del mondo, deriva da questo: che il mondo intero ha un'esistenza simultanea.

È possibile immaginare un'epoca in cui la coscienza della simultaneità era saldamente circoscritta e non oltrepassava i limiti della prassi soggettiva, all'interno di una comunità più o meno ristretta di individui. La storia dell'umanità è anche la storia del progressivo, contraddittorio, espandersi della coscienza della sincronicità, a cui il secolo XX ha impresso un'accelerazione fortissima. L'avvento della radiotelegrafia ha ampliato in modo impressionante la facoltà di sperimentare molti eventi lontani nello stesso tempo. Il telefono, la stampa a rotativa ad alta velocità, il cinema hanno ulteriormente acuito la sensibilità verso l'esperienza della simultaneità, con inevitabili riflessi sull'arte, la letteratura, la filosofia. I quadri di Balla, l'*Ulysses* di Joyce, la fenomenologia del tempo di Husserl sono altrettante espressioni di questa mutata sensibilità. Ma resta ancora da capire se la conoscenza della simultaneità, come risultato dello sviluppo tecnologico, possa condurre a qualcosa che non sia soltanto un più profondo senso di angoscia dinanzi al debordante (e cioè, alla lettera, *delirante*) accadere del mondo. C'è da chiedersi, insomma, se la percezione della simultaneità abbia, come esito ultimo per la coscienza, unicamente lo smarrimento nel caos — con la sensazione, secondo le parole di T.S. Eliot, che ognuno è consapevole di ogni domanda, e nessuno conosce una risposta —, oppure il riconoscimento di una più alta unità della vita.

L'accadere dell'evento ha sempre destato, anche al di fuori dell'idea della sincronicità, ansia e stupore. Da sempre l'uomo si è servito delle sue facoltà cognitive per *neutralizzare* l'evento, sforzandosi di isolare caratteri ripetitivi costanti nei fenomeni. L'eli-

minazione dell'ansia e dello stupore, si è detto ⁴, è un meccanismo di autodifesa del nostro sistema nervoso, allo scopo di proteggerci da un eccesso di eccitamento. Come non pensare che, dinanzi al riconoscimento del radicale con-accadere del mondo, tale strategia non sia stata impiegata in modo ancor più potente? Lo sfarzo del caos è ciò che meglio si addice all'accadere della presenza, ed è quanto cerchiamo minuziosamente di evitare. "Il mondo è cento milioni di volte troppo opulento" ⁵; e la conoscenza, quella di carattere sistematico-strutturale, propria delle scienze, è il modo di contrastare con metodo questa abbondanza, per non venirne sopraffatti.

M. Nordau, nel commentare sul finire del secolo scorso la diffusione della stampa, affermava che sarebbe occorso un lasso di tempo lunghissimo perché la gente imparasse a pensare simultaneamente ai cinque continenti — "all'esito di una rivoluzione in Cile, di una guerriglia in Africa orientale, di un massacro nella Cina settentrionale, di una carestia in Russia" — senza danni per il sistema nervoso ⁶. Così, l'essere troppo consci e consapevoli di troppo ⁷ costituisce una minaccia per l'integrità dell'io. La conoscenza di tanti eventi disparati e all'apparenza privi di relazione produce un senso di oppressione, con il peso della sua sconcertante varietà.

Dinanzi a tale pericolo, la strategia di difesa si attua secondo modalità diverse, il più delle volte connesse tra loro. La prima di esse, quella che si dimostra valida anche in relazione al carattere perturbante dell'evento preso nella sua singolarità, consiste nel rovesciare l'ontologia temporale dell'accadere nell'ontologia spaziale di un sapere inteso come sistema statistico-matematico ⁸. In questa prospettiva, i morti di una rivoluzione, come di una guerra o di una carestia si equivalgono tutti, sono solo elementi di un

calcolo scontato in partenza, effettuato con chirurgica esattezza, come quello dei morti di un week-end automobilistico di ferragosto.

Oppure la simultaneità è accompagnata da una crescente *distrazione*, come quando si osserva un unico punto di una mappa, e tutti gli altri sfuggono alla nostra attenzione. Concentrarsi eccessivamente su un solo oggetto, *specializzarsi*, distoglie dalla simultaneità. La settorializzazione nelle scienze, la chiusura dei saperi gli uni rispetto agli altri, è un esempio al proposito. Come lo è la cultura del narcisismo, all'interno della quale l'oggetto della propria eccessiva attenzione diventa l'individuo stesso, inteso nella sua particolarità. In una società basata sulla superficialità e sull'apparenza, all'interno della quale il conflitto e la competizione sono dominanti, la preoccupazione di sé, come pure la definizione della propria individualità e identità nei termini della formazione di un prodotto di consumo da immettere sul mercato, diventano totalizzanti. Il prevalere di una mentalità della *sopravvivenza*, fondata sul calcolo, la vigilanza, il sospetto e la sfiducia, costituisce un'indubbia distrazione dalla percezione della simultaneità⁹. La concentrazione emotiva sul 'qui e ora', l'esaltazione dell'immediato, la frammentazione dell'esistenza in una serie di eventi autonomi e irrelati si collocano all'opposto della capacità di esperire in termini di consapevolezza radicale il con-accadere della presenza.

E, ancora, c'è il ricorso alla narratizzazione come ulteriore negazione della simultaneità. Si potrebbe sostenere che la narratizzazione sia uno dei caratteri originari della coscienza, e che "noi in realtà narratizziamo ogni volta che siamo coscienti"¹⁰. Se così è, dovremmo parlare di un misconoscimento, per così dire, naturale della simultaneità, e potremmo capire come l'acquisizione consapevole di quest'ultima comporti una ristrutturazione profonda della coscienza

in generale. Musil ha scritto che “nella relazione fondamentale con loro stessi, quasi tutti gli uomini sono dei narratori”, e che grazie a una sorta di “accorciamento prospettico dell’intelligenza” prodotto dalla narrazione diventa possibile ridurre ad una sola dimensione “l’opprimente varietà della vita”, e sentirsi “in qualche modo protetti in mezzo al caos”¹¹.

La narratizzazione neutralizza quanto meno sotto due aspetti la simultaneità. *Seleziona*, adottando un dato criterio di pertinenza, solo alcuni eventi, staccandoli e isolandoli dal piano della sincronicità. *Connette* tra loro tali eventi, organizzandoli in sequenza. Che quest’ultima operazione venga compiuta in base ad un criterio cronologico, oppure logico, in ogni caso la prospettiva che si impone è quella della successione: infilare un filo, “quel famoso filo del racconto di cui è fatto anche il filo della vita”¹², al quale si regge l’illusione dell’ordine e della necessità. “Un fatto *dopo* l’altro”, oppure, conformemente al modello aristotelico della *Poetica*, “un fatto *a causa* dell’altro”; ma in nessun caso, ancora “un fatto *insieme* all’altro”.

Agendo in modo solidale con il processo del linguaggio e della scrittura, la narratizzazione rafforza il paradigma della successione a scapito di quello della simultaneità: impone una visione lineare, unidirezionale, e getta in ombra la natura addensante della presenza. Additandoci la nostra storia, ci rende ciechi e sordi nei confronti delle altre (anche nostre) infinite storie che accadono insieme.

Che la successione abbia costituito, per la cultura occidentale, il paradigma dominante nella considerazione della temporalità è risaputo. Sulla sua base, si è costruito il concetto di tempo dotato di direzione, e quello, oltre modo importante, della irreversibilità temporale. Pensare dialetticamente la successione, come sintesi costantemente rinascente di passa-

to, presente e futuro, è divenuto il presupposto per una comprensione non alienata della realtà, e al tempo stesso il criterio per la definizione della sanità mentale¹³. Tutto ciò con un indubbio significato per l'attuazione della condotta individuale e della prassi collettiva, anche sotto il profilo, come si dirà più avanti, della creazione di valori.

D'altro canto, il pensiero della simultaneità si è costituito come minaccia delle capacità di progettazione e di comprensione dialettica della realtà, è diventato esso stesso fattore di derealizzazione, esponendo al rischio di essere sopraffatti dalla sterminata moltitudine di oggetti, di luoghi, di avvenimenti che abitano la presenza.

Perché aprirsi alla coscienza della simultaneità comporta il riconoscimento dell'aspetto delirante dell'accadere, proprio nel senso che esso fuoriesce ad ogni istante dal *solco* segnato dalla nostra esistenza, destabilizzandola. La centricità prospettica del nostro io, della nostra condotta, delle nostre scelte, viene inficiata, una volta accerchiata dalla coscienza del carattere concomitante dell'evento. La categoria stessa dell'identità, in base alla quale decliniamo la vita, è messa in crisi dall'addensarsi delle differenze.

Ma proprio su questo — che, a tutta prima, appare come una minaccia — è possibile fondare un ulteriore avanzamento della coscienza, appropriandosi della simultaneità sul piano della riflessione assiologica e morale.

Per un verso, si sa che la dimensione diacronica della temporalità è decisiva al riguardo. Il riconoscimento della irreversibilità come principio che domina l'universo, e che sancisce l'impossibilità della ripetizione, è a fondamento della dialettica e della creazione di valore. "Un valore posto in un *continuum* reversibile non è un vero valore"¹⁴. La possibilità di compiere integrali ritorni all'indietro libererebbe forse

la nostra vita e le nostre scelte da ogni tragicità, ma in un mondo siffatto “non si potrebbe far distinzioni tra valore positivo o negativo — o tra gradi diversi di valore. La nozione di valore vi sarebbe dunque teoricamente impossibile”¹⁵.

Dialetticamente congiungendosi con ciò che la contrasta — il desiderio della ripetizione —, l'irreversibilità imprime alla vita una spinta evolutiva: ogni forma procede in nuove forme che la riprendono e la abbandonano rinnovandola incessantemente. E il valore dell'esistenza si scopre nella tensione tra la permanenza e il rinnovamento, la consistenza e la precarietà¹⁶.

Per altro verso, è possibile sostenere che solo attraverso la coscienza della simultaneità si compie quella interiorizzazione dei vincoli umani che è alla base della morale. La coscienza della simultaneità è, alla sua radice, coscienza della differenza: quella che intercorre ad ogni istante, in tutte le epoche, tra gli esseri umani, le loro condizioni di vita, i loro destini, i progetti, gli affetti e le emozioni. Essa significa la consapevolezza che insieme a me, ad ogni istante, in ogni parte del mondo, tanti *altri* accadono, uguali a me, ma in modo diverso da me.

Serbare al fondo di sé questa consapevolezza vuol dire riconoscere tutte le persone e tutti i bisogni umani, elevandosi al di sopra della propria particolarità e giungendo ad avere un rapporto con se stessi in quanto ente generico. La simultaneità fonda la coscienza del vincolo intersoggettivo sul piano della temporalità¹⁷.

Si potrebbe anche dire che, se la successione conduce al senso della realtà — alla sua intelligibilità razionale sul terreno della dialettica —, la sincronicità, in quanto percezione della differenza, dischiude il senso della possibilità: sottrae la rappresentazione dell'esperienza a modelli assoluti e irrevocabili. “Cosciché”

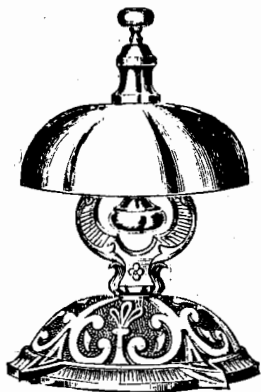
come scrive Musil, “il senso della possibilità si potrebbe anche definire come la capacità di *pensare tutto quello che potrebbe egualmente essere*, e di non dare maggiore importanza a quello che è, che a quello che non è”¹⁸.

Il dono della coscienza della simultaneità è allora anche questo: la trasfigurazione della realtà, di ciò che è per me, in vista della differenza. Porsi in ascolto del delirio del mondo suscita sgomento, come quando, insieme alla nostra voce, ci parlano altre voci, di cui non scorgiamo il volto. Ma contiene, al pari del senso del possibile, “qualcosa di divino in sé, un fuoco, uno slancio, una volontà di costruire, un consapevole utopismo che non si sgomenta della realtà bensì la tratta come un compito e un’invenzione”¹⁹.

1. Queste pagine sono dedicate ai miei studenti, che hanno detto di no alla guerra, ad ogni guerra, non dimentichi della simultaneità.

2. “In seguito, è vero, molte cose hanno l’aria di essere in ordine, quando le si guarda dal centro, anzi dalla fine della vita”. Cfr. E. BLOCH, *Tracce*, tr. it. Coliseum, Milano 1989, p. 30.

3. *Ivi*, p. 9.



4. Si veda, ad es., M. PIATTELLI PALMARINI, *Nec tecum nec sine te*, in E. MORIN (a cura di), *Teorie dell'evento*, tr. it. Bompiani, Milano 1974, p. 204.
5. W. GOMBROWICZ, *Cosmo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966, p. 133.
6. M. NORDAU, *Degenerazione* (1892), cit. in S. KERN, *Il tempo e lo spazio, La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1988, p. 92.
7. Cfr. F.O. MATTHIESSEN, *The Achievement of T.S. Eliot*, Houghton Mifflin Co., New York 1935.
8. Cfr. E. MORIN, *Il ritorno dell'evento*, in *Teorie dell'evento*, cit., p. 28.
9. Su questi punti, cfr. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, tr. it. Bompiani, Milano 1981; e *L'io minimo*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1985.
10. J. JAYNES, *Il crollo della mente bicamerale e la nascita della coscienza*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, pp. 83 sgg.
11. R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, tr. it. Einaudi, Torino 1982, vol. I, p. 630.
12. *Ibidem*.
13. Vedi, ad es., J. GABEL, *La falsa coscienza*, tr. it. Dedalo, Bari 1967.
14. *Ivi*, p. 80.
15. *Ibidem*.
16. Muovendo dalla fenomenologia husserliana e dal pensiero di Marx, Enzo Paci ha fornito contributi significativi sul tema della irreversibilità. Si veda soprattutto *Tempo e relazione*, *Il Saggiatore*, Milano 1965; e più in generale *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, *Il Saggiatore*, Milano 1963.
17. Sui concetti di particolarità e di genericità nell'individuo, cfr. A. HELLER, *Per una teoria marxista del valore*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1974; e *Sociologia della vita quotidiana*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1975.
18. R. MUSIL, *op. cit.*, p. 12. Il corsivo è mio.
19. *Ibidem*.

I CONFINI IO-MONDO NELLA WAHNSTIMMUNG

Eugenio Borgna

Premessa

Le definizioni del delirio sono infinite; e ciascuno di esse non riesce se non a cogliere *un* aspetto di questa esperienza psicopatologica così enigmatica e così rivoluzionaria rispetto alle abituali modalità di comunicare (di entrare-in-relazione) con gli altri-da-sé e con il mondo.

Mettendo-fra-parentesi ogni impostazione ideologica (quella rigidamente noso-logica della psichiatria clinica in particolare), e cercando di vivere e di tematizzare il delirio nella sua immediatezza fenomenologica, non si sfugge alla intuizione (antepredicativa) che nel delirio si abbia a che fare con un disturbo della intersoggettività: come ha inteso dimostrare W. BLANKENBURG in un suo lavoro che direi ancora oggi essenziale e attuale ¹. La frattura della intersoggettività, che diviene in WALTER VON BAEYER ² lacerazione dell'incontro dialogico, si costituisce come l'elemento *formale* che riunisce in sé, e uniforma, i diversi contenuti del delirio.

Nel delirio si frantumano i confini di quella che è la modalità quotidiana di comunicare e di intendersi con gli altri; ma il delirio rappresenta la conclusione (la stazione finale) di una metamorfosi esistenziale che si inizia con quella esperienza psicopatologica e antropologica che sta *prima* del delirio e che si può chiamare stato d'animo delirante (*Wahnstimmung*).

La
Wahnstimmung

Quella comunicazione *altra* (quella conoscenza *altra*) immanente ad ogni esperienza delirante, ad ogni esperienza schizofrenica che si cristallizzi nel delirio, si fa ancora più inquietante e ancora più enigmatica nella *Wahnstimmung*, che corrisponde alla fase iniziale della schizofrenia, che non nelle fasi successive.

La lingua tedesca ha, almeno per alcune ragioni semantiche, una pregnanza assoluta: cosa significa *Stimmung* ad esempio? In ogni *Stimmung* c'è una voce che suona, che risuona e che fonda anche etimologicamente la parola tedesca. Ogni stato d'animo fa nascere questa voce perduta: questa *Stimme* che è nella *Stimmung*. Come ha scritto GIORGIO AGAMBEN: "Il termine *Stimmung*, che si suole tradurre con "tonalità emotiva", deve essere qui svuotato da ogni significato psicologico e restituito alla sua connessione etimologica con la *Stimme* e, soprattutto, alla sua originaria dimensione acustico-musicale: *Stimmung* appare nella lingua tedesca come traduzione del latino *concentus* e del greco *αρμονία*. Illuminante è, da questo punto di vista, il modo in cui NOVALIS pensa la *Stimmung* non come una *psicologia*, ma come una "acustica dell'anima"³.

Nella *Stimmung* delirante la metamorfosi delle realtà (delle realtà cosali e personali) si accompagna ad una angoscia divorante che sconvolge la fisionomia del mondo e dei volti.

Come si può definire nella sua connotazione psicopatologica una *Wahnstimmung*? Lo stato d'animo delirante è una situazione *climatica* che è costituita da un vissuto psicotico incandescente *non* ancora trasformatosi nel delirio *tout court*: in essa si hanno articolazioni semantiche immerse in un orizzonte di significati indeterminati e in-definiti nei quali si ha il presentimento di una esperienza radicalmente *altra* che non è ancora possibile afferrare e concretare: tematizzare in contenuti palpabili. Si nientifica, qui, la dif-

ferenza fra reale e immaginario, fra parola e segno, fra gesto e significato: nell'area di una estrema ambivalenza che oscilla fra l'esperienza del nulla (la conoscenza del nulla) e l'esperienza di una dilatazione immensa di significati (irrapportabili con quelli abituali che si coglievano *prima* che la *Wahnstimmung* si costituisse nella sua fenomenologia).

Qui, in questa cruciale trasformazione psicopatologica dei significati, ha luogo anche una trasformazione profonda dei modi di comunicare con gli altri.

*Cosa avviene
nella
Wahnstimmung*

Fenomenologicamente, in questo delirio che si viene preparando, e costituendo, nella sua consistenza materica ma che *non* si tematizza mai nella misura in cui permanga lo stato d'animo delirante, i comuni significati degli oggetti si trasformano e si inabissano in quella che può essere considerata come una prima (anteriore) sequenza evolutiva. Quando la *Wahnstimmung* oscura come una eclissi improvvisa e folgorante l'orizzonte di esperienza e di conoscenza, tutto sembra immergersi nella insignificanza assoluta: non c'è se non l'esperienza del *nulla* che HEIDEGGER ha così splendidamente descritto in pagine, quelle di *Essere e tempo*⁴, che non hanno solo una significanza ontologica (esistenziale) ma anche antropologica e psicologica.

Ma in una scansione ulteriore (che ha tempi di evoluzione e di trasformazione diversi in ciascuna situazione clinica) la tenebra significale si attenua e si ha l'emergenza improvvisa e sconvolgente (segnata da una rivelazione assoluta e destoricizzata) di una esperienza che si fa dotata di *un* senso anche se si mantiene nel circolo apofanico della *Wahnstimmung* per la sua inconsistenza formale e la sua indefinizione semantica: l'esperienza, cioè, di una fine del mondo imminente e incombente a cui non è possibile sottrarsi. I significati labili ed eterei alludono, ora, ad un uni-

verso che perde ogni suo punto di riferimento e che lascia solo riemergere segni frantumati e indecifrabili di una catastrofe inarrestabile e senza fine. Nella esperienza di fine del mondo si vive in una atmosfera di insicurezza straniata che rimanda alla precarietà (al venire meno) di ogni relazione di senso e che fa sgorgare nel paziente una attitudine perplessa e ambigua nella sua inutile interrogazione.

Non solo: la comunicazione con il mondo e con gli altri-da-sé è contrassegnata dal dilagare di forme simboliche e dal delinarsi di una estraneità delle cose e delle persone che divengono inconoscibili e finiscono poi con l'essere vissute in una loro assoluta disintegrazione.

L'estraneità del mondo, e il sedimentarsi sulle cose di una simbologia oscura e illeggibile, si colgono (ad esempio) nelle autodescrizioni di una nostra paziente trascinata nel vortice di una esperienza del mondo che finisce: "Le cose, che io vedo in questi momenti, hanno un significato simbolico del tutto particolare che non so decifrare; ma in esse c'è il segno preciso della imminente fine del mondo". Non solo in questa, ma anche in altre pazienti del resto, la psicosi trasforma i modi di comunicare con il mondo e modifica anche il linguaggio: come ha scritto R. KUHN⁵, e come ho cercato di dire in un mio lavoro⁶, in questi casi i pazienti nel comunicare i loro vissuti si servono di un linguaggio che rimanda a quello delle filosofie dell'esistenza: a un linguaggio, cioè, stranamente articolato e vivificato dall'irrompere di emozioni inconsuete e inaudite che non hanno strumenti espressivi adeguati nel linguaggio comune; ma questo accade non solo in pazienti che abbiano una particolare formazione culturale. Sembra (quasi) che la metamorfosi psicotica dell'esistenza faccia ritrovare, o inventare, modelli espressivi (o associazioni espressive) altrimenti nemmeno immaginabile. Quando l'e-

sperienza psicotica si attenua e poi si spegne, anche questa connotazione del linguaggio rapidamente si perde.

Nella *Wahnstimmung* e nella esperienza di fine del mondo, dunque, non si ha solo la percezione di un mondo e di una infinita sequenza di volti segnati dalla corrosione e dalla consunzione (dalla vertiginosa esasperazione di elementi fisiognomici del reale che sono investiti da una soggettività dilagante e riflessa nel mondo) ma si ha anche una comunicazione diversa con il mondo e con la soggettività degli altri mediante una articolazione linguistica così diversa e così radicata nella vita emozionale: nella invasione dell'irrazionale⁷, della modalità conoscitiva che sta al di là di ogni razionalità astratta e geometrica.

La metamorfosi del campo dei significati che si ha nello stato d'animo delirante è assoluta e dilagante: le cose e le persone soccombono a vortici di dissolvenza semantica che non consentono più di strutturare il reale e di fare riemergere unità di senso configurate (dotate di forma). Ogni cosa ha un significato ma è un significato slabbrato ed estremamente labile: che rimanda in genere all'autoriferimento.

Quando la *Wahnstimmung* si sgretola e si disperde, si ricostituisce talora la condizione psicologica precedente ma l'evoluzione più frequente e, anzi, paradigmatica è quella che sconfina, e finisce, nella formazione di ghiacciate manifestazioni deliranti sulle quali si arenano, a volte, l'angoscia e la inquietudine terrificanti. Quando questo accade la comunicazione con il mondo e con gli altri (la conoscenza del mondo e degli altri) cambia del tutto: non c'è più la indefinita anarchica voragine di significati possibili e indecifrabili; non c'è più la inconoscibilità silenziosa delle cose e non c'è più l'angoscia divorante che si allea misteriosamente al linguaggio straziato ed esistenziale che ho ricordato; ma l'irrealtà dominante è riconse-

gnata a significati concreti e immaginari che sono in ogni caso tematizzati dai *contenuti* del delirio. L'astrazione formale e la epifania dell'irrazionale continuano ma riscattate e recuperate da quella che chiamerei la coesione interna, e la interna organizzazione, del delirio.

Quando lo stato d'animo delirante sta pietrificandosi nel delirio, ma prima che questo si consolidi definitivamente, la metamorfosi del vissuto e della espressività (grafica e non solo grafica) è profonda. Nella espressioni figurative dei pazienti sconvolti da questa schizofrenia acuta si coglie una realtà radicalmente *altra* dalla nostra che è rappresentata da un mondo infinitamente complesso, decomposto e frantumato nella sua fenomenologia nella quale soggettività e oggettività sono intrecciate l'una con l'altra: lasciando intravedere una realtà che sta al di là di ogni realtà apparente e quotidiana. Il dissolversi dei confini tra l'io e il mondo si esprime (del resto) in raffigurazioni tematizzate dalla metamorfosi fisiognomica del reale, e dalla tendenza alla simbolizzazione, che giungono a trascinare con sé la creazione di un *mundus fabulosus*: epifania affascinata e stregata di un mondo dell'immaginario nel quale l'io e il mondo si riversano, e si amalgamano, con risultati talora straordinari: dominati dalla presenza dell'irrazionale e dell'emozionale, dalla contestualizzazione di parola e di immagine, e dal dilagare di elementi tematici che rimandano a quelli del surrealismo. La realtà rappresentata è insomma una realtà fantasticata che ha come sua cifra interpretativa e conoscitiva la dissolvenza della unità e della identità dell'io, e la dissolvenza della compattezza del mondo risucchiato da una enorme scissura.

Come si
costituisce la
Wahnstimmung

Non intendo (ovviamente) fare un discorso sulle fondazioni genetiche causali, o formali, dello stato d'animo delirante; ma intendo solo delineare quali fun-

zioni psicopatologiche siano compromesse nella *Wahnstimmung* e come essa si possa costituire fenomenologicamente. Nella *Wahnstimmung* si osserva, e si coglie, il delirio nel suo nascere e nel suo diffondersi atmosfericamente: nel suo trascinare con sé lo stacco della intersoggettività; ma senza avere in sé nuclei di precipitazione tematica. Il modo di essere dello stato d'animo delirante è pre-tematico; quello del delirio è tematico: si organizza, e si specifica, in determinati contenuti.

Ora, come si costituisce la *Wahnstimmung*, e quali sono le strutture psicopatologiche colpite, e trasformate, in questa forma di vita in cui i confini fra l'interno e l'esterno, la interiorità e l'esteriorità, l'io e il mondo, perdono la loro consistenza e si fanno osmotici e permeabili?

Colto nella sua incandescenza (vulcanica) e nella sua in-definizione formale, il delirio come stato d'animo consente osservazioni che non sono più possibili quando il vissuto psicotico si è irrigidito e inaridito nel delirio come organizzazione delirante: come delirio tematizzato da questo, o da quel, contenuto.

La coscienza dell'io è una categoria psicopatologica radicale ed essenziale che KARL JASPERS⁸ ha genialmente tematizzato. La coscienza dell'io consente a ciascuno (di noi) di *riviversi* nella sua identità e nella sua unità nel corso del tempo e dello spazio, nella sua radicale separazione e delimitazione dal mondo-ambiente e dal mondo della intersoggettività, nella sua assoluta autonomia di pensieri, di emozioni e di volontà nei confronti delle influenze esterne.

Ora, proprio il franare (la dissolvenza precipitosa) della coscienza dell'io nello stato d'animo delirante (nella *Wahnstimmung*) fa nascere i fenomeni psicopatologici che ho indicato: questa dissoluzione (questa perdita di confini) fra l'io e il mondo e questa comunicazione traumaticamente *altra* che fa cogliere (cap-

tare) le realtà mondane come fortemente impregnate dalle realtà (dalle esperienze) soggettive e le realtà individuali come infiltrate da quelle ambientali (mondane ed esteriori).

Questa inaudita metamorfosi della coscienza dell'io si costituisce come la struttura portante della *Wahnstimmung*; e mai come in questa situazione patologica il disturbo della coscienza dell'io assume una assoluta pregnanza e trasparenza fenomenologica. Da queste frontiere aperte e spalancate fra l'io e il mondo irrompono esperienze del tutto nuove e originali: che si riversano nei vissuti e nelle comunicazioni dei pazienti.

Nella esistenza schizofrenica, nelle sue diverse scansioni evolutive ma in particolare nella scansione umbratile e angosciata costituita dalla *Wahnstimmung*, non solo si dissolvono i confini fra l'io e il mondo ma si frantumano l'identità e l'unità dell'io: la sua separazione e la sua distinzione dall'esterno e dagli altri. Questo significa che l'io soccombe alla metamorfosi della dissociazione e trascina con sé la dissociazione del mondo: nello stato d'animo delirante si colgono, straziati ed evidenti fenomenologicamente, i segni di questo essere-lacerati e di questo essere-scissi. L'angoscia, indicibile nella sua atroce intensità, accompagna questa esperienza della scissione e della frattura radicale di ogni forma di comunicazione. (Quando lo stato d'animo delirante si è stabilizzato nel delirio, l'angoscia in genere si attenua: l'inconoscibilità assoluta ha trovato una sua cifra interpretativa nel delirio tematizzato).

Certo, l'io e il mondo, la soggettività e la intersoggettività, non si possono considerare come monadi distinte l'una dall'altra. Come dice HUSSERL⁹, il mondo è soltanto "per" un io e l'io è soltanto in quanto io che "è-nel-mondo". La soggettività è perduta, cioè, nel mondo-della-vita (nella *Lebenswelt*): non es-

sendo essa se non vita-che-esperisce-il mondo (*welter-fabrende Leben*).

Nel franare di questa correlazione essenziale fra l'io e il mondo, si crea la condizione fenomenologica in cui si costituisce nella sua sintomatologia e nella sua modalità di essere l'esperienza della scissione dell'io e quella della dissociazione del mondo. Alla situazione scismatica dell'io corrisponde la situazione scismatica del mondo che si allontana vertiginosamente dall'io in una condizione di reciproca inconoscibilità. Ovviamente, i confini dell'io e quelli del mondo vacillano, perdono la loro stabilità e soccombono ad una dilagante permeabilizzazione e ad una inarrestabile osmosi.

Come dice H. BURKHARDT¹⁰, quando sono immerso in uno stato d'animo delirante, come potrei cogliere, delimitare e tematizzare la coscienza del *mio* io che si smarrisce nel mondo e che è sopraffatta, e invasa, dal mondo? Dove potrei (ancora) ritrovare la coscienza del *mio* io che non mi appartiene più; e dove potrei (infine) situare, e ritrovare, gli altri che si fanno a loro volta così lontani e così vicini, che mi opprimono e mi aggrediscono, e che contemporaneamente si spostano ad una lontananza irraggiungibile e invisibile?

Nella schizofrenia acuta (iniziale), che è contrassegnata da queste modificazioni psicopatologiche alle quali si accompagna (del resto) una trasformazione profonda delle strutture spaziotemporali, la comunicazione ha perduto la sua spontaneità e la sua ovvietà che sono sigillate da una inesauribile problematicità: che rende ogni esperienza difficile e straziante.

La conclusione del discorso

Solo immergendoci nella soggettività dei pazienti, e solo confrontando le loro esperienze con quelli che sono i nostri modelli di sentire e di rivivere le relazioni con gli altri, è possibile intravedere qualcosa di

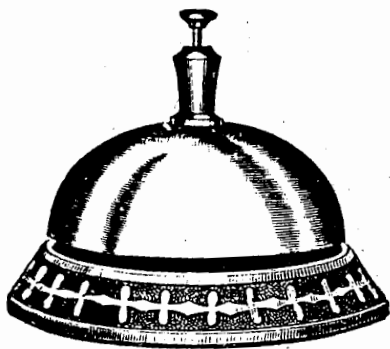
queste profonde sconvolgenti modificazioni che si hanno nelle condizioni psicopatologiche di *Wahnstimmung* e di esperienza di fine del mondo: aree schizofreniche di *metamorfosi* del reale e di *perdita* dei confini fra io e mondo. Nel mio discorso ho cercato, definita l'essenza psicopatologica di stato d'animo delirante, di tematizzare *cosa* si prova (cosa i pazienti provano) in questa situazione emotiva; e ho cercato poi di delineare *quali* formazioni fenomenologiche e strutturali sono in gioco nel determinare modificazioni così radicali del modo di vivere il mondo e di vivere la propria interiorità: la propria soggettività. Nella compromissione, e nella dissoluzione, di quella che è la coscienza dell'io si ritrova l'elemento decisivo che trascina con sé la perdita dei confini fra l'io e il mondo e, inoltre, la crisi della identità e della unità dell'io. Quando si hanno queste modificazioni della coscienza dell'io, la comunicazione con il mondo si trasforma completamente: *non* c'è più l'io da una parte e il mondo dall'altra; ma si stabilisce una stupefacente (inaudita) amalgamazione fra l'io e il mondo: nel collasso dei loro confini.

In una sua novella (*Lenz*), nella quale GEORG BÜCHNER ha rappresentato la storia di cui è stato protagonista il poeta romantico *Lenz*, si colgono tracce affascinanti di quelli che possono essere gli elementi tematici di una esperienza psicopatologica vicina a quella della *Wahnstimmung*.

“Il giorno seguente lo colse un grande orrore per il suo stato del giorno prima; ora si trovava sul ciglio dell'abisso dove una voglia folle lo spingeva a guardar dentro continuamente, e a rinnovare a se stesso quel tormento”¹¹; e ancora: “Frattanto il suo stato era divenuto sempre più disperato, tutto quel po' di pace ch'egli aveva attinto dalla vicinanza di Oberlin e dalla tranquillità della valle era scomparso; quel mondo di cui aveva voluto profittare recava un'immane

scissura; egli non aveva odio, non amore, non speranza, solo un vuoto spaventoso e insieme un'ansia tormentante di colmarlo. Non aveva *nulla*. Quel che faceva, lo faceva consapevolmente, eppure vi era costretto da un istinto interiore. Quand'era solo, tutto era per lui così orribilmente solitario ch'egli parlava di continuo con se stesso ad alta voce, gridava, e poi si spaventava ancora e gli sembrava che una voce estranea avesse parlato con lui"¹².

Questa atmosfera indistinta e angosciata, e questa immane scissura in cui il mondo precipita, si accompagnano a questa terribile esperienza del vuoto e della angoscia; e rimandano alle più semplici, ma non meno umane e sconvolgenti, esperienze dei pazienti.



1. W. BLANKENBURG, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Enke, Stuttgart, 1971.
2. W. VON BAEYER, *Wäbnen und Wahn*, Enke, Stuttgart, 1977.
3. G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982, p. 70.
4. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1969.

5. R. KUHN, *L'analyse existentielle dans l'expérience dépressive*, "L'Évolution Psychiatrique", 54, 1989, pp. 557-569.
6. E. BORGNA, *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano, 1989.
7. H. LENZ, *Wahn-Sinn*, Herder, Wien-Freiburg-Wien, 1976.
8. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1959.
9. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961.
10. H. BURKHARDT, *Die Wahnstimmung als pathologisches Kommunikationsphänomen*, *Nervenarzt*, 35, 1964, pp. 405-412.
11. G. BÜCHNER, *Lenz*, Adelphi, Milano, 1989, p. 59.
12. G. BÜCHNER, *op. cit.*, p. 71.

IL DELIRIO TRA SCOPERTA E RIVELAZIONE

Mario Rossi Monti

*Una
«teoria delirante»*

Se, come scrive KELLY¹, «l'uomo sta alla propria organizzazione cognitiva come lo scienziato sta alla propria teoria», anche il delirante inventa e costruisce una propria teoria del mondo che può giungere — anche se non invariabilmente — a sacrificare «la capacità di essere plausibile», vale a dire il «criterio della plausibilità sociale»². È in questo senso che appare possibile istituire una analogia tra le descrizioni di due situazioni apparentemente molto lontane: la descrizione della fase che precede lo sviluppo di un delirio e la descrizione della fase che precede, nel lavoro di uno scienziato, il momento della scoperta. L'elemento centrale di questa analogia è rappresentato da una successione: c'è una prima fase dominata da dubbi, confusione, perplessità, perdita di punti di riferimento e c'è una seconda fase caratterizzata dalla subitanea acquisizione di un punto di riferimento nuovo, chiaro, certo, indubitabile, che ristabilisce ordine nel caos³. Sul piano del vissuto questo processo corrisponde all'uscita da uno stato di angosciosa fluttuazione e coincide con l'esperienza dell'«eureka» o con ciò che gli psicologi della scuola di Würzburg hanno chiamato «Aha Erlebnis». Anche Max WERTHEIMER⁴ nel suo studio sul pensiero produttivo aveva descritto il fenomeno della illuminazione come una improvvisa chiusura di frammenti prima slegati fra loro in una sorta di gioco combinatorio che non è sempli-

ce ricombinazione di elementi dati ma consiste piuttosto nella loro ristrutturazione. Tutto ciò rimanda al concetto di *Gestaltswitch* usato da HANSON e KUHN⁵ per descrivere l'esperienza dell'illuminazione nella scoperta scientifica in analogia a ciò che accade nella interpretazione di una figura ambigua.

Lo squilibrio e la tensione connaturati ad ogni situazione problematica mettono in moto linee di tensione o vettori che conducono alla individuazione — per usare il linguaggio della psicologia della *Gestalt* — di una «buona forma». Descrizioni del processo della scoperta fornite da uomini di scienza propongono qualcosa di analogo. ERNST MACH⁶, per esempio, ha descritto il processo della scoperta in questi termini: «dal mucchio formicolante e montante di fantastiche suscitate da una immaginazione libera e stravagante, viene improvvisamente alla luce quella forma particolare che si armonizza perfettamente con l'idea guida, con lo stato d'animo o il progetto predominanti». Sullo stesso tema Werner HEISENBERG ha scritto: «Forse posso illustrare nel modo migliore ciò che ho sperimentato attraverso un'analogia: quella del tentativo di un'ascesa al picco fondamentale ancora sconosciuto della teoria atomica. [...] E ora che il picco è proprio davanti a me, l'intero territorio dei rapporti interni nella teoria atomica è improvvisamente e chiaramente disteso dinanzi ai miei occhi»⁷, e ancora, nel corso di un confronto con EINSTEIN: «credo che questa emozione non sia ignota nemmeno a lei: anche lei avrà sperimentato la semplicità e l'assolutezza quasi spaventevoli dei rapporti che di colpo la natura dispiega sotto i nostri occhi e che ci giungono del tutto inaspettati»⁸.

L'esperienza di «uscita» da queste situazioni problematiche non è affatto dissimile dalla sensazione tante volte riferita dal delirante di avere improvvisamente «capito tutto», o che «tutto torna», e richiama alla

mente il vissuto apofanico nella formazione del delirio descritto da CONRAD⁹ nel protocollo clinico del caso Reiner; quella fase cioè in cui il soggetto improvvisamente esce dallo stato angoscioso di dubbio, tipico dello stadio del «trema», individuando il vero significato di ciò che accade intorno a lui. Si tratta di una vera e propria illuminazione, di una rivelazione che fa sì che tutto sia chiaro, tutto trovi un suo nuovo significato e riacquisti un ordine. In questi frangenti — ha scritto HAGEN¹⁰ — un sentimento di «incertezza spinge il malato istintivamente a cercare un punto fisso al quale fermarsi e aggrapparsi. Egli trova questa integrazione, questo rafforzamento e questa consolazione, solo in un'idea». Si tratta di un'idea intorno a cui si agglutinano tutte le altre frammentarie, oscure e altrimenti minacciose percezioni. Quanto la fase iniziale della *Wahnstimmung*¹¹ sia terribilmente angosciante e sostanzialmente invivibile per la atmosfera di radicale indecidibilità rispetto al momento successivo della rivelazione apofanica che restituisce un senso alle cose è testimoniato dalle parole del paziente di CONRAD: «non gettatemi di nuovo in questo pauroso dubbio! Lasciatemi ed io vivrò per tutta la vita in una bella pazzia. Mi si dia una possibilità. È la più grande esperienza che io abbia, dopotutto. Non voglio affatto rinunciare a questo pensiero. Non mi voglio trovare ancora in questi dubbi paurosi». L'elemento caratterizzante l'esperienza dell'«eureka» sembra comunque essere la sensazione che la nuova idea affacciata alla coscienza permetta di restaurare un ordine, di completare un quadro, che rappresenti in altre parole la tessera mancante di un mosaico fino a quel momento incompleto: solo con essa può farsi strada l'impressione che le cose siano andate al loro posto, la sensazione che «tutto torna». È stato notato come in particolare l'elaborazione di sistemi deliranti di tipo matematico, fisico o in genere

pseudo-scientifico mostri in maniera quasi paradigmatica il tentativo, che il soggetto vive come frutto della propria attività mentale e quindi come propria possibilità attiva, di dare ordine o ancor più di imbrigliare ciò che altrimenti viene sentito come sfuggente ed incomprensibile. Da questo punto di vista appare evidente il senso del delirio come vera e propria «operazione organizzativa»¹².

*Il dilemma
«forma-contenuto»*

L'accostamento di modelli diversi è sorretto dall'ipotesi che una sorta di processo della scoperta — pur nella dimensione dell'«essere-costretto-ad-essere», tipica della esperienza psicotica — sia operante anche nelle fasi iniziali della psicosi nelle quali lo sviluppo di un delirio ha come è noto un significato ricostruttivo e restitutivo, tanto da configurarsi, per usare le parole di PING-NIE PAO¹³, come «migliore soluzione possibile» utile al ristabilimento dell'indispensabile senso di continuità del sé. Notare somiglianze o stabilire analogie non implica però in alcun modo l'affermazione di equivalenze o peggio di identità. Dire che il paziente psicotico nell'elaborazione del delirio attraversa una fase per alcuni versi analoga a quella attraversata dallo scienziato nel processo della scoperta, o dire che il delirante arriva a scoprire il suo delirio non vuol certo dire esaltare il delirio come espressione di libera creatività.

Resta il fatto che la questione del delirio rappresenta una sorta di *crux psychiatriae* a partire dalla problematicità della definizione stessa di delirio che appare comunque destinata a suscitare insoddisfazione. I criteri fondati alternativamente sull'aspetto formale o di contenuto del delirio sembrano porsi come rigida alternativa, come i due corni di un dilemma. Definizioni del tipo¹⁴ «il delirio è un errore morboso del giudizio che non si lascia rettificare dall'esperienza né dalla critica» si collocano nello stesso ambito cui ap-

partiene, ad esempio, la recente definizione del DSM III-R¹⁵: «credenza personale falsa basata su una deduzione non corretta concernente la realtà esterna e fermamente sostenuta a dispetto dell'opinione pressoché unanimemente condivisa e di tutto ciò che costituisce una prova incontestabile ed evidente del contrario». In questo modo il delirio viene riportato, sulla base del suo *contenuto*, alla categoria dell'errore: una categoria apparentemente semplice dominata dalla coppia antitetica verità/falsità ma che non tiene conto del fatto che una grande quantità di idee false, irriducibili e contrarie alla prova dei fatti, non sempre sono un delirio e che all'opposto il contenuto di un delirio può essere casualmente vero. Secondo SCHNEIDER e HUBER¹⁶ invece il delirio è «uno speciale (patologico) modo del credere» di cui è più importante «cogliere il decorso dell'esperienza vissuta che il suo prodotto». È nota la centralità in psicopatologia dei concetti di «esperienza delirante primaria» e di «percezione delirante», quest'ultima caratterizzata da una peculiare struttura formale articolata in due momenti (la cosiddetta doppia articolazione della percezione delirante), che hanno consentito una analisi *formale* dei modelli di funzionamento mentale sottesi dal delirio.

*Crisi dei criteri
di demarcazione
rigida*

La antinomia tra forma e contenuto, che sembra riproporre in ambito psicopatologico la distinzione ormai entrata ampiamente in crisi in ambito epistemologico tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione, è al centro anche di un recente contributo teorico di MANFRED SPITZER¹⁷ comparso nel settembre 1990 su «Comprehensive Psychiatry» e che dà conto del nascente, anche se tardivo, interesse della psichiatria statunitense per la psicopatologia tedesca in questi anni dominati da un approccio alla diagnosi fondato su elenchi di sintomi che ricordano da vici-

no il «menù di un ristorante cinese»¹⁸. Secondo SPITZER il secondo elemento della percezione delirante non costituirebbe un elemento formale tipico proprio perché nella valutazione del secondo tratto si sarebbe costretti a reintrodurre come criterio la comprensibilità o meno del contenuto: «in breve, SCHNEIDER deve riferirsi al contenuto della percezione delirante al fine di stabilire la sua forma, il che significa rendere vana la possibilità di individuare una percezione delirante senza far riferimento al contenuto». Del resto una critica analoga era stata sollevata da BERNER e NASKE¹⁹ che rintracciavano un secondo tratto indistinguibile da quello delle percezioni deliranti anche nelle esperienze simboliche di non psicotici arrivando con ciò a concludere che, nonostante la duplicità specifica di struttura della percezione delirante abbia dato «a generazioni di psichiatri la sicurezza di avere risolto il problema del delirio [...] questa tesi non può essere accettata» ed anzi «non vi è un criterio certo che consenta di diagnosticare le idee deliranti vere basandosi sulla loro struttura». Da un altro punto di vista MATUSSEK²⁰ invece, rifacendosi alla teoria della Gestalt, vedeva la percezione delirante nell'ambito di un disturbo della percezione nel quale però non era possibile rintracciare una doppia articolazione quanto piuttosto un «atto unico» nel senso che il significato abnorme sarebbe indovato all'interno dell'oggetto percepito stesso.

Gli spartiacque posti dalla psicopatologia generale tendono così oggi ad apparire più che come linee di demarcazione nette, come spazi articolati²¹, una sorta di *delusional continuum* — per riprendere la proposta di KOEHLER²² — che va dalla *Wahnstimmung* alla «consapevolezza simbolica di significato» descritta da MATUSSEK fino alla percezione delirante. In questo contesto la caratteristica di autentica «rivelazione» insita nel delirio primario sembra riacquistare la

sua centrale importanza. Il disvelamento, la nuova conoscenza di una realtà che può essere attinta dal delirante aldilà degli abituali e consensuali schemi di senso sembra attingere ad un orizzonte oltremondano, aprire dei varchi attraverso i quali si affacciano messaggi che provengono da un altro mondo e che hanno la caratteristica dell'autoreferenzialità. A differenza del delirio oltimico che si configura come «conferma», il delirio primario assume invece la specifica forma della «rivelazione»²³ incentrata su una sorta di «sfondamento dei significati»²⁴ che dischiudono una loro segreta ed idiosincrasica dimensione. Del resto l'importanza centrale di questo aspetto era stata colta anche da Kurt SCHNEIDER²⁵ quando scriveva che «l'essere toccati dalla percezione delirante [pare] sia qualcosa di diverso, [...] di numinoso, di un genere del tutto particolare». Ma — come sottolineano BALLERINI e STANGHELLINI²⁶ — individuare l'essenza fenomenologica del delirio in quello che essi chiamano il «dispositivo della rivelazione» vuol dire rifarsi ad una matrice antropologica universale, ad una immanente possibilità della mente umana: «questo speciale modo del credere — così dolorosamente allo scoperto nella mente dello schizofrenico — non è tuttavia suo esclusivo appannaggio e l'impatto soggettivo di alienità del delirio deriva più dalla sproporzione tra l'altezza della esperienza e la base della persona (la "esaltazione fissata" di cui ci parla BINSWANGER) [...] che dal fatto della assoluta estraneità alla mente umana del dispositivo della rivelazione».

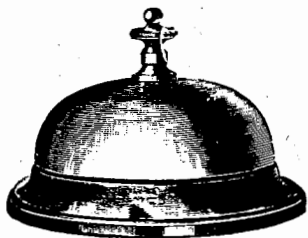
*Una trappola
che si chiude*

Binswanger scrive che nel «delirio abbiamo a che fare... con una modalità assolutamente manchevole di trascendenza e quindi di esperienza, caratterizzata in prima istanza dal fatto che le immaginazioni sono impoverite, cioè meccanizzate, al punto tale che alla loro variabilità e movimentazione si è sostituito uno

schema bloccato». Questa citazione, tratta da *Wahn*²⁷, sottolinea l'aspetto di blocco, di arresto, di staticità e di chiusura del delirio che si configura come un sistema chiuso. La caratteristica fondamentale del delirio sarebbe — secondo ATLAN²⁸ — la «conservazione troppo sistematica e troppo rigida di stati di autorganizzazione che normalmente dovrebbero susseguirsi modificandosi». Il delirio sarebbe caratterizzato dalla «fissazione ad un certo stadio del processo interpretativo, che resterebbe così bloccato su alcuni *patterns* immutabili attraverso i quali i nuovi eventi verrebbero riconosciuti senza *feedback* modificatore, in modo che a poco a poco, la distanza — l'ambiguità — tra *patterns* di riferimento, che servono al riconoscimento, e gli eventi nuovi da riconoscere, diventa sempre maggiore, fino al punto che il processo stesso di riconoscimento si blocca e riuscirà a sopravvivere solo richiudendosi su se stesso». Con la «invenzione» del delirio il delirante si consegna una volta per sempre ad un unico tema «per così dire atemporale, da cui non riesce a sottrarsi ed al cui senso si riportano — quasi per una ineluttabile necessità — tutte le successive esperienze cui accede [...]. Sopraffatta dal mondo la presenza ne risulta prigioniera; [...] sembra infatti che per essa non accada più niente di veramente nuovo, che tutto quanto succede e viene esperito si proponga e giri invariabilmente nel senso del vecchio»²⁹. Il prisma attraverso cui leggere la realtà è unico, il conto — ha scritto MINKOWSKI³⁰ — è regolato una volta per tutte. In questo senso il delirio, inaccessibile a nuovi e diversi eventi ed interpretazioni della realtà, finisce per rivelarsi una prigione, come la soffitta «misterioso laboratorio di seduzione» in cui *Balthazar Claës*, alla ricerca dell'«Assoluto chimico», resta imprigionato dalla «tirannia delle idee»³¹.

Aver bandito il caso e l'ambiguità dal proprio sistema di credenze porta alla rinuncia di ogni possibi-

lità creativa e, per usare i termini di GUILFORD³², il delirante resta invischiato in un pensiero di tipo «convergente» perdendo ogni possibilità di «pensiero divergente». In un delirio sistematizzato, come afferma una paziente, «nulla è lasciato al caso e tutto torna spaventosamente»; non esistono eventi fortuiti o casuali, ogni accadimento rimanda ad un'unica, monotona interpretazione e la presenza «non è più in grado di "levare le tende"», di progettarsi in un altro futuro»³³.



1. G.A. KELLY, *The psychology of personal constructs*, Norton, New York, 1955. Una ampia serie di contributi sulla teoria di KELLY è presentata in F. MANCINI, A. SEMERARI (a cura di), *La psicologia dei costrutti personali: saggi sulla teoria di G.A. Kelly*, Angeli, Milano, 1987.

2. Si veda a questo proposito J. SANDLER, A.M. SANDLER, *The gyroscopic function of unconscious fantasy*, in D.B. Feinsilver (ed.), *Towards a comprehensive model for schizophrenic disorders*, The Analytic Press, Hillsdale-London, 1986; Trad. it. *Un modello comprensivo dei disturbi schizofrenici*, Cortina, Milano, 1990.

3. Per una più ampia discussione di questa analogia si rimanda a M. ROSSI MONTI, *Il vissuto della scoperta nella scienza e nel delirio*, in M. NARDINI, M. ROSSI MONTI (a cura di), *Psicopatologia e teorie della conoscenza*, Athena, Roma, 1989 e M. ROSSI MONTI, *La conoscenza totale*, Il Saggiatore, Milano, 1984.

4. M. WERTHEIMER, *Productive thinking*, Harper, New York, 1959; Trad. it. *Il pensiero produttivo*, Giunti, Firenze, 1965.

5. Cfr. N.R. HANSON, *Patterns of discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958; Trad. it. *I modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano, 1978; T. KUHN, *The structure of scientific revolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962; Trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978; *Logic of discovery or psychology of research*, I. LAKATOS, A. MUSGRAVE (eds.) *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970; Trad. it. *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1976.

6. E. MACH, *On the part played by accident in invention and discovery*, «Monist», I, 161-175, 1896.

7. Citazione tratta da una lettera scritta da Werner HEISENBERG alla sorella. Si veda E. HEISENBERG, *Inner exile*, Birkhäuser, Boston, 1984.

8. W. HEISENBERG, *Physics and beyond: encounters and conversations*, Harper & Row, New York, 1971; Trad. it. *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1965*, Boringhieri, Torino, 1984. Anche POINCARÉ descrive qualcosa di analogo quando racconta che «le idee mi si affollano alla mente ed io le sentii scontrarsi tra loro finché non si agganciarono a coppia, formando, per così dire, una combinazione stabile» (H. POINCARÉ, *Mathematical creation*, in *The foundations of science*, Science Press, New York, 1913). Per un più ampio ed approfondito esame della psicologia della scoperta si veda il classico studio di J. HADAMARD, *The psychology of invention in the mathematical field*, Princeton University Press, Princeton, 1945.

9. K. CONRAD, *Die beginnende Schizophrenie*, Thieme, Stuttgart, 1958.

10. F.W. HAGEN, *Fixe Ideen*, in *Studien auf dem Gebiete der ärztlichen seelenkunde*, Erlangen, 1870.

11. Si ricordano a questo proposito i fondamentali lavori di Bruno CALLIERI raccolti in *Quando vince l'ombra*, Città Nuova, Roma, 1982 e in B. CALLIERI, A. CASTELLANI, G. DE VINCENTIIS, *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1972. Si veda inoltre il capitolo dedicato a *Psicopatologia della donazione di senso*, in G. DE VINCENTIIS, B. CALLIERI, A. CASTELLANI, *Trattato di psicopatologia e psichiatria forense*, Il Pensiero Scientifico, Roma, 1972.

12. T. CORSI PIACENTINI, *Il delirio, il paziente e l'analista*, in G. BENEDETTI, T. CORSI PIACENTINI, L. D'ALFONSO, C. ELIA, G. MEDRI, M. SAVIOTTI, *Paziente e analista nella terapia delle psicosi*, Feltrinelli, Milano, 1979.

13. PING-NIE PAO, *Schizophrenic disorders*, International Universities Press, New York, 1979; Trad. it. *Disturbi schizofrenici*, Cortina, Milano, 1984.
14. E. TANZI, E. LUGARO, *Trattato delle malattie mentali*, Società Editrice Libreria, Milano, 1916.
15. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Third Edition, Washington, 1987; Trad. it. *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, Masson, Milano, 1988.
16. K. SCHNEIDER, G. HUBER, voce *Deliri*, in *Enciclopedia Medica USES*, Firenze, 2041-2071, 1975.
17. M. SPITZER, *On defining delusions*, "Compr. Psychiatry", 31, 5, 377-397, 1990.
18. G. KLERMAN, *Affective disorders* in M.I. KAPLAN, A.M. FREEDMAN, B.J. SADOCK, *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Williams and Wilkins, Baltimore, 1980.
19. P. BERNER, R. NASKE, *Wahn*, in C. MÜLLER, *Lexicon der Psychiatrie*, Springer, Berlin-Heidelberg, 1973; Trad. it. *Lessico di Psichiatria*, Piccin, Padova, 1980.
20. P. MATUSSEK, *Untersuchungen über die Wahrnehmung. 1. Mitteilung*, «Arch. Psychiat. Nervenkrank», 189, 279-319, 1952; *Untersuchungen über die Wahrnehmung. 2. Mitteilung*, «Schweiz. Arch. Psychiat. Nervenkrank», 71, 189-210, 1953.
21. La ripresa del modello del delirio di rapporto sensitivo proposto da ERNST KRETSCHMER in *Der sensitive Beziehungswahn* (Berlino, 1918) ha consentito di svolgere alcune considerazioni a proposito degli «spartiacque» posti della psicopatologia; si veda A. BALLERINI, M. ROSSI MONTI, *La vergogna e il delirio. Un modello delle sindromi paranoidee*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990.
22. K. KOEHLER, *First rank symptoms of schizophrenia: questions concerning clinical boundaries*, "Br. J. Psychiat", 134, 236-248, 1979.
23. Cfr. A. KRAUS, *Schizo-affective psychoses from a phenomenological-anthropological point of view*, «Psychiatria clin.» 16, 265-274, 1983.
24. Si vedano i fondamentali contributi alla analisi fenomenologica del delirio offerti da EUGENIO BORGNA, *I conflitti del conoscere*, Feltrinelli, Milano, 1988.

25. K. SCHNEIDER, *Klinische Psychopathologie*, Thieme, Stuttgart, 1965; Trad. it. *Psicopatologia clinica*, Sansoni, Firenze, 1967.

26. A. BALLERINI, G. STANGHELLINI, *Phenomenological questions about obsession and delusion*, «Psychopathology», 22, 315-319, 1989 e soprattutto *Consapevolezza simbolica e delirio «schizofrenico»: prototipi e continuità* (in corso di stampa) con una ampia e puntuale discussione in parallelo dei criteri di «verità» nella tradizione filosofica e di «delirio» in quella psicopatologica. È in corso di stampa presso l'editore Bollati Boringhieri un saggio che sviluppa ulteriormente questi stessi temi.

27. Il saggio di L. BINSWANGER, *Wahn*, Neske, Pfullingen, 1965 è stato solo recentemente pubblicato in Italia con una importante introduzione di EUGENIO BORGNA (*La fenomenologia husserliana e l'ontologia heideggeriana in Ludwig Binswanger* in L. BINSWANGER, *Delirio*, Marsilio, Venezia, 1990).

28. H. ATLAN, *Entre le cristal et la fumee*, Editions du Seuil, Paris, 1979; Trad. it. *Tra il cristallo e il fumo*, Hopefulmonster, Firenze, 1986.

29. D. CARGNELLO, *Analisi della presenza* in C.L. CAZZULLO, C. SINI (a cura di), *Fenomenologia: filosofia e psichiatria*, Masson, Milano, 1984.

30. E. MINKOWSKI, *Traité de psychopathologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966; Trad. it. *Trattato di psicopatologia*, Feltrinelli, Milano, 1973.

31. Cfr. H. DE BALZAC, *La recherche de l'absolu*, 1834; Trad. it. *La ricerca dell'assoluto*, Garzanti, Milano, 1975.

32. J.P. GUILFORD, *The nature of human intelligence*, McGraw-Hill, New York, 1967.

33. L. BINSWANGER, *Drei Formen Missglückten Daseins*, Niemeyer, Tübingen, 1956; Trad. it. *Tre forme di esistenza mancata*, Il Saggiatore, Milano, 1964.

LA TRAMA

Maurizio Ferrara

L'architettura del campo della coscienza è destrutturata nello stato d'animo delirante; la confusione ed il panico inesprimibile della catastrofe dell'io possono sfociare nella certezza della apofania, e accade che la metamorfosi di significato del mondo esterno si coaguli nella elaborazione secondaria di un sistema delirante. Inizia così una storia di schizofrenia, un mondo vissuto nel segno dell'intrusione: "intrusione nell'oggetto, intrusione da parte dell'oggetto si inseguono, si incatenano, e talora si mischiano"¹.

Ma in prima persona una paziente schizofrenica (Patricia Ruocchio) scrive di sé:

"I have never fought a fight harder than the fight my mind fights against itself... When my brain is pulled together I feel "solid" and I can feel that my thinking is clear... When I am crazy, the insane parts takes over. I am a victim of delusion, unreal thoughts. — ... I have some sorts of hallucinations and many visual and auditory distorsions. When I am in the former state, I feel good but tenuous, waiting for it to fall apart any minute. The latter state may be terrifying or perhaps tolerable in a neutral kind of way, even if it is uncomfortable"².

È importante sottolineare che l'agonia che prelude all'intuizione delirante, l'alone di autoriferimento in cui matura la percezione delirante e la stessa struttura del delirio, non si mantengono immutabili e pietrificati nel tempo. Ancora in prima persona il racconto prosegue:

"The state that is most unbearable and causes me the most pain is the *state in-between*. I am in this state almost all the time, and usually it feels like a vague confusion, a swirling mass of thoughts and images going on in my head and clouding my thinking and functioning"³.

Ed ancora in un'altra descrizione clinica: "<Marco> non è mai né

totalmente dentro né totalmente fuori da un'esperienza psicotica diffusa, che rende spesso indefiniti i confini tra mondo interno e mondo esterno, fatta di continui movimenti microproiettivi attraverso cui infiltra in maniera non clamorosa, micro-delirante, tutti gli oggetti, ma senza alienarsi completamente in questo movimento" ⁴.

Questo riferirsi ad uno stato misto (in-between) aiuta ad accogliere in maniera più partecipe l'esperienza di chi ha strutturato un delirio, che appunto si dispiega attraverso stati intermedi, come in una quotidianità appannata dove "la guerra non viene più dichiarata ma continuata" e dove "L'inaudito accade ogni giorno" ⁵.

La trama persecutoria

La capacità di fascinazione del discorso delirante sta nelle caratteristiche della forma, oracolare, apparentemente pertinente all'ultramondano testimonianza di sacralità, ma pure nelle caratteristiche di contenuto, sfida di una complessità criptica, dai contenuti condensati, quid novi di conoscenza della realtà.

La psicopatologia rilevata all'interno dei modi dell'esperire descrive e la forma e il contenuto del delirio in una sorta di antinomia che lascia insoddisfatti ⁶.

L'adesione radicale alla convinzione delirante confronta con il problema delle certezze, solide per l'assenso generale quando partecipano del sistema delle credenze condivise, discutibili e quindi iperinvestite nel caso delle credenze idiosincrasiche.

Dupliche ed analogo comunque il problema, esorcizzare l'ignoto e salvaguardare la propria identità attraverso un controllo delle regole che definiscono l'accesso alla realtà, che appaiono allocentriche e predefinite se la consensualità è garantita, autocentriche ed in statu nascendi permanente, altrimenti.

L'intenzionalità autoreferenziale che investe di significato i particolari del mondo esterno mostra analogie fra la costruzione dell'ideazione delirante e le basi costitutive del pensiero filosofico occidentale, a partire dalla concezione eraclitea di un logos, connessione strutturale fra mondo delle cose, spirito dell'uomo e cosmo. L'Io delirante nel preservare la fantasia onnipotente della non esistenza della separazione con l'altro, sper-

sonalizzando l'interlocutore reale o immaginario, costruisce una cosmologica mitica delle relazioni.

Il dr. Schreber spiega un possibile percorso:

“Mi sembra naturale pensare alla possibilità che Ella (Flecshig) abbia intrattenuto un rapporto ipnotizzante, suggestionante con i miei nervi *quando eravamo separati nello spazio*... potrebbe essere accaduto che una parte dei suoi nervi... sia stata rimossa dal suo corpo secondo un processo spiegabile solo in modo *sovrasensibile* e sia ascesa al cielo come ‘anima esaminata’ e lassù abbia raggiunto un potere sovranaturale”⁷.

Lo spazio della misura, della differenza, della separazione dei corpi viene qui negato per entrare nell'universo dell'identico ed emerge in primo piano la narrazione mitica che di per sé, in analogia al delirio, è un tentativo di “rendere visibile l'invisibile alla conoscenza”⁸.

Se l'angoscia è meno intensa, l'ideazione delirante si struttura in forme più nitide e le connessioni, pur sempre di svelamento subitaneo dell'invisibile, dal riferimento cosmologico discendono nell'area antropologica. L'istituzione dello spazio è possibile per l'Io delirante quando la potenzialità della coesistenza dialogica Io - Altro non attiva un conflitto disintegrante; da centro di un universo infinitamente lontano diventa fulcro di un mondo prossimo di uomini dei quali si percepisce, nell'evidenza del delirio, ciò che è sconosciuto, cioè l'*interno*, la mente, le intenzioni, lo spirito. Il mito pitagorico della metempsicosi presenta analogie suggestive con questo sistema di conoscenza delirante.

È a partire da questa situazione che il presupposto ideologico dell'Io delirante si contrappone all'ideologia dell'Io-scientifico dello psichiatra⁹.

Per entrambi vale che “il pensiero è una paura che si è attrezzata metodicamente”¹⁰ anche se — al di là dei riferimenti letterari — nella follia il metodo è meno solido; possiamo almeno dire che astrae dalla prova e dallo sperimentalismo.

Ma se a questo proposito pensiamo alle supposte diverse modalità conoscitive dell'Io-scientifico (dello psichiatra), fa riflettere la considerazione di Gargani:

“La dominanza dispotica di metodi logicizzanti ha assunto i procedimenti costruttivi del nostro sapere nei termini analitici di schemi, formule, e concetti che si replicano in modo uniforme e invariante. Ciò che vi è di inaudito in questa lunga tradizione è il presumere che in qualche modo ogni cosa sia nota... e che pensare, calcolare e conoscere siano mo-

di di ripercorrere dei percorsi che sono da sempre tracciati...”¹¹.

Quanto sopra per dire non solo che, nell'incontro fra Io-delirante e Io-scientifico, si confrontano due ideologie la cui diversità non è irriducibile se ne consideriamo, nell'ambito dell'esperienza, la funzione strategica del “soggetto epistemico”: da un lato “qualsiasi strategia conoscitiva sembra consistere nella possibilità di agire terapeuticamente”¹²; dall'altro, in riferimento alla tradizione culturale che permea l'Io-scientifico “il concetto è predisposto analiticamente per non dover soffrire alcuna modifica o alcuna torsione da parte degli oggetti o dei termini che ne costituiscono l'estensione”¹³.

Nell'incontro con il paziente psicotico è antiterapeutico lo sviluppo di una “guerra inconscia”¹⁴ fra l'Io delirante e l'Io scientifico, peraltro entrambi tendenzialmente colonizzatori, forte il primo della penetranza magica dell'identificazione proiettiva, l'altro del peso estensivo della identificazione collettiva della comunità. In questo confronto il pensiero consensuale affonda le sue radici solide nella ripetizione quotidiana, il pensiero delirante mantiene la dissonanza cognitiva a prezzo di un grande dispendio di energia e soprattutto al prezzo di eliminare onnipotentemente dal campo della propria esperienza la possibilità stessa della differenza, della novità e della ambiguità.

La trama del divulgabile

La “guerra inconscia” nell'incontro con lo psicotico rischia allora di dipanarsi all'insegna di una procedura costitutiva del nostro sapere e della nostra esperienza che si basa sul principio dell'*in-differenza*: concetto di gravidanza etica dalla parte dell'Io scientifico che condivide con la comunità “uno stile univoco di pensiero che cerca di esorcizzare ciò che vi è di nuovo e di originale”¹⁵, svilendo le differenze di valore; di gravidanza logica dalla parte dell'Io delirante che annullando in maniera onnipotente l'alterità fonda una conoscenza dell'identico (senza differenze).

L'Io delirante, fragile della sua onnipotenza e l'Io scientifico forte del suo conformismo, con dispositivi e percorsi diversi affrontano l'ansia dell'ignoto rappresentato dall'Altro con il quale o l'incontro è effettivo e il soggetto si lascia mettere in crisi dalla radicale novità, quale appunto l'irriducibile diversità dell'altro, o viceversa attiva una “conversione as-

similatoria" che rende l'Altro intelleggibile a prezzo di uno svilimento della sua alterità¹⁶.

Svilimento del dialogo reale dunque e affermazione di un soggetto che nell'esteriorità di una conversazione rituale struttura nella sostanza un monologo destinato a convincere l'altro, a convertire forse.

Nel discorso di Benvenuto si sostiene comunque che l'altro (l'alterità) ha la possibilità di entrare nel "monologo del soggetto trasformandolo in dialogo, come "ospite inatteso" che fa irruzione in una "festa dialogante". Ora, "perché l'ospite inatteso giunga è necessario che ci sia già da qualche parte un dialogo, cioè che la festa conversativa sia stata già promossa, ma è anche importante che, per quanto inatteso, l'ospite venga riconosciuto non solo come ospite, ma anche come inatteso. Questo significa che, paradossalmente, il dialogo può prosperare e proseguire solo nel malinteso"¹⁷.

Immagine suggestiva il *malinteso* da intendere come nutrimento di relazioni, terreno ricco ma paludoso; da qui il dialogo, lo scambio, la scoperta possono nascere; anche se qui l'ordinario è lanciare una rete sull'altro fatta di monologhi, appropriazione, pedagogia della verità rivelata.

Dunque l'esperienza di condivisione si fonda sull'assunto che la conoscenza dell'altro e del mondo ha come limite implicito e potente la conformità ad una trama di ciò che è divulgabile. Sostiene Binswanger che il mondo reale è tale "solo nella costante presunzione preliminare che l'esperienza proceda *costantemente nello stesso stile*"¹⁸ e definisce come concetto affine a ciò che abbiamo chiamato la trama del divulgabile la "*intesa comunicativa* oggettiva nel senso dell'esperienza naturale"¹⁹. Dove l'esperienza "naturale" (e per altro verso anche l'esperienza del delirio) è descrivibile attraverso un insieme di regole che egli chiama <istruzioni per l'uso>, che riconducono ad "un vincolo reale del contesto consequenziale e imperativo"²⁰. In questo a priori della natura "l'esperienza naturale si acquieta" in una affidabilità di base. Ed anche in questa quiete può irrompere l'ospite inatteso: "Dove questa affidabilità è scossa si giunge alla domanda... e quindi al riempimento delle lacune dell'esperienza..."²¹.

Al di là o al di sotto di questa trama di ciò che è divulgabile il soggetto si avventura solitario. La devianza residua²² che apre l'esperienza della autoreferenzialità paranoidea è uno sbocco possibile di questa avventura; ad un altro estremo possiamo immaginare il ricercatore capace

di accettare che una verità 'intrusa' disvelata, cioè scoperta, renda abbandonabile sue teorie preesistenti.

Per il malato che delira allora si tratta di un "oltrepassamento" (trascendenza) se non "rispetto al mondo" almeno rispetto alla mondanità in generale. Questa trascendenza è comunque manchevole e si manifesta "nel rovesciamento della libertà, nella mancanza di libertà, nel <fare a piacimento> da parte dell'uomo, ossia nell'arbitrio"²³.

Viceversa l'uomo-ricercatore si situa idealmente nel mondo all'insegna della "libertà della trascendenza" libertà "dell'abbandonarsi-agli-enti o del lasciarsi-coinvolgere-dall'ente", cioè in ultima analisi libertà "disvelante"²⁴.

Il malinteso della conversazione rituale, l'assunto che solo parte, marginale della realtà è compresa per statuto conformista in una trama del divulgabile, riempie dolorosamente l'espressione di autocoscienza di coloro che sono capaci di scrivere delle 'crisi del soggetto':

"...uscir di casa alle otto del mattino e andare a lavorare, essere una rotella dell'ingranaggio,... Potrebbe contribuire al girotondo generale, girare in tondo anche lui"²⁵. Al posto dell'utopia di una conoscenza totale rimane, ben visibile, o intravista o sospettata, una pregnante convenzionalità. La "cultura dei frammenti"²⁶ che ne emerge alternativa, si configura come l'espressione della tendenziale dissoluzione degli aspetti solidi, esemplari della realtà, ed evidenzia la difficoltà, ma anche l'importanza, di far emergere nel quotidiano il valore delle cose insignificanti:

"...nella vita mi attengo alle piccolezze, alle cravatte, ai manici degli ombrelli e dei bastoni, alle singole osservazioni, impercettibili gioielli, perle dell'anima che cadono sotto il tavolo e nessuno ritrova più. Le cose importanti della vita non hanno alcun significato"²⁷. Rimane comunque il fatto di essere orfani della totalità, di un ordine comunque di per sé significativo. Si riattiva la tensione verso le connessioni significanti, che diventano però più deboli, più tenui, meno confrontabili in una comunità dai legami progressivamente più allentati. Continua Altemberg:

"Dovrebbe essere possibile far nascere dalle <piccolezze> una sinfonia dell'esistenza quotidiana!"²⁸.

Tutto ciò non può essere senza conseguenze per un Io i cui pensieri non sono più da ritenere "valuta forte"²⁹.

L'Io "nutrito con le scorie della storia, con le scorie delle pulsioni e degli istinti"³⁰, è un "Io fatto di silenzio, ridotto al silenzio..."³¹ i

cui modi dell'esperire sono sempre più adesi alla convenzionalità, e per il quale l'essere inserito quietamente dentro il malinteso conversazionale implica un galleggiare che se pure non è una navigazione verso mete certe e verosimilmente importanti, è comunque un lasciarsi andare in una posizione di recettività per tutte le forze trasversali e tutte le comunicazioni sincroniche che caratterizzano la struttura eterodiretta dell'assetto sociale attuale. Ed anche in ciò viene avvertita una mancanza di nucleo forte:

“Se non fossi immerso nei libri, in storie e leggende, in giornali e notizie, sarei un coacervo di eventi inesplicati”³².

In questa diaspora di frammenti la struttura dell'identità si decentra: “La gente... si fa di lui l'immagine che più le piace. Non appena si sta in un luogo per un certo tempo, si appare sotto troppe forme, troppe immagini create dalle chiacchiere della gente”³³.

Nella convenzionalità delle relazioni si attua una continua sottostante contrattazione interindividuale, non detta perché segreta base del gioco dei rapporti e perché non denotabile se non alla luce di eventi perturbanti. La contrattazione sottointesa rinforza e progressivamente aggiusta ciò che entra a far parte del divulgabile.

L'Io delirante si disconnette dal malinteso conversazionale e in ciò si pone come denuncia vivente della congiura (condivisa) a favore del rito e contro il dialogo, ma nello stesso tempo misconosce che la zona grigia delle relazioni è comunque, nella realtà quotidiana, il fondamento coesistenziale che permette l'accesso all'Altro. Incapace dell'esperienza di base che lega il soggetto alla trama condivisibile, impotente cioè a partecipare della segreta e “naturale” contrattazione interindividuale, reagisce scorporando l'altro che diventa alterità spersonalizzata. Perso l'accesso alla contrattazione che fonda le regole del gioco convenzionale, l'Io delirante delegittima la funzione trofica e semplicemente umana del consenso della comunità. Ma pur dedicando energie infinite a costituirsi come polo assente nella contrattazione segreta, percepisce tuttavia la segretezza della contrattazione altrui, ed è da questa base che, in qualunque momento, una ‘intuizione’ può aprire la voragine dell'autoreferenzialità. L'Io delirante non più parte attiva della trama di ciò che è divulgabile, percepisce la struttura della trama; incapace di riconoscere i significati della conversazione e incapace di tollerarne l'assetto rituale, riconosce tuttavia il legame che unisce le altre persone che partecipano alla ‘festa con-

versativa', legame che sottende il sodalizio, trama finalmente persecutoria. Su questa base autoreferenziale si costruiscono i presupposti ideologici dell'Io delirante di cui si può dire per estensione:

“Quanto più incerta è la sorte delle ideologie necessarie, tanto più orrendi sono i mezzi ai quali si è costretti a ricorrere per sostenerle. L'accecamento e il terrore con cui si difendono gli idoli vacillanti, rivelano quanto il crepuscolo sia già avanzato”³⁴.

Tessere la terapia

L'incontro fra il terapeuta e il paziente è difficile, al di là del 'malinteso conversazionale' sono entrambi in guerra (inconscia) entrambi 'colonizzatori', ma nella storia della cura si apprezza una complessità che travalica le definizioni esplicative delle basi strutturali del conflitto.

Riprendiamo la narrazione 'in prima persona':

“Perhaps the hardest part of beginning to recover from schizophrenia is the passing back and forth from one part to the other — the movement from sanity into insanity. I find this most difficult because it is excruciating to be grounded and then to feel this pulled out from under you suddenly...

Often I wish that they had left me in the world of insanity...”³⁵.

Uno stato misto doloroso in questa oscillazione che tiene l'Io delirante ai bordi della trama persecutoria senza peraltro permettergli la condivisione della trama del divulgabile. La topologia di parti sane e di parti malate acquista, anche nelle parole di questo racconto in prima persona, uno spessore temporale entro il quale è pensabile un percorso che si dipana, costituito dalle vicissitudini che legano diacronicamente le tappe della cura.

D'altro canto il 'setting' terapeutico con le sue caratteristiche di “quadro” e la sua funzione di “processo” è una rete che favorisce l'oscillazione sincronica fra parti regredite proiettate sul “quadro” e parti sane all'interno del processo dialogico. Di fatto se l'esperienza dell'Io delirante è costituita da 'pezzi' incommensurabili o viceversa da esperienze di identità che nascono dalla negazione dello spazio intersoggettivo e della differenza, il problema terapeutico fondamentale consiste allora nel ricucire connessioni, temporali, spaziali, a partire dalle vicissitudini della cura,

connessioni fra ricordi di stati mentali diversi. Il paziente ha accesso potenziale all'esperienza ricostruttiva di questa trama quando, come descrive la Narratrice in prima persona, è nello stato "in-between"; viceversa infatti, all'interno della trama persecutoria l'ambiguità è bandita e la certezza delirante è il dispositivo mentale che prevede solo l'assenso nell'interazione, non lo scambio.

Quindi *rimembrare* quanto è smembrato e *articolare* un linguaggio che non sia solo voce disarticolata dal senso, tentativo fantastico (e disperato) di "reinvestimento sonoro del (suo) mondo oggettuale... tentativo per ritrovare attraverso un marchio significante l'oggetto perduto" ³⁶.

In ogni caso il terapeuta interlocutore, pur spersonalizzato e indistinto, conserva una sua opacità perturbatrice. La sua presenza costante è minaccia della coesistenza possibile; ed è una importante risorsa difensiva dell'io delirante la devitalizzazione dell'aspetto emozionale dell'esperienza e la negazione della "condizione di exteriorità dell'essere in rapporto all'altro" ³⁷.

I paradossi dell'incontro terapeutico

Nel rapporto di cura all'interno del setting contenitore, si apre un 'malinteso conversazionale' paradossale: colui che nega l'essere in rapporto all'altro, accetta (ricerca) il susseguirsi delle sedute che scandiscono la cura, negandone magari la funzione istituzionale, ma esponendosi ogni volta alla situazione di rischio incombente quale è per lui la possibilità critica di esperire *l'incontro*. L'ideologia dell'identico dell'Io delirante lo porta a negare o a smembrare l'incontro, qualora avvenga; l'ideologia della conversazione rituale della comunità — di cui il terapeuta è portatore — che condivide l'esistenza di regole segrete, afferma l'incontro (illude, si illude) anche quando questo non è avvenuto.

In cerca delle tracce dell'altro, affaticato nell'occupazione persistente e coatta di negarne qualunque riconoscimento, per negare qualunque riconoscenza, all'Io delirante capita, nella temporalità della cura, di percepirsi anche con lo statuto di paziente. In questo embrione di relazione di dipendenza egli è furioso per qualcosa che ha a che vedere con uno stato di bisogno (se non ancora di desiderio). Il *paziente*, magari negandosi come tale, struttura una sequenza non più *seriale* ma significativa

di presenze e assenze, vicissitudini del rapporto con il terapeuta che cominciano ad assumere le caratteristiche e la funzione dei ricordi.

Il possibile percorso della guarigione passa dal ricordo come irruzione, esperienza (quasi) allucinatoria, alla reminiscenza di segni e di tracce che non pietrificano la realtà nella evidenza totalizzante dell'autoriferimento, ma conducono anche a riconoscere parti, pertinenti ad un insieme, *particolari* che qualificano la presenza delle differenze. In primo luogo ciò significa riconoscere come proprie, come pertinenti al proprio sé, esperienze *particolari*, diversificate, della propria storia passata.

Dunque terapia come trama di un racconto di sé ricostruito all'interno della trama di un racconto di una relazione terapeutica, racconto in primo luogo di momenti di presenza e di momenti di assenza e, naturalmente, delle emozioni connesse. Cura della memoria "malata per aver conosciuto nella fugacità delle cose la traccia della morte"³⁸ ed aver tentato di fuggirne magicamente. La follia nella sua convinzione di verità ha metodo: annulla le differenze e smembra l'esperienza; connettere e rimembrare nel processo terapeutico diventano termini pregnanti, che richiamano il legame, l'identità, l'unità dell'io-corpo, ma anche la ragione, il ricordo come memoria, prima di tutto memoria di sé. Se questa è esperienza impedita o improbabile per l'Io delirante, trova appunto diritto di domicilio nello stato precario dell'essere 'in-between'. Appare uno stato intermedio fra follia e ragione con una struttura di stato *critico* che non sembra possa dare adito ad empiti creativi, ma piuttosto ad una fatica dovuta al lavoro di 'tenersi insieme' ogni volta che l'essere rimembrato fa vedere davanti a sé l'angoscia del probabile, inevitabile nuovo smarrimento.

In questo stato intermedio le parole nella terapia parlano anche delle Voci, della trama persecutoria, di come è stata e di come potrebbe essere in futuro; di come è evidente la verità ("...when I am crazy") e di come potrebbe essere altrimenti ("... <when> I feel solid")³⁹.

Le parole nella terapia sono strumento di riflessione; ciò che è riflesso tramite il linguaggio (ciò che pertiene al delirio per esempio) è un "punto nodale di molteplici rappresentazioni, un processo predestinato"⁴⁰, connessione fra tempi personali diversi, fra cosa e rappresentazione, fra verità assoluta (delirante) e verità relativa.

Non è ancora l'accesso all'ambiguità, forse nemmeno all'incertezza, è comunque l'accesso al mondo del possibile, dell'ipotesi. Ripercorrere

con le parole la memoria delle vicissitudini di stati mentali diversi anche radicalmente, permette di connettere verità diverse, o meglio diverse esperienze di convinzione di verità, pertinenti ad un vissuto percepito come storia *personale* dal paziente.

Patricia Ruocchio racconta di questo oscillare:

“I was coming out of my world and beginning to see parts of reality when my therapist started asking me to let him in, to trust him, and to tell him what was in my mind. I went back and forth for months over this and every session was an intense struggle... Most of the time the split in my head revolves around reality and crazyness...”⁴¹.

“Movement from sanity and insanity”, la fatica più dura da cui passa la guarigione. La connessione delle esperienze come ricordo strutturato di un passaggio fra sanità e follia è dunque omologa alla capacità di tenere, di trattenere la disperazione e la rabbia del continuo alternarsi di presenza e assenza del terapeuta:

“When my therapist goes away, I get furious, but I am not allowed to express my anger in words because the real part of me hears him saying that people do come and go...”⁴².

La trama che si costruisce, si è detto, è quella del racconto di una relazione terapeutica, cioè la possibilità di raccontare il proprio bisogno di dipendenza da un Altro da sé. È un rimembrare che adombra il romanzo familiare:

“Me ne sta parlando, << della bellezza della madre >> la mia paziente assieme al ricordo del delicato lavoro di tessitura di lane colorate che la madre le aveva insegnato, e di cui ugualmente non si era più ricordata. Non so fino a che punto questi ‘nuovi’ ricordi si siano insediati stabilmente nel suo mondo interno. È comunque questo lavoro di tessitura, certo fragile e delicato, di ricordi più vivibili, ciò che tentiamo di fare”⁴³.

Petrella aggiunge che nella pratica analitica la comunicazione del paziente attiva una interpretazione che tende al racconto, “una costruzione che è essa stessa un dispositivo narrativo”⁴⁴. E comunque la pratica interpretativa può essere “gioco configurante, produttore di immagini più o meno vincolanti, oppure strutturarsi sostanzialmente come decifrazione: “< messa in scena > della interpretazione o <... > decodificazione del discorso del paziente”⁴⁵.

Si può fantasticare che la trama persecutoria del paziente si metabolizzi quando nell'incontro terapeutico si abbandoni il campo della verità

rivelata e pure l'ambito severo dello 'scire per causas' e si ricordi invece il paradosso (?) di Wordsworth:

"<the child is father of the man> he is <logically> only playing"⁴⁶.

Si può pensare allora che la trama persecutoria si dipani attraverso la "messa in scena" se l'assetto terapeutico trasforma l'incontro in una pièce in cui l'esistenza di un canovaccio (trama) è dichiarato e i (due) protagonisti interpretano molti ruoli diversi trasferendosi in panni diversi (transfert), traslocando (connettendo) in scene diverse per tempi, luoghi e contesti: la trama persecutoria si trasforma nella trama di una fiction (come se...).

Ma nell'altro modo dell'interpretare si può pensare a come la decodifica del delirio sia come la "traduzione di un testo enigmatico in un altro differente testo". Ricostruzione di una trama possibile dalla trama evidente; la coppia terapeutica può dissacrare la trama delirante nell'area ludica dell'intreccio del mystery novel.



1. P.C. RACAMIER, *Gli schizofrenici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1983, p. 72.
2. P.J. RUOCCHIO, *Fighting the Fight - The Schizophrenic's Nightmare*, <<Schizophrenia Bulletin>>, vol. 15, n. 1, 1989, p. 163.
3. *Ibidem*.
4. F. BARALE, *Percorsi della memoria e del tempo nello psicotico e nel suo terapeuta*, in: G. DI MARCO (a cura) *Viaggio nella psicosi*, <<Psichiatria Generale e dell'Eta Evolutiva>>, vol. 27, fasc. 1, 1989, p. 237.

5. I. BACHMANN, *Tutti i giorni*, in: A.M. Giachino e G. Rossetto Sertoli (a cura) *Poesia tedesca del novecento*, B.U.R., Rizzoli Editore, Milano 1977, p. 213.
6. M.ROSSI MONTI, *Il delirio tra scoperta e rivelazione*, ATQUE, questo numero.
7. D.P. SCHREBER, *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974, p. 17.
8. S. RESNIK, A. ANTONETTI, M.A. FICACCI, *Semeiologia dell'incontro*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1982, p. 3.
9. *Ivi*, p. 13.
10. *Nota editoriale*, ATQUE, 1, 1990, p. 10.
11. A. GARGANI, *Epistemologia e scena primitiva*, in: M. Franchetti (a cura) *Psicoanalisi e storia delle scienze*, Olschki Editore, Firenze 1983, p. 3.
12. ATQUE, op. cit., p. 10.
13. A. GARGANI, op. cit., p. 3.
14. S. RESNIK ET AL., op. cit., p. 13.
15. A. GARGANI, op. cit., p. 5.
16. S. Benvenuto, *Confini dell'interpretazione*, Teda Edizioni, Castrovillari (CS), 1988, p. 36.
17. *Ibidem*.
18. L. BINSWANGER, *Delirio*, Marsilio Editori, Venezia 1990, p. 37.
19. *Ivi*, p. 21. L'Autore cita lo studio del caso Suzanne Urban.
20. *Ibidem*.
21. *Ibidem*.
22. Cfr. T.S. SCHEFF, *Per infermità mentale*, Feltrinelli Editore, Milano 1974.
23. L. BINSWANGER; op. cit., pp. 9-10.
24. *Ibidem*.
25. I. BACHMANN, *Il trentesimo anno*, Adelphi Edizioni, Milano 1985, p. 35.
26. A. GARGANI (a cura) *La crisi del soggetto*, La casa Usher, Firenze 1985, p. 118.

-
27. P. ALTENBERG, *Favole della vita*, Adelphi edizioni, Milano 1981, p. 203.
28. *Ibidem*.
29. I. BACHMANN, *Il trentesimo anno*, op. cit., p. 32.
30. *Ivi*, p. 31.
31. *Ibidem*.
32. *Ivi*, p. 32.
33. *Ivi*, p. 27.
34. M. HORKHEIMER, *Crepuscolo*, Einaudi, Torino 1987, p. 14.
35. P. J. RUOCCHIO, op. cit., p. 165.
36. M. MANNONI, *Lo psichiatra, il suo <<pazzo>> e la psicoanalisi*, Jaca Book, Milano 1975, p. 77.
37. S. RESNIK ET AL., op. cit., p. 21.
38. F. RELLA, *Metamorfosi*, Feltrinelli Editore, Milano 1984, p. 40.
39. P.J. RUOCCHIO, op. cit., p. 163.
40. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in: *Opere*, 3, Boringhieri, Torino 1966, p. 313.
41. P.J. RUOCCHIO, op. cit., p. 164.
42. *Ibidem*.
43. F. BARALE, op. cit., p. 249.
44. F. PETRELLA, *La mente come teatro*, Centro Scientifico Torinese, Torino 1985, p. 40.
45. *Ivi*, p. 40.
46. Cit. da WORDSWORTH W. (P.W.), *The poetical works of William Wordsworth*, ed. E. de Selincourt & H. Darbyshire, London 1940-49, in: J. TURNER, *Wordsworth and Winnicott in the area of play*, «Int. Rev. Psycho-Anal.», 15, 1988, p. 482.

PERDITA DI SÉ E PERDITA DEL MONDO NELL'ESPERIENZA PSICOTICA

Gianfranco Trippi

“Leucippo e il suo discepolo Democrito pongono come elementi il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere, (...) onde essi affermano che l'essere non è affatto più reale del non essere, perché neanche il vuoto è <meno reale> del corpo (...), e pongono questi [*elementi*] come cause materiali degli esseri. (...) costoro dicono che le differenze [*originarie*] sono causa di tutte le altre cose. E quelle [*originarie*] essi affermano che sono tre, la figura, l'ordine e la posizione; ¹»

“Strutturalista, chi lo è ancora? Tuttavia egli lo è almeno in questo: un luogo uniformemente chiasoso gli sembra non strutturato perché in questo luogo non c'è più alcuna libertà di scegliere il silenzio o la parola (...). La struttura almeno mi fornisce due termini dei quali posso a volontà marcare l'uno e rimandare quell'altro; essa è dunque in fin dei conti una scommessa (modesta) di libertà: come posso il tal giorno dare un senso al mio silenzio, dato che, in ogni modo, non posso parlare?” ².

1. *La piazza della realtà*

Si parta dall'argomento di Leucippo e Democrito d'una articolazione dell'essere con il non essere sostenuta da differenze simboliche e si

assuma una idea di struttura mitigata dalla consapevolezza del suo legame specifico con il desiderio di libertà, per entrare subito in medias res, nel cuore pulsante della città.

L'improvviso vuoto che si apre tra il Duomo, il Battistero e i due palazzi medioevali del Comune e del Tribunale, posti a confronto, non straripa dall'altro lato, ma rifluisce all'interno dello spazio delimitato da edifici di epoche successive, dove hanno sede Istituti di Credito e di Previdenza. È lì che si installa la piazza centrale dove si celebra il mercato cittadino. Un atto simbolico di fondazione ne ha segnato i confini facendola esistere nella realtà grazie al vuoto che, privo d'una consistenza sostanziale, è stato scavato nel reale e, insieme, espulso in quanto tale dalle costruzioni che fanno da orizzonte alla piazza. Quasi che il vuoto avesse preso posto quando, facendosi spazio simbolizzato, nessun resto di lui sia rimasto se non come confine al potere del linguaggio. Dire *vuoto* è, infatti, usare una parola che muta immediatamente questa sorta di non essere delle cose nello spazio dello scambio significante e lo sposta fuori di sé; una parola, in questo, simile ad ogni altra perché segnala e custodisce una soglia che il linguaggio non riesce ad oltrepassare. Appena il vuoto viene assunto come spazio possibile, come significato della parola piazza, da essa si separa irrevocabilmente in quanto oggetto indicibile. È il paradosso della nominazione, dell'atto che trasporta la cosa in quanto significato nella parola: esso può solo trasformarla in immagine mentale e perciò renderla un mistero impossibile da cogliere per il linguaggio.

Ma non è senza conseguenze l'esistenza di un significante (che dica il) vuoto. Per il fatto d'essere, contemporaneamente, accolto e negato dalla piazza, la dimensione inconoscibile del vuoto viene a trovarsi nella caratteristica relazione in cui si trovano il significato e il significante, il soggetto e l'oggetto che ne causa il desiderio. Esclusione interna, chiama Lacan questa modalità paradossale di rapporto: "il soggetto — scrive — è, se così si può dire, in esclusione interna al suo oggetto"³, non ha accesso diretto all'oggetto-causa del suo desiderio, ma il suo rapporto con esso è sempre mediato dal fantasma.

Con ciò che resta di reale, di resistente alla significazione, di inaccessibile al sapere, non c'è legame, se non come quello, assurdo, che ci pone in rapporto ad uno scarto, ad un oggetto caduto dal discorso, ad un rifiuto, "un resto che è d'obbligo che non resti più"⁴ dal momento che è pensabile solo attraverso la griglia d'una sua leggibilità formale e

simbolica.

Nella formula lacaniana del fantasma⁵, dove si indica la scena di un rapporto impossibile tra soggetto e oggetto del desiderio, il legame è denotato dal segno \diamond , congiunzione impossibile tra *più piccolo di* e *più grande di*. È questo un modo per significare che la realtà è effetto d'una costruzione, risultato d'una operazione linguistica, la quale, *inventandola*, scinde soggetto e oggetto e stabilisce una frontiera tra le proposizioni e le cose.

La modalità innaturale e arbitraria del loro legame, il loro specifico appartenersi è appunto la realtà — chiamarla mentale è una tautologia —, luogo in cui le strutture del simbolico e i miraggi dell'immaginario rimandano, ma soltanto indirettamente, all'ignoto in cui affondano le loro radici. Per questo motivo la realtà del fantasma è per gli uomini sacra come il recinto di Colono, perché, anche se impedisce di godere della conoscenza immediata delle cose, è pur sempre l'unica e fragile protezione dalla visione diretta del reale della divinità e della morte.

Nella teoria psicoanalitica, la realtà è il reale della castrazione simbolica ed è chiaro come il fantasma sia ad essa coestensivo, in quanto modalità contemporaneamente individuale e transpersonale di rapporto con l'oggetto perduto. La storia d'ogni psicanalisi è il suo tentato e, in alcuni casi, riuscito attraversamento: dal soggetto verso l'oggetto e ritorno, tramite il loro paradossale rapporto. "Essa è dunque, in fin dei conti, una scommessa (modesta) di libertà"⁶.

Diversamente, la psicosi si presenta come storia del cedimento della struttura difensiva del fantasma e degli effetti provocati dalla conseguente omogeneizzazione di linguaggio e reale. La coincidenza, o meglio, la perfetta identità tra l'esistenza delle cose e l'essere degli enunciati riempie il mondo di parole reificate e lo tramuta in "un luogo uniformemente chiasoso (...), non strutturato perché in questo luogo non c'è più alcuna libertà di scegliere il silenzio o la parola"⁷.

2. *L'ideologia trifunzionale e la rimozione del vuoto*

Si immagini, poi, che la piazza si animi, che la realtà prenda parola e si racconti.

Bancarelle, venditori, compratori e perditempo: effettivamente la

piazza si dà all'esperienza a partire dalla delimitazione e dall'espulsione del vuoto. Evocato come spazio, in varia misura, occupabile e come luogo dello scambio intersoggettivo, organizzato in un apparato internamente coeso, denominato *piazza*, il vuoto viene messo in risalto da significanti che danno ordine, forma e posizione, senza i quali la nostra esperienza della piazza e la piazza stessa precipiterebbero in una reale assenza di significatività. Il Duomo, il palazzo del Comune, il Tribunale e le Banche funzionano da significanti, segnano l'orizzonte e danno luogo alla concezione del mondo per mezzo della quale la piazza entra nella realtà. La fondano e danno voce alle sue storie.

Se — per esempio, ma non per caso, — guardiamo alla piazza dal vertice della mitologia comparata, gli edifici mostrano la loro funzione di sostegno di quell'ideologia tripartita con la quale G. Dumézil spiega il campo della mitologia indeuropea. Rappresentano l'ideale organizzativo della piazza e, nello stesso tempo, "un mezzo d'analizzare, interpretare le forze che garantiscono il corso del mondo e la vita degli uomini" ⁸ che la attraversano.

Tra i miti dei popoli indoeuropei è possibile una comparazione, afferma lo studioso francese, perché è in essi individuabile l'identica struttura della tripartizione delle funzioni. Nella concezione del mondo, in cui "questa" piazza è possibile, Duomo, Comune e Banca parlano di un mito strutturato dalle tre funzioni *magica*, *guerriera* e *produttiva*, assolte dalle divinità e dagli eroi che le incarnano, come in ogni grande mito.

Applicata alla piazza, la classificazione trifunzionale dà razionalità ai rapporti che vi si stabiliscono e, ponendolo in relazione con un senso, attua la metamorfosi del vuoto del non essere nel luogo principe dello scambio sociale. Per gli uomini nella piazza, il Duomo e il Battistero sono i luoghi del significante che denota la funzione magico-religiosa, altrove rappresentata da Giove, nell'antica Roma, o da Mithra e Varuna in India. In Tribunale e in Comune risiedono, invece, gli interpreti della funzione organizzativo-militare, un tempo occupata da Marte o da Indra. Dal canto loro, poiché sovrintendono alla ricchezza e al benessere, le Banche vanno a significare quella terza funzione dei produttori, alla quale sono da riferire le figure divine di Quirino o dei gemelli Ásvin.

Come le divinità del pantheon indeuropeo, Duomo, Comune e Banca rimandano a significanti classificatori, che, al di là dei preti, dei guerrieri e dei produttori, corrispondono alle funzioni gerarchizzate di sovra-

nità magica, di forza e di abbondanza. Con le parole di Leucippo si potrebbe dire che all'essere e al non essere sono essenziali misura, contatto reciproco e direzione — equivalenti a forma, ordine e posizione —, cioè che la loro determinazione procede dal rapporto che il significante stabilisce fra il senso e il reale. Effettivamente, i significanti orientativi, di base, non sono semplici indicatori che rendono sensati i movimenti e i pensieri degli uomini. Né sono riducibili e dei patterns di comportamento. Ma, come la corazza del cavaliere inesistente di Calvino, possono essere abitati da qualcuno il quale, per questo motivo, è chiamato ad essere, può interrogarsi sull'esistenza e dire di amare.

Che siano Mithra o il Duomo con il suo abitante, gli Ásvín o Quirino è, da questo punto di vista, secondario. Conta, piuttosto, che essi fungano da referenti per le azioni di quanti, a gruppi, a frotte, a ondate successive: casalinghe, impiegati in (libera) uscita, borseggiatori, studenti, rotolino tra i banchi o scompaiano nei portoni. Ciò che conta è il fatto che nell'Altro il soggetto possa pizzicare i significanti sui quali fondare una realtà di rappresentazioni condivise. Così che, mentre scivoli sicuro tra i banchi del mercato avendone acquisito il ritmo e la regola, egli sappia che la sua azione e quella di altri *io*, si svolge all'interno di una realtà nella quale tutti sono presi ed è guidata da una struttura fissa, una specie di carta del cielo che ordina la sua esistenza.

Gli dei, scrive Lacan, sono rappresentazioni un po' consistenti dell'Altro e ciò che tutte le mitologie ci spiegano e che l'esperienza ci fa avvertire ogni momento nell'attraversamento della piazza, è che "ci sono dei significanti di base, senza i quali l'ordine dei significati umani non potrebbe stabilirsi". E ancora: "le mitologie tendono ad istallare, a tenere in piedi l'uomo nel mondo (...) gli fanno sapere quali sono i significanti primordiali, come concepire i loro rapporti e la loro genealogia"⁹.

Secondo ogni mito, la condizione del soggetto dipende da ciò che si svolge nel luogo dell'Altro, tra gli dei, i genitori e i prossimi o nel mondo circostante, nello spazio simbolico della propria gente. Propriamente è la *gens*, — mondo e gruppo che fanno riferimento alla stessa discendenza e si richiamano ad un progenitore comune — che in posizione di alterità dà vita al soggetto. La teoria psicanalitica e il suo mito lo collocano in un luogo sostenuto da significanti orientativi di base, i quali permettono l'esperienza del mondo e di sé e la salvaguardia delle differenze. Ereditati e trasmessi per il fatto stesso della parola, essi sono indicati nelle

lingue d'origine indeuropea dai verbi con valore mediale — nascere, morire, seguire, soffrire, patire, prendere le misure, crescere, parlare, etc.¹⁰ — così simili alle idee primarie di Jones, eppure, a me pare, non lontani dagli archetipi junghiani. Da una lato, sono animati dalla storia degli altri contemporanei al soggetto e, dall'altro, ne trascendono l'esistenza, ponendosi "come regola al di là di ogni partita"¹¹, in modo da strutturare il gioco che farà significare il soggetto, dando luogo alle tre istanze, dell'io (ideale), della realtà, del super-io.

Se piazza coincide, talvolta, anche con *pazzia*, ciò accade, forse, perché sembra promettere che un giorno la realtà sarà senza mistero e diventerà, prosciugato il Zuidersée, del tutto compatibile e rassicurante. Non altra è la pazzia connaturata a questa piazza di città di provincia e bramata da coloro che la occupano, una pazzia non conclamata in attesa che l'Altro divenga il simile e gli uomini, non più costretti dai limiti della parola, si scoprono liberi dalla gabbia della metafora nell'incontro con il Reale.

3. L'altra piazza

Ci si imbatte in uno che da molte notti non chiude occhio e abbia smesso di mangiare ormai da una settimana.

Più volte in due giorni di ricovero nel "Servizio di Diagnosi a Cura" è stato sottoposto a visita cardiologica perché le sue condizioni sono molto preoccupanti. Se non modificherà il suo atteggiamento, presto dovrà essere curato con farmaci e, forse, nutrito a forza. Gli è stato detto chiaramente, però, che, fino al momento in cui certi valori pressori e di ritmo cardiaco non saranno scesi oltre una certa soglia, nessuno insisterà affinché si nutra né sarà obbligato ad assumere alcun farmaco.

Seduto sul letto, il volto scavato, fissa un punto davanti a sé sul pavimento. Ripete piano che lo vogliono avvelenare. Ebbene: è un complotto e bisogna vigilare giorno e notte. Non ci si può fidare del cibo.

La realtà è questa, evidente e indiscutibile, che tutta la gente è morta. Anche i suoi figli e sua moglie. Anche noi. Della *sua gente*, vivo c'è rimasto solo lui e, da quando quelli se ne sono accorti, stanno provando ad avvelenarlo.

Ogni cosa è ormai chiara. I morti sono manovrati come burattini

da una forza esterna, ma appaiono vivi ai loro stessi occhi ingenui. Nessuna contraddizione con il fatto che la sua gente non si accorga del proprio stato. È questa, anzi, la conferma di quanto potente sia il complotto ordito ai danni dell'umanità.

Il centro segreto della trama si trova sotto il pavimento di piazza del Duomo. Da lì, una banda di extra-terrestri, organizzati e comandati da un capo irraggiungibile, dirigono i movimenti degli esseri umani con sofisticate apparecchiature elettroniche. L'idea che i morti hanno di essere vivi, è un miraggio creato ad arte da costoro, i quali nutrono un preciso progetto di conquista e di dominio del mondo intero.

Mediante telecamere nascoste, sanno tutto e, da sotto la piazza, tutto vedono, perfino i pensieri più intimi. Così l'hanno scoperto, il giorno in cui mostrò la sua sorpresa nel rendersi conto che sua moglie era morta, anche se sembrava viva. Loro sanno che lui sa.

Non che prima di questi fatti fosse stato padre modello o marito ideale. Glielo dicevano tutti in casa che lui era un tipo fatto così, silenzioso, irritabile, sospettoso e con la testa tra le nuvole. Certo, non dava molta relazione a nessuno — perché, poi, avrebbe dovuto farlo? — soprattutto da quando, uscendo dal lavoro e attraversando la piazza, aveva cominciato ad incrociare ripetutamente l'ex compagna di scuola amata per lungo tempo in silenzio da ragazzo. Da quel momento non lo lasciavano più in pace. Gente che non aveva mai conosciuto s'era messa in testa che lui si era nuovamente innamorato di quella donna e spesso, alla fermata dell'autobus o lungo il marciapiede, qualcuno gli bisbigliava all'orecchio di essere a conoscenza di ciò. Eppure era sicuro che lei non lo avesse nemmeno riconosciuto. Con molta cura aveva evitato di farsi notare, abbassando la testa, tirando dritto e recitando una strana filastrocca che spesso ripeteva tra sé e sé in certe occasioni.

Fin dal primo incontro, in ogni momento delle sue giornate fu costretto a pensare a lei così vitale, bella e intraprendente, ma in questo modo, perché insistente era la voce di quei delinquenti che non si facevano gli affari loro.

Vero è che, fin da bambino, aveva fatto esperienza di sé come trasparente agli sguardi, mai unico testimone delle sue cose dentro. Non sapeva sottrarsi allo sguardo indagatore e al controllo altrui e solo qualche rituale, un movimento veloce degli occhi o qualche tiritera detta a mezza bocca, allontanava per un momento le sensazioni sgradevoli d'esser per-

meabile e trasparente, di non aver alcun luogo dove potersi raccogliere e di non distinguere un pensiero proprio dallo sfondo delle interpretazioni già date su di lui.

Dagli altri non era riconosciuto portatore di alcun mistero, di nessuno, spazio resistente allo sguardo. La famiglia d'origine manteneva ancora una posizione di forza nei suoi confronti e mostrava di essere a conoscenza, magicamente, di ogni suo desiderio o pensiero, quasi avesse avuto occhi e orecchie dappertutto. Egli riconosceva a sua madre questo potere — le bastava puntarlo per un attimo per capire che cosa gli passasse per la testa —, mentre non aveva alcuna considerazione di suo padre che, certo, lavorava tutto il giorno, ma non contava niente. Era riferito alla famiglia, così dice, quel drago con tante teste, una ogni componente, contro il quale aveva combattuto in un sogno di qualche tempo prima. Gliene aveva tagliata solo una e poi, inseguito dall'animale ferocissimo, aveva trovato scampo con una donna in una caverna. Non per molto, però. Quasi subito il drago li aveva scoperti e, calpestata la donna, lo aveva aggredito.

4. *La funzione della negazione*

Si lascio interrogare dal suo racconto il sapere e l'intelligenza del mondo di cui portiamo le fragili insegne, prima di rispondere con sollecitudine — in empatia con il soggetto, direbbe qualcuno, con qualche grano, forse, di falsa coscienza — che, in fondo, il paziente ricoverato sta segnalando inconsapevolmente le stesse cose discusse fin'ora: che il potere del significante nel determinare la realtà è assoluto, anche quanto a distruttività; che esso proviene da un luogo radicalmente Altro rispetto all'io, evidentemente dall'esterno come ogni parola ascoltata o detta; che la vita e la morte, con la loro opposizione polare, essendo significanti, non sono concepibili al di fuori d'un contesto di linguaggio; che di ciò — è la norma — siamo spesso inconsapevoli. Magari, in più ha aggiunto qualcosa della sua storia: l'invadenza della famiglia, l'angosciosa sensazione d'essere indifeso, la freddezza provata nel rapporto di coppia; e, ancora: che il suo mondo interno si è ridotto ad un deserto dei Tartari con l'io di guarnigione, ma senza rifornimenti, in attesa dell'inevitabile attacco finale. Si insisterebbe infine: sappiamo forse quanto l'esperienza soggettiva di Dumézil, per fare un esempio, avrà avuto il potere di defor-

mare la sua lettura del Mahābhārata secondo la struttura delle tre funzioni?

Non mi sembrano valutazioni errate. Eppure so che, nel caso in cui subito le seguissimo, ci troveremmo a perpetuare, confermandola, l'idea espressa dal soggetto di non aver un mondo interiore protetto dagli sguardi altrui. Lo scacco al quale è senza dubbio destinata ogni psicoterapia delle psicosi impostata su questa base, facilmente lo attribuiremmo alla pigrizia, alla apatia, alla demenza croniche, ormai, in questo personaggio decisamente oppositivo rispetto ai nostri nobili sforzi. E detto fatto, abbandonati dall'entusiasmo iniziale per la facilità della comprensione e la certezza di essere nel vero, perderemmo con esso ogni speranza di poter lavorare con quel tale, a questo punto, secondo noi, affetto da una intrattabile sindrome organica.

Al contrario, è opportuno tener d'occhio le differenze del suo discorso piuttosto che la compatibilità di ciò che dice con quello che noi *si* pensa e decidere l'inutilità della famosa comprensione. Solo allora, una prima evidenza si manifesta: Dumézil può dimenticare quanto della sua umanità peculiare incida sulla teoria strutturale e noi, lettori, possiamo evitare di indagarlo, mentre con il paziente ricoverato non riusciamo ad esimerci. Né lui è in grado di dimenticare: infatti, non dorme.

Seconda evidenza: ci accorgiamo, quindi, che non c'è metafora nel suo discorso. La possibilità di usare il linguaggio e far metafore dipende da una fondamentale funzione che, decisamente, separa l'essere delle cose, delle parole e delle immagini, dall'(idea della loro) esistenza, in modo tale che si possa ritenere vera la rappresentazione di una cosa che pure non abbia accesso all'esistenza. Per esempio: dire che la propria gente è morta non solamente è possibile, ma ci avverte d'una sofferenza profonda. Sentire se stessi distaccati, non coinvolti e assenti, oppure, avvertire la propria moglie sessualmente lontana, senza slanci e fredda non implica che sia necessario portare il lutto nel reale per la sua morte soltanto se — situazione fortunatamente comune, ma che prevede eccezioni come in questa occasione — la parola e la cosa, il pensiero e l'emozione siano tra loro essenzialmente disomogenei. Invece, appena il paziente smette di parlare e di vivere nel modo convenzionale con il quale la gente amministra la quotidianità e tenta di dire qualcosa di pregnante, egli si perde. Il violento turbamento emozionale concomitante l'incontro con l'amata, improvvisamente lo disorienta e corrisponde alla raccapricciante sensazione di devitalizzazione della *sua gente*. Accade bruscamente. No-

nostante, l'apparente somiglianza con la donna viva dei giorni precedenti, la moglie che gli apre la porta è, con tutta evidenza, un corpo senza vita propria. Più tardi, si accorge della morte dei figli e, in seguito, di tutta la gente del mondo.

Non si tratta, qui, dell'augurio che tutti muoiano, per poter coronare il suo sogno d'amore. Piuttosto, il mondo si è svuotato. Né è in gioco la proiezione di un desiderio inaccettabile nè una metafora sulle anime morte: in fondo ciò sarebbe comprensibile.

Che nella psicosi non sia in atto, semplicemente, il meccanismo della proiezione, Freud lo aveva scoperto analizzando il caso del presidente Schreber. "Non era giusta l'affermazione — scriveva — secondo cui la percezione intimamente repressa verrebbe proiettata all'esterno; la verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori" ¹². Abolizione, esclusione, espulsione, rigetto — e non rimozione d'una emozione o di una idea — sono sinonimi usati da Freud per significare che quella rappresentazione, pensiero o parola che sia, non è stata mai sottoposta al giudizio di esistenza dell'oggetto nella percezione ¹³. Perché tale giudizio possa darsi e il soggetto sia in grado di rintracciare l'oggetto per il tramite della rappresentazione, sembra logicamente necessaria la sua espressione a partire dalla negazione dell'identità tra il nome e la cosa percepita, insistendo sulla differenza tra il rappresentante, il rappresentato e ciò che alla parola e al pensiero corrisponde nella percezione.

La negazione non nega, cnicamente, che le cose esistano nel mondo. Al contrario, ri-velandole nella metafora, permette il pensiero che le fa essere anche al di là delle loro esistenza.

In un momento logicamente successivo rispetto alla negazione dell'omogeneità, avrà luogo il giudizio di attribuzione della cosa, esistente o no, alla rappresentazione e della rappresentazione al soggetto, il quale sia in grado, pertanto, di riconoscerla come propria e introiettarla, rimuoverla e proiettarla nel mondo, dal quale, in tal modo, va a distinguersi ¹⁴.

Nel nostro caso, a nessuna interiorità il paziente può rinviare il suo desiderio, giacché questo non esiste. È semmai una parola allusiva, sussurrata da un altro qualsiasi che lo sfiora per strada: una voce proveniente dall'esterno insinua qualcosa di un desiderio che lui non prova. D'altro canto, se pure esistesse, non vi sarebbe soggetto in grado di addossarselo, giacché il giudizio di esistenza, il giudizio di essenziale inconoscibi-

lità e differenza che l'avrebbe reso opaco allo sguardo altrui, su di lui non è mai stato effettuato. Tra la sua gente, nessuno ha radicalmente negato l'identità del paziente con quello che si diceva di lui e l'esistenza di una parte di lui non rappresentata né rappresentabile dal nome attribuitogli. "Mio padre non esiste — spiega — è sempre stato un burattino. Soltanto a me loro non mi manovrano".

La percezione della morte dei familiari compare contemporaneamente alla non utilizzazione della funzione mentale della negazione. Scoperto il fatto, subito il senso che la vita ha avuto per lui fino a quel momento viene risucchiato in un punto preciso dei pensieri al centro della mente e trapassa nella cosa. L'attività quotidiana si svuota di ogni partecipazione da parte sua e qualunque atto convenzionale gli diventa faticoso: la realtà diviene quel luogo non-luogo esposto all'invasione e in balia d'uno sguardo senza volto.

Per il soggetto psicotico, nessun riconoscimento di un vuoto che si faccia spazio, piazza misurata e definita dove insediare il suo io, è rintracciabile tra la sua gente, nessun luogo appropriato al soggetto è iscritto nell'Altro. Quando un evento ai nostri occhi anche banale gli chieda di rispondere entrando in gioco come soggetto e non solo di ripetere enunciati e modalità consuete di gestione della realtà, egli non trova lo spazio mentale ove collocarsi come enunciante. L'enigma della differenza tra ciò che è e ciò che rappresenta, la separazione tra sé, il suo desiderio, l'oggetto che lo causa sono annullati.

La piazza si rivela tutt'altro che un luogo la cui struttura facilmente si sgretola non appena la vita pretenda di chiamare il soggetto nel posto significativo che nell'Altro non ha. In mancanza della barriera simbolica e dell'essenziale negazione, è allora come se l'ombelico del mondo si spalancasse e, dall'apertura, emergesse qualcosa di essenzialmente perturbante, elemento d'un Reale che non ha niente delle connotazioni del misto di Immaginario e di Simbolico che struttura la realtà condivisibile. Il soggetto, senza (poter?) riferire la propria esistenza al desiderio d'un Altro né a spazi etologicamente essenziali e impossibilitato a riconoscere la differenza tra sé e lo sfondo della sua gente, si trova esposto nel reale agli sguardi altrui e su di loro appiattito, riempito o svuotato di pensieri su cui, disperso in una assenza di localizzazione, non ha alcun potere.

Rimane in gioco, non dialettizzata né mitigata simbolicamente la sola alterità rappresentata da un Altro reale dotato di potere assoluto. Il mito

spesso lo immagina come Medusa, donna tradita e irrimediabilmente ferita nell'anima i cui occhi pietrificano chi vi indirizzi lo sguardo privo della necessaria riflessione del significante. Nella storia del paziente la panoplia materna aveva avuto sempre l'effetto di imprigionarlo su un giudizio, una recriminazione o un rimprovero, spesso neanche espressi a parole. Erano sufficienti un semplice movimento della mano o un sospiro perché intendesse d'esser stato irrimediabilmente scoperto, lui sempre svelato ai suoi occhi, ma incapace di vedere dentro quelli di lei tanto erano opachi.

Anche adesso, in maniera spaventosamente sconvolgente, nessun vuoto dentro di lui: tutto è occupato da presenze inquietanti che indagano, immediatamente intuite e dominate dalla terribile estraneità di un Altro, che può realmente concedere la vita o la morte.

Alla nozione lacaniana di Reale, cui mi riferisco, l'Es freudiano fornisce i poteri incontrollabili, sorprendenti e imprevedibili che lo caratterizzano e le immagini terrorizzanti dell'oggetto parziale kleiniano ne connotano la vicinanza alla madre. Il Reale "non aspetta, e in particolare non il soggetto, dato che non aspetta nulla dalla parola"¹⁵, ma si manifesta, allo psicotico, come l'inesprimibile contatto con il nudo trauma dopo la dissoluzione del legame mentale tra percezione e rappresentazione. Impossibile a sostenere per lo sguardo e per il pensiero, se non quando, come in genere accade, si ri-vela nella parola o nel sintomo nevrotico, "è là identico alla propria esistenza, rumore in cui si può intendere qualsiasi cosa, e pronto a sommergere con i suoi sprazzi quel che vi ha costruito il 'principio di realtà' con il nome di mondo esterno"¹⁶.

La terza differenza è, dunque, che non vi è delimitazione dell'inconscio nella realtà psichica del paziente. A ben vedere, non c'è proprio inconscio — il paziente ce lo ripete in tutte le maniere e noi stessi lo sperimentiamo quando tutto quello che dice ci risulta perfettamente chiaro —, non v'è niente da interpretare.

5. *L'Altro e il Sé*

L'analisi ci dice che, dal punto di vista dello sviluppo psichico, l'articolazione del corpo con la dimensione specificatamente umana del linguaggio implica necessariamente la sua chiusura all'invasione del Reale,

di cui l'ombelico è, insieme, modello primordiale e contrassegno del desiderio dell'adulto che il bambino viva. È il momento in cui viene sancita con un atto la negazione della comunicazione immediata tra i corpi e la divisione del soggetto. Tramite il taglio del cordone e la sutura della ferita, si instaura una prima separazione dall'oggetto, correlata all'apertura della bocca e all'emissione del grido. Il bambino ha, quindi, accesso all'organizzazione significativa e, eccetto le circostanze che accompagnano l'insorgere della psicosi, risulta impossibile dissociare il momento della nominazione, richiamo al desiderio dei genitori, da quello che, attraverso l'ombelico, rimanda alla separazione dei corpi e dall'altro, infine, nel quale si ascolta la voce inconfondibile del soggetto nascente¹⁷.

A questa esperienza rituale di fronte alla quale il soggetto è nella posizione dell'iniziando a un mistero cui non interviene unicamente in illo tempore, ma vi partecipa di nuovo ad ogni svolta cruciale della vita, rimandano le parole fin qui usate come "soglia", "confine", "limite", tramite la metafora del territorio descritto da una mappa. Per svolgere la funzione di significare le caratteristiche del Reale, la mappa deve riportare nomi, colori, segnali la cui differenza sia codificata e al lettore suggerisca l'esistenza di differenze corrispondenti nel territorio stesso. Nel caso in cui la sua simbologia non contempli il segno da correlare ad aspetti particolari del territorio, questi risulteranno inesistenti o daranno luogo, manifestandosi con forza nel reale, ad un imbarazzo interpretativo, al disorientamento e alla confusione in chi tenti di attribuire a qualche segno esistente la funzione di significarli. Non sarebbe, infatti, rintracciabile nel simbolico alcun elemento che permetta di disambiguare il segno usato. Nel caso, più raro, della invenzione di un nuovo significante, la cosa non si presenterebbe con minore complessità perché se ne dovrebbe rintracciare l'articolazione, la derivazione e, anche, la familiarità con altri significanti, per poter assolvere al compito di significare per qualcuno. Basti pensare allo sconvolgimento provocato dall'avvento di una nuova religione e a come questa proceda a ridurre, progressivamente, la sua estraneità rispetto alla tradizione.

Mappa del luogo dello scambio, piazza in cui il soggetto è chiamato e dalla quale risuona il suo nome, l'istanza psichica del Sé, rappresenta la possibilità di contenimento del mondo interno e il mezzo simbolico che il soggetto ha per orientarsi.

Tratto comune ai numerosi concetti di Sé, all'opera in psicologia,

è il rapporto significativamente stretto con l'Altro, sia questo rappresentato dai genitori reali o dalla divinità, dal sistema familiare, dal linguaggio o dagli archetipi¹⁸. Questa relazione è implicata dal significante Sé. Nelle lingue indoeuropee, infatti, la nozione di una individualità persistente, identica a sé, nasce da parole che denotano la propria gente, il collettivo al quale ogni soggetto si riferisce e che struttura il suo mondo saturandolo di racconti. Il significante dell'oggettiva permanenza dell'individuo deriva dal radicale **swe*, da cui discenderebbe, secondo Benveniste¹⁹, l'aggettivo dell'appartenenza — sanscr. *sva*, gr. **swos*, lat. *suus* — che, denotando il significato di proprio, si riferisce a proprietà attribuibili a ciascuna delle tre persone — io, tu, egli. La stessa radice avrebbe dato luogo, anche, a termini che indicano la parentela d'acquisto o acquistabile — **swe-sor*, sorella: **swekru*, suocera; etc. —, fino ad essere attestata nella formazione di parole greche che significano parente, compagno, ovvero *ethos*, abitudine. In breve, il radicale **swe* organizza in una parentela i significanti che designano, appunto, l'appartenenza al gruppo dei *suoi propri*, il campo dell'*ethos*, in cui si specializza il sé come individualità e il sé riflessivo, adottato dal soggetto per riferirsi a se stesso.

In questo senso, si può certamente dire che il bambino nasce nell'Altro, nel grembo della sua gente, nell'immaginario dei genitori e nei loro discorsi. Ma non basta che la gente ci sia perché il cucciolo d'uomo diventi soggetto. Lo sarà nel caso in cui, in quel luogo altro dove nasce, le parole e le fantasie sappiano il loro limite, un buco sia stato scavato, del vuoto abbia trovato spazio nell'apparentemente dato della trama interpersonale, pronto a divenire per il soggetto il luogo della oggettiva permanenza di sé. Lì, chiamato a vivere, avrà potuto rintracciarvi se stesso e avrà pescato nel suo orizzonte i significanti della propria esistenza. Come per dire che, non solo è necessario un pieno di immagini, di discorsi e di fantasie da parte della propria gente intorno a colui che, in quanto oggetto immaginario, si desidera che nasca per noi; ma che è possibile successivamente che un significante si specializzi per denotare il Sé, se appunto una mancanza, un'incompletezza, un non essere si iscrivono nel desiderio e accompagnano l'attesa per l'oggetto reale.

Ciò significa che l'Altro non è fuori della legge del linguaggio e tale a me pare il senso di quella situazione complessuale e strutturata, che per la psicoanalisi è Edipo. Essa concede l'accesso alla dimensione simbolica,

cioè, apre al singolo la possibilità di venir riconosciuto quale soggetto permanente, pur nella variabilità delle attese di ruolo e dei desideri. Non è, semplicemente, l'imposizione da parte del padre di una restrizione del desiderio alla quale il soggetto e la madre dovrebbero sottostare, ma l'esperienza, ripresa in varie occasioni, che nella struttura simbolica viene affermato un limite alla potenza dell'Altro, capace per la sua sola esistenza di introdurre la possibilità della trasgressione, del cambiamento e della scelta da parte del soggetto nei confronti del suo discorso. In termini junghiani, dell'individuazione.

Prima e indipendentemente dal soggetto, il quale solo in un periodo successivo la farà propria, dimenticandola, la struttura dell'Edipo introduce la nozione di vuoto, di mancanza correlata strettamente alla negazione dell'omogeneità della rappresentazione e della cosa. Questa è la legge con cui si articola l'essere del soggetto nella nostra cultura e, in particolare, con quel significante fallico che rappresenta nella lingua la negatività, in quanto parte mancante all'immagine desiderata, di Sé o dell'Altro.

L'esperienza di non totalità del desiderio dell'Altro non si verifica tra la *gente* dello psicotico. Fallisce, appunto, l'acquisizione della regola d'un gioco che si gioca in quattro nell'Edipo tra l'io, l'Altro materno, l'oggetto fallico del suo desiderio e l'istanza simbolica della legge che li tiene uniti e li differenzia, tra i membri di quel collegium che istituisce il soggetto chiamandolo nel suo posto; un gioco evidentemente non ridicibile alla filastrocca dell'innamoramento del bambino per il genitore dell'altro sesso, anche se, ovviamente, per l'Edipo passano la scelta e l'acquisizione dell'identificazione sessuale. Perché ci sia psicosi, sembra necessario che il legame intersoggettivo si risolva nel vertiginoso rimando speculare della relazione animica e trascini alla distruzione quel soggetto che ha, essenzialmente, la natura simbolica dell'intersoggettività.

Senza legge, non c'è nell'Altro possibilità che al suo interno un Sé si differenzi, il che si può dire diversamente segnalando l'assenza del nome per il padre che dovrebbe garantire lo spazio al soggetto col delimitarlo²⁰. A manifestarsi è il fallimento della idea stessa di paternità, di discendenza e di legame simbolico, tra i soggetti, sostituita dalla inquietante presenza di un potere enorme collocato fuorilegge.

Non c'è Ideale orientativo. Il padre del soggetto non rappresenta il Padre che nell'Altro — il linguaggio, la sua gente — rappresenta la legge, ma non semplicemente perché è poco potente: in verità è possibile

incontrare un padre autoritario, dotato di potere assoluto, tra gli antecedenti dello psicotico e non è detto che nella psicosi ci si debba imbattere necessariamente in padri deboli e marginali. Il fatto è che il problema per lo psicotico non si riduce alle caratteristiche di maggiore o minore potenza del padre reale. È la funzione simbolica della paternità che viene negata, la possibilità dell'identificazione.

6. *La forclusione del Nome-del-Padre*

Nella descrizione e nella valutazione della figura del padre le teorie psicoanalitiche formulate per render ragione della follia manifestano un tono ispirato, quasi profetico. Non vi si trovano soltanto il grande mito del padre dell'orda primitiva o i riferimenti all'idea ebraica del padre incarnazione della legge. In questa prospettiva sarebbe interessante approfondire, per esempio, quanto dello spirito gnostico sia presente nella letteratura psicoanalitica, al di là della psicologia analitica che, per parte sua, vi fa spesso riferimento. Ciò va senza dubbio oltre i limiti dell'articolo e la mia competenza, ma riporterò comunque, tra i possibili, il passo di un Vangelo gnostico, che illumina questo rapporto e suggerisce, più che una analogia di convinzioni, il riferimento ad una comune ispirazione nella descrizione della funzione specifica del padre. Si legge, dunque, nel Vangelo di Filippo che "Un solo nome è pronunciato nel mondo: il nome che il Padre ha dato al Figlio. Esso è al di sopra di tutto. È il nome di "Padre", perché il Figlio non diventerebbe Padre se non avesse rivestito se stesso del nome di "Padre". Questo nome, coloro che lo posseggono lo intendono, in verità, ma non lo pronunciano. Invece coloro che non lo posseggono non lo intendono. Ma la Verità ha espresso dei nomi nel mondo a questo motivo: che non è possibile apprendere senza nomi" ²¹.

Riferito al nostro argomento, è come affermare che ciascun essere umano dipende da un'idea di uomo e di realtà — con tutto ciò che ne consegue: il mito del soggetto, della realtà dell'anima, etc. —, da una legge dell'esser uomo che, introdotta dal padre, trasmette una delimitazione dell'essere — per questo la piazza — e costringe il soggetto ad individuarsi in una discendenza e ad esistere come quell'uomo di quella cultura. Nominando il figlio con il suo cognome, il padre gli lascia in eredità questo sbarramento, che a buon diritto si può chiamare etico e fa passare

l'idea che ciascuno è secondo le generazioni che lo hanno preceduto nel quadro della sua gente. Impedimento a godere di dire e fare tutto contemporaneamente, la cultura portata dal padre intralcia ogni idea di omogeneità dell'essere uomo e di esistere e pretende la divisione intima del soggetto e la rimozione di ciò che non è accettato come identificazione possibile per l'io²².

L'estensore del testo gnostico sa bene l'essenziale: in fondo Dio solo può darsi un nome ed esistere essendolo, ma gli uomini sono liberati da questo gravame. Perché possa darsi questa loro leggerezza, bisogna che il padre non si prenda per il Padre²³, è necessario, in altre parole, che da parte della propria gente sia riconosciuto a ciascuno lo scarto misterioso che separa il soggetto dal nome, il Sé come mappa del luogo, dal luogo della sua incarnazione. Il padre dal Padre.

Il concetto di Nome-del-Padre, elaborato da Lacan²⁴, è tra i significanti orientativi di base quello che rappresenta l'istanza del limite e della legge — dell'orizzonte: *orizein* significa "stabilire confini" — in grado di assicurare la differenza tra Sé e Altro e di delimitare l'Altro in quanto luogo, escluso internamente. Condizione per ogni identificazione, il riferirsi del padre al Nome-del-Padre rende possibile, con tutte le risonanze religiose che l'atto comporta, non solo dare nomi alle cose per differenziarle, ma, attraverso la forza evocativa della metafora, invita il soggetto a incontrare talvolta se stesso come quell'oggetto residuale del discorso, quello scarto impossibile a dirsi compiutamente per l'Altro come per sé. L'accoglimento del Nome-del-Padre è, perciò, la condizione dell'inconscio.

Se il padre è il Padre, il soggetto non si distingue dalla ripetizione infinita del suo ruolo nell'immaginario genitoriale. In assenza del rinvio al Nome di una discendenza ereditaria è costretto ad ascoltare il terribile suono dell'Io-sono-Colui-che-è e assumere, quindi, l'identità tra l'enunciato e l'enunciante o a perdersi nell'assoluto silenzio del non-essere dell'Altro. Nel luogo del suo non aver avuto luogo, quello che appare è la confusione tra il Sé e l'Altro, tra la coscienza e l'inconscio, il rigetto d'ogni loro separazione e differenza.

Non potendo rimuovere l'origine, egli come Dio deve provarsi da sé e fondare il mondo. La funzione primaria del delirio risiede, a me pare, nel drammatico tentativo, al quale lo psicotico è costretto, di fondare il mondo e di dare prova certa di sé e delle proprie percezioni. In questo consiste la sua tragedia, nel portare tutto il peso della Creazione.

7. L'impossibilità di credere

Per il nostro soggetto, il padre non occupa il posto simbolico di rappresentante della legge per il fatto che quel posto non c'è nè è previsto. Nel padre reale si è imbattuto, ma per lui, come in precedenza presso la sua gente, egli non ha rappresentato il Padre. Il Nome-del-Padre è in negativo, "forcluso". Non esiste il diritto, riconosciuto, di parlare in nome di una discendenza, trovarvi il posto proprio e rifervisi: tale diritto non è stato fatto valere nei termini prescritti. Questo è il significato del termine "forclusione" con il quale Lacan traduce la *Verwerfung* freudiana.

La forclusione del Nome-del-Padre rende inesistente la realtà psichica in quanto tale: niente è inconscio, tutto è patente e il mondo scompare di fronte allo svelarsi del Reale.

Morta la sua gente, segnatamente moglie e figli, il Reale della solitudine di chi venga abbandonato anche da sé rende evidente quanto sia fragile la griglia narcisistica chiamata realtà psichica e costituita, nel simbolico, dalla mappa degli Oggetti/Sé. Essa non rappresenta più il territorio al quale dovrebbe rinviare, ma è questo Sé non trasformato in un universo strutturato, un Sé a pezzi, immagini e voci di una gens disaggregata e morta nella piazza che si dà solo come volontà assoluta di dominio.

Con la forclusione del Nome-del-Padre quello che è perduto e non entra a far parte dell'esistenza, è l'idea d'"un superamento interno dell'essere umano, la dimensione stessa della verità"²⁵ in quanto inconscia. Non è per caso che il nostro paziente, come d'altronde ogni psicotico, sente vacillare il suo rapporto con la verità nel momento del crollo e va a cercare la certezza di sé. Chiamato a rappresentarsi nella condizione di sconvolgimento amoroso e a nominare il desiderio, egli non riesce a credere alla verità e alla permanenza delle percezioni e si trova disorientato nell'interpretazione da dare loro. In cerca di qualcosa che le autentichi e se ne assuma la responsabilità fissandole, incontra uno strappo strutturale nella realtà mentale. Dove avrebbe avuto bisogno di trovare un nodo significativo, un nome per ciò che gli accade, si manifesta l'inesistenza d'ogni riferimento trascendente. Non può più credere alla realtà (psichica) e da essa distacca la sua libido.

È interessante notare il modo in cui, nella lingua, la funzione di trascendenza svolta dalla metafora del padre si articola con le nozioni di verità e di credenza²⁶. Legittimato dalla comune etimologia con *vara*, la fe-

de in russo e con la *vera*, che cinge l'anulare dei coniugi, si introduce nel campo della verità un rinvio interno al patto — *foedus* — che chiama il dio, il padre, a testimone della fedeltà alla parola data. Porre fiducia in qualcuno e ritener vere le sue parole, sono atti possibili nel contesto di una struttura relazionale asimmetrica, nel cui ambito colui che detiene la *fides* ha in potere l'altro, il quale da lui riceve garanzia e sostegno. C'è potenza diseguale tra coloro che stabiliscono il *foedus* ed è, perciò, necessario l'atto di sottomissione da parte di uno e l'esercizio dell'autorità da parte dell'altro. Il greco *peithomai*, stessa radice, indica questa disegualianza nella relazione, significando "mi lascio persuadere, obbedisco", così come, in altre lingue indeuropee, parole per etimologia omologabili rimandano a significati di costrizione morale.

In questa rete simbolica vanno, a mio avviso, individuate le caratteristiche della situazione edipica, nonché le questioni che essa pone al soggetto, necessariamente preso in una relazione di dipendenza. Fra la verità e la legge, tra il sostantivo astratto *fides* e il verbo credere, c'è un antico rapporto, ravvivato dalla tradizione cristiana, per il quale "fides" connota la fede religiosa, mentre "credere" significa "confessare la propria fede"²⁷. In tradizioni precedenti era esplicita l'idea del sacrificio di una parte di sé in cambio della rassicurante protezione dell'Altro e della possibilità di identificarsi con le sue incarnazioni. Credere significava trasferire e porre in un essere da cui si attende protezione il **kred*, specie di posta o pegno materiale, "che mette in gioco il sentimento personale, una nozione investita di forza magica che appartiene a ciascun uomo e che si trasferisce ad un essere superiore"²⁸, dio o uomo che sia.

Se, come confessa Benveniste, per il linguista non ci sono speranze di riuscire a definire meglio questo termine, dal punto di vista psicoanalitico non può non leggersi nel **kred* il riferimento all'oggetto fallico e alla tematica della castrazione. Nel campo della verità, esiste uno stretto legame tra porre, da un lato, la propria fede e credere in quell'Uno ideale, il quale, almeno lui, il padre, sappia il significato dell'essere uomo e, dall'altro, sperimentare il fatto che, perché l'alleanza fra sé e il mondo sia garantita, si pretende e si impone per legge il sacrificio simbolico d'una parte (dell'immagine) di sé. Nell'ambito di un rapporto di dipendenza, credenza e fede, credito, patto e fiducia fecondano l'estensione della verità come esperienza psicologica solo se, in cambio di ciò, il soggetto trasferisce fuori di sé, nell'Altro, nell'inconsistenza del linguaggio, il fon-

damento della verità; solo se viene accettato un limite alla pienezza della verità stessa nell'essere circoscritta dal proprio orizzonte.

Il soggetto vive come castrazione simbolica l'idea che la verità sia fondata sul legame intersoggettivo del patto, in una relazione diseguale, che, tuttavia, rimanda all'impossibilità di significarla compiutamente. E ciò accade sia perché il fallo non è un oggetto reale, ma il significante della negatività e della mancanza, impossibile a rendere negativo, sia perché per dire tutta la verità il padre e Padre, il Figlio e il Padre, dovrebbero essere pensati come immediatamente identici. "Dirla tutta — afferma Lacan — è impossibile, materialmente: mancano le parole. Ma è proprio per questo impossibile che la verità dipende dal reale" ²⁹.

Scriva Pascal, in un passo famoso, che "gli uomini sono così necessariamente pazzi che il non esser pazzo equivarrebbe a esser soggetto a un altro genere di pazzia" ³⁰. In effetti, se l'adesione credula al mito collettivo o al fantasma normativo è da considerare come una forma di pazzia necessitata dall'essere nella dimensione del linguaggio, la scelta della libertà dai vincoli del fantasma per andare in cerca della verità vera, senza paternità che la limiti, si colloca, invece, sul versante psicotico della follia. In quest'ultima situazione il fragile fantasma della realtà costruita dalla propria gente scompare e il Reale si mostra fuori da qualsiasi costrizione o mediazione della parola, non come impossibile, ma come evidentemente vero.

Il padre invita il figlio a fidarsi della legge che vorrebbe imporre, fondandola sulla sua inconsistenza reale. La lusinga non seduce il paziente che sembra "mandi al diavolo (*verwerfe*) la balena dell'impostura" ³¹ paterna e la sua pretesa. L'identificazione con la ripetizione delle verità comuni alla sua gente, non lo attira, mentre l'incontro con la passione per la donna sgretola il tenue legame tra lui e ciò in cui (si) crede e lo invita a rischiare l'anima in cambio d'una vita mai percorsa in precedenza.

Ribellione all'identificazione massificante e rifiuto dell'inconscio — la verità limitata del discorso paterno — fanno dello psicotico uno che è la verità e la dice in una piazza tutta intima, poiché non ha rinunciato a nessun vantaggio dell'immediatezza in cambio d'una identificazione menzognera. La sua gente muore appunto di questo, dell'amore assoluto per un vero pieno e certo, finalmente conquistato alla totale evidenza e comprensibilità. Ormai identico ad esso, il soggetto psicotico non condivide con gli altri la distanza dalla pienezza d'una risposta agli interrogativi del-

l'esistenza, da sempre esposta al tradimento del patto.

Eppure, la ribellione al "malempire" implicito nella metafora pater-
na non è senza costi proprio nei termini della libertà rivendicata, dal mo-
mento che non rimanda a una scelta del soggetto, ma alla trasgressione
già implicata dalla struttura della sua gente che, per prima, rifiuta la pro-
pria castrazione simbolica. Se c'è scelta, essa è fatta senza di lui che, fal-
talmente, la trova come segno del suo destino.

Cosicché il soggetto della psicosi funziona come causa e come effet-
to, ora con il ruolo del Creatore dell'universo e ora con quello della fragi-
le creatura. Per un verso vittima e per l'altro persecutore, è identico al-
l'Altro che non ha più niente della inconsistenza del Simbolico, ma è di-
venuto, al contrario, del tutto pieno di sé. Forse, è questo il paradosso
dello psicotico e il prezzo che paga per la *hybris* della sua gente, lui che,
per non poter perdere l'oggetto immaginario del **kred* e non separarsi
dalla causa (del suo desiderio), rinuncia all'anima per incarnare l'Altro
e trasformarsi nell'impostore assoluto.

Svuotata della sua funzione, la piazza del mercato intersoggettivo
è divenuta il luogo della solitudine assoluta dell'ultimo degli uomini do-
ve, contemporaneamente, tutto è presente e patito senza limite, ma niente
è scambiato, nessuna emozione, nessuna parola vera.

Diversamente, la storia della emancipazione dalla impostura della ci-
viltà è quella, imperfetta, dell'attraversamento e non della lacerazione del
fantasma, della presa di distanza del soggetto dalla sua origine nella men-
te delle generazioni precedenti e del ritorno ad essa secondo un ritmo
che ne struttura il movimento. Ma questa è, appunto, un'altra storia.

1. ARISTOTELE, *Metafisica*, A 4. 985 b 4, in: *I Presocratici*, Laterza, Bari, 1981, pag. 647.
2. R. BARTHES, *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino, 1980, pag. 134.
3. J. LACAN, *La scienza e la verità*, in: *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 865. Il concetto di esclusione interna, visualizzato nell'immagine topologica del toro — la ciambella o la camera d'aria — è cruciale nella riflessione di Lacan. Quando insiste sulla centralità della funzione della morte della cosa nell'emergenza del simbolico o nel momento in cui installa l'Altro, con tutta la sua inconsistenza, nel cuore dell'esperienza soggettiva, è a questo concetto paradossale che fa riferimento.
4. J. DERRIDA, *Ciò che resta del fuoco*, Sansoni, Firenze, 1984, pag. 11.
5. La formula è "\$ \diamond a\$" (S barrato, punzone di a): c'è un rapporto impossibile, ancorché autenticamente individuale — il punzone è il marchio che garantisce l'autenticità — tra il soggetto sbarrato e l'oggetto del suo desiderio. In proposito vedi *Kant con Sade*, *Scritti*, pag. 764 e sgg.; e *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio*, *ibidem*, pag. 795 e sgg.
6. R. BARTHES, cit.
7. *Ibidem*.
8. G. DUMÉZIL, *Mito e epopea*, Einaudi, Torino, 1982, pag. XVII.
9. J. LACAN, *Il Seminario, Libro III*, Einaudi, Torino, 1985, pagg. 235/236.
10. E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, II Saggiatore, Milano, 1971, pagg. 200/209.
11. J. LACAN, *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, in: *Scritti*, cit., pag. 548.
12. S. FREUD, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia*, in: *Opere*, Boringhieri, Torino, 1966-1980, vol. VI, pag. 396.
13. S. FREUD, *La negazione*, in: *Opere*, cit., vol. X, pag. 197 e sgg.
14. J. HYPOLITE, *Commento parlato sulla "verneinung" di Freud*, in: J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 885 e sgg.
15. J. LACAN, *Risposta al commento di Jean Hyppolite*, in: *Scritti*, cit., pag. 380.
16. *Ibidem*.
17. Cfr.: D. VASSE, *L'ombelico e la voce*, Emme Edizioni, Milano, 1976.
18. Eliminato ogni residuo sostanzialistico, penso che si possa leggere in questi termini la nozione junghiana di Sé, non solo nella accezione in cui denoti l'istanza originaria della personalità umana, il "(...) Sé originario che va, almeno da un punto di vista logico e lessicale, distinto dal Sé processuale, effetto o conseguenza del processo di individuazione". (M. TREVI, *L'altra lettura di Jung*, Cortina, Milano, 1988, pag. 116). Da confrontare, inoltre, con il concetto di Sé elaborato da KOHUT, cui nel testo non si fa cenno, ma che rimane, evidentemente, sullo sfondo.

19. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 225 e sgg.
20. Anche le osservazioni di Jung sulla struttura del rapporto incrociato tra l'adeptus, la soror mystica, l'anima e l'animus nella coniunctio alchemica illustrano la condizione incestuosa e di miraggio che caratterizza il rapporto con l'altro nella psicosi e l'impossibilità, che ne deriva, di distinguere l'io e l'altro, il mondo interno e il mondo esterno. "Le nozze dell'anima — scrive in: *La psicologia della traslazione, Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981, pag. 232 — equivalgono sul piano psicologico a una perfetta identità della coscienza con l'inconscio" e solo la presenza d'un Altro in posizione di testimone e garante del legame, salva i contraenti da una relazione catastrofica, esclusivamente sinistra.
21. M. CRAVERI (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino, 1969, pag. 511.
22. Gli autori che si sono occupati del tema del doppio, a partire da O. Rank fino allo Jung dei lavori sull'Ombra, hanno insistito sulla inevitabilità della discriminazione di parti inaccettabili di sé, ma hanno altresì indicato, nel rifiuto essenziale di riconoscere il loro legame con il resto della personalità, un motivo di insorgenza dell'episodio psicotico. Cfr.: M. TREVI e A. ROMANO, *Studi sull'ombra*, Marsilio, Venezia, 1975.
23. "(...) la relazione del padre con questa legge va considerata in se stessa: si troverà così la ragione del paradosso per cui gli effetti devastanti della figura paterna si osservano con particolare frequenza nei casi in cui il padre ha realmente la funzione di legislatore e se ne vale, ch'egli sia effettivamente di quelli che fanno le leggi o che si ponga come pilastro della fede, come pietra di paragone dell'integrità o qualsiasi oggetto di devozione, come uomo di virtù o come virtuoso, come servitore di un'opera di salvezza, o mancanza d'oggetto le si convenga, di nazione o di natalità, di salvaguardia o di salubrità, di legato o di legalità, del puro, del pire o dell'Empire: ideali tutti questi che gli offrono fin troppe occasioni per essere in posizione di demerito, di insufficienza e perfino di frode, (...)". J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 575.
24. Introdotto durante il seminario del 1955-1956 dedicato alle psicosi (*Il seminario, Libro III*, cit.) e ripreso in: *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi*, cit.
25. J. LACAN, *Il seminario, Libro III*, cit., pag. 225.
26. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pagg. 130-136.
27. *Ibidem*, pag. 85 e sgg.
28. *Ibidem*, pag. 136.
29. J. LACAN, *Radiofonia, Televisione*, Einaudi, Torino, 1982, pag. 67.
30. B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1984, pag. 131.
31. J. LACAN, *Scritti*, cit., pag. 577.



FONDAMENTI DELL'APPARATO PER PENSARE I PENSIERI

Giuseppe Maffei

“Un giorno Krishna condusse Narada nel deserto, promettendogli che lo avrebbe guidato fino al mare, dopo molti chilometri di sabbia ardente. Trascorsi alcuni giorni di viaggio, lo pregò di andare a un piccolo villaggio a prendere dell'acqua, perché occorreva fare provvista. Così Narada si allontanò e passo dopo passo si avviò verso l'unico luogo abitato. Busò alla porta di una casa e gli aprì una giovane donna assai bella, dai lunghissimi capelli marroni. Vedendola Narada dimenticò il motivo per cui era venuto lì e iniziò a parlare con lei, per ore e ore. Narada dormì nel villaggio e l'indomani si presentò alla ragazza e così per giorni e giorni finché decise di chiedere la sua mano. Lei acconsentì con un inchino e gli regalò il suo braccialetto. Si sposarono, rimasero a lavorare nel villaggio, ebbero figli e campi. Ma una terribile notte un'inondazione si abbatté su quelle poche deboli case che furono trascinate dalla corrente, tra uomini e animali che annegavano. Per un miracolo Narada riuscì a stringere a sé la moglie e i figli che continuavano a urlare. Mentre tentava di porli in salvo attraverso quella enorme piena d'acqua uno di loro scivolò e morì con il viso tumefatto dalla paura. Narada a sua volta lanciò un grido e nel tentativo di salvarlo lasciò la mano dell'altro bambino e così anche lui venne travolto. Alla fine, al colmo della sventura, l'acqua gli strappò di mano la moglie ed egli vide sparire i suoi

capelli marroni. Narada a stento riuscì a salvarsi e approdò stremato su una riva asciutta. Fu allora che sentì dietro di lui una voce chiedergli: "Dove sei stato per tutto questo tempo? È quasi un'ora che ti aspetto con l'acqua" ¹.

Utilizzerò questa storia per dire dove è giunta oggi la mia comprensione del delirio e, a questo fine, esporrò non tanto una vera e propria teoria metapsicologica quanto quella teoria mitica (tra onirica, infantile e inconscia) senza la quale è difficile fare esperienza, che è comunque necessario possedere e a cui occorre riferirsi allorché si lavora nella clinica. Una modellizzazione metapsicologica, che pure non può non precedere l'esperienza, deve comunque farsene carico ed uscire quindi dall'esperienza stessa, continuamente rinnovata e pertanto essere anche, sempre, successiva; un modello metapsicologico lontano dalle sue fonti inconscie tende a invadere e rendere impossibile il compimento di un'analisi e a sostituirvi un apprendimento tanto raffinato quanto difensivo. Tra l'altro, in un momento storico in cui esiste una tendenza a un eccesso di modellizzazione, penso che sia utile mantenere il contatto con quella sfera del proprio funzionamento psichico, in cui i concetti si presentano ancora connessi con i propri miti e sogni e tendono ad essere (ma non ancora lo sono) chiari e distinti. Si può anche affermare che una scienza psicoanalitica e impossibilitata a prescindere, pena la sua estinzione in un dogmatismo, da un'attitudine fenomenologica. Porterò così un'interrogazione su quali siano le funzioni psichiche, che un ascolto analitico (e non un modello metapsicologico vero e proprio) può raffigurare nei due personaggi di Krishna e di Narada.

Il testo non dice quale sia il luogo della partenza dei due, dice solo quale è la mèta, il mare che può essere immaginato, rispetto al deserto dove Krishna conduce inizialmente Narada, come un luogo di scambi

e di ricchezza. Sembra che sia solo Krishna a conoscere la mèta, Narada deve solo seguirlo, affidarsi a lui e si può immaginare Narada come un Io appena dischiuso cui un'altra funzione psichica suggerisca che non solo esiste una mèta diversa dall'origine ma che questa, dopo un'esperienza del deserto, è anche raggiungibile. Si può anche pensare che chi suggerisce all'Io il raggiungimento di una mèta, non possa non averla già conosciuta. Il pensiero non può quindi non correre ai miti dell'origine della vita psichica, alla possibilità di esistenza di un'esperienza psichica intrauterina e alle caratteristiche della vita neonatale. RACAMIER ha recentemente proposto di chiamare Antedipo (e in qualche modo di personalizzare) una costellazione psichica originale, centrata su un fantasma di autogenerazione e che si porrebbe sia come precursore (ante) che antagonista (anti) della costellazione psichica edipica. Antedipo rappresenterebbe, per la vita psichica, sia una necessità strutturante che un serio pericolo: in quanto organizzazione centrata più sull'esistere in quanto tale che sul desiderio, rappresenterebbe infatti da un lato il fondamento della possibilità stessa di desiderare e dall'altro un polo di attrazione di tipo narcisistico che tende a ricondurre a sé, ad attrarre tutte le strutturazioni geneticamente più evolute. Tra madre e bambino tale costellazione potrebbe essere pensata come quella di una relazione, appunto, di seduzione narcisistica e all'interno di questa il neonato non avrebbe la necessità di crescere, di pensare, di desiderare e, al limite, di sognare. Sia in base all'esperienza che alla riflessione teorica si dovrebbe comunque pensare che perché una vita psichica adulta e direzionata possa esistere, occorra che debbano essere esistite anche questa relazione narcisistica e questa costellazione psichica². Una sua ipotetica assenza priverebbe il soggetto della costituzione di un fondo psichico, zavorra necessaria per una

navigazione che non sia in balia di tutti i difficili flutti dell'esistenza.

Ma, sempre al fine della possibilità di una vita psichica evoluta, è necessario, ritengo, che l'esistenza di questa matrice originaria (RACAMIER parla di "placenta" dei fantasmi) non abbia avuto tanto una lunga durata reale quanto, invece, quella di un tempo infinitesimo e pressoché virtuale. Immaginiamo un rapporto tenero e comunicativo tra un neonato e sua madre; a ogni domanda dell'uno corrisponde una risposta dell'altra e questa corrispondenza crea un momento di piena e soddisfacente captazione reciproca. Ma, sia pure nel più stretto possibile dei rapporti, nessuno dei due (neonato e madre) può colmare, esaurire completamente l'altrui domanda; può solo rispondervi. La madre può giungere fino a prevenire i bisogni del neonato, le competenze di questo possono incontrare una madre che sa, appunto, percepirle e adeguarvisi con grande duttilità e delicatezza, ma è anche vero che una piena corrispondenza è subito interrotta dal riapparire di un bisogno o da una frustrazione. E, più ancora di questi fattori, ciò che impedisce l'instaurarsi di una relazione autosufficiente e senza tempo, è costituito dal fatto che la psiche della madre, se non anche quella del figlio, presenta già, nel momento dello scambio di reciproca captazione immaginaria, l'esistenza di una vettorizzazione³; essa, comunemente, ha cioè già una direzionalità, non è rivolta solo a costituire come degli incastri chiusi con la psiche del figlio, ma è naturalmente spinta a guardare e sentire verso il futuro. Si può allora pensare che, all'interno del neonato, la funzione psichica ora descritta e basata sull'esperienza di una felicità e di una corrispondenza totali, per non costituirsi come polo antievolutivo di attrazione, debba avere avuto un'esistenza soltanto virtuale, come un al di là che la vettorizzazione della psiche materna verso l'oggetto

e verso la morte ha sempre reso effettivamente impossibile. La figura di Krishna, durante l'esperienza di vita di Narada (ciò che avviene dopo la sua separazione da Krishna), potrebbe essere pensata come una rappresentazione di questa presenza solo virtuale.

Una caratteristica importante di una buona madre, di un buon Sé e, nel racconto, anche di Krishna, è che essi non dicono che l'Io troverà una risposta presso di loro, che saranno loro a dare una soluzione di tutto. Tutti e tre indicano invece una direzione diversa da quella che porterebbe verso se stessi; nel caso di Krishna, egli propone ad esempio il mare. Ma c'è un altro particolare del racconto che rappresenta molto bene un'altra caratteristica dell'esperienza primaria, necessaria alla costituzione di una struttura per così dire positiva del Sé⁴: quando Nadara torna, il tempo di Krishna è pure cambiato; quasi un'ora è passata. Tutto quello che è accaduto a Narada è accaduto in un tempo diverso da quello di Krishna, per l'uno anni, per l'altro nemmeno il tempo di un'ora. Krishna, come il Sé, vive al di fuori del tempo, ma non completamente; una dimensione temporale esiste anche per lui, il suo tempo non è eterno, l'Io non può cioè contare su un'eternità assoluta del Sé, che, magari impercettibilmente, ha anch'esso un proprio scorrere⁵. Lo scambio felice fra neonato e madre può incantare ambedue nella sospensione eterna dell'attimo, ma la coscienza della madre, se non quella del figlio, sa che la vita successiva e poi, nello sfondo, anche la pur lontanissima morte, li aspettano. Il tempo della madre è traversato cioè da una consapevolezza pre-reflessiva, da un "sentire" che non può non essere direzionato.

Nadara, per quanto riguarda la partenza, "sentire" di potersi fidare; ma durante il cammino Krishna lo pone di fronte all'esecuzione di un compito apparentemente molto semplice: Narada deve andare a

prendere dell'acqua. Quando un Io si è formato ed ha acquisito una propria energia, la parte buona del Sé, anche se conosce i pericoli della vita, può a sua volta affidarsi a lui. Per la parte buona del Sé esiste anche la necessità di sapere di aver dato origine a un Io capace di assolvere a dei compiti vitali; un buon Sé ha bisogno di sostentamento, non può sopravvivere senza l'acqua portata dall'Io (Krishna non ha avuto bisogno dell'acqua che Narada avrebbe dovuto portare; il suo tempo è scorso diversamente; un buon Sé sa cioè attendere). Il Sé sa anche che non avrebbe senso che l'Io non incontrasse, lungo il suo cammino, una qualche propria e solitaria avventura. In caso contrario, senza una Spaltung originaria⁶, non ci sarebbe neghentropia, non si creerebbe cioè una qualsiasi possibilità di movimento.

Narada si allontana e viene come "conquistato" dalla vita. Si dimentica addirittura di essere stato inviato da Krishna con un compito ben preciso, senza l'adempimento del quale non sarebbe possibile raggiungere la metà prevista. A proposito di Narada, della sua "cattura" da parte dell'esistenza e della dimenticanza di Krishna possiamo pensare che esse siano sostanzialmente garantite dall'esistenza di Krishna. Come potrebbe vivere infatti l'Io se non sapesse che il turbinio degli eventi, il loro sovraffollarsi riposa su un centro virtuale e dimenticato, ma che proprio per questa sua stessa virtualità è garante di un significato di ciò che accade e lo sorprende? Credo che si possa anche riflettere sulla stessa esperienza della lettura del racconto: quando lo si legge infatti per la prima volta, si è come presi, prevalentemente, dalle vicende della vita di Narada e si è invece portati a dimenticare Krishna; ma senza di lui, solo virtualmente presente, le vicende di Narada perderebbero il loro stesso fascino.

Ovviamente non è concesso a molti uomini di

tornare vicini, dopo una certa esperienza della vita, alle loro origini, al loro Sé, vicini al loro Krishna. La morte coglie l'uomo in un tempo che precede di molto quello del ritorno; capita cioè quasi sempre che l'avventura della vita sia troncata prima che sia stato possibile compiere tutto il cammino. Anche Narada avrebbe potuto essere ucciso dall'inondazione: eppure anche in questo caso sarebbe stata la presenza "assente" di Krishna a consentire a Narada di cogliere la propria morte come inserita in una serie di eventi portatori di un significato. La morte, psicologicamente, può essere sopportata solo se vissuta all'interno di un mito che le dia un qualche senso all'interno di un percorso. Krishna, dal suo centro virtuale, sarebbe stato in grado di dare un significato a ciò che accadeva (un'inondazione all'interno di un viaggio verso il mare). È forse troppo azzardato, ma non può non venire alla mente ciò che viene detto da chi ha corso un grave pericolo di vita (annegamento, cadute in montagna etc.) e che racconta, appunto, che in quei pochi momenti ha visto scorrere davanti ai suoi occhi tutta la sua vita trascorsa.

GIOVANNI MICHELUCCI, il grande e vecchio architetto, recentemente scomparso e il cui viaggio, da quanto ha scritto, appare compiuto, ha detto:

"Ho un debito profondo nei confronti della vita. Mi è stata data la possibilità di vivere a lungo, di oltrepassare epoche tra loro molto diverse, acquistando così il senso della inattendibilità, ma anche della inevitabilità della storia rispetto alla vita vissuta; come se ogni episodio potesse essere agito due volte: la prima come elemento dirompente rispetto agli ordini degli eventi precedenti, la seconda volta come capacità intellettuale di inserire quell'evento nel corso del tempo dandogli un significato assai preciso di coerenza rispetto al passato e di anticipazione nei confronti del futuro. Ma cosa resta dell'evento, una volta inserito

in questo processo? Cosa resta di quell'evento che ci fece disperare, oppure accese gli animi come un qualcosa che avrebbe stravolto quella consuetudine del rapporto fra mondo culturale e mondo vissuto?

Mi è sembrato in qualche modo di essere sempre in bilico fra questi due aspetti della realtà, come se, cambiando ogni volta la dimensione e il senso delle cose, queste stesse non potessero mai essere inserite in un processo unitario, ma in due universi separati, tenuti insieme dalla vita dell'individuo e da quella della comunità con cui comunica e di cui è partecipe...”⁷.

A proposito di tutto questo non si può neppure non pensare al processo di individuazione così come è stato prospettato da JUNG⁸. Nel momento in cui Narada viene trasportato via, a causa dell'inondazione, dal luogo della sua vita, egli si trova infatti nella possibilità, tramite il nuovo incontro con Krishna, di liberarsi dalle illusioni e ritrovare il contatto con la propria origine JUNG ha sostenuto che la nevrosi consiste in una mancanza dell'“Amor fati” (1934, *Vom Werden der Persönlichkeit*; tr. ingl. in *CII. Wks XVII*, Routledge & Kegan, London 1954). Credo che egli intendesse dire, per vivere, è necessario amare la propria origine. Il luogo della nascita e la famiglia in cui nasce un bambino, sono, da un punto di vista logico, assolutamente casuali, ma, nel corso della vita, occorrerebbe che quel bambino impari ad amare il fato che lo ha marcato e lo indica, per sempre, come nato in quel luogo e da quei genitori. BERNHARD usava spesso, per dire dell'impossibilità a definire una mèta precisa dello sviluppo psichico umano, l'immagine di una scala a chiocciola lungo la quale, a livello immaginario, ogni soggetto, nel tempo della sua esistenza, può essere pensato muoversi. Egli passa così sempre dagli stessi punti del cerchio cui la scala a chiocciola, osservata dall'alto, può essere geometricamente ricon-

dotta. Ritengo utile aggiungere a questa immagine una puntualizzazione del fatto che il punto di partenza, nella vita, rimane sempre lo stesso e che qualsiasi movimento, qualsiasi allontanamento da esso, vi è sempre, così, continuamente legato. Al punto di origine, starebbero cioè fermi (o in movimento impercettibile) l'origine, il Sé, il Krishna di ognuno.

Come già detto, è difficile pensare all'esistenza di un Io non garantito da una certezza preriflessiva di un centro stabile, di un Krishna che sta aspettando. Anche le conoscenze che abbiamo accumulato a proposito della vita onirica sembrano dire questo: durante il sonno, i sogni riportano infatti ogni notte, vicini a una struttura psichica primigenia (a una funzione) che è sempre vigile e sembra attendere il ritorno dell'Io. Ritengo di poter affermare che, a permettere di non delirare, siano da un lato la presenza e dall'altro la virtualità, di questa funzione.

Quando Krishna esiste, quando un Sé, al nostro interno, appare e fa fondamento, la direzione della vita, le sue preoccupazioni quotidiane, i suoi dolori, hanno profonde e solide radici. E queste radici possono essere raffigurate, come tutte le radici, protese verso il basso, nella terra da dove possono trarre il necessario nutrimento. Nel delirio, i deficit della struttura del Sé fanno sì che un soggetto inverta la direzione della propria sicurezza e la ricerchi, appunto, non nel Sé, ma nei propri pensieri, nelle proprie conoscenze, che però, a causa di tutto quanto fin qui detto (del distacco dalle origini), non giungono a strutturare una vera e propria conoscenza.

Si potrebbe pensare a Narada senza la virtuale garanzia del suo Sé o immaginare un bambino che si trovi in una situazione in cui le sue competenze non vengano percepite e siano oggetto, magari, di continue disconferme; potremmo pure pensare a quelle condizioni in cui l'oggetto di amore non presenti quella

vettorizzazione, quella presenza di una direzione psichica "verso", che abbiamo detto essere fondamentali per uno sviluppo positivo. In tutti e due i casi, il neonato non ha alcun motivo di dovere direzionare la propria vita psichica. Sia nel caso che nulla sia dato che in quello apparentemente contrario in cui, invece, tutto sia dato, non esisterebbe per lui alcuna necessità di sviluppare un pensiero (e, al limite, un pensiero onirico), in quanto, in ambedue i casi, niente dipenderebbe da lui, oggetto completamente capito o completamente non capito, e quindi, all'interno delle relazioni comunicative con i propri genitori, sempre esclusivamente passivo⁹.

A proposito della necessaria vettorizzazione della vita psichica, molti problemi nascono dal fatto che alcuni genitori, disillusi e sconfitti nelle loro aspettative vitali, finiscono per non conoscere quali mèta e direzioni possano meritare di essere proposte ai figli; essi continuano però a indicare loro, ciononostante, un cammino da percorrere e questo cammino è in genere prospettato seguendo identificazioni a modelli idealizzati e incorporei. Può essere citato ad esempio, come un rapporto di questo tipo, quello tra una madre e una figlia, ammalatasi quest'ultima, poco dopo la morte del padre, per una bouffée delirante. La madre era sempre stata molto infelice sia all'interno del nucleo familiare di origine che nella successiva relazione di matrimonio. Per quanto è stato dato di comprendere, essa aveva sempre sofferto di una grave carenza di quella caratteristica della vita psichica che abbiamo chiamato vettorizzazione. Aveva sperato, ad esempio, che il marito sarebbe stato capace di soddisfarla completamente; lei si sarebbe limitata a fare ciò che lui avesse voluto; una volta sposata e uscita dalla sua penosa situazione originaria, avrebbe così smesso di soffrire e avrebbe raggiunto uno stato di felice completezza. Quando la figlia fu grande, la madre le con-

fessò che durante il parto aveva ad esempio pensato che, piuttosto di dover pensare di occuparsi della sua crescita, avrebbe preferito morire.

La figlia, che fino al momento dell'osservazione, aveva sempre vissuto con la madre e non aveva mai avuto relazioni affettive, appariva come una persona un po' "anestetica" e dava l'impressione di avere sviluppato una sorta di corazza che le permetteva di sopportare, preventivamente, tutto quanto di male potesse accaderle, svolgeva un'attività che non la soddisfaceva ed era sempre a fantasticare circa un progetto di cambiamento lavorativo, realisticamente irrealizzabile; tra le cause di insoddisfazione stavano gli atteggiamenti dei colleghi di lavoro, giudicati volgari e scostanti; la speranza che la animava, consisteva, invece, nel fantasticare che i colleghi del futuro supposto lavoro sarebbero stati migliori, molto meno critici e più accettanti, di quelli attuali. Essa era stata soggetta, però, a due licenziamenti provocati dalla sua incapacità di adeguarsi al collettivo e verso le cause dei quali sembrava non mostrare alcuna possibilità di pensiero critico. Non le riusciva di pensare (o se le riusciva, ciò accadeva in modo molto fugace) all'ipotesi di poter essere in qualche modo implicata nelle vicende del suo passato e, quindi, all'inutilità di ogni tentativo di fuga.

Si può così ritenere che la sua forte tensione verso un futuro immaginario nascesse da una consapevolezza preriflessiva che nel presente, nell'attuale, non poteva essere ricercata alcuna soddisfacente risposta. Perché, nel presente, esistano risposte occorre infatti che un presente si sia costituito. Nell'assenza di una sua costituzione, le risposte (che non sono però tali, in quanto, per esserlo, dovrebbero strutturarsi nel presente) sono pensate cioè lontane, in un luogo immaginario verso il quale non è però possibile dirigersi.

Vorrei saper trasmettere bene, in quanto stret-

tamente collegato al problema della conoscenza, questa tipica deriva verso un futuro apparente e che, possiamo pensare, non sarà mai futuro anteriore. Questa paziente non potrà mai dire cioè "quando sarò stata" perché questa espressione indica un punto di vista al di là del futuro, la possibilità di guardare, da un futuro ancora più lontano, a un futuro che, allora, sarà, invece, già stato presente. Per questi pazienti dobbiamo immaginarci così un presente mai costituito, un presente senza ritenzione e protensione, ma aperto piuttosto verso gli abissi di un passato e di un futuro particolari, un passato che non ha cioè mai avuto e un futuro che non avrà mai consistenza di presente¹⁰.

L'esperienza analitica (con la lunga e particolare frequentazione di pazienti di questo tipo) permette però di affermare, anche, che questi stessi pazienti non sono del tutto alieni da una sorta di consapevolezza di quanto fin qui affermato. Gli occhi vedono, gli orecchi ascoltano, i pensieri dicono qualcosa di diverso da quello che la tendenza fondamentale della vita, attivata nell'infanzia, vorrebbe vedere, ascoltare e pensare. Molti pazienti con deliri sanno cioè, a qualche livello, anche, che la loro esistenza presenta delle importanti lacune. Parti di loro si rendono conto, in qualche modo, che lo stile di vita che perseguono non si adatta all'esistere. Nel caso della paziente di cui ho fatto cenno (come anche in molti altri pazienti) questa storia di conoscenza si manifestava ad esempio non nel contenuto, ma nella tonalità della voce con cui esprimeva le sue sicurezze (ad esempio che il futuro lavoro sarebbe stato migliore del presente) e che, nel suo specifico caso, si situava tra il predicatorio ispirato e lo spavento. Del tono predicatorio aveva la perentorietà e la presunzione (vi si poteva cioè percepire un'intenzionalità volta all'occupazione dell'altrui pensiero), ma perentorietà e presunzione non appari-

vano con le stesse caratteristiche con le quali appaiono nei propagandisti e predicatori, perché coesistevano con tonalità che indicavano invece timore e incertezza. Nessun dubbio era percepibile a livello del discorso manifesto, eventuali obiezioni venivano facilmente contraddette, ma il tono della voce non indicava affatto un contatto con la verità psicologica della paziente. Le parole della paziente (dal falso Sé) trasmettevano una grande e inespressa paura (del vero Sé) e facevano percepire o la presenza di un essere in preda a un'esistenza completamente scissa e non integrabile o la sofferenza di un Sé che non riusciva a farsi luce.

A questo proposito, si ha l'impressione che quando nella psiche di un individuo prevalgono i processi schizo-paranoidi, la sofferenza che accompagna i processi di scissione possa essere ricondotta alla prevalenza di un'angoscia pressoché costitutiva dell'essere umano, compensata solo successivamente dai processi di integrazione e dal passaggio alla fase depressiva. Ma si potrebbe anche pensare che esista una prefigurazione unitaria dell'essere che non riesce a manifestarsi e che è in un continuo contrasto con i meccanismi schizo-paranoidi che, essi, farebbero costitutivamente e originariamente soffrire proprio perché opponendosi, in quanto tali, a quell'unità.

Per poter entrare in contatto con questo tipo di pazienti, è così necessario che il terapeuta si sposti, viva nel luogo della sofferenza fondamentale¹¹, laddove l'esperienza di un Sé si è costituita in un modo eccessivamente fragile; occorre che abbandoni il discorso delle apparenti conoscenze del paziente (luogo delle identificazioni immaginarie) e si colleghi a quella parte del paziente che la presenza di piccoli indizi e, più sostanzialmente, la tonalità della voce dimostrano in possesso di una conoscenza implicita di sé. Ed è dal nuovo rapporto stabilito con il terapeuta in que-

sto luogo, che il paziente potrà trovare una possibilità di vettorizzazione, verso l'oggetto e verso la morte, della propria vita psichica, potrà inserire le conoscenze implicite all'interno di una tendenza a conoscere, di un apparato per pensare i pensieri fino ad allora carente. E le parole del terapeuta dovranno essere parole ben consapevoli da un lato della drammaticità, della paura, dell'angoscia, della gioia che l'esistenza implica e dall'altro della necessità che questi stessi sentimenti e emozioni hanno di incontrare un essere presente e parlante. Occorre che il Sé si (ri)strutture come un corpo parlato, segnato, iscritto e scavato dalle parole. RESNIK sostiene che tra analista e paziente può avvenire qualcosa di simile alla comunicazione primitiva tra madre e bambino, nella quale la prima capta e traduce ciò che il bambino avverte; "l'interpretazione, talora, è l'esplicazione verbale di ciò che è già stato detto, per anticipazione, come sottinteso"¹². Un corpo in quanto tale, un corpo non parlato, non può essere fondamento di niente. Un corpo parlato sa invece bene la sua appartenenza alla comunità, al campo del simbolico e può essere il fondamento del Sé¹³. Nel caso di un buon rapporto terapeutico, la paura dell'esistenza di un campo esperienziale al di là delle parole, di un buio assoluto, di uno zero asimbolico potrà cessare perché al di là delle parole il paziente inizierà a percepire, non più una voragine, ma un'esperienza direzionata e corrispondente alla direzione del mondo delle parole¹⁴. Quando è esistita una nascita al simbolico, la conoscenza che tutto è vettorializzato è come radicata nel più profondo dell'essere. Nella vita "normale" una "tendenza verso" è comunque sempre presente e questa tendenza è nata da uno stato originario di partenza nel quale, come è già stato detto, è già esistita una qualche risposta.

Comunemente non si delira perché i pensieri che

abbiamo sono collegati con le esperienze originarie di nascita del pensiero, connesse, a loro volta, con la possibilità dell'instaurarsi di un buon rapporto tra l'indicibile del vissuto e il dicibile delle parole; comunemente si pensa cioè, sempre, per risolvere o per cercare di risolvere i problemi posti dal vissuto delle esperienze e delle emozioni originarie. Possono anche esistere dei pensieri che appaiono giungere da sé, ma ciò che prevale è un apparato per pensarli (BION). La patologia del delirio non consiste tanto nella falsità di ciò che il delirio afferma, quanto nel fatto che ciò che il delirante afferma, non è poi inserito all'interno di un buon funzionamento dell'apparato per pensare i pensieri. Una verità alberga nei deliri, ma ha da essere pensata. La nozione di BION, ora citata, è essenziale per la moderna concezione dei deliri e per ciò che se ne può dedurre a livello di teoria della conoscenza¹⁵. I pensieri, quando esiste una capacità di pensare non sono liberi, si incastrano tra di loro, si intrecciano, si riproducono, ma, a differenza di quanto avviene nei deliri dove tutto ciò che è meccanico e caricaturale, nella "normalità", gli incastri, gli intrecci, le relazioni restano funzionali alla vettorizzazione che abbiamo detto originaria. È per questo che "normalmente" non si delira ed è pure per questo che non si può apprendere a delirare: nella cosiddetta normalità, anche i pensieri più pazzi restano infatti "normali" in quanto non possono perdere il contatto con l'esperienza originaria della costituzione di un apparato per pensare i pensieri. Una "vera" conoscenza può esistere come tale solo all'interno di una direzione della vita psichica acquisita nei precocissimi rapporti interumani. Narada, possiamo ricordare, ha misteriosamente mantenuto un rapporto con Krishna.

Nei deliri non è persa la ragione, i pensieri continuano a formarsi, talora, anzi, la ragione funziona

perfettamente (la lucidità di certi paranoici); ciò che è malata è invece la sicurezza di base e i pazienti, allora, cercano di darsi sicurezza nell'adesione a pensieri frammentati e non pensati. I deliri non sono falsi in sé, a livello logico, ma perché nascono da un'esistenza in cui la possibile direzionalità della vita verso l'oggetto e verso la morte e la consapevolezza del passaggio del tempo sono cioè radicalmente negati.



1. ANANDA K. COOMARASWAMY, *Induismo e Buddismo*, Adelphi, Milano 1973.

2. Oltre a tutti quegli autori che hanno posto l'accento sull'importanza del narcisismo (in particolare GRUNBERGER "1971. Tr. it. *Il narcisismo*, Laterza, Bari 1977", ma anche, per certi altri aspetti, P. FEDERN, 1952. Tr. it. *Psicosi e psicologia dell'Io*, Boringhieri, Torino 1976" e D. ANZIEU "Le Moi-peau, Dunod, Paris 1985"), vorrei citare, per quanto riguarda la presenza di una struttura basale del tipo di quella proposta da RACAMIER, sia BALINT con la sua nozione di amore primario sia l'ultimo MELTZER. Questi afferma ad esempio che "ogni bambino piccolo 'sa' per esperienza che sua madre ha un mondo 'interiore', un mondo dove lui ha abitato e da cui è stato espulso o si è liberato, a secondo del punto di vista" (MELTZER D. E M. HARRIS WILLIAMS 1988. Tr. it. *Amore e timore della bellezza*, "Quaderni di psicoterapia infantile", 20, 1989, p. 40). Mi sembra molto interessante riflettere su quell'abitare precedente l'espulsione o la liberazione; può essere molto indicativo della virtualità cui mi riferisco in quanto l'esperienza dell'abitare non dovrebbe potersi formare che, posteriormente (nachträglich), dall'esperienza di espulsione o liberazione. Anche l'esperienza estetica cui MELTZER dà tanta importanza può indicare lo stesso momento virtuale. Quando, riferendosi a madre e neonato, dice ad es.

“...La sua bellezza esteriore, concentrata come deve essere nel suo seno e viso... lo colpisce con un’esperienza di appassionata qualità, frutto del suo essere in grado di vedere questi oggetti come ‘belli’” (*ibidem*, p. 41), sembra di nuovo accennare all’esperienza di una profonda concordanza. A proposito dell’importanza delle strutture precocissime della vita psichica, non si può non ricordare la distinzione tra originario, primario e secondario proposta da COSTORIAS AULAGNIER (*La violence de l’interprétation*, Presses Universitaires de France, Paris 1975).

3. A. GREEN ha usato questo termine durante un convegno dal titolo “Organsprache” organizzato a Roma, il 28/29 luglio 1989, dalla rivista “Quaderni di psicoterapia infantile” e i cui atti non sono ancora stati pubblicati. Egli ha designato con questo termine il fatto che uno dei parametri fondamentali della vita psichica sarebbe costituito dalla presenza di una direzionalità, concepita in particolare modo come direzionalità del desiderio verso l’oggetto.

4. RACAMIER non pone un problema relativo a una necessità di distinzione tra Antedipo e Sé. Credo di capire che RACAMIER non entri in questo problema in quanto ritiene di aver introdotto una nozione più interessante, da un punto di vista psicoanalitico, di quella del Sé. Il concetto di Antedipo è cioè un concetto radicalmente separato dalla matrice hartmaniana del concetto di Sé, considerato appunto, piuttosto, come rappresentazione investita nel narcisismo. L’uso del termine Sé, come viene generalmente considerato, è spesso statico, mentre l’Autore sembra voler indicare la presenza di un dinamismo, di una costellazione attiva. Anche nella definizione della Klein secondo la quale il termine Sé “è utilizzato per comprendere la personalità totale che include non solo l’Io ma anche la vita istintuale che FREUD ha chiamato l’Es”, questa personalità totale non sembra possedere una propria energia (HINSHELWOOD R.D. 1989. Tr. it. *Dizionario di psicoanalisi Kleiniana*, Cortina, Milano 1990, p. 634). WINNICOTT lo definisce come “il potenziale ereditato che esperisce la continuità dell’esistenza e acquista secondo i suoi modi e i suoi ritmi una realtà psichica personale e un personale schema corporeo” (SAMUELS A. 1985. Tr. it. *JUNG e i neo-junghiani*, Borla, Roma 1989, pp. 213-14). Per KOHUT in un primo momento il termine Sé indicava la rappresentazione della propria persona e della propria identità come appaiono all’Io. È solo successivamente che egli giunse a considerare il Sé come un sistema psichico a sé stante, con una dinamica e struttura sue proprie (ivi, p. 206). Curiosamente è nel pensiero di JUNG che il concetto di Sé acquisisce quel dinamismo, quell’essere “costellazione” cui RACAMIER sembra tenere moltissimo. Nel dibattito interno alla scuola junghiana il Sé è inteso sia come un concetto metapsicologico che si riferisce alla totalità

della psiche, sia anche come modello esperienziale, come componente, cioè, dell'atto del dare un senso all'esperienza (*ivi*, p. 184). Anche per KOHUT il Sé è sia una struttura metapsicologica che empirica; può essere visto come "un ordinatore dei sentimenti verso se stessi sviluppatosi nel corso dell'infanzia" e che per svolgere la sua funzione, non richiederebbe di essere compreso dall'Io (*ivi*, p. 208). A livello dell'esposizione del testo, userò il termine di Sé come indicante, nel mio vissuto "mitico" durante il lavoro analitico, una struttura psichica presente, tra le altre istanze psichiche, nel teatro del mondo interno, e indicante come un precipitato, attivo, delle primissime relazioni interpersonali. Nel testo non darò cioè quello spazio che, a livello teorico meriterebbe, al problema di una distinzione concettuale tra tutte queste nozioni ora citate.

5. Si tocca qui un problema molto complesso a cui non è stata data in genere, a mio avviso, una sufficiente attenzione. A uno scorrere del tempo a livello del Sé hanno dato attenzione, che io sappia, solo JUNG e alcuni junghiani. Per JUNG l'evoluzione dell'umanità è legata all'evoluzione della coscienza, ma questa, a sua volta, è connessa a movimenti profondissimi della psiche, legati addirittura allo scorrere dell'anno platonico. Si può ricordare a questo proposito un interessante studio di SOLIÉ (SOLIÉ P., *Aion. Temps cyclique. Temps lineaire*, "Cahiers de psychologie junguienne", 18, 1978, pp. 9-23) a proposito di Aion. L'autore, nella raffigurazione del dio mitraico, evidenzia la rappresentazione di tre categorie del tempo, una delle quali ciclica, "a-storica" ripetitiva e legata al Sé fusionale primario; a mio avviso, la copresenza a questa delle altre categorie del tempo, rende impensabile l'assoluta "eternità" del tempo a-storico. Anche HUMBERT ha rivelato una possibilità di evoluzione del Sé durante l'analisi. "... in pratica ciò che interessa è vedere il Sé cambiare stato, altrimenti ne farei un'ipostasi" (KACIREK S., ELIE G., *Humbert e la funzione del sentimento*, in TROMBETTA C. a cura di *Psicologia analitica contemporanea*, Bompiani, Milano 1989, pp. 363-89). Ritengo che con l'espressione "cambiamento di stato" non si debba comunque intendere una variazione dello stato di coscienza, quanto piuttosto una lentissima modificazione delle caratteristiche qualitative del Sé. Se si fa partecipare il Sé al teatro interno, non si può infatti escludere dal suo studio quello delle sue caratteristiche qualitative.

6. Con "Spaltung" LACAN intende "la divisione del soggetto, rivelata in psicanalisi, tra il sé o lo psichismo più intimo e il soggetto del discorso cosciente" (RIFFLET-LEMAIRE A., *Jacques Lacan*, Desbart, Bruxelles 1970, p. 127). Nell'impostazione di LACAN, l'essere umano sarebbe più l'effetto che la causa del significante e quindi, a partire da ciò, portatore di una radicale diversità (appunto la "Spal-

tung"). A proposito delle somiglianze e delle differenze tra "Spaltung" nel senso di LACAN e nel senso della scuola kleiniana, può essere letta una pagina molto interessante di RESNIK in cui l'autore considera la divisione sia come un meccanismo di difesa sia come "regressione allo stato di 'fenditura', di scissione originaria: prima decisione del Nous nel Caos primordiale". "La 'fenditura' introduce esplicitamente l'idea di discontinuità nella continuità, cioè l'idea di un divenire tra movimento e pausa. Lo stesso termine 'spazio' ha in sé l'idea della fenditura: significa infatti ...estensione che, mentre si pone, insieme delimita e quindi separa" (RESNIK S., *L'esperienza psicotica*, Boringhieri, Torino 1986).

7. "La Nazione" del 2.1.1991, Firenze, 1, CXXXIII, p. 1.

8. In *Anima e morte (Seele und Tod, 1934. Tr. it. in La dinamica dell'inconscio, Opere, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 437)* JUNG dice: "...Nella seconda metà dell'esistenza rimane vivo soltanto chi, con la vita, vuole morire. Perché ciò che accade nell'ora segreta del mezzogiorno della vita è l'inversione della parabola, è la nascita della morte. La vita dopo quell'ora non significa più ascesa, sviluppo, aumento, esaltazione vitale, ma morte, dato che il suo scopo è la fine. 'Disconoscere la propria età' significa 'ribellarsi alla propria fine'. Entrambi sono un 'non voler vivere'; giacché 'non voler vivere' e 'non voler morire' sono la stessa cosa. Divenire e passare appartengono alla medesima curva". Secondo questa visione delle cose un compito fondamentale della vita è appunto quello di prepararsi alla morte, di liberarsi cioè, dal velo di Maya delle illusioni.

9. Con questa affermazione non voglio affatto sostenere che le cause delle psicosi di tipo schizofrenico vadano ricercate in deficit emotivi dei genitori. Come è noto, il concetto della madre schizofrenigena è stato, per un certo tempo, molto importante, ma oggi sappiamo che quando, per semplificare, si usa dire che, in uno sviluppo psicologico, non è esistita la possibilità di una buona risposta da parte dei genitori, si intende semplicemente affermare che qualcosa non è andato bene nella relazione. Possono essere ad esempio alcune risposte del neonato a determinare degli scompensi nella psiche di alcuni genitori; si tratta in genere di circuiti autosostentatisi.

10. Gli schemi usati da FREUD, da JUNG e da altri a proposito della strutturazione psichica hanno intenti esplicativi. Essi sono però anche immagini che forniscono tracce ricche di valenze emotive. Per comprendere intimamente le caratteristiche del vissuto dei pazienti psicotici relative a quanto stiamo dicendo, può essere utile lasciarsi prendere dalle risonanze emotive dello schema I di LACAN (LACAN

J., *Ecrits*, Du Seuil, Paris 1966, p. 571). I passaggi dallo schema R allo I e dalle linee rette a quelle curve, possono comunicare a livello immaginativo, nel tentativo di immaginare graficamente gli effetti della mancanza del Nome del Padre, ciò che è molto difficile dire con le parole.

11. Occorre ricordare a questo proposito il concetto di "difetto fondamentale" proposto da BALINT (BALINT M. e E. 1968. Tr. it. in BALINT M. e E., *La regressione*, Cortina, Milano 1983, pp. 117-315).

12. RESNIK S., *Personne et psychose*, Payot, Paris 1973, p. 121.

13. Penso ad esempio alle esperienze della stanchezza e del sonno; quando ci si abbandona all'una o all'altro non ci si abbandona a una pura materialità, ma si sa, fa parte della nostra più intima consapevolezza, che anche la conoscenza che si tratta di stanchezza e di sonno (l'inserzione cioè di questi stati nelle parole del simbolico) garantisce il riposo e il risveglio successivi.

14. JUNG nei seminari sull'analisi dei sogni del 1928-30 (JUNG C.G. 1928-30, *Dream Analysis*, Routledge & Kegan Paul, London 1984) si sofferma sull'etimologia del termine "trattamento". Trattamento deriverebbe da "trahere" e si riferirebbe a una pratica di medicina primitiva consistente nel trarre il malato, facendolo passare attraverso un buco, a simbolizzare una nuova possibile nascita. Si può essere colpiti dal fatto che l'esperienza di un trattamento implichi così quella di una direzione.

15. Secondo BION, nella prevalenza dell'apparato della identificazione proiettiva non esisterebbe differenza tra l'evacuazione di un cattivo seno e il trarre conforto da un buon seno. Non ci potrebbe essere un'esperienza positiva di quest'ultimo in quanto nel vissuto questa sarebbe identica all'evacuazione del seno cattivo. Per pensare occorrerebbe distinguere il pensiero dallo stesso oggetto. "Il risultato di un'equazione del genere è che i pensieri vengono trattati dall'apparato alla stregua di oggetti cattivi interni per i quali si avverta che il congegno più idoneo non è un apparato costruito in modo da dare una sistemazione ai pensieri, ma un apparato capace di liberare la psiche dall'accumulo di oggetti interni cattivi" (1962, tr. it. *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*, Armando, Roma 1988, p. 173). Il pensiero è definito come la capacità di colmare la lacuna venutasi a creare con la frustrazione provocata dall'assenza dell'oggetto (*ibidem*, p. 172). I pensieri sarebbero così spesso pensieri da evacuare e gli stessi deliri potrebbero essere tanto tenaci in quanto, con la loro presenza, manterrebbero il pensiero all'interno di una negatività, di una tendenza contro la possibilità, invece, di pensare la vita.

LO SPAZIO DELLA FILOSOFIA

Salvatore Natoli

Discutere di RORTY all'intersezione di pragmatismo ed ermeneutica, significa assumerlo prioritariamente come emblema, vale a dire come il punto in cui vengono a confluire due modalità fondamentali della dissoluzione della scientificità della filosofia o più propriamente della filosofia intesa come scienza. Ecco, se c'è un interesse singolare in questo personaggio, è proprio dato da questa confluenza. Due grandi traiettorie con due diverse provenienze ambientali e di tradizioni che vengono, meno paradossalmente di quanto non si pensi, a confluire in un punto: la dissoluzione della filosofia come scienza. Allora, se così è, discorrere di RORTY diventa un'occasione aurea per parlare del senso della filosofia, perché proprio della filosofia ne va in questo bilancio. Una volta detto questo, si può ritenere che RORTY sia un pretesto utile per discutere della dissoluzione della filosofia come scienza, anche per una ragione che nel corso del nostro ragionamento emergerà sempre più chiaramente: RORTY è molto più significativo per la tradizione che mette in liquidazione di quanto non lo sia per l'apertura di nuovi orizzonti riguardanti il senso della filosofia. È più interessante per l'aspetto di rottura polemico provocatorio che ha soprattutto nel suo ambiente di provenienza, vale a dire nella tradizione filosofica americana, di quanto non lo sia per la produzione di nuovi effettivi campi di orientamento. E qui uso in un modo ben ponderato parole come "orizzonte", parole come "orientamento": infatti, almeno di una cosa RORTY ci ha avvertiti: la rottura non bisogna pensarla in termini di sostituzione di centralità. Se la rottura rispetto alla tradizione filosofica la si pensa in termini di sostituzione di centralità, ancora una volta si torna nello schema tradizionale della filosofia. E allora, se non la si pensa in questi termini, bisogna pensarla più che altro come uno spazio. Si tratta proprio di quello spazio che ci viene incontro

nel nostro andare. Bisogna dunque trovare l'orientamento in esso. Ora, noi non possiamo conoscere i limiti di questo spazio se non percorrendolo; ne possiamo fissare la misura solo attraverso il nostro orientarci in esso. In ciò c'è indubbiamente un elemento di innovazione e di scoperta ma esso non ha il carattere della definitività, proprio perché è costituito dall'*impossessamento* dello spazio attraverso l'*andatura*, in questo senso si può parlare di confluenza di pragmatismo ed ermeneutica.

Accedo quindi alla prima parte di questa mia analisi enucleando gli argomenti con cui RORTY mette in questione la forma classica della filosofia. Perché e in che senso il pragmatismo e l'ermeneutica mettono in liquidazione la scientificità della filosofia o la filosofia come scienza? RORTY ritiene che anche a proposito della filosofia si debba in un certo senso parlare di secolarizzazione. Alla filosofia sta accadendo né più né meno quello che è accaduto alla religione. Quando la religione si è secolarizzata è diventata la filosofia (che in *Conseguenze del pragmatismo*, RORTY segna con la lettera maiuscola: la *Filosofia*). Quindi, la secolarizzazione della religione, la centralità del fatto religioso-teologico, si è tradotta in centralità della Filosofia; non a caso RORTY fa nascere la filosofia come scienza in senso stretto con l'età moderna, con CARTESIO (e qui probabilmente si possono avanzare alcune riserve). Ad ogni modo prima non c'è la filosofia, ma c'è una centralità della teologia. Tutti, a livello di manuale, sanno che nel medioevo la filosofia era considerata una *ancilla teologiae*. Certamente la filosofia aveva una sua specificità, ma la definizione dello spazio della sua specificità era all'interno della teologia, tanto più che la filosofia, in quel contesto, era chiamata, teologia naturale. Di contro alla teologia rivelata c'era la teologia naturale. La teologia naturale copriva un ambito, uno spazio di oggetti che era pressoché analogo a quello che sarà poi della filosofia: quando la teologia si secolarizza diventa filosofia. Noi siamo ora in una fase che, usando il linguaggio di RORTY, possiamo definire di secolarizzazione della filosofia. La filosofia, che aveva questo posto centrale e lo aveva nella forma di teoria della conoscenza e di epistemologia, si secolarizza: ormai non si può più parlare di filosofia in questo senso. La filosofia, assunta come teoria della conoscenza e come epistemologia, si può ritenere finita e vedremo il modo e la forma in cui si consuma questa fine. La forma scientifica del filosofare appare fondamentalmente con l'impianto cartesiano. In proposito è da sottolineare come in area anglosassone, vi sia una stretta connessione tra teoria della conoscenza

ed epistemologia. A differenza della nostra cultura, dove per "epistemologia" si intende in genere la filosofia della scienza, nel mondo anglosassone si intende per "epistemologia" soprattutto la teoria della conoscenza. La filosofia della scienza si inquadra quindi dentro la teoria della conoscenza come la forma migliore e più alta di conoscenza. Ed è questo il motivo per cui in RORTY c'è una successione dinastica tra il momento metafisico, il momento più propriamente cognitivo, teoria della conoscenza, e il momento più specificatamente positivista: c'è una successione dinastica. In queste scansioni ritorna fondamentalmente la stessa determinazione: l'assolutezza della verità intesa come corrispondenza con un'altrettanta assoluta realtà. Ora, nella secolarizzazione della filosofia viene meno appunto l'assolutezza della verità come adeguazione ad un'altrettanta assoluta realtà.

Nella tradizione della filosofia vi è un postulato secondo cui la verità non è né può essere altro che adeguazione alla realtà. La definizione classica della verità, già di origine platonica (vedi appunto il *Sofista*) è l'*adequatio rei et intellectus*: c'è verità perché c'è un'adequazione dell'intelletto alla cosa. Quindi l'essenza della verità è costituita, secondo questa dizione della verità, dal "rispecchiamento". Non a caso nel suo saggio di critica della epistemologia RORTY impiega come titolo *La filosofia senza specchi*. La presupposizione di una relazione perfetta tra pensiero e realtà dà luogo ad una filosofia della specularità e a tale scopo torna buona la metafora dello specchio. Lo specchio, infatti, tanto meglio rispecchia quanto più è trasparente, è tanto più certo quanto meno è attraversato da ombre che ne deformano le immagini impresse. La verità, nella sua dimensione più radicale, equivale a "dire la cosa stessa". Non è da dimenticare ad esempio, come il progetto della fenomenologia di HUSSERL era proprio quello di andare alle cose, fare essere le cose così come sono, togliere l'ombra del vissuto, purificare gli *Erlebnisse*: in questo senso HUSSERL è anch'egli erede di quel processo di purificazione platonico-cartesiano che avanza la pretesa della massima oggettività. Lo specchio diviene la cosa stessa: quando è annullata qualsiasi dimensione di disturbo, lo specchio e la cosa vengono ad essere una cosa sola. Tutta la costruzione epistemologica a partire da CARTESIO è questo tentativo di adeguazione perfetta della rappresentazione con la cosa. Questo culmina con HUSSERL, ma è un culmine che veramente è una dinastia se si pensa che l'HUSSERL maturo intitolerà una delle sue opere fondamentali e decisive *Meditazioni*

Cartesiane, ove di nuovo viene ripreso e vigorizzato il modello della trasparenza. Che cos'altro è l'*epoché* se non appunto l'abbattimento delle ombre in modo che si possa andare alle cose stesse? Il progetto della filosofia a partire dall'età moderna tende ad azzerare ogni discrepanza residua o possibile tra pensiero e realtà e proprio per questo non può formularsi altrimenti che in termini di "garanzia".

Questo concetto di "garanzia", mi si consenta una breve parentesi, era molto meno presente nella tradizione antica: nel mondo antico il tema della garanzia non era centrale. Nel mondo greco non c'era l'idea di una separazione tra il pensare e l'essere. I Greci, al contrario dei moderni non si ponevano nessuna questione metodologica circa l'essere, ma l'essere era appunto quell'immediato ed inquestionabile orizzonte entro cui si dava la differenza di vero e di falso. Il terreno di opposizione era infatti essere e divenire e non essere ed apparire. L'indeterminazione dell'apparire, e perciò l'errore, era superabile in quanto riducibile all'identità dell'essere. Ora, all'interno della notizia immediata dell'essere si configurava l'universo delle essenze in forza del quale le cose erano identiche a sé stesse e perciò stesso identificabili e conoscibili.

La proprietà fondamentale di una cosa è ciò che è permanente nel variare degli accidenti; ora ciò che è permanente nel variare degli accidenti è ciò che fa essere la cosa stessa, ossia la cosa esiste in forza di quella proprietà che la fa essere e la proprietà che la fa essere è proprio quella che permane. Nel mutamento della cosa c'è quindi un principio di stabilità: ecco perché nel mondo antico il problema non è posto in termini di "apparenza-realtà", dove diventa centrale il tema della garanzia, ma è posto nei termini di "essere-divenire". In questo senso la filosofia antica non è propriamente una epistemologia, perché appunto non conosce il tema della garanzia, ma è soprattutto una ontologia dove la notizia immediata dell'essere non può essere insidiata da errore, ma, al contrario, l'errore è dominato entro l'orizzonte sempre aperto della verità, dell'*alétheia*. L'elemento centrale della filosofia antica è l'essere e il bene. Non è occasionale che in PLATONE l'idea somma sia il bene, perché il bene è il principio realizzativo dell'essere e la "pienezza" ontologica costituisce lo spazio destinale della filosofia.

A fronte della certezza degli antichi, la filosofia moderna è caratterizzata. Nel momento in cui i moderni fanno cominciare l'essere con l'oggettività del mondo lo perdono come l'orizzonte da sempre aperto in cui

il mondo accade. Cosa vuole infatti trovare CARTESIO? Il punto di Archimede, il *fundamentum incussum veritatis* su cui costruire l'intero edificio del sapere.

Mi è parso opportuno fare questa distinzione perché come vedremo più avanti, RORTY la valorizzerà sia pure in un modo del tutto indiretto e in un contesto funzionale alla sua teoria della verità e della filosofia.

La filosofia a partire da CARTESIO era dunque epistemologia, teoria della conoscenza, ma era soprattutto richiesta di garanzia. Garanzia di che cosa? Garanzia della perfetta adeguazione fra Verità e Realtà. Quel che CARTESIO ha impiantato passa in KANT; lo troviamo infine in HUSSERL, nello stesso neopositivismo e soprattutto nel neopositivismo delle origini. Il problema fondamentale del neopositivismo logico era quello di ridurre gli asserti ai dati immediati d'esperienza senza l'integrazione di nessuna interpretazione. Basti in proposito ricordare Schlick e la questione dei protocolli. Il tentativo era: tanto più verità, tanta meno teoria. In senso stretto, il pensiero doveva ridursi al silenzio, perché la teoria era un elemento surdeterminante, era un segno di imperfezione perché, se le cose si potevano dire così com'erano, non c'era bisogno di una teoria. Nel corso del suo sviluppo, il neopositivismo ha cominciato a comprendere che in effetti intanto ci sono fatti in quanto questi fatti sono dichiarati in un'espressione, fino alla grande formula del WITTGENSTEIN del *Tractatus* "che il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose", e fatto è l'oggetto in quanto incluso in un enunciato, in quanto rilevato.

Non sarebbe mai possibile rilevare un oggetto al di fuori del suo accadere. L'oggetto si fa evento in quanto esiste solo nella situazione che lo pone. Il neopositivismo delle origini intende togliere, ed annullare il più possibile l'intervallo teorico, intende toccare direttamente le cose.

Il Pragmatismo secolarizza questo modello. La dimensione che il pragmatismo mette in luce è quella per cui non si può più parlare di una "verità" dell'esperienza ma di una "esperienza delle verità". Quando si dice "verità dell'esperienza" non è difficile associare questa formula ad un nome: KANT. Cercare la "verità dell'esperienza" vuol dire porre le condizioni di verità dell'esperire, e le condizioni di possibilità dell'esperire sono dati appunto dall'"a priori". L'"a priori" è ciò per cui la realtà è attinta nella sua verità, è, diciamo, *costitutivamente fondata*. La differenza tra soggetto e oggetto, tra mente e mondo, che nella tradizione precedente andava incontro a delle instabilità perché il reale era qualcosa di

presupposto al pensiero, questa dimensione di "realismo ingenuo" viene in parte ridotta e comunque il fenomeno viene legalizzato. In questa misura il reale viene assiomaticizzato e l'esperienza non si configura più come uno spazio di imponderabilità e di arbitrio. Tutto ciò che entra nello spazio della coscienza è perciò stesso bloccato nel sistema delle categorie. Resta sospeso in KANT, come ben sapete, il problema del *Noumeno*, questa eternità che tutto sommato continua a sussistere. In ogni caso questa eternità, in qualunque modo la si possa concepire, è pur sempre limitata nei suoi danni, ed è stabilizzata nell'Idea. Toccherà poi a KANT ampliare (e questo è un tema su cui RORTY torna) la *Critica* in una *Critica della Ragion Pratica* e in una *Critica del Giudizio* per potere, attraverso una partizione disciplinare della filosofia, recuperare l'intero, ed attingere la dimensione della "noumenicità" attraverso un processo che non sia meramente quello delle categorie. La "verità dell'esperienza" che costituisce il cardine della filosofia di KANT è proprio ciò che il pragmatismo mette al margine. Non si dà più una verità dell'esperienza, ma un'esperienza delle verità. La posizione del vero e del falso è qualcosa che si produce nell'attività stessa. Nel pragmatismo l'attività è da intendere come il comporsi determinato di un *campo di esperienza*, dove accadono sistemi di relazione comunicativa. E tra le tante forme di relazione c'è anche quel tipo di relazione che noi diciamo cognitiva, in cui si intuisce che ci può essere il riferimento ad una Realtà rispetto alle asserzioni. Il problema del pragmatista non è tanto quello di negare questa intuizione, ma è quello di farla valere come un'intuizione all'interno di una prassi in generale, in cui questa intuizione si costituisce come momento. Se questa intuizione si assume al di fuori del contesto in cui essa appare e la si fa diventare dominante, allora questa intuizione (che c'è una realtà) comincia a diventare normativa di tutta la prassi, e tutta la prassi viene orientata a trovare questa realtà che sta in sé. Al contrario, se l'intuizione che c'è un qualcosa di reale rispetto alle asserzioni è guadagnata all'interno di una prassi comunicativa, allora questa stessa intuizione risulta da un lato derivata, dall'altro sottodeterminata. In tal caso, non tutta l'attività viene concentrata su questa intuizione, ma l'intuizione diventa un momento di orientamento nell'interno della comunicazione. Nel processo di composizione delle relazioni comunicative, nel processo di formazione dell'esperienza, anche l'intuizione che c'è un qualcosa di Reale rispetto a ciò che si dice ha un suo peso; ma la determinazione del peso noi la possiamo

autenticamente *comprendere* soltanto quando cogliamo l'intero della prassi. Non cogliendo l'intero della prassi noi potenziamo questa realtà, e potenziando questa realtà la rendiamo talmente dominante da far sparire tutta la dimensione comunicativo-pragmatica. Nello stesso tempo questa *cosa* talmente dominante finisce per essere da un lato deviante e dall'altro irrilevante. La Realtà diviene un ingombrante presupposto che lungi dal risolvere i problemi del comprendere la prassi, produce antinomie ulteriori nella prassi stessa. L'oggettività del reale o la pretesa di Realtà assoluta non solo è deviante, ma è non chiarificante: essa fa insorgere falsi problemi. Se noi cogliamo l'esistenza di realtà nella procedura discorsiva e la valutiamo come un momento che si inserisce nel processo della comunicazione, come una intuizione che c'è dentro al discorso, allora noi ne possiamo determinare anche il grado di significanza nell'intero della prassi. Sotto questo aspetto RORTY valorizza quell'aspetto del pragmatismo più olistico, che è rappresentato da DEWEY. Per altro verso egli nutre riserve, e comunque non valorizza il pragmatismo nell'accezione "peirceiana" in quanto gli pare eccessivamente costruito sul categoriale, cioè sulla modellizzazione scientifica. Si tratterebbe di vedere se in PEIRCE accade proprio questo ma, in ogni caso, a scanso di equivoci quando Rorty parla di pragmatismo fa un riferimento prioritario alla dimensione "deweyana" di esperienza e natura, in cui la dimensione dell'esperienza di verità sta e non oltrepassa il processo di verifica; dove la verifica è l'istaurarsi effettivo della comunicazione rispetto ad un ambito problematico che è quello che di fatto si produce in un certo momento. Quindi vedete bene che nel pragmatismo non vi sia un'estrapolazione dal tempo, il che condurrebbe ad una eidetica generale, come tutte le nozioni che puntano su di una "realtà" assoluta e indiveniente. Ed è interessante notare anche, e su questo varrebbe la pena di riflettere più attentamente, la nozione fondamentale di "verificazionismo", che nel pragmatismo non la stessa accezione che poteva avere nel primo positivismo. Ricordate bene che la rottura fra il primo positivismo e POPPER è proprio data da questo: POPPER dice: "non c'è la possibilità di verificare una teoria; una teoria non può essere mai verificata, può essere solo falsificata". Ma stranamente l'opposizione di POPPER al verificazionismo è, secondo la logica pragmatista, ad esso speculare, perché in ambedue i casi si presuppone un'assolutezza di verità: nel primo caso come attingibile, nel secondo caso come non attingibile, ma idealmente proponibile. Quando il

primo positivismo dice: "Una proposizione è vera perché è saturata dal reale", annulla lo scarto fra l'asserto e la cosa. Non è possibile che fra l'enunciato e la cosa si possa introdurre un minimo intervallo ed una disidanza. A questo punto il momento della teoria viene ridotto e la verità è raggiunta: c'è un contatto perfetto fra enunciato e cosa. In questo caso abbiamo verifica. Al contrario POPPER dice: "questo non è vero, perché l'enunciato circa un dato non consente la riduzione totale del dato all'enunciato. Quando costruisco una teoria, questa teoria non può essere verificata, perché si può sempre supporre che qualcosa accada per ragioni non espresse nella teoria. Se così è, una teoria può essere solo falsificata, nel senso che può darsi sempre un evento che la confuti, mai uno che la verifichi. In che forma si può dunque attingere la verità? Solo per negazione, per *modus tollens*. C'è un punto in cui noi possiamo ritenere di essere nel vero, ed è l'accertabilità della disadeguazione tra teoria ed evento. Il pragmatismo può anche prendere per buono il falsificazionismo popperiano, ma quel che non condivide è il perdurare di un paradigma di assolutezza, vale a dire la sua centralità metodologica. Il criterio della congettura e della confutazione ha senso in un spazio di verificabilità costante che però non ha nulla da spartire con il primo positivismo. Il falsificazionismo non ci garantisce nella verità per il fatto stesso di salvaguardarci dall'errore. In ciò c'è ancora un presupposto di assolutezza ed una istanza garantista. Al contrario, al di fuori di ogni presupposto di assolutezza esiste uno spazio *continuo* di verifica dato dalla pertinenza problema-soluzione. Si può agire senza verità e la verifica di un asserto è data dal modo in cui esso soddisfa le esigenze della prassi. Nella prassi, cioè nel farsi della verità, c'è la verità: il che vuol dire che la Verità non è mai un'oggettività, ma è il farsi stesso della discorsività. E nel farsi stesso della discorsività accade quel caso singolare di forma discorsiva che è quello per esempio della confutazione, ed essa trova il suo significato all'interno di un'economia pragmatica.

Ogni cosa trova la propria dimensione nella prassi: ciò vuol dire che tutto viene compreso nel farsi stesso del linguaggio; ma il farsi stesso del linguaggio è un farsi d'esperienza, è il determinarsi storico-contestuale del mondo. In questo senso il pragmatismo attinge, sia pure per una modalità del tutto singolare di sviluppo, quella stessa dimensione che attinge l'ermeneutica: ambedue comprendono un qualsiasi evento, un qualsiasi dato (gli ermeneuti della prima maniera direbbero "un qualsiasi te-

sto''), rispetto al contesto. E il contesto è la prassi discorsiva.

La prassi discorsiva non può essere diversamente appresa se non discorrendo: ogni discorso è già nel discorso. Anche in questo caso viene guadagnato un altro aspetto della dimensione ermeneutica che è quello della pre-comprensione rispetto alla comprensione: qualsiasi accadimento di comprensione accade in un orizzonte che è già comprensione. Esiste uno sfondo materiale del discorso, dove con "materiale" non si intende il materialismo nel senso della "cosa" opposta alla "mente", ma materiale vuol dire il campo degli eventi che è a suo modo intrascendibile. Perché è intrascendibile? È intrascendibile poiché siamo localmente posti in esso. Trascendentale non come "a priori", bensì un trascendentale consegnato interamente alla temporalità: "l'evento discorsivo" o, usando il linguaggio "foucaultiano", "l'ordine del discorso". Ecco perché il trascendentale diventa trascendentale linguistico.

Il trascendentale linguistico, in questo caso, ha una particolare angolazione, nel senso che si considera la lingua come prassi discorsiva, come processo di comunicazione, e non la lingua (e questo lo riprenderemo tra poco) nella accezione della filosofia del linguaggio. La filosofia del linguaggio non intende la lingua come processo pragmatico della comunicazione, che può essere solo descritto all'interno della comunicazione stessa, ma intende il linguaggio a partire dall'analisi dei suoi elementi di base in forza dei quali si ritiene di attingere la verità della lingua. L'analisi del linguaggio ha carattere fondazionalista, ed è, a suo modo, corrispondente all'epoché cartesiano-husserliana ed, in ultima istanza, al modello dell'evidenza suprema.

Secondo la concezione pragmatista il linguaggio risulta comprensibile solo a partire dalla effettività della discussione. La misura della verità di un discorso è il modo in cui il discorso funziona. Ma il modo in cui il discorso funziona non è esperibile al di fuori del discorso, è come la nave di NEURATH: bisogna modificarla mentre è in movimento; non possiamo fermarla né tantomeno scendere da essa. Ci si ritroverà su una nave completamente diversa, perché l'avremo modificata camminando. Il linguaggio varia stando dentro al linguaggio: non c'è una possibilità di uscita. Il pragmatismo converge ancora una volta con l'interpretazione che l'ermeneutica dà del linguaggio: qualsiasi testo è comprensibile soltanto nel contesto. E il contesto è intrascendibile non tanto perché sia il "trascendentale", o perché sia *apriorico*, ma è intrascendibile per la sua

stessa località; si tratta di una sorta di trascendentale materiale al modo di FOUCAULT. Su questa base si capisce bene in che senso RORTY riutilizzi e si appropri del punto di vista foucaultiano. Si tratta di mettere in chiaro la relazione che corre tra testo-contesto, e ciò chiama in causa la storia. Ma anche qui, di che storia si tratta? Certamente non la storia come oggettività. NIETZSCHE ci ha insegnato che il metodo storico è l'ultima forma di presunzione di verità. Di qui l'antifilologismo nicciano. Quando si parla di storia o relazione testo-contesto, si parla del tipo di relazione che passa tra interpretato e interpretante: si ha a che fare certamente con una forma di relazione empatica ma anche con una selezione di strati linguistici dentro l'effettività del linguaggio. La storia di tipo ricostruttivo, ha la presunzione di dire rispetto al già avvenuto, quel che in assoluto è vero e quello che non è vero. In tal modo la storiografia erudita ritiene di attingere il massimo di verità col metodo attraverso cui si accertano i fatti. Un "metodo" talmente "vero" da rendere irrilevanti i fatti conosciuti. Ma il problema reale della storiografia è un altro: non si tratta di accertare l'assolutamente vero, di riconoscere quel che ha peso di verità, quel che è interessante per noi. I fatti non avrebbero alcun interesse, se non fossero relazionati alla nostra situazione attuale di parlanti. Ma se noi li consideriamo in base alla nostra situazione attuale di parlanti, allora non c'è metodo che tenga perché è l'orizzonte del nostro domandare che definisce il senso di quei fatti stessi. Anche in questo caso non si annulla la fecondità del metodo, ma la si dimensiona all'evento discorsivo come esperienza della comunicazione. L'evento storico, a questo punto, non ci dà tanto la verità dei fatti, e quindi la ricostruzione di una trasformazione continua: il metodo storico ci dà soprattutto un differenziale, un'apertura di campo semantico. Ci dà l'esperienza di uno scarto. Quello che al meglio ci dà la storia, ed in questo senso ha una grande portata cognitiva, non è tanto una linea contenutistico-ricostruttiva, ma è una linea decostruttiva, dove gli elementi di scarto, di cesura, di intervallo, di incommensurabilità, diventano più significativi degli elementi di continuità. In questo senso RORTY recupera bene la tradizione NIETZSCHE-FOUCAULT.

Lo spazio reale in cui avviene questo processo di decostruzione è quello spazio precomprensivo, che è l'attualità del dire, nella sua conformazione storico-sociale, l'attualità del dire nel processo comunicativo in atto, in cui accade l'accordo e il disaccordo. Ora l'elemento importan-

te non è tanto l'accordo e il disaccordo. Al contrario, perché vi sia accordo e disaccordo è quantomeno necessario un elemento minimo di comprensione, e di traducibilità. L'evento discorsivo, l'orizzonte pragmatico, ha come suo carattere tipico, fondamentale, il fatto che qualsiasi evento linguistico è esperito nella forma di una traducibilità possibile. La traducibilità è ciò per cui avviene effettivamente la comprensione. Il problema non è tanto quello della esattezza o della determinatezza della traduzione, e in ciò, diciamo che RORTY discende a pieno titolo da QUINE. L'assolutezza della traduzione supporrebbe un elemento di commensurabilità tra i termini tradotti e quindi l'introduzione di un termine assoluto di verità, che prevarrebbe sulla prassi linguistica. Ricorderete tutti di diritto o di rovescio la critica fondamentale di QUINE alla tradizione neopositivistica più scaltrita, più sofisticata, e allo stesso CARNAP: è la critica al concetto di analiticità. Si esclude che possa esserci un qualcosa di analitico che sia significativo. Non ha alcun significato supporre qualcosa di intemporale, che occorrendo in qualsiasi mondo sia sempre vero.

La traducibilità è essa stessa un fatto d'esperienza: non è importante la traducibilità assoluta, ma è importante che, anche in una situazione di indeterminazione, resta sempre la possibilità nel contesto generale della relazione di una possibile comprensione. Non si tratta di una riduzione all'identità, ma di una comprensione dell'uso e quindi della praticabilità del rapporto comunicativo. Per cui quello che non si può ottenere in termini di espressioni verbali lo si può ottenere secondo altre forme della comunicazione, e del comportamento.

Quel che comunque è venuto meno è il punto di vista della verità che decide di ogni verità. Non esiste una conoscenza che decide di tutte le esperienze, ma ci sono esperienze diverse che producono eventi che noi chiamiamo anche "cognitivi". La configurazione formale è un modo di costruzione di nessi di inferenza, o se volete di grammatiche. Queste grammatiche sono sostanzialmente una testualità che ci deve orientare nella traduzione. In base ad equivalenze di comportamento possiamo ipotizzare una corrispondenza di significati e di strutture tali da poter modellizzare una grammatica con un'altra. La Grammatica non è l'Architesto, non è una grammatica "generativa" in senso chomskiano: la grammatica è un'elaborazione pragmatica essa stessa, è la generalizzazione o se si vuole la formalizzazione di un insieme di corrispondenza.

Linguaggio-evento, linguaggio-temporalità. Questa è una linea di pen-

siero già evidente in NIETZSCHE. Se così è, vi è una relazione stretta tra storia ed esistenza. Storia, esistenza, evento. L'orientamento dell'uomo nel mondo, la costruzione della sua immagine, quella che la cultura tedesca chiama *Bildung*, può compiersi soltanto attraverso l'attraversamento allargato del mondo storico. A questo punto il mondo non è più né la realtà che sta là fuori e che dobbiamo raggiungere, non è più una verità assoluta da cui tutto si può dedurre, ma il mondo è il *movimento nel mondo*. Se così è, l'oggettività del mondo non può che coincidere con il *movimento* della soggettività, ma la soggettività non può esser molto di diverso dal suo *oggettivo andare*, dal farsi e disfarsi delle sue forme. In tal caso viene a cadere l'opposizione soggetto-oggetto, "dentro-fuori". Non c'è più l'opposizione "mente-natura", ma la natura dell'uomo è in questo farsi storia, e, per converso la storia si fa natura. In questo modo è superata anche la falsa separazione fra "scienza della natura" e "scienza dello spirito". Infatti il rinvenimento della natura cos'altro è se non una esposizione linguistica di essa? Ma il linguaggio cos'altro è se non la forma naturale della comunicazione? Sono tante le conseguenze di questa modificazione: non c'è più una Realtà assoluta, non c'è più un mondo "là fuori"; non ha più senso parlare di adeguazione; c'è la fine delle coppie classiche: Mente-Realtà, Soggetto-Oggetto. A questo punto si consuma la filosofia come scienza, si consuma quella filosofia che si era costruita come una disciplina specifica, che aveva per oggetto, ricordate KANT, Dio, l'Anima, il Mondo.

La filosofia viene deperendo non perché ci sia qualcuno che la uccide, ma perché di fatto l'ambito della sua ricerca, che era definito da oggetti, diviene sempre meno capace di possedere quell'oggetto a cui fa riferimento: quando la natura diviene oggetto della fisica o delle scienze naturali, che cos'è la natura di cui parla la filosofia? Quando la cosmologia diventa una fisica, che cos'è la natura di cui parla la filosofia? Stranamente, ma è meno strano di quanto non si pensi, la filosofia era tanto più viva quando non era codificata come filosofia in senso moderno, quando non era pensata nella forma stretta di una disciplina. La filosofia si è svuotata dei suoi oggetti proprio a cagione della sua istanza di metodo, vale a dire in forza di quel principio della garanzia che l'ha istituita come epistemologia. Questa dimensione del deperimento è l'aspetto che RORTY considera di meno, perché la sua vis polemica è rivolta contro la filosofia come disciplina, la filosofia come tradizione accademica, come ce-

to. Nell'attacco nei confronti della filosofia come istituzione RORTY perde di vista l'importanza dello svuotarsi della filosofia avvenuto attraverso lo sviluppo reale e differenziato della scientificità. L'unica traccia di tradizione filosofica che ci può essere nella scientificità è data dal fatto che appunto si presuppone che esista nella scienza una oggettività che non c'è nelle altre forme di conoscenza e di comunicazione. Questo è l'unico modo, residuale e surrettizio, attraverso cui l'idea forte di Realtà continua a permanere. Il buon senso comune, ritiene ormai che il problema della Verità è un problema che può riguardare solo le scienze naturali; se si parla di fisica c'è un regime di controllo e di verità, se si parla di letteratura non c'è un regime di controllo e di verità. L'unico residuo forte di Realtà è quello in forza del quale la scienza si riserva un dominio sul reale, pretende per sé autenticità e la rifiuta alle altre forme di conoscenza. Questa è l'unica eredità metafisica. Qui avrebbe ragione HEIDEGGER quando dice che l'ultima variazione della metafisica come oggettività è la scientificità: lo scontro fra HEIDEGGER e CARNAP si interpreta su questa base. CARNAP non può che diventare un esegeta a suo modo della scienza. Egli apprende i criteri del retto ragionamento dalla prassi scientifica, proprio perché nella prassi scientifica si è consumata l'estrema eredità della filosofia, l'oggettività.

Questo ragionamento non riesce più a funzionare nel momento in cui, e non entro nel dettaglio, anche per la scienza, attraverso il processo di decostruzione, attraverso un'indagine genealogica, si può mostrare che l'oggettività è meno certa di quel che si pensi e meno che mai si può parlare di Realtà assoluta. L'oggettività scientifica è anch'essa ridicibile all'interno di operazioni di carattere pragmatico. E qui vi rinvio a quella sezione de *La filosofia e lo specchio della natura* in cui RORTY parla di KUHN. In KUHN c'è proprio il tentativo di mostrare che la scienza non ci dice che la realtà "sta là". Essa non è vera perché dichiara così com'è il mondo, ma fondamentalmente la scienza è il risultato di una competizione di teorie, dove la competizione non è tanto una lotta in termini di verità ma di successo. Ricordate la polemica, anche forte, fra KUHN e POPPER, in cui POPPER diceva che le rivoluzioni sono una competizione calda in cui ad un certo momento la posizione più vera vince, mentre KUHN dice che non è questo il processo attraverso il quale un paradigma scientifico diviene egemone. Al contrario si tratta di una trasformazione molto lenta in cui l'arrivare a vittoria non è deciso attraverso un confronto diret-

to, non c'è uno spargio fra le teorie: c'è un modo insinuante, logorante, in taluni casi casuale. Infatti per l'impiantarsi di una teoria passano secoli: per arrivare alla cosmologia newtoniana, il movimento di trasformazione s'impianta quanto meno alla fine del medioevo. C'è un arco di più di duecento anni. In proposito è interessante seguire tutto il discorso che fa KUHN, e in parte quello che fa FEYERABEND, sui criteri di legittimità nella scienza dove si mostra ad esempio come Bellarmino nel contesto in cui si muoveva poteva con tutta legittimità opporsi a Galileo. La posizione galileiana tutt'al più era assumibile come ipotesi. Il senso generale del mondo era ciò su cui aveva titolo a decidere la teologia; la fisica aveva tutt'al più titolo di legittimità per risolvere alcuni problemi pratici. Questi processi, queste forme di legittimazione argomentativa, diventano discriminanti con l'impiantarsi di una certa griglia, così direbbe FOUCAULT. Ora l'impiantarsi della griglia non è un qualcosa che si decida per convenzione, ma è ciò in cui ad un certo momento ci si viene a trovare e la modificazione di una prassi linguistica, i termini non sono più quelli di prima, accade di discutere con un lessico in parte inedito e in parte trasposto. La storia della scienza mostra che la scienza è cresciuta attraverso una riduzione al falso di ciò che in precedenza era ritenuto vero. Ora se si accetta che l'attuale verità è candidata ad un errore si cade in un'autocontraddizione. Per evitare dunque tale autocontraddizione bisogna rinunciare alla nozione assoluta di verità. Questo è ciò che, ad esempio, nota CANGULHEIM a proposito dell'evoluzione del normale e del patologico. In base a quanto finora si è detto, si può convenire con RORTY che la Filosofia con la F maiuscola, intesa come epistemologia e teoria della conoscenza è venuta meno. Per altro verso, quando RORTY dice "io ritengo che l'atteggiamento corretto sia quello ermeneutico", deve necessariamente porsi al di fuori della filosofia con la lettera maiuscola. Se così non fosse ribadirebbe, come sempre è avvenuto nella storia della filosofia, la centralità della Filosofia: una posizione assoluta, contro un'altra. Sarebbe, come sempre, un rapporto di negazione-successione: la filosofia cartesiana parte come un'operazione di grande negazione, e finisce col dire "la vera filosofia sono io"; l'Illuminismo sviluppa una procedura di grande negazione, e conclude: "la filosofia sono io, sino a questo punto avete sbagliato: adesso c'è la verità". La posizione è sempre nei termini di vero-falso. L'ermeneutica, se vuole con senso rilevare la fine della Filosofia con la lettera maiuscola, tutto può essere tranne che una filoso-

fia. A questo punto, come si configura l'Ermeneutica? RORTY dice, riprendendo peraltro una formula che proviene da SELLARS, che "la filosofia è capire come le cose formino un tutto coerente nel senso più alto". Se così è, la filosofia verrebbe ad essere una dimensione in base a cui si entra in discorso con una attenzione non tanto alla Verità, ma al discorrere come tale: un'attenzione agli eventi della comunicazione, e soprattutto un'attenzione a quegli eventi della comunicazione che sono quelli più aleatori, quelli più occasionali, quelli meno convenzionali. RORTY è il primo a capire che esiste uno statuto normale della comunicazione. Se io vado dal medico perché sono ammalato, suppongo che il medico sia nelle condizioni di discriminare rispetto al mio malessere entro un quadro, che è quello della medicina clinica, ed entro questo quadro egli è capace di decidere se darmi un farmaco piuttosto che un altro, se impiantare o no una terapia. C'è certamente una connivenza fondamentale tra il medico e il paziente poiché ambedue condividono quello statuto disciplinare detto "medicina" entro cui certe malattie vengono curate o comunque vengono disciplinate e considerate.

In genere gli standard comportamentali ritenuti normali sono caratterizzati da una relativa continuità, o, come avrebbe detto PEIRCE, da un abito. Ma gli abiti si formano e quel che in un certo momento o in un certo spazio è ritenuto ovvio, non sempre lo è stato. Per altro verso, la cosiddetta verità assoluta spesso non è stata nulla di più che l'inerzia dell'ovvietà. Se così è, non si può sfuggire al predominio dell'ovvio se in certo senso non lo si problematizza. Il pragmatismo problematizza l'ovvio, poiché lo risolve nel contesto della sua genesi e fa dunque apparire la necessità come una qualunque casualità. In tale circostanza, l'ovvio è spogliato dal vero, ma nel contempo non è più ovvia neppure la verità. Quel che è norma torna ad essere caso, ma casuale è proprio ciò che non ha scopo. La filosofia si avventura ad indagare l'aleatorietà del caso e perciò stesso si emancipa dallo scopo: tanto basta perché essa non possa più essere ricondotta all'ovvio. Se ciò è vero, la filosofia non può essere fondante, ma solo edificante. In questo senso si può smettere ad ogni momento di filosofare poiché la filosofia ha perso necessità o comunque ha sempre meno a che fare con ciò che un tempo non solo era ritenuto necessario ma imprescindibile.

Grosso modo la riflessione di RORTY accede a quest'esilio e per molti versi può essere condivisa. Dal momento che la filosofia non può più

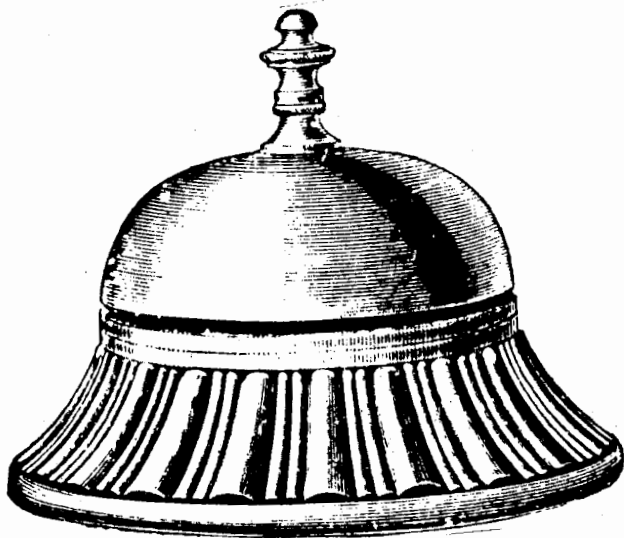
dire la parola ultima sul mondo non le resta che discorrere indefinitamente su tutte le cose del mondo. Questo e non altro faceva Socrate. Ma se è così, ritorniamo all'*origine*.

La filosofia non può essere nulla di più che un infinito intrattenimento per il semplice fatto che l'*infinito* non è trattenibile, e le reti dell'intelligenza non riescono a catturare il dio¹. Il filosofo non scioglie l'enigma del mondo, ma proprio da questa sfida è reso sufficientemente astuto da non rimanere impigliato. Si viene così disegnando il profilo alto della filosofia, il suo essere sapienza perché sa di non sapere e proprio per questo è implicata in ogni sapere e attraverso il sospetto e la derisione (filosofie edificanti) genera conoscenza, attraverso artifici sublimi di verità (filosofie sistematiche) sgomina la dogmaticità dell'ovvio. Sotto questo aspetto, le cosiddette "filosofie sistematiche" differiscono da "quelle edificanti" molto meno di quanto non ritenga RORTY e soprattutto sgorgano da una medesima curiosità. Le filosofie sistematiche hanno sempre mancato quella meta che avrebbe dovuto attingere in ragione della loro forma: la conoscenza esaustiva del reale. Proprio per questo è stato sempre facile opporre un sistema, o più d'uno, ad un altro e tutti avanzavano la stessa pretesa di assolutezza e di verità. L'obbiettivo è stato sempre mancato: quel che, al contrario, si è realizzato è stata una metamorfosi continua del vero nel falso, una lotta senza fine. Ma in questa lotta molto si è capito del mondo anche perché non esiste mondo senza che il reale sia interpretato. L'interpretazione fa, a suo modo, essere il mondo. I grandi sistemi sono essi stessi interpretazioni e proprio per questo non è necessario andare a cercare l'ermeneutica fuori dai sistemi. L'epistemologia storica di FOUCAULT e la ricostruzione-decostruzione che KUHN fa della scienza, nel momento in cui mostrano la congiunturalità di una teoria ed il suo incerto inizio ne svelano anche l'immanente ermeneuticità. L'ermeneutica, a differenza delle altre forme del filosofare è esplicitamente consapevole del fatto che ogni filosofia, anche quella più sistematica, è un'interpretazione il cui valore è definito dallo spazio della sua origine.

La filosofia non conosce definitività e proprio per questo si svolge come ininterrotta interpretazione. Se la filosofia fosse stata capace di dire una parola definitiva sul mondo si sarebbe davvero smesso di filosofare. Al contrario, a filosofare si continua perché nulla di definitivo pare possa essere detto. Sotto questo aspetto, è vero che si può ad ogni momento smettere di filosofare, ma con ciò non tramonta affatto la *dimen-*

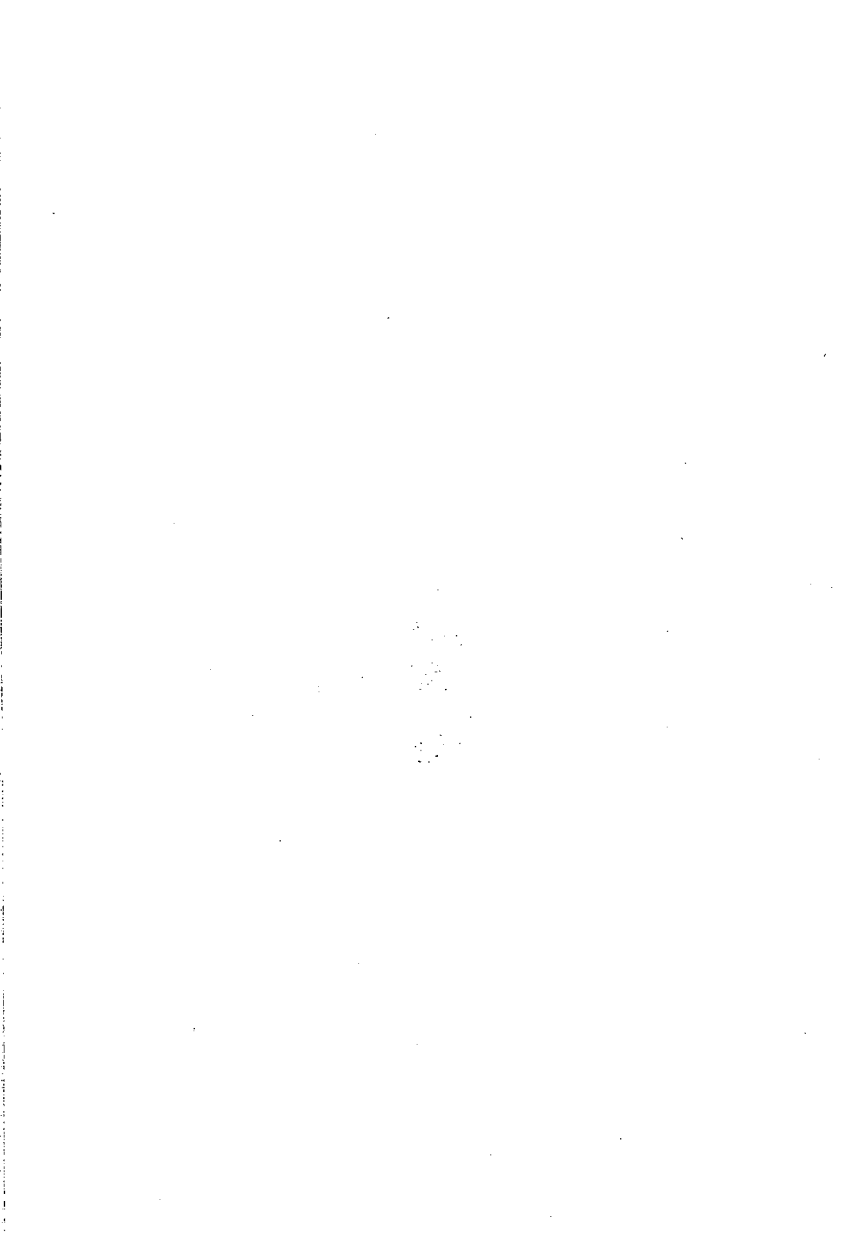
sione della filosofia. Proprio per questo, così come si smette di filosofare, si può ad ogni momento ricominciare.

La filosofia sta sempre nel suo inizio ed in questo senso è impossibile concepire un distacco dall'origine². Ora proprio perché all'origine si appartiene da sempre e per sempre, è sempre possibile ricominciare a filosofare. In questo senso, l'ermeneutica più alta non può essere nulla di più che *affaticarsi* intorno al *sapere dell'origine*. Questo movimento non ha scopo, proprio perché insiste nel suo inizio: è svincolato da ogni cosa perché corrisponde ad una più alta necessità. Per comprendere questo bisogna intraprendere un diverso cammino lasciandosi alle spalle, come storicamente acquisito, quel che Rorty nella sua ricerca ha intelligentemente indagato.



1. Per una più calibrata comprensione della metafora del dio cfr. il mio scritto *L'incessante meraviglia*, in *Baillamme*, n. 1, aprile 1987, Milano, Editoriale del Drago.

2. Sul motivo dell'origine cfr. il mio saggio *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1988.



INDICE DEGLI AUTORI

- Agamben, G. 44, 53
 Altenberg, P. 72, 80
 Antonetti, A. 79
 Anzieu, D. 120
 Atlan, H. 62, 66
 Aristotele 102
 Aulagnier, C. 121
- Bachmann, I. 79, 80
 Baeyer, W. von 43, 53
 Balint, M. 120, 124
 Balla, G. 34
 Ballerini, A. 23, 61, 65, 66
 Balzac, H. de 66
 Barale, F. 78, 80
 Barthes, R. 102
 Benedetti, G. 64
 Bentley, A.F. 24, 31
 Benveniste, E. 94, 99, 102, 103
 Benvenuto, S. 71, 79
 Berner, P. 60, 65
 Bernhard, E. 112
 Binswanger, L. 61, 66, 71, 79
 Bion, W.R. 119, 124
 Blankenburg, W. 43, 53
 Bloch, E. 33, 40
 Borgna, E. 54, 65, 66
- Büchner, G. 52, 54
 Burkhardt, H. 51, 54
- Callieri, B. 64
 Cangulheim, G. 138
 Caracciolo, A. 21
 Cargnello, D. 66
 Carnap, R. 135, 137
 Cartesio 126, 127, 129
 Castellani, A. 64
 Cazzullo, C.L. 66
 Claës, B. 62
 Colli, G. 21
 Conrad, K. 57, 64
 Conte, A.G. 21
 Coomaraswamy, A. 120
 Corsi Piacentini, T. 64
 Craveri, M. 103
- D'Alfonso, L. 64
 De Martino, E. 25, 26, 27, 28, 30, 31
 De Vincentiis, G. 64
 Democrito 81
 Derrida, J. 102
 Dewey, J. 23, 24, 31, 131
 Di Marco, G. 78
 Dumézil, G. 84, 88, 89, 102

- Einstein, A. 56
Elia, C. 64
Eliot, T.S. 34, 41
- Federn, P. 120
Feinsilver, D.B. 63
Feyerabend, P. 138
Ficacci, M.A. 79
Foucault, M. 13, 21, 134, 138,
140, 141
Franchetti, M. 79
Freedmann, A.M. 65
Freud, S. 27, 80, 90, 102, 121,
123
Fromm, E. 25, 31
- Gabel, J. 41
Gadamer, H.G. 26, 37
Gallini, C. 31
Gargani, A. 69, 79
Geertz, C. 30, 31
Giachino, A.M. 79
Gombrowicz, W. 41
Green, A. 121
Grumberger, A. 120
Guilford, J.P. 63, 66
- Hadamard, J. 64
Hagen, F.W. 57, 64
Hanson, N.R. 56, 64
Heidegger, M. 14, 21, 25, 45,
53, 137, 141
Heisenberg, E. 64
Heisenberg, W. 56, 64
Heller, A. 41
Hinshelwood, R.D. 121
Horkheimer, M. 80
Huber, G. 59, 65
- Humbert, E.G. 122
Husserl, E. 34, 50, 54, 127, 129
Hyppolite, J. 102
- Jaspers, K. 49, 54
Jaynes, J. 41
Joyce, J. 34
Jung, C.G. 102, 103, 112, 121
122, 123, 124
- Kacirek, S. 122
Kafka, F. 9
Kant, I. 102, 129, 130, 136
Kaplan, M.I. 65
Kelly, G.A. 55, 63
Kern, S. 41
Klein, M. 121
Klermann, G. 65
Koehler, K. 60, 65
Kohut, H. 102, 121, 122
Kraus, A. 65
Kretschmer, E. 65
Kuhn, R. 46, 54
Kuhn, T. 56, 64, 137, 138, 140
- Lacan, J. 82, 85, 97, 98, 100,
102, 103, 122, 123
Lakatos, I. 64
Lasch, C. 41
Lenz, H. 52, 54
Leucippo 81, 85
Lucrezio 13, 21
Lugaro E. 65
- Mach, E. 56, 64
Mannoni, M. 80
Matthiessen, F.O. 41
Matussek, P. 60, 65

- Medri, G. 64
Meltzer, D. 120
Michelucci, G. 111
Minkowski, E. 62, 66
Morin, E. 41
Müller, C. 65
Musgrave, A. 64
Musil, R. 9, 37, 40, 41
- Nardini, M. 63
Naske, R. 60, 65
Neurath, O. 133
Nietzsche, F. 134, 136, 141
Nordau, M. 35, 41
Novalis 44
- Paci, E. 41
Pascal, B. 100, 103
Peirce, C.S. 131, 139
Petrella, F. 80
Piattelli Palmarini, M. 41
Pao, P.-N. 58, 65
Platone 128
Poincaré, J.-H. 64
Popper, K. 131, 132, 137
- Quine, W. 135
- Racamier, P.C. 78, 107, 108,
120, 121
Rank, O. 103
Rella, F. 80
Resnik, S. 79, 80, 118, 123,
124
Rifflet-Lamaire, A. 122
Romano, A. 103
- Rorty, R. 125, 126, 127, 129,
130, 131, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141
Rossetto Sertoli, G. 79
Rossi Monti, M. 23, 63, 65, 79
Ruocchio, P.J. 67, 77, 78, 80
- Sade, D.A.F. de 102
Sadock, B.J. 65
Samuels, A. 121
Sandler, A.M. 63
Sandler, J. 63
Sartre, J.P. 25
Saviotti, M. 64
Scheff, T.S. 79
Schlick, M. 129
Schneider, K. 59, 60, 61, 65, 66
Schönberg, A. 9
Schreber, D.P. 69, 79, 90
Sellars, W. 139
Sini, C. 66
Solié, P. 122
Spitzer, M. 59, 60, 65
Stanghellini, G. 61, 66
- Tanzi, E. 65
Trevi, M. 31, 102, 103
Trombetta, C. 122
Tullio-Altan, C. 29, 31
Turner, V. 26, 31
- Vasse, D. 102
- Wertheimer, M. 55, 63
Williams, M.H. 120
Winnicott, D.W. 80, 121
Wittgenstein, L. 9, 16, 21, 129
Wordsworth, W. 78, 80



AUT AUT

239-240 1990

DAL LAGO, Il pensiero plurale di Hannah Arendt, 1; *Materiali I*: Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus; ARENDT, L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo. *Contributi*: JONAS, Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt; TAMINIAUX, Arendt, discepolo di Heidegger?; BOELLA, Hannah Arendt "fenomenologa". Smaltellamento della metafisica e critica dell'ontologia; GREBLO, Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio. *Materiali II*: ARENDT, STERN (ANDERS), Le "Elegie duinesi" di Rilke; ARENDT, Il poeta Bertolt Brecht; ARENDT, Isak Dinesen (1885-1963). *Contributi*: HELLER, Hannah Arendt critico letterario; MALETTA, La salvezza come lode. Nota al saggio arendtiano del 1930 sulle "Elegie duinesi" di Rilke.

Via Catalani, 61 - 20131 MILANO

AUT AUT

241 1991

FOLIN, Jabès, Lo Straniero; JABES, Lo Straniero. Seconda conversazione con Marcel Cohen [1989]; CACCIARI, A Edmond Jabès: un commento; STAMELMAN, Edmond Jabès: poeta dell'estraneità; VITIELLO, La scrittura del frammento. La teologia apofatica di Edmond Jabès; LARUELLE, il nome del libro e la sua assiomatica; PRETE, L'esilio,

la parola; ROVATTI, L'io straniero e il silenzio della parola; DE BENEDETTI, Percorsi dell'assenza. *Materiali*: Moses, Edmond Jabès: da un passaggio all'altro; MANFREDOTTI, Nota bibliografica. *Contributi*: POLIZZI, Temporalità e tempo presente nei "Cahiers" di Valéry.

Via Catalani, 61 - 20131 MILANO

TEORIA

X. 1990 2/Logica e filosofia del linguaggio

Saggi: SAINATI, La teoria aristotelica dell'apodissi (Introduzione ad "An. Post.", A); da COSTA-SETTE, Remarks on Analogy; MARIANI, Semantica aristotelica e sillogistica modale; MORICONI, L'interpretazione costruttiva dell'implicazione; TONELLA, Diagonalization and Fixed Points. *Rassegne e discussioni*: MARLETTI, Su psicosemantica; PERUZZI, Some Remarks on the Linguistic Turn; USBERTI, Prior's Disease.

Piazza Torricelli, 2 - 56100 PISA

METAXÙ

9 1990

TREVI, Metafore etimologiche del simbolo ed altre congetture metaforiche; BARONE, Il simbolo tra movimento e arresto. Gorgia, Platone, Aristotele; PIERI, L'itinerario simbolico. Note su C.G. Jung e F. Mauthner; ROVATTI, Da Jung a Freud. A proposito del "pensiero" del sogno. *L'ambiguità dell'Essere*: colloquio con Pietro Prini.

Via Mercalli, 11 - 00197 ROMA

MATERIALI PER IL PIACERE DELLA PSICOANALISI

12 1990

Elusione, superficialità, isteria: ASPER-BRUGGISSER, Isteria: barlumi

e fuochi fatui; DI CIACCIA, Le discours de l'hystérique; RESNIK, Isteria: aspetti arcaici. *Discussione* su "Elusione, superficialità, isteria": PINTUS-SUMAN-RESNIK-NISSIM-MAFFEI-ASPER. *Storia*: CREMERIUS, Sabina Spielrein, una vittima precoce della politica della professione analitica. Per una preistoria del "movimento psicoanalitico".

Via S. Donato, 216 - 55100 LUCCA

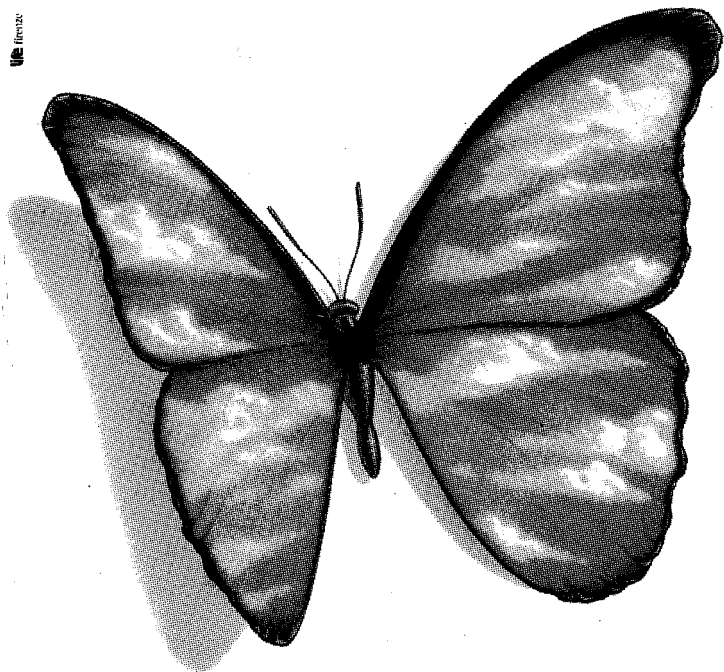
IRIDE

4/5 1990

Saggi e studi: HACKING, La metafisica degli stili di ragionamento scientifico; CRISTOFOLINI, Piccoli ghiribizzi sull'essenziale e sul politico; FONNESU, Max Weber e l'etica; BLOOR, Individualismo e seguire una regola; SPERBER, Cultura e materia; FELLMANN, L'esperienza estetica e il pragmatismo simbolico. *Itinerari*: QUARANTA (a cura di), intervista autobiografica. Ludovico Geymonat. Mezzo secolo di un filosofo. *Reprints*: SELLARS, Empirismo e filosofia della mente. RORTY, Nota su "Empirismo e filosofia della mente" di Wilfrid Sellars. *Note e interventi*: FORMAGGIO, L'orizzonte attuale dell'estetica. L'estetica tra scienza e diletto. HALLER, Elogiare Wittgenstein; CAVARERO, Sul tempo della politica; ESPOSITO, Per un'interruzione del mito politico. MARI, Postmoderno e democrazia. Sulla «filosofia militante» e Gianni Vattimo. *Libri in discussione*: COSTANTINI-GARIBALDI-MORINI-MORO discutono "La logica dell'incerto" di B. de Finetti; FERRARIS-JOFRIDA-TRIONE discutono "La disseminazione" di J. Derrida; CARLMARCONI-PUTNAM discutono "La filosofia dopo la filosofia" di R. Rorty.

Via Cimabue, 19c - 50121 FIRENZE





florentinagas

per riscoprire un cielo pulito

